UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ETHANNYN MYLENA MOURA LIMA CONSTANTINO

O ESTATUTO DA RELIGIÃO NA FILOSOFIA DE ESPINOSA E A SUA RELAÇÃO COM O ESTADO

CURITIBA

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ETHANNYN MYLENA MOURA LIMA CONSTANTINO

O ESTATUTO DA RELIGIÃO NA FILOSOFIA DE ESPINOSA E A SUA RELAÇÃO COM O ESTADO

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Vieira Neto.

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Constantino, Ethannyn Mylena Moura Lima
O estatuto da religião na filosofia de Espinosa e a sua relação com Estado. / Ethannyn Mylena Moura Lima Constantino. – Curitiba, 2022.
1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Paulo Vieira Neto.

1. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 2. Deus (Teosofia). 3. Liberdade – Filosofia. I. Vieira Neto, Paulo, 1964-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

FOLHA DE APROVAÇÃO

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA - 40001016039P7

ATA Nº031/2022

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRA EM FILOSOFIA

No dia vinte de dezembro de dois mil e vinte e dois às 09:30 horas, na sala 603, Edifício D Pedro II, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestranda **ETHANNYN MYLENA MOURA LIMA CONSTANTINO**, intitulada: **O estatuto da religião na filosofia de Espinosa e a sua relação com o Estado**, sob orientação do Prof. Dr. PAULO VIEIRA NETO. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: PAULO VIEIRA NETO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), ELADIO CONSTANTINO PABLO CRAIA (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ), BENITO EDUARDO ARAUJO MAESO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ -UFPR). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestra está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, PAULO VIEIRA NETO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.
Observações: A banca recomenda 90 dias para a revisão final e depósito da dissertação.

CURITIBA, 20 de Dezembro de 2022.

Assinatura Eletrônica
04/01/2023 14:23:35.0
PAULO VIEIRA NETO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
05/01/2023 11:02:46.0
ELADIO CONSTANTINO PABLO CRAIA
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
04/01/2023 15:15:08.0
BENITO EDUARDO ARAUJO MAESO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ -UFPR)

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA - 40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **ETHANNYN MYLENA MOURA LIMA CONSTANTINO** intitulada: **O estatuto da religião na filosofia de Espinosa e a sua relação com o Estado**, sob orientação do Prof. Dr. PAULO VIEIRA NETO, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 20 de Dezembro de 2022.

Assinatura Eletrônica
04/01/2023 14:23:35.0
PAULO VIEIRA NETO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
05/01/2023 11:02:46.0
ELADIO CONSTANTINO PABLO CRAIA
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
04/01/2023 15:15:08.0
BENITO EDUARDO ARAUJO MAESO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ -UFPR)

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 245591
Para autenticar este documento/assinatura, acesse https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp e insira o codigo 245591

Para Lucas, Elisabete e Rebeca Constantino,
meus amores, minhas razões e minhas motivações.

AGRADECIMENTOS

Baruch HaShem!

Agradeço ao meu orientador, o professor e doutor Paulo Vieira Neto, por todo o apoio, por ter acreditado no meu trabalho e seguir até o fim.

Agradeço aos professores que prontamente participaram do Exame de Qualificação, contribuindo com pontos fundamentais neste trabalho, o professor e doutor Benito Maeso (UFPR/USP) e o professor e doutor Eladio Craia (PUCPR).

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, na pessoa do coordenador, professor e doutor Vinicius Berlandis Figueiredo, e a secretária Anna Paula Dutra pela atenção, paciência e disponibilidade em todas as ocasiões.

Agradeço a Capes pelo auxílio financeiro em determinados meses, por meio da bolsa concedida, o que foi de grande valia.

Agradeço aos senhores Artur e Ronaldo, funcionários da Biblioteca do Setor de Humanas da UFPR, por me proporcionarem o acesso aos livros que precisei para concluir este trabalho.

Agradeço a todos os colegas que tive o prazer de conhecer na UFPR e que contribuíram com essa pesquisa, em especial aos colegas doutorandos Bárbara Canto, Izis Dellatre Bonfim Tomass, Lucas Lipka e Marcos de França, por toda a atenção e disponibilidade em corrigir, discutir o texto e me clarear os caminhos.

Meu agradecimento especial ao meu esposo Lucas Constantino, meu companheiro, porto seguro e meu maior incentivador, por toda a ajuda e discussões sobre o texto, além do cuidado com nossas pequenas.

Agradeço a minha sogra Dona Rute por todo o auxílio prestado.

Agradeço a meus tios Rute e Renato Bordenousky por todo o amor, auxílio, incentivo e carinho e por estarem sempre conosco. Sou eternamente agradecida.

Agradeço ao meu sogro Paulo Constantino por todo o auxílio prestado, que, mesmo longe, se fez presente.

Agradeço aos meus queridos tios Pedro e Ingrid Silveira pela preocupação e auxílio nas horas mais difíceis. Agradeço também a tia Bet Constantino, por toda presteza.

Agradeço aos meus padrinhos Luciana Lorenzon e Sidner Golbetti pela amizade, acolhida e carinho com a nossa família.

Agradeço a minha irmã Lyanna Moura pelas conversas, reflexões diárias e companheirismo, além das revisões do texto.

Agradeço ao meu irmão Ezion Moura por me mostrar que os desafios que a vida nos impõe são uma oportunidade para aprimorarmos nossas virtudes.

Agradeço aos meus pais Elias Oliveira de Lima e Lindinalva Oliveira de Moura. Sem eles eu não existiria. Mesmo de longe e mesmo sem entender o que estou fazendo da/na vida (risos), continuam celebrando as minhas conquistas.

Agradeço, por fim, às minhas pequenas Elisabete e Rebeca por todo o amor e por me mostrar que a maternidade é um dos mais divinos espetáculos da vida.

Baruch HaShem!

O que no seu coração comete deslize, se enfada dos seus caminhos, mas o homem bom fica satisfeito com o seu proceder. (Provérbios de Salomão)

Quem decidiu fazer alguma coisa e a concluiu, dirá que ela está perfeita, e não apenas ele, mas também qualquer um que soubesse o que o autor tinha em mente e qual era o objetivo de sua obra ou que acreditasse sabê-lo. (Espinosa, em. Ethica IV)

O que já foi voltará a ser, e o que foi feito será repetido, e nada há de novo sob o Sol.

Salomão em Eclesiastes 1:9

(Tanah, 2018, pg. 2066)

RESUMO

Esta dissertação apresenta a visão peculiar de Espinosa sobre Deus e seus desdobramentos em defesa de um Estado livre. Partindo do Deus sive Natura, da construção moderna do termo e da atribuição de um possível ateísmo, é no século XVI que encontramos os fundamentos iniciais dessa discussão. A liberdade e religião, temas presentes nos debates da modernidade, terão seu peso no presente texto, à luz de Maquiavel, que, em seu tempo, mostra que é dos conflitos entre os grandes e o povo – os humores – o nascimento da noção de Lei e onde estará ou não atrelada a liberdade do povo. O que abre o discurso para os conceitos de direito natural e civil, presentes nesses dois autores, o que também, em Espinosa culminará mais tarde no conceito de Estado, “[...] uma busca desmedida pela sua própria conservação.” (SILVA, 2011, p. 3). A garantia da primazia da liberdade se dará, portanto, por meio de um Estado laico.

Palavras-chave: Deus, liberdade, política, natureza.

ABSTRACT

This master's thesis presents Spinoza's peculiar view of God and its consequences in defense of a free State. Starting from Deus sive Natura, the modern construction of the term and the attribution of a possible atheism, it is in the 16th century that we find the initial foundations of this discussion. Freedom and religion, themes present in the modernity debates, will have their weight in the present text, by the reading of Machiavelli, who, in his time, showed that it is from conflicts between the great ones and the people – the humours – the birth of the notion of Law and where will or won't be harnessed the freedom of the people. This opens the discourse to the concepts of natural and civil law, present in these two authors, which also, in Spinoza will later culminate in the concept of the State, “[...] an unmeasured search for its own conservation.” (SILVA, 2011, p. 3; our translation). The guarantee of the primacy of freedom will therefore be given by means of a secular State.

Keywords: God, liberty (or freedom), politics, nature

RESUMÉ

Cette thèse porte sur la vision particulière de Dieu de Spinoza et ses développements dans la défense d'un État libre. Partant de *Deus sive Natura*, la construction moderne du terme et l'attribution d'un possible athéisme, c'est au XVIe siècle que l'on trouve les premiers fondements de cette discussion. Liberté et religion, thèmes présents dans les débats de la modernité, auront leur poids dans le présent texte, à la lumière de Machiavel, où en son temps, il montre que des conflits entre les grands et le peuple, les humeurs sont là où les la notion de Droit et de Droit naît de là, où la liberté du peuple sera liée ou non. Cela ouvre le discours aux concepts de droit naturel et civil, présents chez ces deux auteurs, qui aussi, chez Spinoza, culmineront plus tard dans le concept d'État, « [...] une recherche démesurée de sa propre conservation ». (SILVA, 2011, p. 3). La garantie de la primauté de la liberté sera donc donnée à travers un État laïc.

Mot clés: Dieu, liberté, politique, nature.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 14
CAPÍTULO 1 – O FILÓSOFO MALDITO E SEU DEUS 15
1.1 A renascença de Rabelais 15
1.2 Espinosa maldito 25
1.3 *Deus sive Natura* de Espinosa 30
1.4 A Substância ou Deus 33
1.5 O que exprime 38
1.6 As afecções 42
CAPÍTULO 2 – DOS DIREITOS, DA POLÍTICA E DA LIBERDADE 48
2.1 Direito Natural e Direito Civil 48
2.2 A Lei e Deus Legislador - Da Lei de Deus 50
2.3 Maquiavel: a lei civil, os humores e a liberdade do povo 52
2.4 Da religião em Maquiavel 55
CAPÍTULO 3 – A LIBERDADE E POLÍTICA EM ESPINOSA 58
3.1 Da *Política* espinosana 58
3.2 Sobre a Liberdade Humana 65
3.3 O debate da liberdade e justiça à luz dos contemporâneos 70
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS 74
6. REFERÊNCIAS 76

INTRODUÇÃO

O caminho que se propõe percorrer a presente dissertação começa, sobretudo, tomando em primeiro plano o cenário da sociedade do século XVI, com os estudos Febvre (2009), para, na sequência, ser abordada a questão mais propriamente, tal qual Espinosa a coloca, o que significa uma abordagem acerca do conceito de divino, com a visão peculiar de Espinosa sobre Deus e uma análise crítica da visão de pensadores modernos que lhe atribuem o ateísmo, que compreende o assunto dos **Capítulos 1 e 2** na sequência histórica dos fatos.

No **Capítulo 3** se desenvolverá a doutrina constitucional do pensador à luz de outros contemporâneos seus, como o caso de Maquiavel, e como tal constituição se mostra fundamental para a adequada convivência social humana e a consequente formação do Estado, garantindo a liberdade de expressão e religião dentro da nascente normatividade que se forma pela interrelação do direito dos cidadãos.

Também se demonstrará o conceito do filósofo a respeito da lei, justiça e bem, em especial no tocante a sua diferença face ao jusnaturalismo dominante em sua época. Apesar de um racionalista, entendemos diferentemente o pensador, os limites e as potencialidades da razão e de sua capacidade de apreender a lei divina, que, para ele, era eterna e necessária, ou seja, não submetida à providência de uma vontade, mas antes decorrendo da própria natureza do intelecto da Substância.

Por fim, no **Capítulo 4**, propomo-nos analisar a religião na sua relação com o Estado a fim de apontar os limites do racionalismo de Espinosa e a necessidade de uma conciliação entre essa e um Estado laico, como garantia da primazia da liberdade e do progresso humano.

Vale destacar que, para tal estudo, a base de pesquisa utilizada se concentrou nas obras do próprio Espinosa, assim como também em alguns nomes de grande estima, como Gilles Deleuze, estudioso e intérprete de Espinosa.

CAPÍTULO 1 – O FILÓSOFO MALDITO E SEU DEUS

1.1 A renascença de Rabelais

O historiador Lucien Febvre (2009) nos traz um valioso estudo na sua obra *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*[1]. A contribuição desse estudioso será de grande valia no que se pretende no presente capítulo, a saber, abordar o cenário da sociedade e do século XVI a fim de compreender a questão da incredulidade apresentada por meio da figura do renascentista François Rabelais (1494-1553)[2], uma vez que ele assume um papel de intérprete de seu tempo e é utilizado pela crítica como exemplo da crença/descrença corrente do século XVI, pano de fundo da realidade histórica que Espinosa encontraria na sua chegada ao mundo.

Esse estudo será um dos nossos embasamentos na abordagem que faremos mais adiante da atribuição de ateísmo a Espinosa, atribuição esta, popularizada pelo verbete[3] do dicionário de Pierre Bayle (1696-1697), nascendo

---

[1] *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais*, publicado originalmente em 1942.

[2] François Rabelais (1494?-1553) foi um monge, médico e escritor francês que inscreveu seu nome na história com a publicação de suas duas obras cômicas: *Les horribles et épouvantables faits et prouesses du très renommé Pantagruel Roi des Dipsodes, fils du Grand Géant Gargantua (*1532*)* e *La vie très horrifique du grand Gargantua, père de Pantagruel (*1534*).* O conteúdo dos livros se relaciona, uma vez que o primeiro apresenta o filho e o segundo, o pai, respectivamente Pantagruel e Gargantua: tratam-se de dois gigantes, de hábitos extremamente mundanos, que dedicam suas vidas aos excessos: de comida, de bebida, de sexo. A falta de vocação para a carreira religiosa, intensificada pelo espírito crítico e revolucionário do autor, fez com que, após enfrentar alguns problemas com a ordem franciscana, em que era ordenado, tivesse que passar a integrar a ordem beneditina, um pouco menos rígida. Em pouco tempo, porém, o autor deixaria de vez a carreira eclesiástica. Enquanto ainda era ordenado, Rabelais viajou por todo o interior da França, momento em que travou conhecimento da cultura de seu país, seus dialetos e tradições, fontes amplamente exploradas em seus escritos pantagruélicos. (Nota da Biblioteca da Unesp às *Oeuvres de Rabelais (1861)*, disponível em http://bibdig.biblioteca.unesp.br/handle/10/6849)

[3] *Il a été un athée de système, et d'une méthode toute nouvelle, quoi que le fond de sa doctrine lui fût commun avec plusieurs philosophes anciens et modernes, européens et orientaux. Je crois qu'il est le premier qui ait réduit en système l'athéisme, et qui en ait fait un corps de doctrine lié et tissu selon lês manières des géomètres; mais d'ailleurs son sentiment n'est point nouveau. Il y a long-tems que l'on a cru que tout l'Univers n'est qu'une substance, et que Dieu et le monde ne sont qu'un seul être* (extraído do verbete Spinoza disponível em http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/baylepublic.pl?headword=spinoza&pagetag=). Ele era um ateu de sistema e de um método completamente novo, embora a base de sua doutrina fosse comum com vários filósofos antigos e modernos, europeus e orientais. Eu acredito que ele foi o primeiro que reduziu o ateísmo a um sistema, e que fez dele um corpo de doutrina ligado e tecido de acordo com os métodos dos geômetras; mas, além disso, seu sentimento não é novo.

então a interpretação ateísta do espinosismo, que nos deteremos nesse ponto mais adiante.

A obra de Rabelais fora interpretada de maneiras diversas: até meados do século XX, seus escritos eram interpretados apenas como uma literatura alegre, que, em seu caráter satírico e cômico, descrevia os costumes do povo, em especial a cultura cristã, caracterizados como uma visão de futuro.

O historiador, porém, ao praticar sua ciência, se coloca na condição de intérprete do passado e de seus habitantes. Contudo, ao fazê-lo incorre necessariamente em algum grau de anacronismo, que distorce a realidade daquele tempo ao lhe interpretar de acordo com um vocabulário, ideário e valores modernos. Assim, Lucien Febvre (um historiador nascido na segunda metade do século XIX e morto ao final da primeira metade do século XX), analisando a obra de François Rabelais, um autor renascentista francês, critica a descrição que lhe davam autores mais contemporâneos[4]. Para ele, a ideia de um militante anticristão ateu em pleno século XVI era não apenas incompatível com o espírito daquele tempo, como profundamente insensata[5] :

> Historiadores, tiremos desse fato um ponto de vista muito claro: a incredulidade varia com as épocas. Às vezes ela varia muito rapidamente. Como variam as noções sobre as quais alguns se apoiam para negar, enquanto os vizinhos utilizam outras para escorar seus sistemas ameaçados. Muito rapidamente, e nós o sabemos: a atitude do cientista em relação ao determinismo das leis naturais já não pode ser, em 1940, a atitude de Claude Bernard - ou, para não recuar tanto, a dos cientistas autorizados de 1900. (FEBVRE, 2009, p. 390).

Tal se aplica também ao pensador foco dos estudos da presente dissertação: Espinosa. Em equivalência a Rabelais, se um século mais tardio,

---

Há muito tempo que se acredita que todo o Universo é apenas uma substância e que Deus e o mundo são apenas um ser. (tradução livre)

[4] “Um reflexo de sua época, Rabelais? Mas, não. Um fora-de-série. O precursor dos ateus e dos libertinos do século XVIII. Coisa muito diferente do Rabelais de Gebhart prefigurando o de Anatole France. Rabelais, um crente da incredulidade. E sua obra, um toque de reunir: o dos audaciosos que, através do mundo, iam desde então sonhando com emancipação religiosa integral... “(FEBVRE, 2009, p. 41).

[5] Portanto, a incredulidade dos homens do século XVI, na medida em que foi realidade – é absurdo, e pueril, supor que ela foi, por pouco que seja, comparável à nossa. Absurdo e anacrônico. E fazer de Rabelais o primeiro da lista de uma série linear, no fim da qual inscreveríamos os "livres-pensadores" do século XX (a supor, aliás, que eles formem um bloco e não difiram profundamente uns dos outros por seu modo de pensar, sua experiência científica e seus argumentos particulares) – é uma clamorosa loucura. Todo este livro o mostrou, ou então não vale nada (Ibid, p. 390).

Espinosa também viveu em um tempo de evidenciadas crenças religiosas, se fragmentada. A reabertura da Europa setentrional aos judeus (após sua brutal expulsão da Península Ibérica)[6], bem como os conflitos da Reforma e da Contrarreforma, criaram um ambiente propício para a discussão religiosa. Se no século XVII já se havia avançado um pouco mais nesse sentido do que no século XVI de Rabelais, tal avanço ainda não fora suficiente para se discutir o ateísmo como hoje o entendemos. Por isso compreendemos que, ao afirmar ser Espinosa um ateu moderno em seu tempo, como o faz Nadler (2020), comete(-se) um erro de anacronismo, visto que o paradigma de seu tempo sequer entendia o termo como o fazemos hoje.

Ainda mesmo, tal alegação faz frente a outro problema: para ser adotada, exige que seja feita uma leitura muito específica de seu conceito de Deus, presumindo um ateísmo secreto por parte do filósofo, oculto propositadamente em um vocabulário doutro modo teísta (herético para seu tempo), ou um uso leviano do termo, em oposição à sua proposta inicial de construir sua filosofia à “maneira dos geômetras”.

---

[6] Na Inglaterra, por exemplo, segundo a Enciclopédia Judaica, após a expulsão dos judeus em 1290, somente em 1655 eles foram formalmente readmitidos no país. “Toward the middle of the seventeenth century a considerable number of Marano merchants settled in London and formed there a secret congregation [...] Outwardly they passed as Spaniards and Catholics; but they held prayer-meetings at Cree Church Lane, and became known to the government as Jews by faith. Meanwhile public opinion in England had been prepared by the Puritan movement for a sympathetic treatment of any proposal by the Judaizing sects among the extremists of the Parliamentary party for the readmission of the Jews into England. Petitions favoring readmission had been presented to the army as early as 1649 by two Baptists of Amsterdam, Johanna Cartwright and her son Ebenezer ("The Petition of the Jews for the Repealingof the Act of Parliament for Their Banishment out of England"); and suggestions looking to that end were made by men of the type of Roger Williams, Hugh Peters, and by Independents generally.” Em meados do século XVII, um número considerável de comerciantes marranos se estabeleceu em Londres e formou ali uma congregação secreta[...]Externamente eles passaram como espanhóis e católicos; mas eles realizavam reuniões de oração em *Cree Church Lane* e tornaram-se conhecidos pelo governo como judeus pela fé. Enquanto isso, a opinião pública na Inglaterra foi preparada pelo movimento puritano para um tratamento compreensivo de qualquer proposta das seitas judaizantes entre os extremistas do partido parlamentar para a readmissão de judeus na Inglaterra. Petições em favor da readmissão foram apresentadas ao exército já em 1649 por dois batistas de Amsterdã, Johanna Cartwright e seu filho Ebenezer. ("A petição dos judeus pela revogação da lei do parlamento por seu banimento da Inglaterra"); e sugestões para esse fim foram feitas por homens do tipo de Roger Williams, Hugh Peters e pelos independentes em geral (tradução livre).

Uma outra leitura feita do filósofo, que lhe afirma um ateísmo face sua irreligiosidade, equivoca ambos os conceitos[7]. Entenda-se, para que se fale de ateísmo, não basta negar a relação entre Deus e o mundo, o que também fazem os deístas[8], mas faz-se necessário negar a própria existência de Deus[9], o que

[7] Por exemplo, Steven Nadler (2020): “What really distinguishes the pantheist from the atheist is that the pantheist does not reject as inappropriate the religious psychological attitudes demanded by theism. Rather, the pantheist simply asserts that God—conceived as a being before which one is to adopt an attitude of worshipful awe—is or is in Nature. And nothing could be further from the spirit of Spinoza’s philosophy. Spinoza does not believe that worshipful awe or religious reverence is an appropriate attitude to take before God or Nature. There is nothing holy or sacred about Nature, and it is certainly not the object of a religious experience. Instead, one should strive to understand God or Nature, with the kind of adequate or clear and distinct intellectual knowledge that reveals Nature’s most important truths and shows how everything depends essentially and existentially on higher natural causes. The key to discovering and experiencing God, for Spinoza, is philosophy and science, not religious awe and worshipful submission. The latter give rise only to superstitious behavior and subservience to ecclesiastic authorities; the former leads to enlightenment, freedom and true blessedness (i.e., peace of mind).” Disponível em http://www.jewishencyclopedia.com/articles/5764-england. O que realmente distingue o panteísta do ateu é que o panteísta não rejeita como inapropriadas as atitudes psicológicas religiosas aprovadas pelo teísmo. Em vez disso, o panteísta simplesmente afirma que Deus - concebido como um ser diante do qual alguém deve adotar uma atitude de reverência reverente - é ou está na natureza. E nada poderia estar mais longe do espírito da filosofia de Spinoza. Spinoza não acredita que temor religioso ou reverência religiosa seja uma atitude apropriada a ser levada diante de Deus ou da Natureza. Não há nada de santo ou sagrado na natureza, e certamente ela não é o objeto de uma experiência religiosa. Em vez disso, deve-se procurar entender Deus ou a Natureza, com o tipo de conhecimento intelectual adequado ou claro e distinto que revela as verdades mais importantes da natureza e mostra como tudo depende essencialmente e existencialmente de causas naturais superiores. A chave para descobrir e experimentar Deus, para Spinoza, é filosofia e ciência, não temor religioso e submissão de adoração. Estes últimos dão origem apenas a comportamentos supersticiosos e subserviência às autoridades eclesiásticas; o primeiro leva à iluminação, liberdade e verdadeira bênção. (tradução livre).

[8] Conforme Nicola Abbagnano (2007, p. 238): As teses fundamentais do D. podem ser re-capituladas assim: a religião não contém e não pode conter nada de irracional (tomando por critério de racionalidade a razão lockiana e não a cartesiana); 2â a verdade da religião reve-la-se, portanto, à própria razão, e a revelação histórica é supérflua; 3a as crenças da religião natural são poucas e simples: existência de Deus, criação e governo divino do mundo, re-tribuição do mal e do bem em vida futura.

[9] Conforme define Paul Draper (2017): “Atheism” is typically defined in terms of “theism”. Theism, in turn, is best understood as a proposition—something that is either true or false. It is often defined as “the belief that God exists”, but here “belief” means “something believed”. It refers to the propositional content of belief, not to the attitude or psychological state of believing. This is why it makes sense to say that theism is true or false and to argue for or against theism. If, however, “atheism” is defined in terms of theism and theism is the proposition that God exists and not the psychological condition of believing that there is a God, then it follows that atheism is not the absence of the psychological condition of believing that God exists (more on this below). The “a-” in “atheism” must be understood as negation instead of absence, as “not” instead of “without”. Therefore, in philosophy at least, atheism should be construed as the proposition that God does not exist (or, more broadly, the proposition that there are no gods). "Ateísmo" é tipicamente definido em termos de "teísmo". O teísmo, por sua vez, é melhor entendido como uma proposição - algo que é verdadeiro ou falso. É frequentemente definido como "a crença de que Deus existe", mas aqui "crença"

não faz Espinosa. Mas faz-se necessário negar a própria existência de Deus, o que não faz Espinosa. Este não nega sua existência, apenas a entende em outros termos “[...] pergunta Hegel, como chamar de ateu aquele para quem Deus, e *somente* Deus, é?” (REZENDE, 2009, p. 20).

Ateu ou ébrio de Deus? Negar a causalidade de Deus é o que, de um modo geral, defenderia um ateu modesto. Na história da filosofia, a primeira ocorrência que se tem de uma análise sobre o caso parece vir de Platão, no Livro X das *Leis*, que vê três formas de ateísmo. **Primeira** (não necessariamente precisando de uma ordem para entender os pontos apresentados pelo filósofo), “negação da divindade”, ou seja, não existe deus no plano real do mundo. **Segunda**, “crença de que a divindade existe, mas que não cuida das coisas humanas”, a saber, existe uma entidade superior, que tem conhecimento do que é do âmbito humano, mas não interfere nas ações humanas e tudo que lhe diz respeito. **Terceira**, “crença de que a divindade pode tornar-se propícia com doações e oferendas”, isto é, existe uma divindade que interage com as coisas humanas através de doações e oferendas.[10]

A afirmação recorrente nas discussões atuais sobre o que vem a defender o ateísmo e dentro dele as suas diversas vertentes, leva mais em conta a primeira análise feita por Platão, que diz que essa forma que nega a divindade é o que conhecemos como materialismo, em que o corpo precede a alma (mais precisamente, seria um materialismo naturalista); as outras afirmações seriam formas vulgares e preconceituosas de ateísmo. Porém, mais para frente na história da filosofia, veremos que ceticismo, pessimismo e até o panteísmo também serão classificados como formas de ateísmo filosófico.

No texto *A Estrutura Retórica do Verbete Spinoza*, Chauí (2009) discorre sobre o verbete que encontramos no *Dictionnaire historique et critique* (1696-

---

significa "algo em que se acredita". Refere-se ao conteúdo proposicional da crença, não à atitude ou estado psicológico da crença. É por isso que faz sentido dizer que o teísmo é verdadeiro ou falso e argumentar a favor ou contra o teísmo. Se, no entanto, "ateísmo" é definido em termos de teísmo e teísmo é a proposição de que Deus existe e não a condição psicológica de acreditar que existe um Deus, então segue-se que o ateísmo não é a ausência da condição psicológica de acreditar que Deus existe (mais sobre isso abaixo). O "a-" no "ateísmo" deve ser entendido como negação em vez de ausência, como "não" em vez de "sem". Portanto, ao menos na filosofia, o ateísmo deve ser interpretado como a proposição de que Deus não existe (ou, mais amplamente, a proposição de que não há deuses). (tradução livre)

[10] Abbagnano, 2007, p. 87.

1697), de Pierre Bayle, obra esta que foi responsável pela propagação da interpretação contra a filosofia de Espinosa e nos mostra em nota a forma como se constitui tal dicionário:

> Os verbetes do *Dictionnaire* organizam-se em três partes: um texto central sobre um autor ou um tema; notas marginais, indicadas com letras minúsculas, com referências e informações bibliográficas ou com correções e esclarecimentos sobre publicações, acontecimentos e pessoas; e, no rodapé, indicadas com letras maiúsculas, observações críticas, isto é, as opiniões políticas, religiosas e filosóficas de Bayle que esclarecem o que é dito no corpo do texto central. No caso do verbete Spinoza, o texto principal é curto, mas há 176 notas marginais e 27 observações críticas, algumas das quais mais longas do que o texto central. Essas observações, embora mescladas, podem ser agrupadas por assunto: A,B,X afirmam que as teses espinosanas são antigas e existem em toda parte; C,G,H,U,Y,Z,AA trazem fatos e comentários relativos à biografia de Espinosa; D,M,P,BB resumem e comentam brevemente as várias refutações do espinosismo já em curso; E,F,I,O,Q,R,S,T refutam as conseqüências morais do espinosismo; N,P,CC,DD trazem a refutação das teses metafísicas espinosistas.[11]

Segundo Chauí (1999), a partir de uma análise do verbete *Spinoza* no *Dictionnaire historique et critique* (1696-1697), pode haver um reconhecimento de posição herética de Espinosa em Abelardo, quando este afirma “que todas as coisas eram Deus e Deus era todas as coisas” (verbete *Spinoza*, p. 610 *in* Chauí (1999, p. 299). Mesmo assim, Espinosa inaugurou

> (...) algo totalmente novo, o ateísmo sistemático. De fato, embora apareça na companhia de “vários filósofos antigos e modernos, europeus e orientais”, Espinosa “foi o primeiro a reduzir o ateísmo a um sistema”, transformando-o em doutrina e dando-lhe um método de demonstração matemática”.[12]

Espinosa se valeu da geometria clássica para sistematizar toda sua herança que foi agregada a definição de Deus na *Ética*, como nos aponta Chauí (1999):

> Graças à geometria, Espinosa pode não só sistematizar a herança estóica, mas ainda ideias da Cabala, da alquimia, do hermetismo e “um dogma muito corrente na Índia e na Pérsia”, isto é, que o mundo não foi propriamente criado por uma causa eficiente mas é uma extração e uma extensão das entranhas de Deus e sua destruição não será senão o retorno de todas as coisas às entranhas divinas. Também se

[11] CHAUÍ, 2009, p. 322. Nota 8.
[12] CHAUÍ, 1999, p. 299.

> reconhece em Espinosa a ideia hindu e persa, compartilhada pelos cabalistas, de que o mundo é apenas uma aparência, ilusão ou sonho porque a única realidade é Deus, comparado por ele a um imenso oceano no qual somos frasquinhos repletos da mesma e única substância, ou à luz que é a mesma em todo o universo, embora apareça sob mil formas, cores e figuras, ou à aranha que tira de si mesma sua teia.[13]

Assim, o verberte *Spinoza*, é caracterizado pela definição de Espinosa como ateu e por ele então se dá a popularização da relação do termo à filosofia de Espinosa.

O ateísmo segundo a definição corrente e o ateísmo especulativo ou sistemático se resume nas palavras de Chauí (1999), como podemos ver:

> O ateísmo, predisposição universal de certos temperamentos, afirma como dogmas: identidade entre Deus e o universo, eternidade e necessidade da Natureza, inexistência de entes singulares ou de indivíduos distintos da substância divina. O ateísmo sistemático e especulativo é a predisposição ateia transformada em teoria matematicamente demonstrada.[14]

No dogmas relativos à crença, por sua vez, no mesmo contexto do verbete em questão, Chauí (2009) nos diz que

> A crença verdadeira resume-se a poucos dogmas: há um Deus criador e providencial, há vida futura e julgamento das ações humanas, os homens precisam da graça divina, dom do Espírito Santo, e da redenção, dom do Filho. Como os membros da Royal Society, Bayle afirma a existência dos milagres e por isso mesmo sublinha sua excepcionalidade, afastando-os dos fatos naturais cotidianos que, se tidos por milagrosos, indicam mais a ignorância e a superstição do vulgo do que o poder divino. (CHAUÍ, 2009, p. 315)

Partindo do pressuposto historicamente apresentado por Bayle, que compartilhava das ideias de Plutarco, para quem o ateísmo não era danoso para a sociedade, mas sim a superstição era a encarregada de tal, Chauí (2009) nos diz que vale antes um ateu do que um idolátra.

---

[13] Idem, p. 300. Nota 152: Se Hegel se apropria da imagem do acosmismo oriental para atribuí-la a Espinosa, Nietzsche se apropria da imagem da aranha para descrever o homem e a doutrina. Essa imagem é fartamente utilizada pelo neoplatônico de Cambridge, John Smith (CHAUÍ, 1999, Nota 152, p. 68).

[14] Idem. p. 301.

> A idolatria ou superstição é pior do que o ateísmo porque é pior uma crença que atribui imperfeições a Deus do que a mera negação de Sua existência, pois uma crença desse tipo favorece brutalidades, extravagâncias, crimes e paixões poluidoras, levando a impiedade maior do que a daquele que nada atribui a Deus porque lhe nega o ser. O conhecimento que o idólatra possui de Deus só serve para tornar seus crimes mais atrozes, pois o ateu desconhece a vontade de Deus, mas o idólatra a conhece e, portanto, seus crimes não podem ser imputados à ignorância, mas à malícia. (Chauí, 2009, p. 316).

Aqui está posta uma problemática interessante, pois a figura do ateu sempre foi vista como abominável para a vivência em sociedade, onde somente aquele que professa alguma religião que tenha por princípios, crenças, etc, algumas virtudes seja bem visto perante a sociedade, e do contrário disso, não é aceito com bons olhos. Isto é, a religião se mostra aqui como mãe padronizado de ações e do possível certo ou errado para a prática na sociedade, como mostra Bayle:

> sobre os céus, os astros, as estações, as revoluções do sol (...) nem por haverem notado alguma desordem ou defeito no alimento dos animais ou na produção dos frutos. Nada disso. Foi a superstição a causa: suas ações estranhas, suas paixões ridículas, suas palavras, seus movimentos, suas feitiçarias e encantamentos (...) os ultrajes feitos a si mesma nos templos, tudo isso levou alguns a dizer que mais valeria aos homens não ter Deus algum do que vê-los aprovar tais coisas' (...) A finalidade de Plutarco é fazer ver que a superstição é pior do que ateísmo.[15]

Seguindo essa linha ateísta atribuída à Espinosa, Deleuze (2002) vai nos mostrar a "Desvalorização de todas as 'paixões tristes' (em proveito da alegria): Espinosa o ateu".[16] O filósofo francês nos apresenta personagens que Espinosa denuncia em toda sua obra, em três espécies de figuras que formam uma tríade moralista: o escravo, o tirano e o padre, que, na sequência, são os três tipos de homens.

> O homem das paixões tristes; o homem que explora essas paixões tristes, que precisa delas para estabelecer seu poder; o homem que se entristece com a condição humana e as paixões do homem em geral (que tanto pode zombar como se indignar, essa mesma zombaria constitui um risco).[17]

---

[15] Bayle, *Pensées Diverses sur la Comète*, ed. Prat, Paris, 1984, T.II, p.152-153,160, *apud* CHAUÍ, 2009.
[16] DELEUZE, 2002, p. 31.
[17] Idem. p. 31.

No homem das paixões tristes é onde encontramos a presença da superstição, algo que Espinosa ataca de maneira ferrenha em seus escritos, pois tudo que é desconhecido ao homem, ou seja, tudo aquilo desconhecido em que o homem não busca a verdadeira razão, torna-se um instrumento para exercício da imaginação, onde o homem busca respostas no seu pensamento e por não conhecer a razão das coisas, acaba ficando com o que lhe convém, constituindo assim em caráter de superstição.

Espinosa, na primeira parte do TTP, aponta justamente essa questão, pois se os eventos da fortuna fossem sempre a nosso favor, não seríamos “prisioneiros da superstição”, a mesma coisa para se dá vazão quando se não tem um propósito para regras os assuntos, essa dinâmica reflete na mobilidade entre a esperança e o medo.

> Se os homens pudessem regrar todos os seus assuntos seguindo um propósito irrevogável ou, ainda, se a fortuna lhe fosse sempre favorável, jamais seriam prisioneiros da superstição. Mas reduzidos com frequência a um extremo tal que não sabem o que resolver, e condenados por seu desejo desmedido dos bens incertos da fortuna e flutuar sem trégua entre a esperança e o medo, têm a alma naturalmente inclinada à mais extrem a credulidade; se em dúvida, o mais leve impulso a faz pender num ou noutro sentido, e sua mobilidade cresce mais ainda quando suspensa entre o medo e a esperança, ao passo que nos momentos de segurança ela se enche de vaidade e se infla de orgulho. (ESPINOSA, 2014, p. 43)

O homem que explora as paixões tristes está na figura do tirano que precisa os outros estejam sob as paixões tristes para triunfar em seu poder, isto é, ele precisa de homens presos às superstições, que são figuras mais propícias a serem dominadas ou governadas por tiranos, assim como também os escravos das paixões tristes precisam do tirano para se propagar, pois, como Deleuze nos diz, “é que a paixão triste é um complexo que reúne o infinito dos desejos e o tormento da alma, a cupidez e a superstição”.[18]

O medo é o principal motor de alimento da superstição e também sua principal causa. No âmbito político, ela se mostra uma ferramente eficaz de manipulação e controle da multidão. Estruturada na máxima de Quinto Cúrcio, mostrada por Espinosa, a aplicação política-religiosa da superstição controla os

[18] Idem, p. 31.

desejos e as paixões dos homens, que enganados, acreditam estarem a religião, assim como também confundem a servidão com a liberdade. Do modo como nos coloca Rocha (2008), corrobora o discurso.

> A credulidade, estrutura do delírio, convém à monarquia na medida em que a "pessoa" do rei passa a ser imaginada como detentora da soberania, do poder de decisão sobre os negócios públicos e estes passam a ser imaginados como emanações da vontade privada de alguma pessoa, como frutos de uma escolha moral. Mas essa personalização e moralização da política, ou seja, a manipulação política do delírio supersticioso, só ocorre com a insânia psicofísica, ou seja, a inconstância passional que, como vimos, depende de desejos imoderados pelos bens da fortuna. A volubilidade corporal e mental, cupidez agitada que nunca encontra contentamento, permite que os homens sejam manipulados para apoiar ou derrubar certos reis. (ROCHA, 2008, p. 93-94)

Essa dinâmica das paixões se mostra peça fundamental de manipulação dos regimes políticos, principalmente o modelo teócratico, pois está atrelado a religião, estando esta presente no vulgo, onde a superstição encontra mais terreno.

Nas cartas trocadas entre Espinosa e seus correspondentes, em especial na carta a Henry Oldenburg, que era secretário da *Royal Society* e que se caracterizou como um correspondente assíduo, Espinosa menciona motivações da escrita do *Tratado Teológico-Político* e diz que uma delas foi o desejo de assinalar os limites do julgamento que o público lhe faz, caracterizando-o como ateu: "a opinião que tem de mim o vulgo que não cessa de me acusar de ateísmo; sou obrigado a combatê-la tanto quanto eu possa".[19]

A atribuição de ateu dada a Espinosa se baseia, sobretudo, na sua peculiar definição de Deus, de modo não ortodoxo à sua época e tempos anteriores, ou seja, o uso da geometria para sistematizar suas ideias a respeito da natureza de Deus. E foi diferente tanto em usar a forma geométrica de sistematização quanto ideias não tanto aceitas pela ortodoxia corrente.

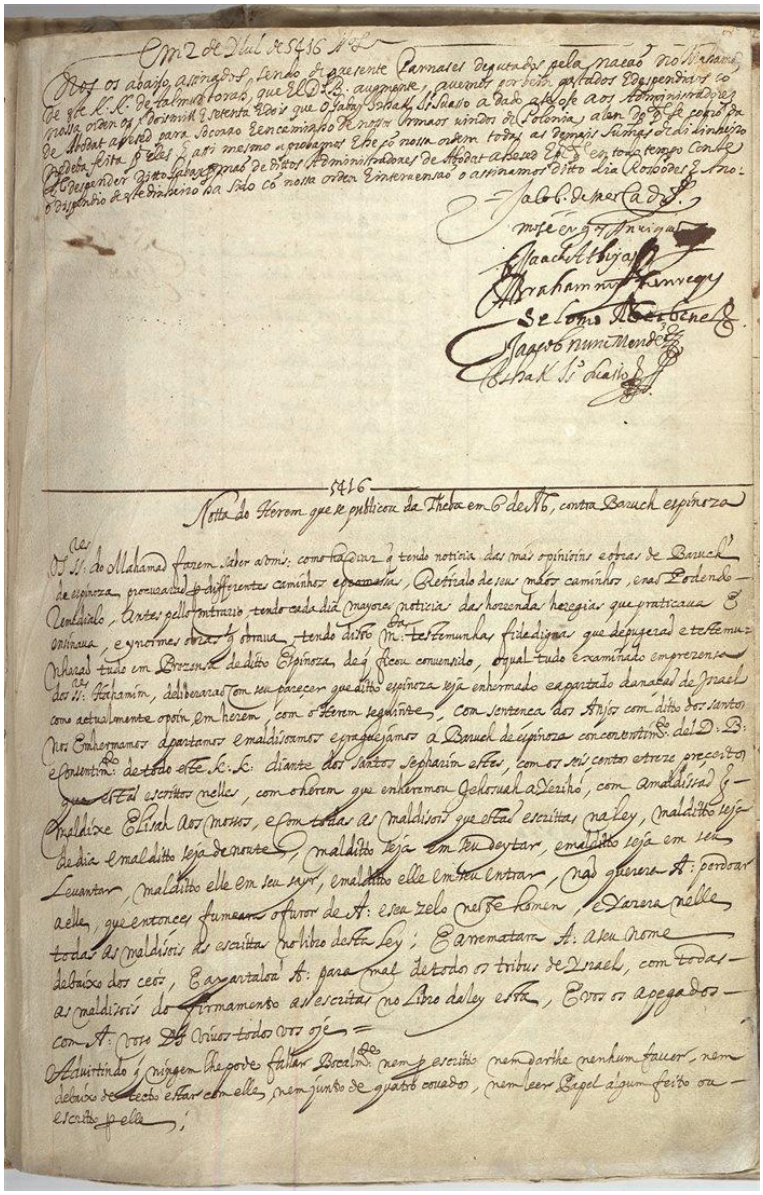
No Apêndice da parte I da *Ética*, Espinosa diz que se não fosse a matemática, "que se ocupa não de fins, mas das essências das figuras e de suas propriedades, não tivesse mostrado aos homens outra norma de verdade"[20], os homens estariam ainda privados da verdade das coisas. Além disso, já vimos

[19]Carta 31, 2014, p. 162.
[20]Espinosa, 2014, p. 43. Apêndice da Parte I.

que a visão atribuída a Espinosa, de sua própria filosofia, encontra uma negação corroborada pelos estudos históricos de Febvre (2009).

1.2 Espinosa maldito

FIGURA 1: Texto do *Hérem* de Espinosa em português ladino (judeo-português arcaico)



FONTE: https://www.amsterdam.nl/ (2019).[21]

[21]Link completo: www.amsterdam.nl/stadsarchief/stukken/beroemd/spinoza-ban/?fbclid=IwAR0C56Eb_ML5tYjz7IYMwJD4SQjRvoKtbmcK1P2u-vYqns6R4MoO-6fcNCg

Ainda muito jovem, Espinosa começou a carregar consigo a acusação de ateu. Mesmo sem obras ou pensamentos publicados nesse sentido, suas convicções já eram fortes e estava determinado a buscar a verdade, sendo inclusive, um simpatizante do método cartesiano. Tais convicções foram o motor da expulsão do filósofo da comunidade religiosa a qual pertencia, assim como também seus amigos e familiares lhe privaram do convívio. Vale aqui a reprodução do tão conhecido texto do *Hérem*[22], na figura anterior.

O que torna Espinosa um pensador tão polêmico e atraente é justamente a peculiaridade do modo como as suas ideias são postas e não somente pelas ideias por elas mesmas, mas sobretudo quando, isto é, o momento na esfera temporal em que elas estavam inseridas. Nesse sentido é que podemos falar no *Hérem* assim como também da reconstrução conceitual, de que se trata o presente texto, no âmbito da acusação que nos mais é pertinente nesse capítulo, a saber, a acusação que envolve a crença ou descrença do nosso filósofo, e, portanto, em que consiste a mesma. Isso, que nos fornece terreno na busca histórico-conceitual podendo corroborar com a interpretação para uma defesa de uma Estado laico/livre nos moldes espinosanos.

---

22 Muito frequentemente se traduz o termo *herem* por "excomunhão" e, quando se trata da ruptura espinosana, ele é em geral ornado com uma fábula composta por Lucas que continua a encantar todos aqueles que ficariam felizes em fulminar um novo anátema, desta vez contra os rabinos de Amsterdã. Se queremos evitar tal atitude, convém modestamente começar vendo o que significa o termo *herem* que, no *Antigo Testamento*, nunca é utilizado para designar a excomunhão, mas para devotar um ser ou um objeto à destruição, à aniquilação sagrada. Só bem mais tarde na história judaica vê-se aparecer o uso do *herem* como expressão de um descrédito seguido por um banimento anunciado sem mais consequências. Trata-se na maioria das vezes, com efeito, da exclusão do membro de um grupo numa época em que o judaísmo estava dividido em numerosas seitas: saduceus, fariseus, essênios. Entre os séculos II e V, o *herem* torna- se um castigo que se vai graduar; a exclusão que ele acarreta será mais ou menos severa conforme a falta cometida; falta apreciada e sancionada pelo chefe religioso ou pelo homem reputado sábio. O primeiro grau desse castigo era a *nesifa* ou admoestação; depois vinham o castigo corporal ou *nardafa*, a exclusão da comunidade chamada *petiha* e por fim a exclusão definitiva: *niduy*. Quando esta última sanção combinava- se a prescrições particulares e maldições, tratava- se então do *herem* levado a seu mais alto grau: *schamatta*. Essas precisões que devemos às obras especializadas entretanto não concordam, certos autores não estando de acordo sobre a terminologia da gradação. Rachi, o mais célebre dos comentadores do Pentateuco, afirma que *schamatta* era uma sanção menor. A *Jewish Encyclopædia*, no verbete *excomunhão*, escreve: "*Hebrew*", "*niddui*", "*herem*", e afirma que o *herem* é a mais rigorosa forma de excomunhão, qualificada de "*highest ecclesiastical censure*". Contudo, esta última definição não se aplica de modo algum, não mais que as gradações enumeradas, à comunidade de Amsterdã. De fato, não se encontra nenhum traço delas no *Livro dos Acordos da Naçam*, isto é, o registro, o diário de bordo da comunidade de Amsterdã que se encontra hoje nos arquivos municipais dessa cidade e que é o documento sobre que nos baseamos para o presente estudo (SANTIAGO, 2013, p. 77-78).

Assim, a explanação que se segue estará centrada na recepção espinosana na Alemanha desde final do século VXII até final do século XVIII,[23] que se não é a mais importante, é uma das mais acaloradas recepções da obra do pensador e que propiciou a difusão de seu pensamento, sobretudo, dos principais conceitos que definem sua filosofia, e que lhes foram igualmente caros. Isso então dá suporte para adentrarmos na sequência no Capítulo 2, é a crença ou descrença, juntamente com o fato de Espinosa ser rotulado desta maneira.

O fato de ser-lhe atribuído um ateísmo mostra no seu tempo, uma aberta crença na razão, e nesse caso, mostra que as coisas do mundo eram expressamente e unicamente explicadas por meio da razão. Qual seria sua falta para com as doutrinas judaicas? Não se explica, no entanto, questionar a legitimidade e autoridade dos textos religiosos que sempre foi uma atitude que não era aceita pela comunidade judaica. E ainda, analisá-los conforme a razão expressa, aumenta a falha de Espinosa com a sua comunidade.

Jarig Jelles, nas *Obras Póstumas* de Espinosa, esclarece:

> Desde su infancia fue instruido en las letras y en su juventud se ocupó durante largos años especialmente de la teología. Cuando alcanzó aquella edad en que la inteligencia madura y es capaz de investigar la naturaleza de las cosas, se entregó a la filosofía. Mas, como no se sintiera plenamente satisfecho ni con sus maestros ni con los escritores de estas ciencias y experimentara, en cambio, un ardiente deseo de saber, decidió ensayar él mismo qué lograría en tal materia con sus propias fuerzas. Los escritos del célebre Renato Descartes, que le precedieron en el tiempo, le prestaron gran ayuda en tal empresa. 24

Os estudos de Descartes contribuíram com a corroboração do espírito inquieto e o ardente desejo em tal empreitada. Sua concepção, como podemos constatar, vai se tornar mais para frente, um enquadramento com a definição de panteísmo.

---

[23] Desde un primer momento fue objeto de violentos ataques y de fervorosas defensas. Spinoza, denunciado por algunos como *formalis Atheus*, como un engañador, incluso como el enviado del diablo, fue proclamado por otros um héroe de la filosofía, *theissimum* y *christianissimum* y hasta alabado como un *santo*. Su doctrina, criticada en algunos círculos como absurda, como una *hipotesis monstruosa*, como dogmática y como conducente al fanatismo místico –o *Schwarmerei*– fue reivindicada por otros como el sistema filosófico más acabado y perfecto de la razón humana (SOLÉ, 2011, p. 14).

24 Jarig Jelles, *Præfatio* en B.d.S., *Opera Posthuma*, Jan Rieuwertsz, Amsterdam, 1677, p. 1; trad. cast.: Domínguez (comp.), *Biografías...*, *op.cit.*, p. 46 apud SOLÉ, 2011, p. 28).

> El testimonio de este viajero revela que incluso antes de la publicación de cualquiera de sus obras, Spinoza era ya considerado como un ateísta en sentido teórico y positivo, pues se sabía que pertenecía a un círculo de hombres que cultivaban y transmitían una doctrina particular que se oponía a la posición teísta y que se fundaba sobre una reflexión racional y sistemática. No se trataba, sin embargo, de una negación absoluta de la existencia de la divinidad. Según Borch, esta doctrina ateísta consistía en la identificación de Dios con la totalidad del universo. Spinoza es, pues, considerado partidario de una posición que años más tarde sería denominada como panteísmo. 25 (SOLÉ, 2011, p. 33-34)

Desse modo, o ateísmo atribuído à Espinosa se mostra como uma questão de identificação de Deus com o universo e não uma negação propriamente dita. Espinosa, então, se propôs a refutar tal acusação.

> Además de combatir los prejuicios de los teólogos y de defender la libertad de pensamiento, Spinoza se proponía refutar la acusación de ateísmo por parte del vulgo. ¿Consideraría como parte del vulgo a los feligreses de Voorburg que lo denunciaban como un ateo y, por lo tanto, como un elemento perjudicial para el orden social y político? ¿Sería más bien un modo despectivo para referirse a aquellos que, como van Blijenbergh veían en su racionalismo y su crítica a la revelación una fuente de herejías? ¿O se referiría Spinoza a aquellos que esparcían, como Borch, el rumor de que él identificaba a Dios con la naturaleza? Lo concreto es que mientras Spinoza estaba ocupado en la redacción de ese tratado, el caso de Adriaan Koerbagh26 –

25 El término “pantheist” fue utilizado por primera vez por el filósofo inglés John Toland en 1705, en su obra Socinianism Truly Stated para referirse a aquel que sostiene que Dios y el mundo son la misma cosa (SOLÉ, 2011, p. 34).

26 Caso: Adriaan Koerbagh, estudiante de medicina y derecho en Leiden y en Utrecht, y luego discípulo de Spinoza, había dado a la imprenta en febrero de 1668, un libro en holandés titulado Un jardín de toda clase de cosas amables, donde exponía sus críticas a la religión cristiana recurriendo a ciertas ideas que eran también atribuidas a Spinoza (cf. Meinsma, op.cit., pp. 329 y ss.). El libro fue condenado por los pastores calvinistas y su autor denunciado frente a las autoridades civiles. Estas mandaron confiscar los ejemplares de la obra y convocaron a Koerbagh para interrogarlo. Mientras tanto, el autor había compuesto otro opúsculo, en el que desarrollaba detalladamente sus críticas a muchos puntos esenciales de la doctrina cristiana y que, según Klever, puede ser considerado como un paralelo al Tratado teológico político, pues existen numerosas coincidencias doctrinales entre las dos obras (cf. Klever, “Spinoza’s life and works”, op.cit., p. 38). El libro, titulado Una luz brillante en sitios oscuros, para iluminar los asuntos de la teología y la religión, escandalizó al editor, quien habiendo impreso 13 de los 16 capítulos, decidió no continuar, por considerar que las opiniones allí contenidas eran peligrosas. Entregó los capítulos impresos al Consejo Municipal de Ámsterdam y dejó el asunto en sus manos. Koerbagh se había dado a la fuga y las autoridades policiales ofrecieron una recompensa a cambio de datos acerca del paradero del blasfemo autor. Un amigo cercano lo traicionó y dio aviso de que se encontraba en Leiden, donde fue apresado. Durante el proceso en su contra fue interrogado acerca de la participación de Spinoza en sus escritos. La reproducción de la confesión de Koerbagh, tal como aparece en el Gemeentearchif de Amsterdam y es recogida por Freudenthal, establece que Koerbagh niega que otros lo hayan ayudado a escribir ese libro y que, según su conocimiento, nadie comparte con él esas ideas. Al ser interrogado

> acusado de ateísmo y sospechado de haber recibido la colaboración de Spinoza, luego condenado a cumplir una condena carcelaria y al destierro– puso en evidencia que las denuncias, aun provenientes del vulgo, podían tener graves repercusiones en el ámbito de la justicia civil. (SOLÉ, 2011, p. 38)

O anonimato da publicação do *Tratado Teológico-Político* não surtiu muito efeito, uma vez que logo atribuíram sua autoria a Espinosa. Na mesma linha foram a repercussão e resposta à obra.

Assim, o grande problema, por assim dizer, causado por Espinosa se deu, sobretudo, por trazer em seu tempo e do mesmo modo defender uma visão diferente da cristã e judaica, além de defender a liberdade de expressão

> Spinoza era un ateo por no adherir a la verdadera religión y por negar la existencia del Dios del teísmo, y era peligroso por impulsar la libertad de pensamiento y la tolerancia religiosa, que conducían al ateísmo de toda la sociedad. Pero, además, quien no lo refutara y guardara silencio frente a esas opiniones también podía ser sospechado de ateísmo, pues tolerar estas ideas monstruosas era tan terrible como sostenerlas. Este reproche a los teólogos holandeses tuvo grandes repercusiones. Pierre Bayle informa que en 1675 se imprimió una respuesta al libro de Stoupe, titulada La veritable religion del Hollandois, de Jean Brun, quien critica a Stoupe por no haber refutado él mismo esas doctrinas y le devuelve la acusación, insinuando que es él quien enseña el ateísmo de modo encubierto. (SOLÉ, 2011, p. 48)

Por isso, naquele tempo, defender um Estado laico e liberdade de expressão é uma ameaça à ordem e aos bons costumes.

Nesse sentido, tanto a crença ou descrença no século XVI, como a repercussão da publicação *do Tratado Teológico-Político*, corroboram com o fato de que o ateísmo de Espinosa foi identificação e em contraposição de uma anulação.

Vejamos então como Espinosa nos apresenta a noção de Deus e seus desdobramentos em torno desse conceito, que se tornou o ponto mais forte de

---

sobre su relación con Spinoza, el acta dice que éste confesó haber tenido contacto con Spinoza y haber estado en su casa algunas veces, pero no haber hablado nunca con él acerca de las cuestiones por las que se lo acusaba (cf. Freudenthal/Walther, op.cit., t. I, pp. 285-6, doc. 87). Koerbagh fue condenado a pagar una multa, cumplir diez años de prisión y diez de exilio. El joven discípulo de Spinoza murió algunos meses después en la Rasphuis, una cárcel del centro de la ciudad de Ámsterdam, famosa por sus terribles condiciones (SOLÉ, 2011, p. 38-39).

sua filosofia em sua interpretação de Deus, do mundo e de todas as coisas. Como falar da sua possível crença sem mostrar o seu pensamento?

1.3 *Deus sive Natura* de Espinosa

Espinosa apresentou sua concepção de Deus de uma forma muito diferente da ortodoxia judaico-cristã, uma vez que seu Deus, podemos assim dizer, não era um ser infinito do qual o homem fora feito conforme à sua imagem e semelhança (não necessariamente em seu físico, mas no que quer que seja: emoções, atitudes etc.) e cujas criaturas, dependentes d'Ele, em decorrência de um motivo qualquer, o culpariam ou o enalteceriam. O Deus de Espinosa se traduz em Deus-ou-Natureza (*Deus sive Natura*), ou seja, o criador se expressa na natureza, em toda a natureza. Mais do que isso: Ele é a Natureza, identificando-se com Ela! E afirmando esse modo de ver Deus, Espinosa rompe com os preceitos e doutrinas da ortodoxia judaica de sua época, sendo, então, afetado por isso, com o famoso *hérem* aplicado pela comunidade judaica de Amsterdã, a *Talmud Torah*. É o desdobramento desse pensamento que vemos principalmente na *Ética*.

Dessa forma, apresentaremos algumas definições que se mostram necessárias para um melhor esclarecimento das questões aqui propostas, isto é, um registro das ocorrências da definição de Deus na parte I da *Ética* de Espinosa, encontradas nas proposições anteriores à Proposição XV, para fins de ambientação e breves considerações sobre as definições relacionadas à noção de Deus, abordadas nos próximos tópicos.

Assim, a primeira ocorrência do termo "Deus" é encontrada na Definição VI, onde o filósofo apresenta sua compreensão sobre Deus: **Entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita**.[27]

Espinosa define Deus como o infinito absoluto, cuidando para diferenciar o infinito absoluto do mero infinito. Ao estabelecer o fato de que Deus é absoluto, Espinosa também estabelece que Deus deva incluir tudo dentro de si, pois o

[27] Espinosa, 2014, p. 13.

infinito absoluto não permite que haja algo que lhe exceda por sua própria natureza. Como veremos mais tarde, Espinosa mantém-se coerente com essa premissa, ao definir que tudo aquilo que existe o faz em Deus.

No Escólio 2 da Proposição VIII e na proposição XI, respectivamente, Espinosa diz:

> Aqueles, pois, que ignoram as verdadeiras causas das coisas, confundem tudo e, sem qualquer escrúpulo, inventam que as árvores, tal como os homens, também falam; que os homens provêm também das pedras e não apenas do sêmen; e que qualquer forma pode se transformar em qualquer outra. Igualmente, aqueles que confundem a natureza divina com a humana, facilmente atribuem a Deus afetos humanos, sobretudo à medida que também ignoram de que maneira os afetos são produzidos na mente. Se, entretanto, prestassem atenção à natureza da substância, não teriam a mínima dúvida sobre a verdade da prop. 7 (que afirma que *à natureza de uma substância pertence o existir*).[28]
> Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.[29]

Entendendo-se que, como exposto na proposição XI (supracitada), o existir pertence à natureza da substância, ou seja, que, nesse caso, a essência e a existência são de mesma natureza, e entendendo-se que Deus é, para Espinosa, uma substância absolutamente infinita nos termos da definição VI (*entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita*), pode-se dizer daí que todos os atributos da Natureza existem em Deus, infinitamente e eternamente. Isso ocorre porque Deus é a única substância, origem de todas as coisas, e, portanto, contém em si a potência para tudo aquilo que existe e que pode existir, sendo, pois, necessário para que qualquer coisa possa existir. Porém, como veremos adiante na proposição XV, tudo que existe, existe n'Ele, todo o restante se trata de coisas que não são verdadeiramente substâncias, ou seja, não existem por si só, devendo existir em Deus.

Na proposição XIV temos: **Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância**.[30]

---

[28] Ibidem, op. cit. p. 29.
[29] Ibidem, op.cit. p. 30.
[30] Ibidem, op. cit. p. 22.

A substância (do latim, *substantia*, que pode ser traduzido livremente como “o que está sob”) a que Espinosa se refere é a fonte última da realidade, a verdadeira causa das coisas, nos termos do Escólio 2 da Proposição VIII. Deus seria, portanto, segundo Espinosa, causa e fonte última de tudo aquilo que existe na Natureza. Porém, ele se afasta do entendimento do monoteísmo clássico ao afirmar que não apenas Deus é a causa última de tudo, mas também que, como veremos na proposição XV, tudo que existe, existe *em* Deus, e não apenas *por* Ele.

E por fim temos a Proposição XV: **Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido**.[31]

Na demonstração dessa proposição, Espinosa recorre à proposição XIV (a*lém de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância*) e a Definição 3: **Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e o que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado**.[32]

Espinosa diz que a existência dos modos (Definição 5*: “*por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido”[33]) ou sua concepção, também não são possíveis sem o elemento substância. Ainda, o Axioma 1 que “tudo que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa”[34] que “além das substâncias e dos modos, não existe nada. Logo, sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”[35]. Deus, para Espinosa, se traduz então em substância.

Assim, sabemos que Espinosa ficou amplamente conhecido pela expressão *Deus sive Natura (*daí que sua filosofia tenha ficado conhecida entre outras coisas como panteísta e também ateísta) e que o panteísmo identifica Deus como sendo a Natureza ou a Natureza sendo Deus, além de que, para Espinosa, na proposição XV, “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” e que ele entende pela definição de Deus (definição VI) “um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta

[31]Ibidem, op. cit. p. 23.
[32]Ibidem. op. cit. p. 13.
[33]Espinosa, 2014, p. 13.
[34]Ibidem. p. 15.
[35]Ibidem, p. 31.

de infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita". Diante disso, daremos prosseguimento à apresentação desses termos-chave ligados a Deus dentro da *Ética*.

1.4 A Substância ou Deus

Acerca da Substância, podemos ver que Espinosa nos define a Substância, ou seja, *aquilo que existe por si mesmo e por si mesmo é concebido* (Definição 3 da *Ética*, Parte I). No *Dicionário de Filosofia José Ferrater Mora* (1964), lemos que:

> O vocábulo latino *substantia* significa "estar debaixo de"e "o que está debaixo de". Supõe-se que a substância está debaixo de qualidades ou acidentes, servindo-lhes de suporte, de modo que as qualidades ou acidentes podem mudar, ao passo que a substância permanece uma mudança de qualidades ou acidentes não equivale necessariamente a que a substância passe a ser outra, ao passo que uma mudança de substância é uma mudança para outra substância.[36]

Etimologicamente, de acordo com a história da Filosofia e seguindo a definição que nos é apresentada no *Dicionário de Filosofia Ferrater Mora* (1964), já aponta para definição dada por Espinosa em sua *Ética*, a saber, a substância é uma só e única coisa, não podendo ser mais de uma, ou seja, não podendo existir outras de mesma essência, ela é unicamente uma só e idêntica a si mesma.

Segundo a definição de Espinosa, a substância existe em si mesma e por si mesma é concebida. A substância não exige o conceito de outra coisa para ser concebida ou ter sua ideia formada. Ela é por si mesma. Tudo que existe, para o filósofo, existe em si mesmo ou em outra coisa. Nesse caso, a substância existe em si mesma, pois ela não pode ser concebida por meio de outra coisa, uma vez que ela é concebida por meio de si mesma. A substância é única e necessariamente infinita. Uma vez que ela é única e infinita por necessidade e

---

[30]MORA, 1964, p. 734, 5 ªedição espanhola (tradução livre). El vocablo latino substantia (= "substancia") corresponde al verbo substo (infinitivo, substare) y significa literalmente "la estancia debajo de" en el sentido de "el estar debajo de" y de "lo que está debajo de". Se supone que la substancia está debajo de cualidades o accidentes, sirviéndoles de soporte, de modo que las cualidades o accidentes pueden cambiar en tanto que la substancia permanece —un cambio de cualidades o accidentes no equivale necesariamente a que la substancia pase a ser otra, mientras que un cambio de substancia es un cambio a otra substancia

nunca por contingência, à sua natureza pertence o existir, pois é única, e não pode ser produzida por outra coisa (Proposições 7, 8/Escólio 1 e 2). Espinosa nos diz que a substância não pode ser finita, porque ela seria limitada por outra, detentora da mesma natureza. Nessa hipótese, existiriam, por assim dizer, duas substâncias com o mesmo atributo (atributo: aquilo que constitui a essência da substância), e seria absurdo existir uma substância dessa maneira, limitada por outra, mas de atributo igual à outra. Ademais, uma vez que a substância envolve essência e existência, ela é, assim, necessariamente infinita. "É necessário, pois, reconhecer que a existência de uma substância, assim como a sua essência, é uma verdade eterna"[37] (Escólio 2 da Proposição 8), ou seja, provêm de uma ideia clara e distinta.

No Escólio 2 da Proposição 8 em sua *Ética*, Espinosa mostra que, para não confundir a definição de substância, é preciso saber que:

> A definição verdadeira de uma coisa não envolve nem exprime nada além da natureza da coisa definida. Disso se segue que: 2. Nenhuma definição envolve ou exprime um número preciso de indivíduos, pois ela não exprime nada mais do que a natureza da coisa definida. [38]

Segundo Deleuze, a "definição é o enunciado da marca distintiva de uma coisa considerada em si mesma (e não em relação a outras coisas)[39]". No *Tratado da Correção do Intelecto*, Espinosa fala das definições nominais e das definições reais: as primeiras são as de procedência abstrata, aquelas em que usamos o gênero e a diferença específica para definir as coisas; já as definições reais são genéticas (pois, como também explica Deleuze, elas dizem sobre a causa das coisas). Espinosa mostra um exemplo de definição nominal na *Ética,* Parte III, quando define desejo: "apetite que tem consciência de si mesmo", que se torna uma definição real se junta a ela "a causa dessa consciência"[40]. É dessa introdução da causa do definido no interior da definição que decorre o já comentado caráter genético da definição. Dito isto, a definição de substância envolve sua natureza e somente a sua natureza; em outras palavras, ela é

[37]Ibidem. op. cit. P. 16. Escólio 2.
[38] Escólio 2 da Proposição 8.
[39]Deleuze, 2002, p. 67.
[40]Ibidem. Op. cit. p. 68).

concebida por si, tornando, assim, impossível uma substância ser plural e que essa pluralidade tenha os mesmos atributos, a mesma constituição essencial.

Espinosa segue e, com a Proposição XI na *Ética,* Parte I, diz que: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”[41]. O filósofo demonstra esta proposição afirmando que, se negarmos esse enunciado, estaremos negando a existência de Deus, pois, se Deus não existe, significa que sua existência não é envolvida por sua essência, e como isso é um absurdo para Espinosa, Deus existe necessariamente e é uma substância com todos seus atributos infinitos. Ele diz ainda que poder existir é potência, ao passo que não poder existir é impotência; Deus é potência, diz Espinosa: “quanto mais realidade a natureza de uma coisa possuir, tanto mais ela terá forças para existir por si mesma”[42]. Deus existe como um ente infinito, pois o que existe apenas agora, neste momento, é finito, e, sendo finito, provêm de outra coisa, porque existimos ou por nós ou por uma causa externa a nós, que por sua vez, em última instância, existe necessariamente; assim, há de ser necessária a existência de um ente infinito, ou seja, Deus existe necessariamente.

Deus é *causa sui*, ou seja, causa de si mesmo e isso significa dizer que a essência e a existência estão contidas na definição de substância e, por consequência, de Deus, do mesmo modo. Assim, as coisas produzidas por Deus não podem envolver a sua existência, pois só Deus é que contém essas duas características fundamentais; então, as coisas dependem de Deus para serem, ou seja, Deus é causa de ser das coisas e também é causa de continuidade do ser das coisas; assim, a essência de uma coisa produzida por Deus não contém a existência de Deus, mas é dependente da existência de Deus para vir a ser, pois, como diz Espinosa, “(...) não é sua essência que pode ser a causa de sua existência, nem de sua duração, mas apenas Deus, cuja natureza é a única à qual pertence o existir (...)” (Corolário da Proposição 24, ou seja, “A essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência”). Os atributos de Deus exprimem uma essência eterna e infinita (Proposição 11). Em suma, a

[41]Espinosa, 2014, p. 19-22.
[42]Ibidem. Escólio.

substância se identifica com a Natureza e constitui sua causa imanente, como se vê na proposição 18, da *Ética*:

> *Deus é causa imanente, mas não transitiva, de todas as coisas.* Tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido (pela prop. 15); portanto (pelo corol. 1 da prop. 16), Deus é causa das coisas que nele existem, que era o primeiro ponto. Ademais, além de Deus, não pode existir nenhuma substância (pela prop. 14), isto é, (pela def. 3), nenhuma coisa, além de Deus, existe em si mesma, que era o segundo ponto. Logo, Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas.[43]

Espinosa, na *Carta 12* (de 20 de abril de 1663), dirigida a Lodewijk Meyer[44], carta na qual ficou conhecida como a "Carta Sobre o Infinito", fala da Substância, do Modo, da Eternidade e Duração. No tocante à substância, Espinosa diz algo que já comentamos anteriormente, ou seja, "(...) que a existência pertence à sua essência, quer dizer, que ela existe só por sua essência e definição (...)"[45]. E nesse sentido, o filósofo aplica em medida o emprego e a relação dos conceitos de Eternidade e Duração quando relacionados com os Modos e a Substância, isto é:

> (...) sob o conceito de Duração só podemos conceber a existência dos modos; ao passo que a da Substância é concebida como Eternidade, quer dizer, como uma fruição infinita da existência ou do ser.[46]

Vários são os conceitos que estão entrelaçados na filosofia de Espinosa e o entendimento claro e distinto deles é de fundamental importância. Assim, entender o próprio conceito de conhecimento faz parte do trabalho, pois, para Espinosa, nós temos gêneros de conhecimento, como Deleuze (2002, p.63) afirma: "o conhecimento não é a operação de um sujeito, mas a afirmação da ideia na alma". Na definição estrita dada por Espinosa na Parte II na *Ética*, Proposição 40, Escólio 2, mostra as três conclusões a partir do enunciado da

---

[43]Espinosa, 2010, p. 29.
[44]Médico, poeta, primeiro dirigente do primeiro teatro de Amsterdã e defensor da ideia que os textos bíblicos só deveriam ser interpretados com critérios filosóficos, devido às ambiguidades e obscuridades características de tais textos.
[45]Espinosa, 2014, p.79. Carta 12.
[46]Espinosa. op.cit. p.79.

proposição 40, que diz: “todas as ideias que, na mente, se seguem de ideias que nela são adequadas, são igualmente adequadas”. Na primeira das três conclusões temos o conhecimento originado da experiência errática, ou seja, são as percepções de coisas singulares cujo sentido não as representam em sua totalidade, mais precisamente nas palavras de Espinosa, seria uma representação mutilada.

A segunda conclusão baseada nessa proposição estabelece que por meio do ouvir ou por ter lido algo é que formamos e recordamos as ideias geradas a partir desses signos ou palavras, e elas são ideias semelhantes, responsáveis por nossa imaginação das coisas. E a isso ele chama de “conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação” (Espinosa, 2014, pg. 81). O conhecimento de segundo gênero é referido como razão e conhecimento. Além desses dois gêneros, existe um terceiro denominado de ciência intuitiva, do qual Espinosa diz que: “Este gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas” (Espinosa, 2014, p. 82). Sobre essa definição do terceiro gênero de conhecimento reproduziremos o exemplo dado por Espinosa para explicar a definição.

Sejam dados três números, com base nos quais quer se obter um quarto que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro. Os comerciantes não hesitam, para isso, em multiplicar o segundo pelo terceiro e dividir o produto pelo primeiro; ou porque não esqueceram ainda o que ouviram seu professor afirmá-lo, sem qualquer demonstração, ou porque o experimentaram, frequentemente, com números mais simples, ou ainda, por causa da demonstração da proposição 19 do Livro 7 dos Elementos de Euclides, isto é, por causa dos números mais simples, nada disso é necessário. Por exemplo, dados os números 1, 2 e 3, não há quem não veja que o quarto número da proporção é 6, e muito mais claramente do que pelas razões anteriores, porque ao perceber, de um só golpe de vista, a proporção evidente que existe entre o primeiro e o segundo, concluímos imediatamente qual será o quarto (Espinosa, 2014, p. 82).

Dando sequência aos principais conceitos na filosofia de Espinosa, segue o conceito de expressão.

1.5 O que exprime

> Por Deus entendo o ser absolutamente infinito, isto é, a substância constante de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.[47]

Nesse enunciado da *Ética,* sendo o primeiro que menciona o termo *expressão*, já podemos identificar a aparição de alguns dos conceitos fundamentais no desenvolvimento da filosofia de Espinosa, a saber, *substância*, *atributo* e a própria *expressão*. Trataremos agora, de início, do conceito expressão e, no decorrer do texto, nos tópicos posteriores, dos demais conceitos norteadores que agregam significado nesta e em demais afirmações de Espinosa em sua obra.

Logo em seguida à Definição, temos a ocorrência do conceito de *expressão*[48] na Proposição XI que define Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.[49]

Etimologicamente, o termo “expressão” tem sua origem no latim *expressio*, sendo também encontrado com o mesmo significado correspondente,

---

[47]Espinosa, 2014, p. 13

[48]Leibniz (1646-1716), contemporâneo de Espinosa (1632-1676), diria que a “mônada” (substância simples, unidade primordial que Leibniz atribui ao ser da mônada) seria a *expressão* ou manifestação de Deus. A seguir, apresentamos as duas definições: Toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada uma àsua maneira, pouco mais ou menos como uma mesma cidade érepresentada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha (Abbagnano, 2007, p. 429).
Uma mônada (do grego *monas*, unidade) é uma unidade por si mesma, analisável em princípio ativo denominado alma, forma substancial ou enteléquia e em um princípio passivo dito massa ou matéria primeira. A mônada encerra um tipo de percepção e de apetição. É uma substância simples, sem partes. Toda mônada éum espelho vivo do universo, a partir de seu ponto de vista. Jáque tudo que existe éuma mônada, um composto de mônadas, estas são átomos substanciais. (Leibniz, Monadologia, 1-21 *in* www.leibnizbrasil.pro.br/leibniz-glossario.htm, (acesso em 28/02/2021). O conceito de *expressão* na filosofia leibniziana ganha fortes proporções, isto é, se configura com uma das mais importantes noções em toda sua filosofia. Em Leibniz temos: “diz-se exprimir uma coisa aquilo em que há relações (habitudines) que correspondem às relações da coisa a ser exprimida”. A definição do opúsculo citado acima, Quid sit idea, do fim da década de 70, é uma definição bastante geral de expressão. Nesse texto, partindo da análise da ideia, Leibniz é levado a definir a expressão como uma correspondencia entre dois elementos quaisquer, a coisa que exprime e a coisa exprimida, sem especificar a natureza da relação ou dos termos que se relacionam (LACERDA, 2005, p. 10).

[43] Espinosa, 2014, p. 19.

em várias outras línguas. De acordo com o *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano (2007), o termo expressão encontra seu significado na "manifestação por meio de símbolos ou comportamentos simbólicos"[50]. Não é exatamente este o sentido de expressão usado por Espinosa, mas algo de seu uso próprio por nosso filósofo já pode ser pressentido: o mundo como uma manifestação de Deus. O registro conta o século XVII como marco da inserção desse conceito no campo da filosofia. Tal inserção se deu como tentativa de substituir o termo "aparência", indicando assim "a relação entre Deus e o mundo, graças à qual o mundo é "manifestação de Deus"[51].

Deleuze (1975) escreve:

> A originalidade do conceito de expressão manifesta-se aqui: a essência, assim que existe, não existe fora do atributo que a expressa; mas, assim que é essência não se refere senão à substância. Uma essência da substância mesma. As essências infinitas distinguem-se nos atributos em existem, mas identificam-se na substância à que se referem. Reencontraremos sempre a necessidade de distinguir três termos: a substância que se expressa, o atributo que a expressa, a essência que é expressada.[52]

O conceito de expressão se representa numa tríade: a substância, os atributos e a essência. Na interpretação de Deleuze, a substância se expressa por si, os atributos são expressões da substância e a essência é expressa através da substância. Esta consiste então na tríade primordial da substância. Deleuze (1975), num estudo formal que fez da *Ética,* apresentado no Apêndice de sua obra "Espinosa e o problema da expressão" (1975), mostra que na Parte I da *Ética* há outras tríades; elas consistem na divisão básica que ele fez das proposições presentes na *Ética* e encontram-se expostas em um quadro com três colunas; as colunas onde estão as tríades são nomeadas de "Conceito expressivo correspondente", que está logo após as colunas do "Tema" e da "*Consequência"* Nesse caso, o "conceito expressivo correspondente" das

[50]Abbagnano, 2007, p. 429.
[51]Idem, p. 429.
[52]La originalidad del concepto de expresión se manifiesta aquí: la esencia, en cuanto existe, no existe fuera del atributo que la expresa; pero, en cuanto es esencia no se refiere sino a la substancia. Una esencia de la substancia misma. Las esencias infinitas se distinguen en los atributos en que existen, pero se identifican en la substancia [única] a la que se refieren. Reencontraremos siempre la necesidad de distinguir tres términos: la substancia que se expresa, el atributo que la expresa, la esencia que es expresada (DELEUZE, 1975, p. 23, tradução livre).

proposições que vão dos números IX ao XIV consistem na “Segunda tríade da substância: perfeito, infinito absoluto, (tradução livre)”[53] e a “Terceira tríade da substância: a essência como potência, aquilo do que é a essência, o poder de ser afetado (pelos modos) (tradução livre)[54]” que corresponde à coluna tema das proposições XV a XXXVI da *Ética*.

A parte da obra que compõe a segunda tríade, segundo a divisão de Deleuze, nos mostra que a definição de Deus é igualada ou traduzida na substância absolutamente infinita: “Somente ali é alcançada a ideia de Deus como a de uma substância absolutamente infinita, e se demonstra que a definição 6 é real. (tradução livre)[55]”, qual seja a definição 6 no livro da *Ética*, *“*por Deus entendo o ser absolutamente infinito, isto é, a substância constante de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”.

É na primeira parte da *Ética* que está plantada toda ideia que remete, explica e significa a *expressão* em Espinosa. Deleuze (1999) nos diz que o termo *expressar* apresenta sinônimos no *Breve Tratado* de Espinosa, onde é usado o termo da versão holandesa da obra *uytdrukken-uytbeelden*, que se traduz em expressar; porém também se usa o verbo *vertoonen* (que significa manifestar e demonstrar, ao mesmo tempo). A substância se expressa e se manifesta através de seus atributos; nesse sentido, podemos dizer que há várias interpretações a respeito da *expressão* da substância no mundo ou na natureza.[56]

Uma possível interpretação seria a de que os atributos se apresentam diferentemente, conforme os eventos da natureza; outra, seria a de emanação, que seria como se a substância se exteriorizasse e assumisse diferentes formas

---

[53]Ibidem. Segunda tríada de la substancia: perfecto, infinito absoluto.

[54]Ibidem. Terceira tríade de la substancia: la esencia como potencia, aquello de lo que es esencia, el poder de ser afectado (por modos)

[55]Ibidem. Solamente allí es alcanzada la ideia de Dios como la de uma substancia absolutamente infinita; y se demuenstra que la definición 6 es real.

[56] La palabra «expresar» tiene sinónimos. Los textos holandeses del *Tratado breve* emplean *uytdrukken-uytbeelden* (expresar), pero prefieren *vertoonen* (a la vez manifestar y demostrar): la cosa pensante *se expresa* en una infinidad de ideas correspondientes a una infinidad de objetos; pero igualmente la idea de un cuerpo *manifiesta* a Dios inmediatamente; y los atributos *se manifiestan* ellos mismos por ellos mismos* En el *Tratado de la reforma,* los atributos manifiestan la esencia de Dios: *ostendere.10* Pero no son los sinónimos lo más importante. Más importante son los correlativos, que precisan, acompañan la idea de expresión. Esos correlativos son *explicare* e *involvere.* Así, la expresión no solamente se dice que expressa la naturaleza de la cosa definida, sino que la *engloba* y la *explica}* Los atributos no sólo expresan la esencia de la substancia; ora la explican, ora la engloban. Los modos engloban el concepto de Dios al mismo tiempo de expresarlo, de manera que las ideas correspondientes engloban ellas mismas la esencia eterna de Dios (DELEUZE, 1999, p. 9-10).

e contornos na natureza sem, entretanto, deixar de ser ela mesma. No entanto, a posição interpretativa clássica seria *Deus sive Natura*, ao que podemos dizer que Deus é a Natureza em que se expressa, sem exteriorização, numa causalidade imanente: Deus simultaneamente explica e engloba a Natureza em toda sua plenitude.

Essa diferenciação interna no *Deus sive Natura*, que não quebra a unidade e unicidade da substância, nem tampouco opõe Deus criador, de um lado, e a Natura, como criatura, de outro, se encontra na dupla qualificação da própria Natureza: *Natureza Naturante* (Deus e Seus Atributos essenciais constitutivos) e *Natureza Naturada* (os modos em que Deus se exprime através dos Atributos). Isso se pode compreender melhor com a seguinte frase de Deleuze: “Deus se expressa constituindo por si a natureza naturante, antes de se expressar produzindo em si a natureza naturada. (tradução livre)”[57], isto é, em Espinosa, no Escólio da Proposição 29 da parte I da *Ética*, a *natureza naturante* é o que é em si e em si mesmo é concebido, “aqueles atributos da substância que expressam uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto considerado como causa livre”[58]. Já a *natureza naturada* é tudo que depende da necessidade de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, “todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas”[59]. Então, como nos disse Deleuze, Deus se expressa produzindo as coisas que dependem d’Ele, mas antes disso, Ele se expressa constituindo a si mesmo.

> Puesto que nada puede ser ni ser concebido sin Dios, es cierto que todos los seres de la naturaleza engloban y expresan el concepto de Dios, en proporción a su esencia y a su perfección; es cierto, pues, que, mientras más cosas de la naturaleza conocemos, mayor y más perfecto es el conocimiento de Dios que adquirimos.[60]

---

[57]Ibidem. p. 10. Díos se expresa constituyendo por sí la naturaleza naturante, antes de expresarse produciendo em si la naturaleza naturada.
[58]Espinosa, 2014, p. 35.
[59]Ibidem
[60]Já que nada pode ser nem ser concebido sem Deus, é verdadeiro que todos os seres da natureza englobam e expressam o conceito de Deus, em proporção a sua essência e a sua perfeição; é verdadeiro, pois, que, quanto mais coisas da natureza conhecemos, maior e mais perfeito é o conhecimento de Deus que adquirimos. (tradução livre) Espinosa TTP, cap. 4 (II, p. 136) in Deleuze, 1975, p. 11.

Dessa forma, segundo Espinosa, Deus se expressa na natureza, e é através do conhecimento da natureza que conhecemos, sem perda de continuidade, a natureza de Deus. Então, todos os componentes da natureza são uma expressão de Deus.

1.6 As afecções

> Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido. (ESPINOSA, 2014, p.13)

Os modos são as expressões finitas de Deus, que expressa sua potência infinita através de Seus atributos divinos: a Extensão e o Pensamento. Um corpo é um modo finito, produzido pela potência de Deus através do Atributo Extensão. Uma ideia é um modo finito, produzido pela potência de Deus através do Pensamento. Os modos são partes da substância, derivam da natureza divina, de Deus, e sem ela não são passíveis de existência. O conceito de um modo se forma através do conceito de outra coisa diferente dele (a saber, do conceito de substância); por isso mesmo, o modo não subsiste por si mesmo, mas também possui sua particularidade, ou seja, o modo é “aquilo que existe em outra coisa e cujo conceito é formado por meio do conceito da coisa na qual existe” (*Ética* I, Prop. VIII Esc. 2). São as afecções – como diz Espinosa na definição do termo – que podemos dizer também que são as “impressões” ou modificações internas da substância.

Mas nem todo *modo* é uma coisa finita, como um corpo individual ou uma ideia singular. Deleuze (2002) nos fala de dois outros tipos de modos, além dos finitos: o *modo infinito mediato* e o *modo infinito imediato.* O modo infinito imediato seria o “entendimento infinito para o pensamento, repouso e movimento, para a extensão”. E o modo infinito mediato seria,

> Para a extensão a *facies totius universi*, isto é, o conjunto de todas as relações de movimento e repouso que regulam desta vez as, determinações dos modos, como existentes, e sem dúvida, para o pensamento, as relações ideias que regulam as determinações das ideias como ideias de modos existentes. (DELEUZE, 2002, p. 93)

Espinosa, na *Carta 12,* escrita a Lodewijk Meyer, diz que os modos não podem ser concebidos como existentes, caso não procedam da substância, pois o caráter existencial só é devido à natureza da substância, e não se pode partir do pressuposto de que, uma que vez que existem, eles sempre existirão (não ao menos sem referência à substância). Os modos infinitos são, na verdade, co-eternos com a Substância, mas, sem referência a ela, sua eternidade não se sustentaria, pois não são eternos por si mesmos e sim por serem manifestações – imediatas ou imediatamente derivadas das imediatas – da própria substância.

> Chamo modos, por outro lado, as afecções de uma Substância, e sua definição, não sendo aquela de uma substância, não pode envolver a existência. Eis por que, embora os Modos existam, podemos concebê-los como não existentes; de onde se segue que, se considerarmos apenas a essência dos modos, e não a ordem de toda a natureza, não podemos concluir, pelo fato de existirem presentemente, que existirão na sequência ou que não existirão, que tenham ou não existido anteriormente. Por isso se vê claramente que concebemos a existência dos Modos como inteiramente diferente da existência da Substância. (ESPINOSA, 2014, p. 78)[61]

Assim, o modo é uma maneira de ser da substância. A maneira de ser dos entes particulares, que povoam nossa vida quotidiana, é que corresponde aos modos; nós, homens, mulheres, animais, plantas, pedras, etc., é que somos os modos da substância.[62]

O intelecto percebe a sua essência

> Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência.[63]

O atributo em Espinosa constitui a essência da substância, ou seja, o intelecto percebe o que constitui a essência dela. Os atributos exprimem a essência da substância e cada atributo é concebido por si mesmo, ou seja, um atributo é independente de outro, mas disso não podemos derivar que eles tenham sido produzidos por substâncias diferentes nem um pelo outro. Eles,

---

[61]*Carta 12.*
[62]Deleuze, 2006, p.45S. Trecho do livro *Em Medio de Spinoza* in Espinosa, 2014, p. 379.
[63]Espinosa, 2014, p. 13.

mesmo que distintos, são atributos de uma mesma e única substância, pois, como nos diz Espinosa no Escólio da Proposição X da parte I da *Ética*,

> é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância.[64]

Os atributos são infinitos, pois fazem parte da substância que, por necessidade, é infinita.

> Cada atributo "exprime" certa essência (I. 10, esc. 1). Se o atributo se refere necessariamente ao entendimento [i.e. intelecto], não é porque reside neste, mas porque é expressivo e aquilo que exprime implica necessariamente um entendimento que o "percebe". A essência expressa é uma qualidade ilimitada, infinita. O atributo expressivo relaciona o atributo à substância e é essa relação imanente que o entendimento capta. Todas as essências, distintas nos atributos, formam uma unidade na substância a que os atributos as referem.[65]

Se Deus é identificado com a substância, e a substância tem seus atributos, podemos fazer uma interpretação de que esses atributos fazem parte do plano real, isto é, são atributos reais de Deus.

Essa realidade dos atributos, de certo modo, pode ser associada com a manifestação concomitante da consciência, melhor dizendo, uma realidade que é dependente da consciência. Como há discussões em várias direções sobre aquilo a que Espinosa estaria querendo identificar os atributos – um idealismo? um realismo? – induzindo a que se caia em um dogmatismo ou não, esse realismo pode também ser visto associado com uma consciência independente da realidade.

> [...] Deleuze estabelece uma correlação entre atributo e nome, essência e sentido, substância e objeto designado. "Cada atributo é um nome ou uma expressão distinta; o que ele expressa é como que seu sentido; mas, se é verdade que o expresso não existe fora do atributo, também é verdade que ele se refere à substância como ao objeto designado por todos os

[64]Ibidem, p. 18.
[65]Deleuze, 2010, p. 58

> atributos; assim, todos os sentidos expressos formam o 'exprimível' ou a essência da substância e dir-se-á, por sua vez, que esta se expressa nos atributos".[66]

Os atributos da substância exprimem em formas a essência e a existência da substância, isto é, o atributo é a expressão da substância, que nosso intelecto capta como sendo a parte existente e necessária dela. O atributo se expressa por intermédio da substância, uma vez que ele é parte dela, e sem ele não conseguimos entender a substância, em sua plenitude. Como podemos ver numa análise mais antropológica de Espinosa, que põe o homem, como a expressão de dois atributos da substância: o pensamento que é o intelecto humano, e a extensão que é representada pelo corpo do homem.

> [...] chamar uma coisa de "quadrado" é dizer que ela é extensa (…); chamar uma coisa de "medrosa" é dizer que ela é pensante (…), mas chamar uma coisa de "extensa" ou "pensante" não é atribuir a ela alguma espécie de um gênero ainda mais amplo; não há gêneros mais amplos.[67]

Segundo Deleuze (2002), só temos conhecimento da existência de dois atributos, a saber, o pensamento e a extensão, isto é, dentre a infinidade de atributos.[68]

---

[66]Machado, 2009, p. 61, cita Deleuze, 2010, p. 56

[67]Bennett, 2011, p. 117.

[68] Apesar de Espinosa e também Descartes se valerem desses dois exemplos de atributos, a saber, pensamento e extensão, há aqui um dos principais pontos que diferenciam Descartes de Espinosa, qual seja: Descartes chama o intelecto do homem de *res cogitans* (coisa pensante) e, em relação a corpo, Descartes o chama de *res extensa* (coisa extensa). Para Espinosa, esses dois âmbitos são parte da substância, ou seja, são seus atributos; já para Descartes os dois são substâncias; sendo assim, para Descartes existem três substâncias, Deus, *res cogitans* e *res extensa*, e em Espinosa todas são apenas parte de uma única substância. O que nos diz Descartes a seguir: "E, certamente, é a partir de um atributo, não importa qual, que uma substância é conhecida, mas é uma só, no entanto, a propriedade principal de cada substância, a qual constitui a natureza e a essência da mesma e à qual todas as outras são referidas. A saber, a extensão em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea, e o pensamento constitui a natureza da substância pensante. Pois tudo o mais que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e é apenas um certo modo da coisa extensa; assim como todas as coisas que encontramos na mente são apenas diversos modos de pensar" (Descartes 1985: I, 53; PPI: LIII apud Bennett, 2011, p. 118). Podemos ver então que em Descartes, a natureza da substância é conhecida através do atributo, ou seja, o que identifica uma substância é um atributo, não importando qual seja ele; no entanto, nos mostra Descartes, a propriedade principal é a extensão, em sua largura, comprimento e profundidade, isso é o que constitui a natureza da substância corpórea, e por sua vez, a substância pensante é constituída de pensamento, ou seja, diferentes maneiras de pensar estão englobadas na mente.

> Conhecemos apenas dois porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvemos em nossa essência: o pensamento e a extensão, na medida em que somos espirito e corpo (II, 1 e 2). Mas sabemos que há uma infinidade de atributos, porque Deus tem uma potência absolutamente infinita de existir, que não se deixa esgotar nem pelo pensamento, nem pela extensão. (DELEUZE, 2002, p. 59)

Já em Espinosa, atributo é o que o intelecto percebe de uma só e mesma substância. Dos infinitos atributos que estão na substância, somente o pensamento e a extensão são dados ao entendimento e conhecimento humano. Para melhor entendermos e termos uma noção razoável da definição de atributo apresentada por Espinosa, citamos Jonathan Bennett (2011), estudioso de Espinosa, que diz:

> Então, o que a definição de “atributo” faz é nos permitir tratar os atributos como se fossem básicos da mesma maneira em que se diz que as “essências ou naturezas” cartesianas são básicas, ao mesmo tempo em que inclui uma pista (“o que o intelecto percebe...”) daquilo que torna esse procedimento seguro é uma limitação daquilo que o intelecto pode fazer, em vez de um fato acerca de como as coisas ficam no restante da realidade. (BENNETT, 2011, p. 119)

Os atributos são características básicas da substância, ou seja, eles são parte dela e são expressões da mesma também. No trecho abaixo, Espinosa em uma de suas cartas endereçadas a Simon De Vris, ilustra o atributo com o exemplo dos nomes próprios, que no caso citado se trata de Jacó, seu irmão Esaú e Israel, sendo este último o patriarca Jacó. Conta a tradição rabínica que Jacó tem esse nome, porque nasceu agarrado ao calcanhar de seu irmão gêmeo e ganhou o nome de Israel depois que teve uma luta com Deus. Em suma, Espinosa usa essa ilustração para mostrar que os nomes próprios são atributos nos quais representam um determinado sentido de referência.

> E quando Espinosa quer ilustrar o que ele entende pessoalmente por atributo, lhe vem ao espírito o exemplo dos nomes próprios: “Entendo que Israel é o terceiro patriarca, e Jacó é o mesmo personagem a quem foi dado esse nome porque ele pegou o calcanhar do irmão”[69]

[69] *Carta 9* para *De Vris*, III, p. 33.

Na *Carta 9*, escrita a Simon de Vris, Espinosa diz que quanto mais atributos um ser possui, mais é obrigado a lhe conceder existência:

> [...] Se há qualquer coisa de evidente para nós é que todo ser é concebido por nós sob algum atributo, e quanto mais realidade ou ser ele contém, mais é preciso reconhecer-lhe os atributos. (...) quanto mais concebo ou admito atributos em um ser, mais sou obrigado a conceder-lhe existência, quer dizer, a concebê-lo como verdade.[70]

Dessa forma, a Substância é o foco principal na filosofia de Espinosa. Somente ela tem atributos e nada fora dela tem atributos, ou seja, somente *Deus sive Natura* possui atributos. Ainda, há uma riqueza de conceitos estruturados na *Ética* de Espinosa, entre eles os conceitos que estão expostos no presente texto são chave fundamental para compreensão quanto à interpretação de Deus no mundo e na natureza por Espinosa, a saber, Substância, Modo, Expressão e Atributos. Segue-se que, por meio das observações feitas pela demonstração dos conceitos, tornou-se possível obter uma melhor compreensão conforme apresentados na *Ética* de Espinosa, a saber: “as demonstrações são os olhos da mente; por elas a mente vê e observa as coisas”[71]. Sem as demonstrações conceituais apresentadas, as coisas de que trata o autor continuariam invisíveis.

> Esses objetos invisíveis são os atributos de Deus (pensamento, extensão e uma infinidade de outros que não podemos ver); a demonstração é o meio de fazê-los aparecer e conhecer esses atributos – o que um intelecto percebe de Deus como constituindo sua essência[72]

Isso corrobora a importância da demonstração de tais conceitos no desenvolvimento do presente texto, sendo, portanto, alguns dos principais conceitos-chave da filosofia de Espinosa, que se apresentam pelo estudo dos atributos, modos e expressões de Deus, de modo a tornar-se viável a compreensão da noção de Deus para o autor através das demonstrações destes.

Tendo visto os desdobramentos em torno de Deus, da substância e suas correlações, compreendemos agora então como Espinosa foi radical e inovador

---

[70]Ibidem. p. 33-34.
[71]Ética, V, Proposição XXIII, Escólio.
[72]Escala, 2003, p. 98.

em seu pensamento, no tocante ao cenário da sociedade que viveu e às críticas conceituais recebidas, tema abordado no capítulo 1. No próximo capítulo, por conseguinte, a abordagem prossegue em torno dos temas voltados para a discursão no universo político dos pensamentos espinosanos, não somente por ele, mas também por alguns dos que contribuíram para o pensamento moderno.

CAPÍTULO 2 – DOS DIREITOS, DA POLÍTICA E DA LIBERDADE

2.1 Direito Natural e Direito Civil

O Direito Natural e o Direito Civil podem ser compreendidos como dois aspectos do Direito em si, que se diferenciam em sua fonte e origem.

A ideia de Direito Natural, como a concebem os pensadores jurídicos contemporâneos, remonta sua história aos antigos filósofos gregos e aos pensadores romanos. Como disse Cícero em *De Legibus, "Nós nascemos para a Justiça, e esse direito não é constituído sobre opiniões mas sobre a Natureza" (tradução livre)*[73].

Esta mesma ideia prosseguiu com os pensadores posteriores, encontrando sustentação na filosofia escolástica, cujos pensadores, numa prévia do jusnaturalismo moderno, afirmam que o Direito Natural, proveniente da Lei Natural, é algo que pode ser demonstrado pela razão. Tomás de Aquino, em sua *Suma Teológica*, nos explica que "Foi dito acima (Questão 94, Artigos 1 e 2) que a lei natural é algo demonstrado pela razão, assim como a proposição é uma obra da razão" (tradução própria).[74] Mas é com os modernos e a corrente

---

[73] (...) *Nos ad iustitiam esse natos, neque opinione sed natura constitutum esse ius.*
[74] *Dictum est enim supra quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis*.

jusnaturalista que encontramos a ideia de que o Direito Natural é um conjunto de princípios que pode ser revelado pela razão humana. Trabalhando sobre a diferença entre o Direito Civil e o Direito Natural, a perspectiva rousseauniana é a de que os Direitos Civis encontrar-se-iam fundados no conceito de contrato social, este por sua vez fundado na vontade geral, ou seja, a fonte do poder soberano. Estes encontrariam seus limites no Direito Natural, que se encontra acima do poder soberano, e preexistiria ao Direito Natural (ROUSSEAU, 1923).

Ou seja, pode-se entender que, segundo Rousseau, o Direito Civil encontra sua base no passe das liberdades individuais do povo para o soberano, que, por sua vez, encontra como limite ao seu poder o Direito Natural, mais especificamente a igualdade entre os homens.

Ensina Norberto Bobbio (1999, p. 22-23) que, segundo o movimento jusnaturalista, há duas instâncias jurídicas, que sejam o direito positivo e o direito natural. Nesse sentido, o Direito Positivo poderia ser comparado ao fenômeno jurídico concreto e sensível, ou seja, o fenômeno jurídico passível de verificação empírica, por meio de sua expressão encontrada nas fontes de direito, principalmente aquelas de origem estatal. Doutra feita, o Direito Natural pode ser considerado uma exigência perpétua e constante daquilo que é justo, uma manifestação imanente da Justiça enquanto valor transcendental e metafísico.

O autor continua que, segundo o movimento jusnaturalista, há uma superioridade do direito natural frente ao direito positivo. Isso pois que o direito positivo deveria se enquadrar aos parâmetros transcendentais da Justiça, e o direito natural seria o referencial valorativo (deve o direito positivo ser justo) e ontológico (não há juridicidade no direito positivo injusto). Sem tal referencial, a ordem jurídica passa a se resumir a força ou mero arbítrio e, portanto, ilegítimo e sem validade.

Por isso vemos que a linha de raciocínio que nos leva até o conceito de Direito Natural tem por pressuposto a natureza intrínseca de todos os seres e o *telos*, o fim, para o qual a natureza do ser o impulsiona. A ordem social, portanto, deve ser tal que, para que se realize a finalidade do homem e com isso ele seja capaz de se desenvolver no papel geral das coisas, ela não se oponha à sua natureza, e ativamente a proteja. Os princípios não-criados pelo homem, mas sim revelados pela própria natureza, são o grande fator limitante do Direito Civil. É, portanto, o Direito Natural identificado com o "ser do Direito, o legítimo Direito",

o "dever ser", a Ética primária, do qual o "ser" do Direito Civil obtém sua legitimidade (NADER, 1994, p. 406-407).

Como já dito acima, se o Direito Natural é aquele que vêm da própria natureza do homem, apreendido pelo uso da percepção e da razão, o Direito Civil, por sua vez, é aquele que emana do soberano, do príncipe – para usarmos do termo presente em Maquiavel. Se o jusnaturalismo aponta que o Direito Natural é a base do Direito Civil, doutro lado temos a doutrina do positivismo legal, que diz que a validade do Direito Civil não provém de seus méritos. É importante salientar que o positivismo jurídico não afirma que os méritos do Direito Civil sejam indiferentes, mas sim que eles não determinam a existência da lei em si, o que depende da estrutura de governo de uma sociedade e não de sua pretensa legitimidade.

Para o jurista inglês John Austin, “A existência da lei é uma coisa; seu mérito e demérito outra. Se ela é ou não é uma questão; se ela é ou não conformável a um certo padrão, é uma questão diferente” (tradução própria) (1995, p.157)[75]. Em Hans Kelsen, a validade da norma não depende de nada que lhe seja externo, senão da própria lei, que, em última análise, recebe sua validade da “norma básica”, “a constituição original que é para ser obedecida”, uma norma transcendente que valida todas as demais normas, sem, entretanto, se confundir com a noção jusnaturalista de Direito Natural (1945).

Nisso podemos entender a diferença que há entre o Direito Natural e o Direito Civil, em suas origens e justificações filosóficas e seguir, tendo em vista as duas filosofias jurídicas apresentadas, a saber, o jusnaturalismo e o positivismo jurídico. Em ambos pode-se entender o conceito de Direito Natural como sendo de uma ordem superior ao Direito Civil, mas naquele o Direito Civil busca sua legitimidade no Direito Natural, e nesse ele é independente.

2.2 A Lei e Deus Legislador - Da Lei de Deus

Na obra anterior ao *Tratado Teológico-Político,* isto é, a *Ética*, que começou a ser escrita em 1661 e publicada postumamente, é onde encontramos,

[75] The existence of law is one thing: its merit and demerit another. Whether it be or be not is one enquiry; whether it be or be not conformable to an assumed standard, is a different enquiry.

por assim dizer, a base de toda a filosofia de Espinosa, a saber, sua definição de Deus, definição esta que culminou no *Herem (חרם)* de Espinosa da comunidade judaica aplicado pelo Tribunal da Congregação Judaica de Amsterdã, a *Talmud Torah*, tal como mencionamos anteriormente. Espinosa trata nesta obra, fazendo uso de um método, método este à maneira dos geômetras, mais precisamente na Parte I, dos conceitos fundamentais de sua filosofia, como vimos anteriormente, sendo uma das mais importantes obras de sua jornada filosófica, é onde tiramos a definição de Deus, a saber, *Deus sive Natura*. Essa definição nos serve como base para pensarmos a problematização do estatuto da religião na filosofia de Espinosa em conjunto com o conceito de Deus na *Ética*, que, por extensão, se resume na Lei Divina no *TTP*. Alguns dos indicativos da preocupação de Espinosa com o verdadeiro estatuto da religião e suas implicações no governo do Estado já são vistos no *TTP*:

> Não é de se surpreender se nada restou da própria religião, salvo o culto exterior, mais parecido a uma adulação que a uma adoração a Deus pelo vulgo, e se a fé não consiste mais a não ser em credulidade e preconceitos. E quais os preconceitos? Os que reduzem os homens razoáveis ao estado de animais brutos, já que impedem o uso livre do juízo, toda distinção entre o falso e o verdadeiro, e parecem inventados expressamente para aparecer toda a luz do entendimento. (ESPINOSA, 2014, p. 48)

Espinosa, em toda a obra do *TTP*, critica os moldes como a religião é caracterizada, a saber, uma religião adequada a um certo povo ou cultura. Ao longo do *TTP* encontramos essa preocupação, porém, não nos é apresentado uma definição clara e distinta do estatuto que é empregado a religião no *TTP*, mas sabemos que, segundo Espinosa, o governo de um Estado está diretamente relacionado com a liberdade de seu povo, pois *a finalidade do Estado é a liberdade*[76], assim, consequentemente, um Estado regido por uma religião que considera apenas uma denominação religiosa particular não pode ser um Estado livre.

> Dos fundamentos do Estado, tal como explicamos acima, resulta evidente que sua finalidade última não é a dominação; não é para manter o homem sob o medo e fazer com que ele pertença a um outro que o Estado foi instituído. Ao contrário, é para liberar

[76] Spinoza, 2014, p. 347.

> o indivíduo do medo, para que ele viva tanto quanto possível em outrem, seu direito natural de existir e de agir. (ESPINOSA, 2014, p. 347)

Desse modo, vemos que, tanto para Espinosa quanto para a Maquiavel, a liberdade do povo é de grande importância. Veremos adiante que os tributos exerceram um papel importante na manutenção dessa liberdade, enquanto legislação no âmbito humano.

2.3 Maquiavel: a lei civil, os humores e a liberdade do povo

> Porque em toda cidade se encontram estes dois humores diversos; e nasce disso que o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, e os grandes desejam comandar e oprimir o povo; e desses dois apetites diversos nascem nas cidades um dos três efeitos: ou principado ou liberdade ou licença (Maquiavel, 1993a, p. 271).

A noção de Lei em Maquiavel nasce justamente desse conflito na sociedade, entre o povo e os grandes, e uma das principais tarefas do Príncipe para lidar com esses humores é a de que deve se fundar na sua autoridade, para que possa ser reconhecido e legitimado pelo povo. Essa *potenzia* que o Príncipe precisa ter para fundamentar da mesma forma os ordenamentos legais na sociedade. A lei é capaz de ordenar o conflito.

Em Lefort (1972), vemos essa política da ação ordenadora que é a Lei como um campo de forças que se dá na sociedade, que se apoia num campo dividindo as diferentes demandas que aparecem para o Príncipe.

Nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Maquiavel faz uma análise da história política de Roma por meio dos registros do historiador antigo Tito Lívio, procurando, por assim dizer, meios para aniquilar os conflitos de seu tempo, pelo estudo da história da república romana. Podemos dizer que os *Discursos* são uma reflexão de cunho político sobre os dez primeiros livros de Tito Lívio. A seguir, com base nessa noção de Lei apresentada no *O Príncipe* e vista também nos *Discursos*, veremos a dinâmica existente entre os “humores” dos grandes e sua relação com o povo nos *Discorsi* (título original) de Maquiavel, assim como também sua fundamental importância na garantia da liberdade do

Estado, ressaltando, além disso, o papel político da religião dentro desse contexto, uma vez que é nessa obra que podemos ver mais propriamente o exemplo real utilizado por Maquiavel: a história de Roma. É nos *Discorsi* que vemos mais precisamente a corrupção dos costumes florentinos, pois não há ordenança sob a fortuna, não há uma ordem jurídica estabelecida e a fortuna degenera os costumes florentinos. Vemos a necessidade de uma ordenança sociológica (condições sociais que a ação ordenadora da lei pode se estabelecer) para que não haja uma corrupção dessa ordem. A *virtù* evita a corrupção da boa constituição, permitindo sua capacidade de duração no tempo. Por esse motivo, Maquiavel comenta a necessidade de o Príncipe ter conhecimento das regras de governar, conhecer as regras de governar a normatividade da ação política, a linguagem das leis, como elas se formam no âmbito mais geral de como se deve saber governar. Esses tantos deveres da governança de um principado encontramos no *O Príncipe*. O saber governar, o Príncipe deve procurar conhecer a partir da experiência moderna e das lições antigas, nos exemplos dos grandes homens e dos grandes fatos históricos.

No capítulo intitulado *A desunião entre o povo e o Senado foi a causa da grandeza e da liberdade da república romana* (capítulo quarto), Maquiavel começa a abordar a questão da dinâmica dos humores entre o povo e o do Estado e diz que, citando um caso especifico entre os Tarquínios e os Gracos,

> todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião, como prova do que aconteceu em Roma, onde, durante os trezentos anos e mais que transcorreram entre os Tarquínios e os Gracos, as desordens havidas produziram poucos exilados, e mais raramente ainda fizeram correr o sangue (*Discorsi*, I, 4).

Apesar disso, diz ele que não se pode levar em consideração estes fatos para dizer sobre uma Roma funesta ou dividida, pois, em sua análise, dentro de muitos anos ocorreu o exílio e morte de poucos cidadãos. Além de que,

> Não se pode de forma alguma acusar de desordem uma república que deu tantos exemplos de virtude, pois os bons exemplos nascem da boa educação, a boa educação das boas leis, e estas das desordens que quase todos condenam irrefletidamente (*Discorsi*, I, 4).

Isto é, nem sempre, se analisadas bem, essas desordens, exílios e mortes, por exemplo, culminaram num caos do Estado, mas sim promoveram "leis e regulamentos favoráveis à liberdade de todos" (*Discorsi*, I, 4), como nos mostra o pensador florentino, citando os casos de Roma e Florença e aqui vemos como se delineia a teoria dos humores de Maquiavel:

> As inimizades graves e naturais que existem entre os homens populares e os nobres, causadas por estes quererem comandar e aqueles não obedecer, são as razões de todos os males que surgem nas cidades porque todas as outras coisas que perturbam as repúblicas têm seu alimento nessa diversidade de humores. Isso manteve Roma desunida; e isso, se é lícito igualar as coisas pequenas às grandes, manteve Florença dividida, sendo que produziu efeitos diversos em uma e outra cidade. Porque as inimizades que existiram no princípio em Roma entre o povo e os nobres se definiam *disputando* e, aquelas de Florença, *combatendo*; as de Roma terminavam com uma lei, as de Florença com o exílio e com a morte de muitos cidadãos; as de Roma sempre aumentavam a *virtù* militar, as de Florença a extinguiam; as de Roma conduziam aquela cidade de uma igualdade dos cidadãos a uma grandíssima desigualdade, as de Florença a reduziram de uma desigualdade a uma espantosa igualdade. Essa diversidade de efeitos foi causada pelos fins diversos que tiveram esses dois povos: porque o povo de Roma desejava gozar as supremas honras com os nobres; o de Florença combatia para estar só no governo, sem que os nobres aí participassem (Maquiavel, 1993c, p. 690).

E quando questionado sobre o fato de num Estado haver esse tipo de desordem, Maquiavel nos responde que

> Cada Estado deve ter costumes próprios por meio dos quais os populares possam satisfazer sua ambição, sobretudo nas cidades onde os assuntos importantes são decididos com a interveniência do povo (*Discorsi*, I, 4).

No capítulo 5 de *O Príncipe,* Maquiavel apresenta as dificuldades de instaurar o principado numa república, pois há um apreço pela liberdade numa república, onde ele mostra os vários tipos de situações que facilitariam a instauração do principado numa república.

Um dos pontos que contribuíram para a liberdade do povo, na visão de Maquiavel, foram os tributos que exerceram um papel de guardiões da liberdade

romana, porém este é caracterizado como um dos conflitos surgidos na própria Roma, uma vez que, segundo Maquiavel,

> Quando os tribunos foram instituídos, o povo não se contentou com um cônsul plebeu: quis logo dois. Depois exigiu a censura; em seguida a pretoria; mais tarde todas as demais funções de governo. Mais ainda: movido sempre pela mesma ânsia de poder, veio com o tempo a idolatras os homens que considerava capazes de rebaixar a nobreza. Esta foi a origem do poder de Mário, e da ruína de Roma (*Discorsi*, I, 5).

Sabendo da existência desse conflito político, Maquiavel aponta para um possível caminho da liberdade (que se caracteriza como liberdade de ação e tem um sentido de *virtù*, ou seja, a capacidade de lidar com a fortuna, constituindo uma qualidade essencial ao governante) do corpo político, onde tais conflitos de desejo (pois, para ele, os homens são constituídos de desejo (ou humores) e sempre procuram satisfazê-los) entre povo e Estado, possam ser resolvidos com a formação de leis a favor. Um dos pontos dessas leis é a relação existe com a religião dentro do Estado e, de igual forma, fundamental na sua manutenção.

2.4 Da religião em Maquiavel

No livro primeiro, como nos aponta José Luiz Ames (2006) no artigo *Religião e Política no Pensamento de Maquiavel*, no Capítulo Onze dos *Discorsi* (*a religião dos romanos*), é que vemos o tema da religião introduzido na sua obra,

> Quando se examina o espírito da história romana, é forçoso reconhecer que a religião servia para comandar os exércitos, levar a concórdia ao povo, zelar pela segurança dos justos e fazer com que os maus corassem pelas suas infâmias. De modo que, se se tivesse de dizer a quem Roma devia maiores obrigações, se a Rômulo ou a Numa, creio que este último teria a preferência. Nos Estados onde a religião é todo-poderosa pode-se introduzir facilmente o espírito militar; já num povo guerreiro, mas irreligioso, é difícil fazer penetrar a religião. Vê-se como efeito que, para organizar o Senado e estabelecer a ordem civil e militar, Rômulo não sentiu necessidade de se apoiar na autoridade dos deuses, mas Numa precisou recorrer à sua intervenção, alegando encontrar-se como uma ninfa, de quem recebia conselhos para serem transmitidos ao povo (o que não teria ocorrido se Numa não pretendesse estabelecer instituições novas e inusitadas, e se não duvidasse de que para isto bastaria sua própria autoridade) (Discorsi, I, 11).

Este constitui um dos temas que estão entrelaçados na relação Estado-povo, a saber, religião e humores. O pensador florentino engrandece aquele que é capaz de criar uma religião: “Entre todos os homens dignos de elogio, os que mais louvor merecem estão os que foram chefes e fundadores das religiões” (*Discorsi* I, 10). Para Maquiavel, o papel da religião é, antes de tudo, um meio para manter a ordem e o bom funcionamento no Estado.

Usando a Roma Antiga como exemplo, Maquiavel diz-nos da importância da religião para o bom funcionamento da nação, servindo para a resolução de problemas, como demonstrado nos muitos exemplos encontrados no capítulo 13 (*Discorsi*, I), e também para a manutenção da grandeza dos Estados, da qual ele chega a dizer que:

> Se a observância do culto divino é a fonte da grandeza dos Estados, a sua negligência é a causa da ruína dos povos. Onde não exista o temor a Deus o império sucumbirá, a menos que seja sustentado pela fé de um príncipe capaz de se apoiar na religião (*Discorsi*, I, 11).

Ele ainda prossegue dizendo que, ainda que um império seja sustentado pela fé de seu príncipe, isso de nada adianta após a morte deste, e apenas através da religião nacional pode o príncipe erguer sua nação de forma que esta muito o exceda em anos.

Porém, de nada adianta que o povo seja religioso, quando o príncipe é corrupto. Se desejar impedir a corrupção do Estado, cabe ao príncipe a manutenção sem alterações dos ritos religiosos e do respeito que inspiram, pois o mais certo índice da ruína do país é o desprezo pelo culto divino (*Discorsi*, I, 12).

Demonstrando isso, ele cita ainda a corrupção da Igreja Romana em sua época, e o fato dos sacerdotes viverem sem religião e sem moral, como motivo para que o povo italiano tenha abandonado sua fé e seus bons costumes à época, sendo um povo infeliz e fraco, fácil presa aos bárbaros invasores, quando comparado aos espanhóis e franceses, que viviam sob um rei único e mais piedoso que os sacerdotes romanos.

Podemos então entender que, para Maquiavel, a piedade de um povo lhe é de maior importância que suas leis para a saúde e durabilidade da nação.

> Quem examinar os atos importantes devidos a todo o povo romano reunido, ou a grupos de cidadãos, Vera que os romanos respeitavam seus juramentos mais ainda do que as leis, convencidos que estavam de que a potência dos deuses é maior do que a dos homens (*Discorsi*, I, 11).

Portanto, podemos ver que um povo mais se qualifica, para Maquiavel, por sua religiosidade do que pelo carisma de seus líderes, pelo poder de seus exércitos ou mesmo que por suas leis (pelas quais os romanos até hoje são famosos). Um povo ímpio, independentemente de seu poder, está fadado à destruição por sua própria impiedade, segundo o pensador.

Sabendo que os *Discorsi* constituem uma obra na qual, assim como o *Príncipe*, Maquiavel faz uma análise das instituições romanas, com o objetivo de comparar com as de seu tempo e além, buscando um remédio, por assim dizer, para os males de sua época, e ainda que, sua base de liberdade está na república romana, podemos dizer que o pensador florentino aponta que, para evitar dissensões no lado detentor da liberdade, ou seja, em quem confiar a liberdade, quer seja o povo ou o Estado, “se deve sempre confiar um depósito a quem tem por ele menos avidez” (*Discorsi*, I, 5). Porém, segundo o autor, é justamente esses conflitos (entre os que querem dominar e os que não querem ser dominado) que conservam a liberdade, necessitando, portanto, segundo ele, de uma contínua construção e/ou reconstrução dessa dinâmica entre povo e Estado, para evitar que termine numa barbárie ou tirania, por exemplo.

O pensamento de Maquiavel, entre outras coisas, mostra sua importância não enquanto estudo da crença ou descrença em instituições religiosas, e sim pela força do que representa a religião na política, sendo ela positiva ou negativa, dependendo dos aspectos empregados. Tendo na parte negativa, exemplos tais como, a forma como a Igreja promovia ensinamentos que causavam desinteresse pela política, sendo nocivos, portanto, para a vida civil. Já por outro lado, a força que a religião representa na sociedade pode ser vista como uma ferramenta em prol da obediência civil.

> O fundamento da religião para Maquiavel é, pois, o medo de um Deus que, ainda que seja apresentado como algo que tem certa feição humana, considerado em si mesmo não constitui razão de obrigação política e de vínculo social. Contudo, ainda que o medo de um Deus não tenha nada que o faça critério e fundamento de comportamentos políticos e sociais por si mesmo, pode tornar-se tal graças à

> intervenção prudente de um legislador que saiba alimentar, orientar e, sobretudo, organizar em instituições estáveis esse sentimento humano, tornando-o, assim, apto a suscitar coesão política e obediência civil (AMES, 2006, p. 55).

A interpretação dada por Ames (2006) ilustra um dos pontos positivos da presença da religião na sociedade. Para o príncipe, ela se mostra como uma ferramenta política, tratando de imputar princípios religiosos no âmbito político, como também o contrário: instituir atos políticos nos ensinamentos religiosos. E para o povo, os ensinamentos religiosos são sagrados, havendo inclusive um certo temor em cumprir as normas instituídas, configurando como mandamentos divinos. A importância, portanto, consiste no caráter coletivo que a religião pode configurar.

CAPÍTULO 3 – A LIBERDADE E POLÍTICA EM ESPINOSA

3.1 Da *Política* espinosana

> [...] Passou-se a crer, por conseguinte, que, entre todas as ciências que tenham aplicação, é a Política aquela em que a teoria difere muitíssimo da prática que não há homens menos próprios ao governo do Estado do que os teóricos ou os filósofos (ESPINOSA, 2014, p. 369-370).

De acordo com o pensamento de Espinosa, vários autores escreveram sobre uma política que não poderia ser aplicada, pois a prática não se identifica com a teoria, ou seja, a teoria não foi concebida de acordo com a realidade posta e em concordância com a natureza humana. A questão que se apresenta então é como entender uma política que esteja em acordo com a natureza humana? É sabido que os homens tendem ao ato de agir e mantém-se em conservação, ao menos esforçam-se para tal, dessa forma, são conduzidos pelos afetos em detrimento da razão, e não importa por qual tenham mais propensão, mesmo assim, tendem-se ao ato de se conservarem, pois isto é natural.

A intenção de Espinosa não é apresentar algo novo a partir da análise da condição humana, mas deduzir o que mais convém com a prática. Para tanto, ele procura conhecer os afetos para que, da mesma forma em que o homem encontra a satisfação ao tomar conhecimento das causas dos fenômenos naturais, ele possa também conhecer a causa dos seus afetos.

> Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátiras em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária. Como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que têm aplicação, mormente a política, a teoria é discrepante da prática, considera-se que não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos (ESPINOSA, 2009, p. 5).

Assim, Espinosa afirma na *Ética*, como bem escreve Silva (2011), que

> [...] os homens estão mais inclinados aos afetos, ou seja, compadecem-se de quem está mal, porém invejam quem está bem; tendem mais a vingança do que ao perdão, e deste modo, aquela ideia de amor ao próximo, comum nas religiões, em especial, a cristã, desmorona, aparecendo apenas na hora da morte, quando a doença já venceu seus afetos e o homem está exausto, ou nos templos, onde os homens não têm relação nenhuma, mas não na sociedade, onde deveria ser extremamente necessária. Logo, Spinoza afirma que a razão até pode regular os afetos, mas esse caminho é muito árduo e aquele que pretende viver ou persuadir a multidão somente segundo os ditames da razão, vive um sonho. De modo que o autor da Ética não pretende extrair das máximas da razão os fundamentos da política, mas deduzi-la da natureza ou condição comum dos homens (SILVA, 2011, p. 2).

Para Espinosa, a razão e os afetos são o que guiam os homens nas suas atitudes e se tivessem que escolher uma delas para sua predominância, certamente escolheriam a razão, mas, como já é visto, os seres humanos estão naturalmente mais propensos aos afetos do que a razão e estando guiados por qualquer um dos dois, seguirão as regras da natureza e agindo de acordo com o direito natural e civil.

> Entretanto, o que Spinoza compreende por direito natural e por direito civil? O primeiro refere-se ao poder ou a potência do próprio indivíduo, isto é, as leis ou regras da natureza, segundo as quais todas as coisas são feitas, em outras palavras, a própria potência da natureza, cujo direito estende-se até onde se estende esta potência. Enquanto o segundo alude às leis positivas escritas que definem para coletividade todas as proibições e privilégios concedidos pela cidade (SILVA, 2011, p. 2).

Os homens somente se unem com vistas à conservação e sem o auxílio de outrem provavelmente não se mantêm, isso em Espinosa, culmina mais tarde no conceito de Estado, cuja definição não é mais baseada no direito ou potência de cada um, mas pela maioria. Assim, o Estado não pode elaborar leis que sejam contra a natureza humana, pois elas seriam passíveis de não cumprimento.

> Contudo, qual a relação dos Estados entre si? Ora, a mesma relação dos homens em estado natural, ou seja, a busca desmedida pela sua própria conservação. Cada Estado esforçar-se-á para se autoconservar, tornando-se inimigos uns dos outros, já que seus objetivos são distintos, logo, para se preservarem realizam pactos ou alianças com outros Estados, em que a partir do momento que uma das partes perceberem que este pacto lhe traz prejuízo ou pode trazê-lo, tem autoridade de rompê-lo (SILVA, 2011, p. 3).

Assim, pode-se dizer que necessariamente a noção de Estado e Política em Espinosa envolve o conceito de *conatus* (esforço), pois o mesmo esforço que os seres humanos fazem para se conservar, os Estados também o praticam, se tornando assim um fundamento político na filosofia espinosana.

Na terceira parte da Ética, Espinosa expõe a proposição acerca do *conatus* humano, a saber, “toda coisa, enquanto está em si, se esforça por perseverar no seu ser”, proposição esta que fundamenta toda a teoria da afetividade humana. Todas as coisas possuem assim uma potência que as impulsionam ao agir e à autopreservação. Assim, logicamente há uma repulsa à autodestruição, sendo possível uma coisa ser destruída unicamente por causas externas.

> Tomada isoladamente, uma coisa se esforça por uma duração indefinida para preservar no seu ser, e este esforço é sua própria essência atual. Porém, as coisas finitas não existem de forma isolada. Elas estão situadas no mundo e só podem existir com o

> concurso de outras finitas que interagem causalmente com elas favorecendo ou criando obstáculos ao pleno exercício de sua potência de agir (GLEIZER, 2005, p. 30)

Isso, no entanto, não significa uma universalização do princípio da inércia, há aqui uma perseverança no ser e não unicamente um estado estático, sem movimento. Nesse sentido, podemos dizer que a preservação biológica do ser humano é o mínimo que o *conatus* no ser humano representa. Nesse caso, o "*esforço* que se aplica a essência de todas as coisas indica apenas aquela produção necessária de efeitos num contexto de interação com o mundo circundante" (GLEIZER, 2005, p. 30).

No entanto, quando se trata de coisas complexas, como, por exemplo, o homem, há então, na maioria das vezes, uma necessidade dinâmica de alteração de um certo estado para se preservar no seu ser. Assim, o *conatus* não é unicamente entendido no sentido de autopreservação, ele representa também uma expansão do seu ser em relação a tudo que contém na sua essência.

Em relação ao Estado, não é apenas isso, mas o Estado, mesmo quando muda de forma, mantém-se em continuidade com aquele que o precedeu, compartilhando uma mesma essência social. É o caso da mudança do regime de juízes para a monarquia em Israel bíblico.

> Assim, por exemplo, quando o Estado hebraico passa do regime teocrático ao monárquico, três explicações são possíveis. Numa delas, demonstra-se que houve nova fundação política, que estamos diante de uma nova sociedade porque há nova causa instituinte. Na outra, que a monarquia encontrava-se como possibilidade virtual na teocracia, substituindo-a ao se concretizarem as condições para sua atualização, podendo ser interpretada tanto como progresso quanto decadência da boa forma originária. Finalmente, numa terceira interpretação, procura-se verificar, antes de mais nada, se uma nova instituição, pois, não havendo nova causa nem nova fundação, será preciso demonstrar (como faz Espinosa) que a causa originária já traz, invisível e não virtualmente, a monarquia como um de seus efeitos necessários. Uma vez que esta última não se encontrava como um possível ou uma virtualidade escondida desde a origem, será preciso demonstrar (como faz Espinosa) que a lei mosaica fundadora dispõe e distribui o poder de tal maneira que sua forma teocrática já é monárquica, mesmo com a ausência empírica de um rei que se fará presente posteriormente, e, ao mesmo tempo, demonstrar (como faz

> Espinosa) que a monarquia hebraica é teocrática (CHAUÍ, 1999, p. 84).

Verifica-se assim que, mesmo com a alteração aparente de regime, manteve-se o Estado israelita em continuidade com o regime teocrático. Contudo, os problemas do Estado não têm uma solução absoluta, mas sim uma predisposição interna que os impedem de autodestruir-se.

Desse modo, podemos ver três grandes questões que estão presentes em todo o *Tratado Político*, a saber:

> [...] não entregar aos cuidados das disposições morais dos governantes a paz, a segurança e a estabilidade do Estado, mas à qualidade das próprias instituições; instaurar um corpo político estruturado de tal maneira que a soberania deste não possa ser identificada com o poder de alguém ou de alguns particulares; distinguir os corpos políticos originados do medo e da esperança daqueles instituídos pelo desejo da vida livre e segura (SILVA, 2011, p. 4).

Nas palavras de Espinosa (2014),

> Um Estado, cujo bem-estar depende da lealdade de algumas pessoas, e cujos negócios, para serem bem dirigidos, exigem que aqueles que o conduzem queiram agir lealmente, terá uma estabilidade mínima. Para que possa substituir, será preciso ordenar as coisas de modo que aqueles que administram a coisa pública [*res publica*], sejam eles guiados pela razão ou movidos por uma afecção, não ajam de má fé ou impropriamente. E pouco importa à segurança do Estado qual motivo interior tem os homens para bem administrar os negócios, contando que eles de fato administrem: a liberdade da alma, com efeito, isto é, a coragem, é uma virtude privada, a virtude necessária ao Estado é a segurança (ESPINOSA, 2014, p. 372-273).

Isso aponta para os elementos que constituem uma democracia, tonando possível também a descoberta de infiltração da tirania em um dado corpo político.

A causa da tirania, segundo Chauí (1995), é devido ao enfraquecimento do *Conatus* coletivo, pois, ao deixar-se governar pelos seus caprichos, o governo fica deslumbrado com as exibições militares, por exemplo, como também com a vida luxuosa do indivíduo. Isso procede que, para Espinosa, não há uma maldade atribuída a nenhum tipo de governo, ou seja, ele não atribui nem a

monarquia, nem a aristocracia, mas sim ao próprio povo. Isso se deve ao fato de que, segundo Espinosa, é o povo que se deixa dominar, e assim ele não deve se queixar nem chorar as mágoas. Os governantes estão no poder devido à renúncia do povo aos direitos. Diz Chauí (1995, p. 77): “porém, se assim é, reis, nobres e tiranos também não terão por que se queixar e se lamentar se perderem o poder quando o povo o reconquistar, pois se o perderem é porque seu direito é mais fraco do que a potência do *conatus* do sujeito político coletivo”. Nesse sentido, a discussão política que Espinosa está propondo trata nada menos da relação entre os seres humanos, seus direitos e deveres, poderes, fraquezas e tudo mais que envolve as relações políticas. Para além, toda formação histórica tem suas peculiaridades cravada na sua historicidade, esta baseada em leis, costumes e situações próprias relacionadas com questões internas e externas. De toda forma, os efeitos, independentemente de quais sejam, exprimem sempre a mesma causa agindo de forma diversa sobre cada situação em particular, assim como nos mostra Chauí (1999) quando menciona o estudo do Estado hebraico feito por Espinosa para explicar a interpretação de variação e ao mesmo tempo coincidente do Estado teocrático e monárquico hebreu, como foi mencionado em trecho anterior.

Dessa forma, os problemas que possam surgir, e vão surgir no corpo político, são insolúveis, tendo em vista que se tratam de problemas próprios da natureza constituinte da sociedade e ainda, se houver algum modo de resolução, este deve ter origem nos ditames que foram o motor principal de surgimento do corpo político, que por sua vez, não é necessariamente uma solução, mas sim uma disposição natural que o impede de exercer sua autodestruição (SILVA, 2011). Dito isso, vemos a transparência onde há os três grandes problemas que perpassam toda a obra do *Tratado Político*, como foi dito anteriormente por Silva (2011), dentre eles, e o que melhor atende, não deixar a cargo dos governantes a paz, a segurança e a estabilidade do Estado.

Isso tem um motivo: é devido às possibilidades múltiplas de um poder tirânico instaurado que acometa a sociedade de forma abrupta, isto é, passível de uma averiguação da presença da tirania na instauração do corpo político, em sua fundação, para evitar esses sustos repentinos na estrutura da sociedade. E sobre isso, é no *TTP* onde Espinosa ressalta que é mais fácil extrair do poder um tirano do que por cabo com os motivos de ser da tirania.

Isso se mostra um fio que nos conduz no nosso propósito, onde agora então o Estado laico, ao qual Espinosa defende, não poderia ser dispensado, tendo em vista o peso e valor do tema para o filósofo, defensor do regime democrático, cujo regime seria o mais indicado por Espinosa, dentre os quais ele se propôs a analisar, a saber, o regime monárquico, aristocrático e democrático, qeu, apesar da brevidade do tema exposto no Tratado Político, por conta inclusive, de não ter sido acabada, aponta que:

> Pelo que procede, é manifesto que nós podemos conceber diversos gêneros de democracia; meu propósito não é o de falar de todos, mas de me ater ao regime em que todos aqueles que são regidos somente pelas leis do país não estão em absoluto sob o domínio de outrem, e vivem honradamente, possuem o direito de sufrágio no conselho supremo e têm acesso aos cargos públicos. Eu digo expressamente que são regidos somente pelas leis do país para excluir os estrangeiros súditos de outro Estado (ESPINOSA, 2014, p. 483).

Para se falar de um Estado laico, a razão para Espinosa é quem deve determinar as ações do Estado. É por vias da razão que se pode ter a garantia da liberdade; mesmo que os princípios racionais elegíveis sejam compatíveis com alguma máxima divina, o ponto principal é o elemento racional. Nesse sentido, um Estado livre é constituído de cidadãos livres. No *Tratado Político*, infere:

> A faculdade de julgar pode ser submetida à vontade de outro, na medida em que a mente pode ser enganada por esse outro; de onde segue que a mente pertence a si mesma na medida em que ela pode usar retamente da razão. Mais ainda, como a potência humana não deve ser medida tanto pelo vigor do corpo como pela força da mente, aqueles que se pertencem a si mesmos ao mais alto ponto são os que prevalecem pela razão e vivem ao máximo sob sua conduta. Assim sendo, denomino livre um homem enquanto viver sob a conduta da razão, porque nessa medida, ele é determinado a agir por causas que podem ser compreendidas adequadamente pela exclusiva natureza, ainda que essas causas o determinem necessariamente a agir (ESPINOSA, 2014, p. 379).

Esse método, por assim dizer, cartesiano é o caminho pelo qual Espinosa vai fazer uso na interpretação e crítica às Escrituras, no Tratado Teológico-Político.

Para seguir com nosso objetivo, anunciado no início da presente dissertação, faz-se necessário tratarmos da questão da dinâmica da liberdade, tratada pelo mesmo autor, e esta é de fundamental importância inclusive, na

atualidade, na sua relação com o conceito de Estado e liberdade do povo, assim como também com o debate contemporâneo que se mostra mais efetivo quando pensamos as contribuições espinosanas, como mostra Chauí (1995), no tocante a Marx e Hegel e como se propõe uma continuidade da presente pesquisa ao pensar Rawls pelas vias espinosanas.

> Outros intérpretes, que acompanham o processo de constituição do pensamento de Marx (que leu e anotou o Tratado teológico-político e a Ética), consideram inegável que ele deva a Espinosa muito do que ele elaborou na teoria da alienação, na crítica à ideia burguesa de contrato social, e sobretudo na compreensão do peso do poder teológico-politico na Alemanha, o que lhe permitiu fazer a crítica da filosofia política de Hegel. Para tais intérpretes, o verdadeiro predecessor de Marx não é Hegel, mas Espinosa (CHAUÍ, 1995, p. 80).

Chauí (1995) nos mostra o quão é pertinente o pensamento espinosano em nossa era, no sentido de que não importa que a questão esteva presente no debate do século XVII, tendo o exemplo da tirania teológica, do despotismo monárquico, que eram questões próprias e efervescentes e sim que o cerne dela ultrapassa a barreira histórico-temporal e chega até nós, nos dando mais do que subsídios para pensarmos o presente tempo e se torna necessário assim, debater com vistas num futuro, que se mostra uma das formais mais efetivas na tentativa de garantir um dos pontos que mais foi caro para Espinosa, a liberdade.

3.2 Sobre a Liberdade Humana

Que é a filosofia espinosana senão o mais belo convite a perder o medo de viver em ato? (CHAUÍ, 1995, p. 82)

Apesar de haver uma maior concentração da desenvoltura da teoria espinosana de liberdade na Parte IV da *Ética*, Espinosa, já na Parte I, mostra tal expressão na Definição 7, a saber:

> Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada (ESPINOSA, 2014, p. 13).

De acordo com Fragoso (2007), podemos dizer que, nesta definição de liberdade proposta por Espinosa, encontramos dois sentidos em relação ao termo “livre”. Há então a coisa como causa de si mesma, existindo pela pura necessidade da sua natureza, nos termos de algo que não é causado por fora de si, nesse sentido ela é livre. O segundo sentido, e talvez indo contrário ao primeiro sentido, é que essa coisa tenha como causa algo além de si.

Esses dois sentidos remetem aos outros conceitos do sistema de Espinosa, a saber, o conceito de substância, que existe em si e por si próprio é concebido. E, “aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concedido” (Definição 5 da *Ética I*), seria então os modos da substância.

Dessa forma, a substância, traduzida em Deus, seria a única que poderia ter aplicado o termo “livre” a ela, pois ela não necessita de ações externas para exercer de acordo com sua natureza. E como nada fora Deus pode existir nem ser concebido, somente ele pode agir conforme sua necessidade. Os modos, por sua vez, têm suas determinações a partir da substância, pois eles existem em Deus, assim, estão submetidos às suas causas e determinações, não sendo, portanto, livres à maneira da substância e sim com a liberdade determinada por ela.

O conceito de determinação também se mostra de maneira interessante em dois sentidos. No primeiro, mostra a coisa como posta a ação, como incitada a agir. Já no segundo sentido, a coisa apresenta uma indeterminação, como que uma condição predeterminada, “[...] isto é, que esta condição (ou lei) segundo a qual a coisa posta em ação é, por oposição a uma condição (ou lei) qualquer, indeterminável ou ‘indeterminada’, [...]” (GUEROULT, 1997, v.1, p. 75 *apud* FRAGOSO, 2007, p. 28). Ainda, esse termo pode remeter a uma ação de maneira específica, isto é, uma ação de fora por outra coisa, que, por sua vez, também sofre determinações pela infinidade dos modos infinitos da substância, assim, podemos deduzir dele como sendo limitado. Espinosa expõe na Proposição 28 da Parte I da *Ética*:

> Deve, portanto, ter se seguido ou de Deus ou de um atributo seu, isto é, deve ter sido determinado a existir e a operar ou por Deus ou por um atributo seu, enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem uma existência determinada. Este

> era o primeiro ponto. Em segundo lugar, por sua vez, essa causa – ou seja, este modo – deve igualmente ter sido determinada por outra, a qual é igualmente finita e tem uma existência determinada, e essa última (pela mesma razão), por sua vez, por outra, e assim por diante (pela mesma razão) até o infinito (ESPINOSA, 2014, p. 34).

Assim, em Espinosa, a liberdade pode ser entendida como uma autodeterminação em uma determinação interna, dessa forma, podemos aqui então negar a noção de livre-arbítrio quando esta diz sobre a liberdade de Deus de criar tudo a seu bel-prazer e vontade voluntária, pois há uma necessidade perfeita em Deus.

> Ser livre para Spinoza significa ser determinado a agir somente por si mesmo ou ter determinação interna; ao contrário, ser constrangido ou coagido significa ser determinado a agir por outra coisa além de si mesmo ou ter determinação externa (FRAGOSO, 2007, p. 28).

Onde Espinosa aponta no Escólio 2 da Proposição XXXIII que:

> Segue-se claramente do que precede que as coisas foram produzidas por Deus com suma perfeição, pois se seguiram necessariamente da natureza mais perfeita que existe. E isso não confere a Deus qualquer imperfeição, pois é precisamente a sua perfeição que nos leva a fazer tal afirmação (ESPINOSA, 2014, p. 38).

Dessa forma, em Deus, a liberdade é uma coisa exclusiva da sua natureza onde há essa livre necessidade, pois somente Ele existe por motivo de sua própria essência. Assim, Ele fica então submetido unicamente a sua própria essência e nada faz com necessidade de coação, agindo somente de acordo com as leis na sua natureza.

Na carta 58 endereçada a G. H. Schuller, o assunto também é o tema da liberdade.

> Quanto a mim, chamo de livre uma coisa que é e age pela exclusiva necessidade de sua natureza; coagida, aquela que está determinada por uma outra a existir e a agir de uma certa maneira determinada. Deus, por exemplo, existe livremente, ainda que necessariamente, porque existe pela exclusiva necessidade de sua natureza. Da mesma maneira, Deus conhece a si mesmo livremente porque existe pela exclusividade de sua natureza. Do mesmo modo, Deus conhece a si mesmo e

> conhece todas as coisas livremente, pois que se segue da exclusiva necessidade de sua natureza que Deus conheça todas as coisas. Vós bem o vedes, não faço consistir a liberdade em um decreto, mas numa livre necessidade (ESPINOSA, 2014, p. 242).

Se utiliza como exemplo a pedra, que age por meio de um impulso de uma causa externa, para clarear a sua ideia ao amigo Schuller.

> Para tornar isso claro e inteligível, concebamos uma coisa muito simples: uma pedra, por exemplo, recebe de uma causa exterior, que a empurra, uma certa quantidade de movimento e, tendo cessado o impulso da causa exterior, ela continuará a se mover necessariamente. Essa persistência da pedra no movimento é uma coação, não porque seja necessária, mas porque se define pelo impulso de uma causa externa. E o que é verdadeiro para a pedra, é preciso que se entenda de toda coisa singular, qualquer que seja a complexidade que vos agrade lhe atribuir, tão numerosas quanto possam ser suas atitudes, pois toda coisa singular é, necessariamente, determinada por uma causa exterior a existir e a agir de uma certa maneira determinada (ESPINOSA, 2014, p. 243).

Dessa forma, a liberdade no homem, para Espinosa, mostra apenas que o homem tem consciência dos seus desejos e apetites, mas não é conhecedor das causas determinadas dessas suas vontades. Do mesmo, os homens acreditam ser livres quando tem para sua escolha um bem e escolhem fazer o mal, por isso se acham livres, apesar de assumir um certo livre-arbítrio quando aborda a definição de Descartes, que, nas palavras de Espinosa, é “livre quem não está constrangido por qualquer causa exterior” (ESPINOSA, 2014, p. 244).

Ao que Espinosa diz:

> Se por “estar constrangido” ele entende “agir contra a sua vontade”, concordo que em certas ações nós não somo em nada coagidos e que, nesse sentido, temos um livre-arbítrio. Mas se por “estar constrangido” ele entende agir em virtude de uma necessidade (tal como expliquei), e ainda que não aja contra sua própria vontade, nego que sejamos livres em qualquer ação (ESPINOSA, 2014, p. 244).

No entanto, não devemos entender essa livre necessidade das coisas singulares como uma predestinação, pois esse livre movimento não é devido à

livre necessidade, mas sim a uma causa externa, pois toda coisa é determinada por uma causa externa a existir e a operar.

> Tradicionalmente, a liberdade é definida em função de sua relação com a vontade em duas formas: a primeira concebe a liberdade como o poder de uma vontade absoluta de optar ou mesmo de criar qualquer coisa que queira – liberdade de indiferença ou livre-arbítrio divino; a segunda concebe-a como o poder de se regular por um modelo e de o realizar – liberdade esclarecida (FRAGOSO, 2007, p 28).

Essa questão da vontade, segundo Deleuze[77] (1970) é o que Espinosa se esforça por mostrar, isto é, "todo o esforço da *Ética* consiste em romper o vínculo tradicional entre a liberdade e a vontade" (DELEUZE, 2002, p. 88).

> Desde de que se conceba assim a liberdade de Deus, como a de um tirano ou a de um legislador, vinculamo-la à contingência física ou então à possibilidade lógica: introduzimos então a inconstância na potência de Deus, uma vez que ela poderia ter criado outra coisa, ou, pior ainda, introduzimos a impotência, já que a sua potência se encontra limitada por modelos de possibilidade. Além disso fazemos existir abstrações tais como o nada na criação *ex nihilo*, ou o Bem e o Melhor na liberdade esclarecida (DELEUZE, 2002, p. 88).

O que Deleuze (2002) nos mostra é que a liberdade nunca será propriedade da vontade, pois a vontade sendo finita ou infinita, ela sempre será determinada por outra coisa, não podemos então dizer da vontade livre, mesmo que a sua causa seja a natureza de Deus. Isso será visto em Espinosa como a negação da vontade de Deus, seja na criação ou na ação.

Seguindo esse raciocínio, trazemos o debate espinosano para uma era mais contemporânea, uma vez que não podemos negar que muitos contemporâneos beberam da fonte da modernidade, entre eles Rawls, cuja definição de liberdade/justiça (1999) deve muito àquela desenvolvida por pensadores modernos como Espinosa, e em alguns aspectos se mostra

[77] Deleuze constata que o Deus de Espinosa, em consonância com a novidade presente em sua criação filosófica, não o amarra, que o deixa livre para pensar, pois não é um Deus da transcendência. Com efeito, Deleuze tem mais reservas quanto às filosofias que, tendo banido o princípio teológico do sistema de pensamento, continuaram a pressupor algum tipo de transcendência. Ao contrário, Espinosa procura criar a ideia de um Deus imanente a suas criaturas ou à Natureza, como princípio ontológico em sua filosofia (Cursos Sobre Espinosa, 3ª edição, 2019, p. 30).

incompleta e restrita em sua aplicação para formação de uma sociedade verdadeiramente livre, exigindo uma releitura contextual de autores precedentes para sua integração e colmatação.

3.3 O debate da liberdade e justiça à luz dos contemporâneos

John Rawls, nascido em Baltimore, Maryland, nos Estados Unidos, em 1921, e falecido em 2002, foi um filósofo político na tradição liberal[78] e contratualista, filho de um advogado proeminente e de uma líder sufragista.

Estudou em Princeton e Oxford, e sua vida adulta foi dedicada ao mundo acadêmico, tendo lecionado em Cornell e no MIT, e posteriormente entrado no corpo docente da Universidade de Harvard em 1962, onde atuou como professor por 30 anos (WENAR, 2017).

Em oposição ao pensamento cartesiano que influenciou a filosofia moderna e contemporânea, e em especial o racionalismo que fundamentou sua doutrina particular, fundamentado em definições objetivas e enciclopédicas de termos, em sua obra, Rawls evitou fornecer definições exatas dos conceitos de que tratava, preferindo desenvolver suas opiniões prolongadamente.

Sua definição de justiça mais curta resume-se a uma palavra – "*fairness*" –, cuja definição é dada pelo dicionário de Cambridge como "*the quality of*

---

[78] O correto entendimento do termo liberal, por necessidade, depende da prévia percepção da existência de duas correntes, ou tradições, que assumiram o nome e o manto de Liberalismo. Segundo Friedrich August von Hayek, "*we have had to the present day two different traditions in the theory of liberty: one empirical and unsystematic, the other speculative and rationalistic – the first based on an interpretation of traditions and institutions which had spontaneously grown up and were but imperfectly understood, the second aiming at the construction of a utopia, which has often been tried but never successfully*" (2011, p. 108). Em tradução livre, "temos até o presente duas tradições diferentes na teoria da liberdade: uma empírica e assistemática [a tradição britânica], outra especulativa e racionalista [a tradição francesa] – a primeira baseada numa interpretação das tradições e instituições que cresceram espontaneamente e são no máximo imperfeitamente compreendidas, a segunda mirando na construção duma utopia, que foi muitas vezes tentada mas nunca bem-sucedida." É a essa segunda corrente a que, demonstraremos no curso do texto, pertence Rawls, sendo um filósofo racionalista. Faz-se necessário entender também o que seria esse racionalismo que adota Rawls. Citando Bernard Groethuysen, Hayek define o racionalismo "*as a tendency 'to regulate individual and social life in accordance with principles of reason and to eliminate as far as possible or to relegate to the background everything irrational.*" Em tradução livre, o racionalismo "é uma tendência 'em regular a vida individual e social de acordo com os princípios da razão e a eliminar tanto quanto possível, ou relegar ao segundo plano, tudo que for irracional."

treating people equally or in a way that is right or reasonable"[79]. O dicionário Merriam-Webster, por sua vez, define o termo em relação a *fair*, que é por seu turno definido como "*marked by impartiality and honesty: free from self-interest, prejudice, or favoritism*"[80]. Ainda que em português não tenhamos uma só palavra que capture o sentido integral do termo, uma tradução razoável seria "equidade".

Porém, tal definição não captura adequadamente o conceito de justiça conforme desenvolvido por Rawls. Seu objetivo com sua teoria de Justiça foi

> [...] integrar aquela descrição [dos direitos e liberdades básicas, e sua prioridade] com um entendimento de igualdade democrática, que leva ao princípio da imparcial igualdade de oportunidade e ao princípio da diferença. (tradução livre) (RAWLS, 1999, p. xii)[81].

Ou seja, o conceito de justiça de Rawls é formado, necessariamente, pela aplicação desses princípios, o princípio da igualdade e o princípio da diferença, devendo ser entendido dentro desse contexto.

Como dito, o conceito rawlseliano de justiça se fundamenta na aplicação de dois princípios, reiterando, o princípio da liberdade (mas provavelmente melhor nomeado como princípio da igualdade) e o princípio da diferença.

Esses princípios são por ele conceituados inicialmente do seguinte modo (RAWLS, 1999):

> Primeiro: que cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extenso esquema de liberdades iguais básicas compatível com um esquema de liberdade para os demais. Segundo: desigualdades sociais e econômicas devem ser.[82]

---

[79] <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/fairness>. Em tradução livre, "a qualidade de tratar igualmente as pessoas ou dum modo que seja correto ou razoável".

[80] <Merriam-Webster.com Dictionary, s.v. "fair," accessed September 27, 2020, https://www.merriam-webster.com/dictionary/fair.>. Em tradução livre, "caracterizado pela imparcialidade e honestidade: livre do interesse pessoal, preconceito ou favoritismo."

[81] [...] to integrate that account [of basic rights and liberties, and of their priority] with an understanding of democratic equality, which led to the principle of fair equality of opportunity and the difference principle", "[i]t is these two principles, and particularly the difference principle, which give justice as fairness its liberal, or social democratic, character.

[82] First: each person is to have an equal right to the most extensive scheme of equal basic liberties compatible with a similar scheme of liberties for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) reasonably expected to be to everyone's advantage, and (b) attached to positions and offices open to all (tradução livre) (RAWLS, 1999, p. 53).

Novamente, deve-se entender o que Rawls quer dizer por liberdades básicas para que se possa entender adequadamente o primeiro princípio, pois essas pressupõem, de acordo com o segundo princípio, uma distribuição de bens (direitos, liberdades, oportunidades, renda e riqueza) que, se permite certa concentração quando benéfica para a sociedade como um todo, e em especial seus membros mais pobres, não o permite de modo livre e absoluto.

Informa Rawls (1999, p. 54) que "*none of these liberties is absolute*", e ainda que "*liberties not on the list* [a especificação de liberdades básicas segundo o autor]*, for example, the right to own certain kinds of property (e.g., means of production) and freedom of contract as understood by the doctrine of* laissez-faire *are not basic; and so they are not protected by the priority of the first principle*"[83].

Quanto ao segundo princípio, conforme mencionado, esse implica uma distribuição de bens igualitária salvo que uma certa concentração seja benéfica para a sociedade como um todo, em especial aos menos afortunados. Nas palavras do autor (1999, p. 65),

> assumindo que a estrutura de instituições exigidas para uma liberdade igual e uma equitativa igualdade de oportunidade, as maiores perspectivas daqueles em melhores condições são justas apenas se elas façam parte de um esquema que melhore as perspectivas dos membros menos favorecidos da sociedade. A ideia intuitiva é que a ordem social não deve estabelecer e garantir as perspectivas mais atraentes dos mais prósperos exceto que o fazer seja vantajoso aos seus menos afortunados.[84]

Verifica-se assim que, para o autor, a liberdade não é o princípio central, ainda que seja nomeada o primeiro princípio por ele, mas sim encontra-se submetida à igualdade, sendo que a justiça é analisada inicialmente de acordo

---

[83] Em tradução livre, "nenhuma dessas liberdades é absoluta" e as "liberdades que não estejam nesta lista, por exemplo, o direito de possuir certos tipos de propriedade (ex.: os meios de produção) e a liberdade de contratar conforme entendida pela doutrina do *laissez-faire* não são básicas; e, portanto, não são protegidas pela prioridade do primeiro princípio."

[84] Assuming the framework of institutions required by equal liberty and fair equality of opportunity, the higher expectations of those better situated are just if and only if they work as part of a scheme which improves the expectations of the least advantaged members of society. The intuitive idea is that the social order is not to establish and secure the more attractive prospects of those better off unless doing so is to the advantage of those less fortunate. (tradução livre) (RAWLS, 1999, p. 65).

com a igualdade (equidade), e então de acordo com a prosperidade que a diferença entre as pessoas possa gerar aos menos afortunados da sociedade.

É nesse contexto que deve ser compreendido o autor quando diz que (RAWLS, 1999, p. 54) “essas liberdades tem uma extensão central de aplicações dentro da qual elas podem ser limitadas e comprometidas apenas quando elas conflitam com outras liberdades básicas” (tradução livre)[85]

Apesar de não fornecer uma definição objetiva e abrangente de liberdade, como é de seu feitio, já verificamos que o conceito de liberdade para Rawls não é o conceito vulgar, mesmo quando limitado pela não-agressão. Sua definição é dada dentro de um panorama constitucional e legal (RAWLS, 1999, p. 177):

> Nesses casos a liberdade é uma certa estrutura das instituições, um certo sistema de regras públicas definindo direitos e deveres. Nesse contexto, as pessoas são livres para fazer algo quando elas são livres de certos constrangimentos seja para fazer algo ou não o fazer quando o fazer ou deixar de fazer é protegido da interferência de terceiros.[86]

São essas instituições que, portanto, segundo o autor, limitam o exercício da liberdade humana, regulando-o e estabelecendo uma estrutura para sua realização (RAWLS, 1999, p. 207):

> o império da lei é obviamente relacionado com a liberdade. Podemos ver tal considerando que a noção de um sistema legal e sua conexão íntima com os preceitos definitivos de justiça enquanto regularidade. Um sistema legal é uma ordem de normas públicas coercivas destinada às pessoas racionais com o propósito de regular sua conduta e prover a estrutura para a cooperação social. Quando essas regras são justas elas estabelecem os fundamentos das expectativas legítimas. [...] Dado que essas regras sejam equitativas ou justas, então uma vez que os homens tenham entrado nesses acordos e aceitado os benefícios que deles resultam, as obrigações que disso nascem constituem a base das expectativas legítimas. O que distingue um sistema legal é seu escopo compreensivo e seus poderes regulatórios a respeito de outras associações. As agências constitucionais que são por isso definidas geralmente tem o direito legal exclusivo para, ao menos, os modos mais extremos de coerção. Os tipos de coação que as associações privadas podem empregar são estritamente limitadas. Ainda mais, a ordem legal exerce uma autoridade final sobre um certo território definido. Isso é também marcado pela vasta gama de atividades que ela (a ordem legal) regula

---

[85] “[t]hese liberties have a central range of application within which they can be limited and compromised only when they conflict with other basic liberties.

[86] In these cases liberty is a certain structure of institutions, a certain system of public rules defining rights and duties. Set in this background, persons are at liberty to do something when they are free from certain constraints either to do it or not to do it and when their doing it or not doing it is protected from interference by other persons (RAWLS, 1999, p. 177).

> e a natureza fundamental dos interesses de que ela é garante. Essas características simplesmente refletem o fato de que a lei define a estrutura básica dentro da qual o exercício de todas as outras atividades ocorrem (tradução livre).[87]

Desse modo, verificamos que o autor, apesar de atribuir inicialmente um valor máximo às liberdades humanas, o faz dentro de uma certa conjuntura social, onde essas liberdades, além de não enquadrarem todo o conjunto de experiências humanas de liberdade, antes sendo limitado, ainda traz regulações que estabelecem as divisas dessas liberdades, as fronteiras até onde elas podem ser exercitadas, independentemente da existência de dano, com base no seu conceito de equidade, que melhor nomearia seu princípio de liberdade.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme verificamos na presente dissertação, Espinosa, ao tentar construir conceitualmente um Estado livre, a partir de sua constituição, levou em consideração os conceitos aos quais estava exposto no tempo em que viveu, uma época de reboliço e ebulição religiosos.

---

[87] Now the rule of law is obviously closely related to liberty. We can see this by considering the notion of a legal system and its intimate connection with the precepts definitive of justice as regularity. A legal system is a coercive order of public rules addressed to rational persons for the purpose of regulating their conduct and providing the framework for social cooperation. When these rules are just they establish a basis for legitimate expectations. [...] Given that these rules are fair or just, then once men have entered into these arrangements and accepted the benefits that result, the obligations which thereby arise constitute a basis for legitimate expectations. What distinguishes a legal system is its comprehensive scope and its regulative powers with respect to other associations. The constitutional agencies that it defines generally have the exclusive legal right to at least the more extreme forms of coercion. The kinds of duress that private associations can employ are strictly limited. Moreover, the legal order exercises a final authority over a certain well-defined territory. It is also marked by the wide range of the activities it regulates and the fundamental nature of the interests it is designed to secure. These features simply reflect the fact that the law defines the basic structure within which the pursuit of all other activities takes place (RAWLS, 1999, p. 207).

Seus ancestrais diretos eram judeo-portugueses expulsos da Península Ibérica por conta de sua religião, sob a pressão dos governantes católicos.

Seu país natalício, por sua vez, era protestante, dominante o Calvinismo, mas com liberdade de religião para seus habitantes, inclusive os judeo-hispano-portugueses que lá se instalaram.

Entretanto, é importante mencionar, como verificamos por Rabelais, que independente das correntes religiosas da época, o Mundo Ocidental de então estava profundamente imerso na crença em Deus, como Absoluto e como Fundamento Ontológico da Existência.

Estudamos, nesse sentido, que Espinosa não se diferenciava de seus contemporâneos quanto à sua crença em Deus em si mesma, mas sim em como essa se manifestava. O filósofo negava a religião tradicional, fosse alguma das vertentes cristãs de seu tempo, ou o Judaísmo de seus pais, e possuía ideias próprias a respeito de como deveria ser a religião adequada ao seu Estado ideal.

Quanto a Deus, o pensador conceituava se tratar do Absoluto, fora do qual nada há. Entretanto, pontos de sua conceituação tornam a mesma profundamente distinta daquelas mais correntes em seus dias e em seu país. Em especial, sua definição causava certo desconforto nas autoridades religiosas de sua convivência, seja por aproximar-se dum conceito de Deísmo ou de Panteísmo, ou ainda por outros motivos que sejam, o que levou pôr fim a seu *hérem* ou, impropriamente traduzido, excomunhão da comunidade judeo-portuguesa de Amsterdã, a *Talmud Torah*.

Entretanto, apesar de seu conflito com as religiões estabelecidas, pelo que ele via como superstições e sectarismo delas, entendemos que o filósofo não nega à religião um papel na sua proposta de Estado, conforme afirma o mesmo. Entenda-se, uma religião civil, livre de sectarismos e imposta pelo legislador secular ao povo, seria fundamental para ele na formação de um Estado livre, e por conseguinte de um cidadão livre [https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-political/#PosiFuncReli].

Nisso, se aproxima da aplicação da religião por outro filósofo importante nesse debate, Maquiavel, como uma ferramenta do príncipe para o fortalecimento da sociedade civil, ainda que no caso de Espinosa entenda-se que o principal beneficiário da prática da religião civil seja o povo, e não o soberano.

Interessante notar que, para Espinoza, entretanto, a secularidade do Estado traz uma separação, ainda que não absoluta, entre a face laica e a face religiosa da população de seu Estado. Isso quer dizer que a legislação provém do Soberano, e não em si do Absoluto Divino.

Nisso pode-se entender que ele se afasta das correntes jusnaturalistas em voga em sua época, pelas quais o Direito Positivo nada mais deveria ser que uma concretização das regras abstratas e universais do Direito Natural que o precede, sendo o Direito Natural percebido pelo homem por obra de seu intelecto racional divinamente outorgado, mas antes, o aproxima de correntes jurídicas mais modernas.

É, por exemplo, o caso de Rawls, que, negando uma ética deontológica kantiana, busca solucionar o problema da Justiça pelas ferramentas da razão sem apelar a axiomas pré-determinados.

Em que pese a necessidade de todo argumento lógico encerrar-se na trifecta de Münchausen, também conhecido como o Trilema de Agripa, é louvável a tentativa de se afastar do dogmatismo pela perpétua busca de novas respostas, mesmo para aqueles que adotam o fundacionalismo.

No caso de Espinoza, buscando construir sua filosofia à maneira dos geômetras, à forma do Templo, buscou mesmo bases sólidas para sua filosofia, e nisso, lançou fundamentos racionalistas.

6. REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. **Maquiavel, a república e o desejo de liberdade**. Trans/Form/Ação. São Paulo, 30(2): pp. 33-52, 2007.

AMES, José Luiz. **Religião e Política no Pensamento de Maquiavel**. Kriterion, Belo Horizonte, nº 113, jun/2006, pp. 51-72.

AQUINO, Tomás de. **Summa Theologica, Prima Pars Secundae Partis, Quaestio XCIV, Articulus Primo: Quid sit lex naturalis**. Disponível no endereço http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html, visto em 4 de julho de 2019.

AUSTIN, John. **The Province of Jurisprudence Determined**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 157.

BAE, Youn-Soon. **Balancing Equality and Liberty in Rawls 's Theory of Justice**. University of Tennessee – Knoxville, 2002. Disponível em: https://trace.tennessee.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=3383&context=utk_gradthes

BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico:** lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 1999, p. 22-23.

CHAUÍ. **A Nervura do Real:** Imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Espinosa:** uma filosofia da liberdade. São Paulo, Moderna, 1995.

CÍCERO. **De Legibus, Livro 1, Seção 28**. Disponível no endereço http://www.thelatinlibrary.com/cicero/leg.shtml. Acesso em 4 de julho de 2019.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza y el Problema de la Expresión**. Traducción castellana para España y América: Muchnik Editores de Idiomas Vivientes, S. A., Barcelona, 1975.

_____. **Espinosa e os Signos.** Tradução por Abílio Ferreira. Porto: Rés, 1970 (Coleção Substância)

_____. **Espinosa**: Filosofia Prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo D. B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002b.

FRAGOSO. Emanuel Angelo Rocha. **O conceito de liberdade na Ética de Benedictus Spinoza** Revista Conatus – Filosofia de Espinosa – volume i, número i, 2007.

FEBVRE, Lucien. O **problema da incredulidade do século XVI: a religião de Rabelaís**; tradução Maria Lúcia Machado; tradução dos trechos em latim José Eduardo dos Santos Lohner – São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GALSTON, William A. "**Two Concepts of Liberalism.**" *Ethics*, vol. 105, no. 3, 1995, pp. 516–534. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/2382140.

GARCÍA, José Francisco**. "¿Dos Tradiciones Sobre la Libertad? Confrontación de la Filosofía Jurídica y Política de Dworkin y Hayek**". Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso XXXIII (Valparaíso, Chile, 2do Semestre de 2009) [pp. 673 - 698].

GARRET (org.), Don. **Spinoza**. Tradução Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011. – (Companions & Companions).

GLEIZER, Marcos André. **Espinosa e a afetividade humana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GORDON, David. **Free Market Fairness** By John Tomasi • Princeton University Press, 2012 • Xxvii.

HAYEK, Friedrich A. von (Friedrich August), 1899–1992. **The constitution of liberty: the definitive edition** / edited by Ronald Hamowy.

KELSEN, Hans. **General Theory of Law and State, trans. A. Wedberg**. New York: Russell and Russell, 1945, repr. 1961.

LACERDA, Tessa Moura. **A expressão em Leibniz. 2005**. 221f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

LEFORT, C. **Le travail de l'oeuvre Machiavel**. Paris: Gallimard, 1972.

_____. **Machiavel: La Dimension Économique du Politique**. In *Les formes de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1978.

LEIBNIZ. Monadologia, 1-21 *in* www.leibnizbrasil.pro.br/leibniz-glossario.htm

MACHADO, Roberto. Deleuze, a arte e a Filosofia. Jorge Zahar, 2009.

MACHIAVELLI, NICCOLÒ. **Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio**. Trad. de Sérgio Bath, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1994, 3ª ed.

_____. **Il principe. In Tutte le opere**. Org. por M. Martelli. Florença: Sansoni, 1993a (2ª edição).

_____. **O Príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 1996.

_____. **Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio**. In *Tutte le opere*. Org. por M. Martelli. Florença: Sansoni, 1993b (2ª edição).

_____. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

MÉCHOULAN, Henri. **O *herem* em amsterdã e a "excomunhão" de Espinosa**. Tradução e notas de Homero Santiago. Revista Conatus - Filosofia de Spinoza - volume 7 - número 14 – dezembro, 2013

NADER, Paulo. **Introdução ao Estudo do Direito**. Rio de Janeiro: Forense, 1994, p. 406-407.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **The social contract & discourses**. Londres & Toronto: J. M. Dent & Sons Ltd., 1923, p. 29-41 e 255-260. Disponível em: www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/PesquisaObraForm.jsp. Acesso em 01 jun 2019.

SCALA, André. **Espinosa**. Tradução Tessa Moura Lacerda. – São Paulo: Estação Liberdade, 2003. – (Figuras do Saber; 5).

SILVA, Elainy Costa da. **A Política em Benedictus de Spinoza**. Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS - VIII Edição, 2011.

SPINOZA, B. **Spinoza**: obra completa I: (Breve) tratado e outros escritos/organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano. – 1. Ed. – São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. Spinoza, B. **Spinoza**: obra completa II: correspondência completa e vida/organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano. – 1. Ed. – São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. – 2. Ed., 3. Reimp. – Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.

_____. **Ética.** Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. – 1. Ed., 1. Reimpr. – São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2018, c. 1677.

_____. **Pensamentos Metafísicos;** Tratado da Correção do Intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência. Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções de Marilena Chauí. [et al]. – 3ª Ed. – São Paulo; Abril Cultural, 1983. Os Pensadores.

_____. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

SILVA, Henrique Lima da Silva. Revista Conatus – **Filosofia de Espinosa** – volume 9, número 17, ano 2015. Servidão Humana e Imanência na Filosofia de Benedictus de Spinoza.