

UFRRJ

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

DISSERTAÇÃO

**SOCIEDADE E MULTIPLICIDADE: POR UMA POLÍTICA NÃO
TEOLÓGICA, PELA POTÊNCIA DA MULTIDÃO**

PEDRO AUGUSTO DINELLI GARCIA CRUZ

2016



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**SOCIEDADE E MULTIPLICIDADE: POR UMA POLÍTICA NÃO
TEOLÓGICA, PELA POTÊNCIA DA MULTIDÃO**

PEDRO AUGUSTO DINELLI GARCIA CRUZ

Sob a orientação do professor
MARCELO DA COSTA MACIEL

Dissertação submetida para obtenção do
grau de **Mestre em Ciências Sociais**,
no curso de Pós-Graduação em Ciências
Sociais

Seropédica, RJ
Agosto de 2016

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C955s

CRUZ, PEDRO AUGUSTO DINELLI GARCIA , 1988-
SOCIEDADE E MULTIPLICIDADE: POR UMA POLÍTICA NÃO
TEOLÓGICA, PELA POTÊNCIA DA MULTIDÃO / PEDRO AUGUSTO
DINELLI GARCIA CRUZ. - 2016.
77 f.

Orientador: MARCELO DA COSTA MACIEL .
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Ciências Sociais, 2016.

1. Spinoza, . 2. política,. 3. teologia, . 4.
filosofia. I. MACIEL , MARCELO DA COSTA , 1972-
orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. Ciências Sociais III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

PEDRO AUGUSTO DINELLI GARCIA CRUZ

Dissertação submetida como requisito para obtenção do grau de **MESTRE EM CIÊNCIAS SOCIAIS**, no curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM ____ / ____ / ____.

Marcelo da Costa Maciel, Dr. , UFRRJ

Aparecida Maria Abranches, Dr^a, UFRRJ

Luís Antônio Cunha Ribeiro, Dr ., UFF

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus avós, Odilon de Jesus Garcia, Vilma Dinelli e Angelina Mérsia Rios, que de alguma forma possibilitaram meu esforço vital para hoje conseguir este feito

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu amigo e professor Marcos Fernando, o “professor Marquinho”, por ter me possibilitado o encontro com o pensamento vivo de Spinoza.

A todos os professores do curso de Psicologia do Centro Universitário de Barra Mansa – UBM, do ano de 2008 a 2012, por todas as contribuições em minha formação.

Agradeço ao Centro de Estudos Cláudio Ulpiano e as suas relações constituintes por disponibilizarem todo material e me possibilitarem um mergulho no universo filosófico.

Agradeço ao meu orientador Marcelo Maciel por sua paciência, persistência, inteligência e por ter aceitado me orientar neste estudo.

Agradeço ao professor Luís Antônio Cunha Ribeiro e a professora Aparecida Abranches por terem aceito tão gentilmente o convite para a Banca.

Agradeço a minha amiga e companheira Patricia Boeira de Souza por sua ajuda incalculável na efetuação deste trabalho.

RESUMO

CRUZ, Pedro Augusto Dinelli Garcia. Sociedade e multiplicidade: por uma política não teológica, pela potência da multidão. 2016. 77p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Instituto de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ.,2016

Este trabalho tem como objetivo principal investigar os fundamentos da política no pensamento de Baruch de Spinoza. Tendo como força impulsora uma problemática histórica e atual no Brasil, ou seja, a relação entre as teologias e a política. Considerando esses apontamentos, intenciona-se percorrer os argumentos apresentados por Spinoza, vendo como esse, em sua análise da constituição política apresenta uma compreensão do poder político em que o Estado não tenha como suporte e legitimação nenhum poder transcendente, mas sim, que a sua constituição se dê a partir daquilo que é imanente ao campo político e social. Para Spinoza, a Teologia e a filosofia se contrapõem radicalmente, a primeira visa apenas a obediência e a servitude no campo político, enquanto a segunda tem como fim libertar os indivíduos do medo e possibilitar condições para que possam preservar suas vidas. Dessa forma, a legitimação do campo filosófico servirá de fundamento para o poder político, assim como, para a constituição do Estado em que ambas surgem a partir de uma série de desconstruções dos alicerces do poder Teológico-Político. Dentre essas desconstruções, nos referimos àquelas que correspondem a origem dos preconceitos e superstições, ou seja, a concepção finalista da natureza; também é desfeita aquela referente ao imaginário teológico, principalmente naquilo que condiz com a ideia de um Deus dotado de intelecto e de uma vontade criadora, e deste modo, conseqüentemente aquela que possibilita a legitimação de governantes e da soberania, isto é, as premissas da separabilidade e a transcendência do poder político em relação ao campo social. Dito isso, o pensamento político-filosófico de Spinoza configura-se, primeiramente, a partir de uma nova concepção de Deus, sendo essa puramente realista, como única substância que efetua-se e que possui sua efetuação em modos singulares pela Natureza inteira, em um plano imanente a ela, ou seja, *Deus sive Natura*, e a partir da potência (*Potentia*) de Deus(natureza) que concretiza-se no real através do *conatus* – um esforço de perseverança existencial de todas as coisas – é que torna possível pensar tanto a política quanto o direito, somente desta forma a teoria *jusnaturalista* com traços do poder Teológico-Político cede lugar a um jusnaturalismo radical e imanente onde é demonstrado um desenvolvimento espontâneo de força política e comunitária, cuja necessidade de mediação exterior é desnecessária. Spinoza tem uma perspectiva realista, que tem como característica o uso da razão apenas como possibilidade e não como fundamento, e dessa forma, a partir da história das sociedades humanas concebe o desenvolvimento político possuindo uma característica comum: as paixões. A utilidade da formação social é necessária a conservação de todos os indivíduos, por isso o grande desafio da política seria uma instituição para seres racionais ou cegos desejantes, esta constituição se faz a partir da cooperação existente entre eles, que possibilitam o surgimento da *Multitudo* (multidão), ou, potência coletiva, que surge como um novo sujeito político, que de acordo com os regimes políticos pode ter maior ou menor participação no poder. Dentre os regimes, destaca-se a democracia como a forma que mais se aproxima da natureza humana, configurando-se como o mais natural dos regimes, em que todos possam governar em vez de serem governados, somente dessa forma se constitui o “Estado absoluto” (*absolutum imperium*). Nesta concepção política “subversiva” vemos o surgimento do direito de Cidade e das instituições políticas em contraposição as virtudes morais dos governantes. Sendo assim, constata-se a necessidade de um Estado laico, não só

para a liberdade dos indivíduos, mas para a preservação do próprio Estado, e ao fim, da conservação da paz e da comunidade.

Palavras-chave: Spinoza, política, teologia, filosofia.

ABSTRACT

CRUZ, Pedro Augusto Dinelli Garcia. Society and multiplicity: by a non-theological policy, by the power of the multitude. 2016. 77p. Dissertation (Master's degree in Social Sciences), Institute of Social and Human Sciences, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2016

This research has the main objective to investigate the fundamentals of the politic in Baruch de Spinoza's thought. It has, as a driving force, the historical problematic and current in Brazil, that is, the relation between theologies and politics. Considering these notes, it intends to travel the arguments presented by Spinoza, seeing how him, in his analysis of politics constitution presents a comprehension of the politics power in which the State does not have as support and legitimation no transcendent power, but that it's constitution occurs from what is immanent to the political and social field. According to Spinoza, theology and philosophy are radically opposed, the first aims just the obedience and servitude in political field, while the second has a purpose to free individuals from fear and to licence conditions so that they can preserve their lives. In this way, the legitimate of the philosophical field will serve as the foundation for politics power, as well as, for a constitution of an State wherein both arise from a number of deconstructions of the foundations of theological-political power. Among these deconstructions, we refer to those that match the origin of prejudices and superstitions, that is, the finalist conception of nature; is also undone the one referring to the theological imaginary, especially in what is consistent with the idea of a God endowed with intellect and a creative will, and thus consequently one that enables the legitimation of rulers and sovereignty, ie the premises of separability and transcendence of political power in relation to the social field. Said that, the politic-philosophical thought of Spinoza is configured, firstly from a new conception of God, wich is purely realistic, as the only substance that is effected and which has its effectuation in unique ways by the whole nature in an immanent plan it, that is, *Deus sive Natura*, and from the potency (*Potentia*) of God (nature) which is realized in the real through the *conatus* – an existential preservation effort of all things – it is making it possible to think both the politics and the law, only in this way the jusnaturalist theory traces the political theological power gives way to a radical and immanent jusnaturalism where a spontaneous development of political power and community is demonstrated, in wich the need for foreign mediation is unnecessary. Spinoza has a realistic perspective whose characteristic is the use of reason only as a possibility and not as foundation. And therefore, from the history of human societies conceives political development having a common characteristic: the passions. The usefulness of social formation is necessary to conservation of all individuals, so the great challenge of the policy would be an institution for rational beings or desiring blind, this constitution is made from the existing cooperation between them, wich allow the emergence of *Multitudo* (crowd), or, collective potency, which appear as a new political subject, that according to political regimes may have greater or lesser participation in power. Among regimes, democracy stands out as the form that most closely matches the human nature, setting up as the most natural of regimes, in which everyone can govern without being governed, only in this way constitutes the “Absolut state” (*absolutum imperium*). This subversive conception policy we see the emergence of the right city and political institutions as against the moral virtues of rulers. Therefore, there has been the need for a secular State, not only for the freedom of individuals, but to preserve the State itself, and at the end, the maintenance of peace and community.

Key words: Spinoza, politics, theology, philosophy

LISTA DE ABREVIACOES E SÍMBOLOS

Ao longo deste estudo, foram utilizadas determinadas siglas para as citaoes referentes as obras de Spinoza, são elas:

SIGLA DAS OBRAS DE SPINOZA:

E	<i>tica.</i>
TTP	<i>Tratado Teológico-Político</i>
TP	<i>Tratado Político</i>
TCI	<i>Tratado da Correção do Intelecto</i>

ABREVIACOES:

AD	<i>Definição dos afetos</i>
AP	<i>Apêndice</i>
C	<i>Corolário</i>
DEF	<i>Definição</i>
D	<i>Demonstração</i>
PREF	<i>Prefácios</i>
P	<i>Proposição</i>
S	<i>Escólio</i>

FORMAS DE CITAÇÃO:

EII, P35	<i>tica, parte 2, proposição 35</i>
TTP, cap XV	<i>Tratado Teológico-Político capitulo 15</i>
TP cap 2	<i>Tratado Político, capitulo 2</i>

Desta forma as citaoes referentes ao autor principal deste estudo seguem-se ao longo do corpo do texto e as demais situam-se em notas de rodapé.

SUMÁRIO

Introdução	9
I – Brasil e a Holanda do século XVII: O Problema Teológico-Político	12
1.1 Brasil, Religião, Política e Sociedade	12
1.1.1 Brasil, Religião e Política na atualidade	15
1.2 Brasil e a Bancada Evangélica	16
1.3 A Holanda do Século XVII e o Problema Teológico-Político	21
1.3.1 A Holanda do Século XVII e a Constituição Social	21
1.3.2 A Holanda e o Problema Teológico-Político	25
II – A Filosofia como contradiscurso Teológico	30
2.1 Da concepção finalista à Teologia política	31
2.1.1 Teologia Política	35
2.2 Das incongruências do finalismo a uma nova concepção de Deus ou Natureza	39
III – Spinoza Realismo e Política	46
3.1 Do <i>conatus</i> singular à potência coletiva: O Direito Natural	49
3.2 Potência coletiva e o Estado Civil: A <i>Multitudo</i>	56
3.3 A potência da multidão e a proporcionalidade em relação as formas de governo	61
3.3.1 A proporcionalidade dos regimes políticos	63
Conclusão	69
Bibliografia	71

INTRODUÇÃO

O Brasil possui em sua história política uma problemática que perpassa todos os séculos: a relação entre Igrejas e Estado. Principalmente pelos processos colonizadores que aqui constituíram-se, inclusive declarando-se naqueles tempos o Brasil como constitucionalmente um país declaradamente fundamentado religiosamente, pelo catolicismo. Mesmo que hoje se tenha assegurado o Brasil como um país laico, vemos constantemente as teologias políticas a partir intromissão de religiões nos assuntos referentes ao poder político, e são múltiplos os casos que fazem constantemente a laicidade estatal ser questionada, desde propostas de leis a cerimônias religiosas dentro de espaços públicos. Este estudo não pretende uma análise sociopolítica desse fenômeno que mistura política e religião, mas toma-o como força impulsora para pensar as novas configurações da problemática histórica e atual no Brasil referente ao poder teológico-político, acreditando que somente desta forma poderemos aprofundar e realizar uma leitura crítica da intenção de supremacia dogmática religiosa em relação às instituições políticas e jurídicas, assim como, ao estado laico e às liberdades civis. Por isso, recorreremos a história do pensamento político, acreditando que imprescindíveis colaborações, mesmo advindas de outros tempos, podem ainda nos ser úteis.

Dentre essas produções, figura-se de maneira singular, a do filósofo moderno Baruch de Spinoza (1632-1677), e é a compreensão de seu pensamento político, o principal objetivo deste estudo. Considerando-a de maneira inovadora, tanto no que se refere a produção ontológica, quanto aquela referente a política, essas também apresentam-se de maneira revolucionária, principalmente, por terem surgido no território holandês, em pleno século XVII, em um momento caracterizado por uma proliferação de conflitos religiosos e ideológicos, tendo assim, sua gênese em uma época em que a religião servia como sustento ideológico dos poderes e, era comum a efetuação de regimes políticos com figuras governamentais consideradas como representantes do poder de Deus. Demonstrar que nada há de mais perigoso para a liberdade, a segurança e a paz do Estado do que a fundamentação teológica do poder, ou seja, o fundamentalismo religioso é intenção de Spinoza. Assim, nada mais subversivo do que o pensamento desse filósofo.

O pensamento político de Spinoza tem como principal característica a universalidade humana. Dificilmente em alguma outra criação especulativa, a abrangência existencial seja tão ampla, ainda mais no que condiz com a liberdade política, a ela, poucos filósofos deram tamanha importância. Sua proposta política envolve um novo sujeito político e uma nova fundamentação do poder. Nela é apresentada uma compreensão do poder político onde o Estado não tenha como suporte e legitimação nenhum poder transcendente e sim que a sua constituição seja a partir daquilo que é imanente ao campo político e social. Dessa forma o maior obstáculo para essa constituição seria a Teologia, ou seja, a tentativa de sistematizar e transformar em ciência os dogmas religiosos, e assim, a intromissão de religiões e de seus princípios nos assuntos do poder político secular, fazendo assim proliferar uma série de críticas a essa intromissão e à confusão acerca dos limites da ação dos religiosos no contexto político.

A universalidade humana na concepção Spinozista é capaz de demonstrar uma imediata expressão política onde o princípio regulador figura-se como intrínseco a ela. Dessa forma, a sociedade é para o filósofo um espaço onde a multiplicidade existencial e as infinitas potências singulares podem se compor e formarem uma potência maior, ou seja, o poder político e a constituição do Estado. Essa rica diversidade existencial não se reduz de maneira alguma a uma figura ou identidade única, e sim constitui-se a partir da multidão rica em diversidade como também em possibilidades, e ao mesmo tempo que é constantemente atravessada por conflitos, também

possui de forma imanente uma expressão política cuja uma mediação exterior a ela, principalmente por um poder que a transcende, ou seja, que dela seja separado, seja ineficaz. Assim, a multidão afirma-se como potência coletiva e um novo sujeito político capaz de sempre afirmarem suas diferenças.

A filosofia de Spinoza, figura-se de maneira singular na história do pensamento político, principalmente, no que condiz com o estudo referente a relação entre Igreja e Estado, ou, a problemática que envolve o poder teológico-político. Assim, o filósofo moderno se direciona a compreensão deste paradoxo em toda sua amplitude, seja, em seus desdobramentos teóricos ou práticos, e, dessa forma constitui como tese fundamental, de acordo com Diogo Pires de Aurélio, que a filosofia e a religião devem estar separadas¹. Esta tarefa pode parecer igual à de seus contemporâneos como Galileu ou Descartes², mas ao aprofundarmos na proposta spinozista veremos no entanto, que a separação que sua obra defende não é de natureza estratégica e sim de natureza puramente política.³ Dessa forma, veremos através da especificidade política do pensamento spinozista como este plano pode ser sucumbido pelo religioso.

Torna-se também imprescindível nesse trabalho, situarmos Spinoza à sua época, a Holanda da segunda metade do século XVII. Ela própria em ruptura com a ordem econômica, política e ideológica do mundo feudal, antes da qual ela inventa as formas de uma sociedade nova. Assim, partiremos para uma breve explicitação da mesma relação entre as instituições eclesiásticas e a política, tendo como território a Holanda do século XVII e, principalmente, a partir do problema teológico-político colocado por Spinoza. Neste período, uma política fundamentalmente religiosa tinha contribuição imensurável nos intensos conflitos contra aqueles que lutavam para fazer daquele território um lugar de liberdade religiosa, como também científica, mercantil e de múltiplas culturas, que ali encontravam melhores meios e caminhos para uma sociedade democrática.

O segundo capítulo de nosso estudo destina-se ao estudo da ontologia de Spinoza, e de como sua constituição filosófica ergue-se em total reversão da proposta teológica, ou seja, a filosofia spinozista é legitimada em relação a teologia, e, dessa forma demarca a necessária separação entre elas: somente a filosofia poderia encontrar a verdade, ou seja, as ideias adequadas, tanto na ontologia quanto na política.

Desta forma, no primeiro tópico desta parte será abordada a maneira pelo qual se torna possível o surgimento das religiões, e, conseqüentemente das teologias. Isso só se faz possível quando analisamos a origem dos preconceitos e das superstições, cujos seus fundamentos residem em apenas uma problemática, a concepção finalista da realidade, Essa concepção, fará com que os homens busquem constantemente uma ordem do mundo que seja condizente com seus desejos e através de presságios, possam de alguma maneira conhecer os acontecimentos futuros, e isso será a gênese das Religiões, que através de símbolos e dogmas tentarão dar a experiência efêmera da existência uma determinada durabilidade e estagnação. Da disputa pela 'real' interpretação das escrituras, ou seja, do embate para figurar-se como detentor da verdade e da verdadeira Religião, surgirá a figura do Teólogo, como o escolhido pelo poder divino como figura representativa terrena, e assim. A teologia-política buscará a hierarquização no poder político na terra partindo da figura de um governante representativo do poder de Deus, assim como existiria na ordem dos céus, e visando a construção do campo político e da boa sociedade, um dos objetivos fundantes do jusnaturalismo clássico. Nossos esforços concentrar-se-ão em duas obras de Spinoza, a *Ética* e o *Tratado Teológico-Político*.

1 AURÉLIO, Diogo Pires, *Tratado Teológico-Político* Introdução p. XIII

2 De acordo com Diogo Pires Aurélio, a problemática levantada por Spinoza referente a relação entre a filosofia e a Religião também esteve aparentemente presente em filósofos contemporâneos ao holandês, como Galileu ou Descartes, porém, nestas concepções, ambos pagam a liberdade de especulação teórica ao preço de deixar intacta a ordem prática e jurar a inocência de suas descobertas perante a Bíblia. Sendo assim, se diferem totalmente da posição spinozista, AURÉLIO, Diogo Pires, *TTP* Introdução p. XIII

3 AURÉLIO, Diogo Pires, *Tratado Teológico-Político* Introdução p. XIII

Após, partiremos para a crítica de Spinoza a essas instituições, tendo como ponto de partida as incongruências das concepções finalistas apresentada pelo filósofo, e, como se torna impossível, a partir dos métodos alegóricos e hermenêutico dos teólogos a constituição do campo político. Assim, a partir de uma série de desconstruções de pilares teológicos e princípios da psicologia religiosa, o filósofo busca libertar as mentes dos indivíduos da superstição e a vida dos cidadãos da autoridade teológica, pois, somente desta forma possibilita-se condições para que se determine o campo político sem as balizas da Teologia. Novamente com base na *Ética* e no *Tratado Teológico-Político*, será demonstrado o dismantelamento das pretensões teológicas e seus respectivos direcionamentos políticos, seja, partindo das questões expostas no *TT-P*, onde existe uma separação por completo entre filosofia e teologia, e seus respectivos e diferentes domínios e intenções no campo político, assim como as da *Ética*, por sua vez, principalmente no primeiro livro, *De Deo*, é que podemos encontrar outro importante momento da desconstrução do poder teológico, a partir de uma concepção de Deus despersonalizado e causa imanente de todo universo, apresentando a célebre fórmula spinozista *Deus sive Natura*.

Após a liberação do campo político, realizada pelo primeiro livro da *Ética* e pelo *TTP*, com a demonstração da necessidade da natureza divina e da não-distinção entre causa eficiente e causa final, direcionaremos nossos esforços para o terceiro e último ponto deste trabalho, tendo como textos fundamentais as partes II, III e IV da *Ética* e o *Tratado Político*. Somente dessa forma, poderemos compreender como o campo político pode se constituir fora das balizas normativas da tradição jusnaturalista cristã. Assim o pensamento de Spinoza figura-se de maneira puramente realista e a utopia não é sua aliada, diferentemente das concepções teóricas e políticas da tradição, pois a grande atividade política não se fundaria exclusivamente no uso da razão, esta se torna apenas uma possibilidade, assim, as paixões mais uma vez ganham destaque na perspectiva spinozista e a formação social constitui-se a partir do conceito de necessidade, ou seja, ela se fez necessário ao longo da história e todos os homens recorreram a tal constituição como necessárias a sua sobrevivência.

Desta forma, o ponto de partida para pensarmos a política, assim como a constituição do direito é o conceito de potência, este, concretiza-se no real mediante o *conatus* (força de perseveração existencial de todas as coisas da Natureza). Assim, examinaremos a importância do *conatus* singular e do direito de natureza de cada um, pois dessa forma será possível concluir, partindo do campo afetivo humana e sua busca por aquilo que é útil, a organização dos processos cooperativos fundamentais para o aparecimento de uma potência coletiva: a *Multitudo*, como poder constituinte do Estado e como um novo sujeito político que de acordo com os regimes políticos pode ter maior ou menor participação no poder. Dentre os regimes, vemos a democracia como a forma que mais se aproxima da natureza humana, configurando-se como o mais natural dos regimes, em que todos possam governar em vez de serem governados. Somente desta forma se constitui o “Estado absoluto” (*absolutum imperium*), e o poder é caracterizado pela força imanente a multidão e não exterior a ela.

CAPÍTULO I

1. O PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO

Este primeiro capítulo se desenvolve com uma dupla intencionalidade: a primeira delas é descrever brevemente a relação entre teologias e política no plano social e político brasileiro no cenário atual. Uma problemática contemporânea e de grande importância, pois vemos cotidianamente a crescente ascensão do conservadorismo e do reacionarismo no nosso país, e dentre as distintas correntes destes, aquela atribuída aos evangélicos aparece veementemente. Para tanto, como a relação entre religião e política também esteve presente em toda a nossa história, antes de nos adentrarmos na atual demanda faremos um curto levantamento de acontecimentos marcantes na história sócio-política sobre a influência de igrejas no Estado. Acreditamos que com isso poderemos levantar as questões necessárias para a segunda intenção deste ponto, e a partir deste fenômeno da atualidade que surge singularmente com muita força e de uma maneira muito problemática nos direcionaremos ao estudo de um outro momento da história onde, guardadas as diferenças, esta relação também era efervescente.

Sendo assim, partiremos para o nosso segundo objetivo, que será a explicitação da mesma relação entre as instituições eclesiais e a política, tendo como território a Holanda do século XVII e, principalmente, a partir do problema teológico-político colocado por Spinoza. Neste período, uma política fundamentalmente religiosa tinha contribuição imensurável nos intensos conflitos contra aqueles lutavam para fazer daquele território um lugar de liberdade religiosa, como também científica, mercantil e de múltiplas culturas, que ali encontravam melhores meios e caminhos para uma sociedade democrática.

Se hoje a relação entre esses dois discursos se faz presente acreditamos que, retornando à história, poderemos encontrar muitas questões, e mesmo que oriundas de outros momentos, sem dúvida poderão muito nos servir, e dentre essas, as constituídas por Spinoza, as inovadoras concepções políticas surgidas no território holandês, pois só a partir destas veremos como este plano pode ser sucumbido pelo religioso. E hoje, pelo momento sociopolítico em que vivemos, onde a intolerância e o extremismo religioso voltam à arena social e política, iremos nos direcionar a um outro momento da história, onde estas questões também estavam muito presentes.

1.1 Brasil, Religião, Política e Sociedade

Nas grandes embarcações de estrangeiros, que no território brasileiro declararam a descoberta do novo mundo, os navegantes já traziam consigo uma religião e uma política, que nela tinham seus fundamentos, prontas a se constituir. A vinculação entre o cristianismo e a população brasileira tem raízes históricas profundas. Trazido pelos portugueses, o cristianismo sempre esteve intimamente vinculado à cultura e identidade brasileira, tanto no papel educacional da população indígena, através dos jesuítas, como também nas constituições que fundamentaram grande parte dos diferentes regimes políticos que tiveram lugar na história sócio-política do Brasil.

Muito tempo se passou, mas, sem dúvidas, fruto desta chegada e principalmente pelos efeitos do etnocentrismo europeu, o Brasil continua sendo um país com um grande número de católicos, mesmo com a considerável redução no número de fiéis ao longo das últimas décadas. E para quem vive aqui é impossível não ter nenhum contato com o catolicismo. Ainda mais nos tempos remotos, quando as missas eram feitas em outras línguas, brasileiro e católico eram quase sinônimos, como nos diz Sérgio Buarque de Holanda, aos portugueses e, em menor grau aos castelhanos, coube, sem dúvida, os modelos

adotados pelo nosso povo⁴, e assim uma matriz fundacional de nosso país tendo como base a história teológica cristã e o poder Teológico-político⁵.

No primeiro censo⁶, realizado em 1872, aquela que era a religião oficial do país era seguida por 99,7% da população, e durante a maior parte da história, as igrejas foram símbolos de riquezas e poder deste país. As cidades cresceram em torno das igrejas e estas tiveram papéis políticos muito influentes tanto na sociedade quanto nas constituições deste país, dentre essas a Constituição Imperial de 1824, outorgada em nome da “Santíssima Trindade”⁷, trazia a religião católica romana como religião oficial, sendo permitido aos seguidores de outras crenças o culto apenas nas suas próprias casas. De acordo com Celso Ribeiro Bastos⁸, havia, no Brasil Império liberdade de crença sem liberdade de culto.

Todavia, tendo uma população diversa, em função da miscigenação cultural, fruto dos muitos processos migratórios ao decorrer de sua história, de origens europeia, africanas e oriental, o Brasil tem em suas terras uma rica diversidade religiosa, que advinda destas outras culturas ou também pelo sincretismo religioso presente aqui, origina uma heterogeneidade populacional, tanto no que corresponde a tanto a etnias quanto a religiões. Por conta dessa diversidade populacional, após a proclamação da República, Ruy Barbosa redigiu o decreto 119-A, em 7 de janeiro de 1890, com a intenção de separar definitivamente o Estado e a Igreja Católica Romana no Brasil⁹. Em seu 1º artigo, este decreto determinava que:

É proibido a autoridade federal, assim como a dos Estados federados, expedir leis, regulamentos ou atos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e criar diferenças entre os habitantes do país, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivos de crenças, ou opiniões filosóficas, ou religiosas.¹⁰

O artigo posterior, de número 2, definia a ampla liberdade de cultos, enquanto os artigos 3º e 5º previam a liberdade organizacional religiosa sem a intervenção do poder público. De acordo com Aldir Guedes Soriano, a constitucionalização do novo regime republicano consolidou, através da constituição de 1981, a separação entre Igreja e o Estado, fazendo do Brasil um estado laico¹¹. Como afirma Fábio Dantas Oliveira¹² a constituição do novo regime republicano representou um marco no que tange à laicidade do Estado, pois todas as constituições que a sucederam mantiveram a neutralidade inerente a um Estado Laico, ainda que teoricamente. Sendo assim, no decorrer de várias outras constituições¹³ sobre as quais não nos debruçaremos aqui, buscou-se assegurar a necessária separação entre Estado e Igreja. Com isso, a partir dos processos constitucionais do nosso país, o Brasil, teoricamente, assegurou a laicidade, não estabelecendo nenhuma ligação oficial com alguma crença religiosa e declarando em sua constituição o direito de liberdade de crença e de

4 HOLLANDA, Sérgio Buarque, *Raízes do Brasil* p.9

5 De acordo com Douglas Barros “A Teologia Política é fenômeno social e político europeu que teve início na Idade Média e significou a intromissão da religião e de seus princípios nos assuntos do poder político secular, que faz assim proliferar uma série de críticas a essa intromissão e à confusão acerca dos limites da ação dos religiosos no contexto público.” in *Julgar a República* 2002 p.12:

6 <http://www.brasil.gov.br/governo/2013/01/censo-de-1872-e-disponibilizado-ao-publico> acesso em 10/2015

7 TERAOKA, Thiago Massao Cortizo. *A liberdade religiosa no Direito Constitucional Brasileiro*. São Paulo, 2010. 282f. Tese de doutorado em Direito. Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo. P.111

8 BASTOS, Celso Ribeiro. *Curso de Direito Constitucional* 2000 p.191

9 TERAOKA, Thiago Massao Cortizo. *A liberdade religiosa no Direito Constitucional Brasileiro*. São Paulo, 2010. 282f. Tese de doutorado em Direito. Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo. P.111

10 TERAOKA, Thiago Massao Cortizo. *A liberdade religiosa no Direito Constitucional Brasileiro*. São Paulo, 2010. 282f. Tese de doutorado em Direito. Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo. P.111

11 SORIANO, Aldir Guedes, *Liberdade Religiosa no Direito Constitucional e internacional*. 2002 p.101

12 OLIVEIRA, Fábio Dantas de. *Aspectos da liberdade religiosa no ordenamento jurídico brasileiro*. Jus Navigandi, Teresina, ano 16 n 2966, 15 ago. 2011.

13 Ver estudo de TERAOKA Thiago Massao Cortizo. *A liberdade religiosa no Direito Constitucional Brasileiro*. São Paulo, 2010. 282f. Tese de doutorado em Direito. Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo.

consciência, ou seja, um indivíduo pode aderir a determinada crença religiosa ou não optar por nenhuma, como também pode seguramente abandonar uma crença e passar para outra.

A separação entre Igreja e Estado não tinha tal separação como intenção um abandono dos grupos religiosos nas decisões políticas. Mesmo que tenha ocorrido na constituição, o catolicismo manteve um papel muito importante nos acontecimentos da história social de nosso país, sobretudo entre os anos 1964 até 1985. Nesses anos, o Brasil é palco de constantes agitações político-sociais, que ocorrem em virtude do regime de ditadura instalada pelos militares. Destacam-se nesse contexto, dentre outros aspectos, a perseguição política, característica perceptível nas mais variadas formas de torturas feitas a quem se manifestasse contra os ideais propostos pelo regime. Muitos dos que ambicionavam uma possibilidade de ação político-social e de contestação ao sistema vigente são vítimas nas mãos dos torturadores, sob a acusação de subversão.

Ademais, no âmbito religioso, a Igreja Católica, não se afigurava de maneira homogênea frente ao golpe de 1964. Ela mostra um antagonismo no que se refere ao seu posicionamento político. Segundo Marcelo Ridenti¹⁴, se é verdade que a alta hierarquia da Igreja Católica deu apoio ao golpe em 1964, também é sabida a crescente resistência de religiosos e sua consequente ligação com as lutas das esquerdas brasileiras.

Desta forma, a Igreja Católica no Brasil, durante o período em questão, apresenta posicionamentos divergentes. Neste enfoque, afirma Lucélia de Almeida e Mauro Passos:

A igreja católica não é um bloco homogêneo. Nela estão presentes práticas diferentes e mesmo contraditórias. Existem diferentes comportamentos religiosos e político influenciados pela forma como seus membros se ligam às classes sociais. [...] O catolicismo oficial procura se afirmar como poder e, em várias situações, alia-se ao poder político para combater o liberalismo, o comunismo. E assegurar a ordem da nação brasileira.¹⁵

De um lado, católicos que fazem a chamada “Marcha da Família com Deus pela liberdade” e apoiam o golpe sob o temor de uma ameaça comunista, e de outro, cristãos adeptos da Teologia da Libertação¹⁶ doutrina que vigora desde o Concílio Vaticano II (1962-1965), e da Conferência Episcopal Latino Americana em Medellín (1968), quando o cenário religioso começa a ser modificado em favor dos menos abastados da sociedade, e por muitas modificações as instituições são submetidas.¹⁷

Por conseguinte, a Igreja propõe inovações teológicas a favor dos oprimidos pelo regime, de maneira que a perseguição política e a negação dos valores humanos sejam erradicadas, e utiliza do discurso religioso para legitimar os ideais pregados De acordo com Márcia Pereira, setores expressivos da Igreja Católica mostravam-se sensíveis às possibilidades de transformações sociais, e na mesma época, começaram a aparecer grupos ligados à esquerda¹⁸

14 RIDENTI, Marcelo 1993 p. 151

15 ALMEIDA, Lucélia PASSOS, Mauro 1999 p. 12

16 A teologia da libertação é uma doutrina apropriada para as realidades sociais, de ideologia esquerdista. Propaga uma participação mais ativa do cristão, que luta pela causa do próximo, desejando uma maior partilha e justiça social, e tornando-se um participante politicamente ativo na sociedade.

17 KEPEL, Gilles in *La revanche de Dieu* 1991 p13-14, “As religiões monoteístas se esforçaram para adaptar seus discursos a esses novos valores modernos, na tentativa de procurarem e explicitarem as divergências, e por estarem diante de uma nova e conceitual estrutura, nem um pouco favorável a elas. Tanto o cristianismo, como o judaísmo e o islamismo trabalharam para uma renovação da aplicação de seus dogmas. Com o passar do tempo foram ganhando o espaço político incriminando as classes dominantes e dirigentes pelas falhas econômicas, sociais e políticas e buscando recolocar a religião com atos simbólicos de terror e com a tomada de poder do Estado, visando tomar o curso do mesmo por meio da retomada de seu fundamento religioso a fim de instituir um mundo novo, cujos fundamentos se encontram nos textos sagrados.”

18 SILVIA, Márcia Pereira 2001 p.45

Com o fim deste período sombrio em nossa história, com mais de vinte anos de pura opressão e censura, foi elaborada a atual e vigente constituição¹⁹. Promulgada no dia 5 de outubro de 1988, ganhou quase que imediatamente o apelido de constituição cidadã, por ser considerada a mais completa entre as constituições brasileiras, com destaque para os vários aspectos que garantem o acesso à cidadania. A preocupação com os direitos do cidadão é claramente uma resposta ao período histórico diretamente anterior ao da promulgação da constituição, a chamada “ditadura militar”. Durante muitos anos o povo havia sido privado de muitas garantias.

A atual Constituição Brasileira possui em seu inciso VI do artigo 5 a seguinte proposição: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, proteção aos locais de culto e suas liturgias”, e esse direito possibilita ou, pelo menos, tem pretensão de assegurar a multiplicidade religiosa da população nacional. Além deste ponto, o artigo 19. I veda aos estados, municípios e ao distrito federal o estabelecimento de cultos religiosos ou igrejas, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com os seus representantes, relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma de leis, a colaboração de interesse público. São estes os principais pontos que legitimam a laicidade do Estado brasileiro, na tentativa de assegurar os pluralismos político e religioso.

Como brevemente demonstrado, a relação entre política e religião no Brasil tem profundas raízes e os movimentos religiosos sempre foram muito presentes no decorrer dos regimes que aqui se constituíram. Em razão do aparente crescimento do fundamentalismo religioso no cenário político atual, passaremos a nos direcionar, também de maneira sucinta, ao atual contexto sócio-político de nosso país.

1.1.1 Brasil, Religião e política na atualidade

Como apresentado, hoje temos amparado na Constituição vigente um Estado independente das doutrinas religiosas que aqui se constituem. Oficialmente, o Brasil possui a laicidade como característica principal. Mas no cotidiano, nos deparamos frequentemente com alguns acontecimentos que colocam em perigo e questionam essa conquista secular, tornando-a muito mais complexa em relação a construção de uma sociedade livre e democrática, que garanta iguais direitos aos cidadãos, e um Estado que seja laico e respeite as diversidades.

O Brasil, sendo um Estado laico, não possui nenhuma associação religiosa, como também nenhum regramento eclesiástico de condutas individuais. Mas isso não impede o fato de a religião estar fortemente ligada a grande parte de sua população. A análise demográfica realizada pelo IBGE²⁰ demonstra que o catolicismo e o cristianismo são abrangentes e ligados a 90% da população, que se dividem entre católicos e protestantes. Neste mesmo estudo, realizado no ano de 2010, vemos que 64,6% da população nacional é católica, enquanto 22,2% são de denominações evangélicas, 5,2% se declaram de outras doutrinas religiosas e 8% não se dizem ligados a nenhuma religião. Porém, muitas vezes, a tentativa de garantia de direitos vigentes na Constituição não possui muita eficiência no plano prático, por conta de ações individuais ou coletivas que representam apenas uma parte da população. Vemos, no Brasil, frequentemente, acontecimentos que colocam em questão a laicidade do Estado e sua separação do plano religioso.

Em nossa realidade cotidiana, estamos diante da presença maciça da religião em nossa cultura e no espaço público. Porém, em grande parte, apenas algumas religiões, e não a pluralidade. Ao analisarmos o calendário nacional, e notarmos dias úteis, sábados, domingos e feriados, veremos que, no nosso país, muitos dias são tidos como datas especiais religiosas, principalmente ligados aos

19 Constituição Federal de 1988. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm, acesso em 09 de out 2015.

20 Dados do IBGE www.ibge.gov.br Acessado em 05 Jan 2015.

dogmas católicos caracterizando-se, na maioria das vezes, como feriados oficiais religiosos, como o dia da padroeira do Brasil, “Nossa Senhora Aparecida”, comemorado nacionalmente no dia 12 de outubro, e o dia 2 de novembro, em que se celebra o dia de finados pela Igreja Católica. Estes dias valorativos, que se estendem por todo o território nacional têm como consequência alguns outros fatos. Nestes dias comemorativos, como também aos domingos, fica vedado à maior parte da população o trabalho, e acima de tudo, a abertura de estabelecimentos, partindo de ordens empregadas por todo o país, mesmo diante de uma população diversificada religiosamente, o que vai de encontro a várias outras crenças presentes aqui, que não se afinam na maioria das vezes com as datas comemorativas do calendário nacional. Além de estarem presentes no calendário, na definição dos dias de trabalho e de descanso de toda a população, as religiões predominantes se direcionam também a maioria dos ambientes e instituições de ensino, no auxílio a educação e no processo de desenvolvimento.

Beneficiadas pelo artigo 150, VI, ‘b’²¹, que veda à união, aos estados, municípios e ao distrito federal a instituição de impostos sobre templos, compreendendo destes o patrimônio, as rendas e os serviços relacionados a suas finalidades essenciais, as religiões estão presentes maciçamente na sociedade, não só como instituidoras de uma cultura de massa, como também estando ocupadas em grandes construções e monumentos, construídos ou herdados de outras instituições. Locais que serviam ao Estado e a fins culturais, hoje, servem de templos para cultos, dessa forma, as religiões também gozam de um grande poder econômico.

Além destes espaços públicos, as religiões estão presentes em grande parte da indústria midiática brasileira. Ao analisarmos os canais televisivos, vemos que grande parte destes em operação no Brasil, sendo abertos ou fechados, são religiosos (na maioria católicos e protestantes), com uma programação variada, que vai desde ensino a partir dos tele cursos bíblicos a vendas de produto. Nestes meios, de acordo com a era industrial, as instituições religiosas propagam sua incessante busca por fiéis.

1.2 Brasil e a Bancada Evangélica

Como demonstrado anteriormente, o nosso país encontra-se diante de uma pluralidade religiosa, e as religiões tiveram papéis de grande importância nos movimentos políticos aqui presentes. Vimos que o discurso religioso pode assumir posições distintas, a favor ou contra determinadas formações políticas. Em um país que, em determinado momento de sua história, tinha em sua constituição oficialmente o catolicismo, a entrada das religiões evangélicas foi, sem dúvida, um movimento singular, que modificou muitas relações, tendo diferentes desdobramentos nas ações individuais, sociais e políticas.

A enorme penetração e direta influência das novas formas fundamentalistas advinda das religiões monoteístas em instituições políticas e seus desdobramentos pelos meios sociais e políticos, tornando-os identificados a princípios religiosos em oposição aos não religiosos e laicos é fator que causa problemas, assim é notório o crescimento da aderência a grupos religiosos fundamentalistas, em ações não aspiram à guerra contra seus supostos inimigos, mas buscam ampliar e tornar efetivas suas posições nos âmbitos políticos e jurídicos veementemente.

No Brasil, a presença dos evangélicos na política se dá desde meados século passado, e a cada nova eleição cresce o número de partidos e candidatos declaradamente evangélicos. O número destes na disputa eleitoral cresceu 45% em quatro anos no Brasil. No pleito de 2010, eram 226 e,

21 Constituição Federal de 1988. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm, acesso em 09 de out 2015.

nas últimas eleições, somam 328. Um mapeamento oficial do Tribunal Superior Eleitoral²² buscou candidatos que usam, no nome que aparece na urna eletrônica, referências explícitas a religiões protestantes, como por exemplo: pastor, bispo e missionário. A expansão desses candidatos é superior ao aumento de candidaturas entre as duas eleições, que foi de 12,5%. Houve ainda um aumento na participação dos candidatos evangélicos no total de postulantes. Em 2010, eles representavam 1,0% do total e, em 2014, são 1,29%.

Grande parte dessas lideranças eclesiais não cessaram de criar relações políticas para favorecer seus ideais. Com isso, algumas pautas, hoje, se encontram em discussão, tendo como proponentes esses grupos, na tentativa de aprovar projetos fundamentados em seus interesses religiosos e políticos. Dentre eles, podemos citar alguns em evidência na câmara legislativa.²³

A proibição da adoção por casais homossexuais consta em um dos projetos prioritários para a bancada evangélica, o chamado “Estatuto da Família”. O Projeto de Lei 6583/2013, do deputado Anderson Ferreira (PR), define família apenas como a união formada “entre um homem e uma mulher” - o que exclui casais do mesmo sexo. Na prática, essa definição pode impedir a adoção de crianças por homossexuais. Atualmente, esse direito não está garantido em lei, mas costuma ser concedido pela Justiça. Em 11 de fevereiro de 2015, foi determinada a criação de uma comissão especial para avaliar o projeto _ cuja presidência deverá ser disputada pelos religiosos a fim de facilitar a aprovação do texto.

O Projeto de Lei 8.099/2014, de Marco Feliciano (PSC/SP), prevê o ensino da doutrina criacionista nas escolas, ou seja, o ensino segundo o qual Deus criou todas as espécies do mundo. A intenção de Feliciano é combater a primazia da Teoria da Evolução (segundo a qual todos os seres têm um ancestral comum) e transmitir às crianças “noções de que a vida tem sua origem em Deus”. A proposta, que revolta a comunidade científica pela falta de evidências do criacionismo, havia sido arquivada na virada do ano. Desarquivada em 11 de fevereiro, deve passar pelas comissões de Finanças e Tributação, de Constituição e Justiça e de Cidadania.

Punição à “heterofobia”: Eduardo Cunha (PMDB/RJ) é autor da proposta que pune com pena de um a três anos de prisão quem discriminar heterossexuais. O texto tem como alvo quem “impedir, recusar ou proibir o ingresso ou a permanência em qualquer ambiente [...]”, ou “impedir ou restringir a expressão de afetividade em locais públicos ou privados abertos ao público” de heterossexuais. O Projeto de Lei 7.382/2010 havia sido arquivado na Comissão de Direitos Humanos e Minorias, mas voltou a tramitar. Terá, também, de passar pela Comissão de Constituição de Justiça e de Cidadania.

Dia do Orgulho Heterossexual: Eduardo Cunha (PMDB/RJ) desarquivou um projeto que cria o Dia do Orgulho Heterossexual. Ele argumenta na justificativa da proposta: “No momento que discutem preconceito contra homossexuais, acabam criando outro tipo de discriminação contra os heterossexuais e, além disso, o estímulo da ‘ideologia gay’ supera todo e qualquer combate ao preconceito”. O dia dos heterossexuais seria comemorado no terceiro domingo de dezembro. A proposta, que havia parado na Comissão de Direitos Humanos e Minorias na legislatura anterior, acabou arquivada e foi desarquivada, em 10 de fevereiro de 2015, para voltar a tramitar.

Aborto como crime hediondo: Há diferentes projetos na Câmara para considerar a prática do aborto um crime hediondo, sujeitando os responsáveis a penas mais duras. O Projeto de Lei PL-4703/1998, que congregou outras propostas semelhantes, “inclui como crime hediondo o aborto provocado pela gestante, ou por terceiros, com o seu consentimento.” O projeto, que já havia sido barrado na Comissão de Seguridade Social e Família e arquivado, foi desarquivado este ano. Atualmente, a proposição aguarda designação de relator na Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania (CCJC).

²² http://www.tse.jus.br/eleicoes/estatisticas/estatisticas-candidaturas-2014/copy_of_estatisticas-eleitorais-2014 acessado em 02/02/2016

²³ <http://www.camara.leg.br/buscaProposicoesWeb/pesquisaSimplificada> acessado em 02/02/2016

No mesmo ano de 2015, a bancada evangélica, que possui 75 dos 513 deputados da Câmara Federal, tentou aprovar a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) que inclui as igrejas na lista de instituições capazes de propor ação direta de inconstitucionalidade ou ação declaratória de constitucionalidade ao Supremo Tribunal Federal (STF). Este fato, acima de todos os outros, leva à preocupação maior deste estudo, qual seja, a extrema atualidade da relação entre a religião e a política no nosso país.

Partindo destas questões, torna-se claro que a ascensão das pautas e, conseqüentemente do voto religioso, tem o potencial de causar uma dinâmica no quadro político de grande relevância. Com grande número de parlamentares, alta capacidade de mobilização de votos e uma diretriz política bem definida, a bancada religiosa possui chances reais de se perpetuar em posições importantes da política brasileira, exigindo concessões de seus aliados na proteção dos seus valores, travando possibilidades de mudança sob pena de não apoiar opositores ou de bloquear a votação de outras propostas.

Por serem questões pertinentes e presentes para grande parte da humanidade, questões políticas e religiosas estão ligadas diretamente ao campo afetivo humano, o que se torna muitas vezes problemático quando nos referimos a tais assuntos, ainda mais no Brasil, no qual se costuma dizer que religião e política são assuntos indiscutíveis. Porém, independente deste jargão popular, esses planos estão presentes na sociedade e por sermos um país democrático, também estão presentes nas disputas políticas. Isto não interfere em um Estado laico, que tem como principal característica o espaço de convivência entre diferentes crenças, porém muitas destas questões ultrapassam as propostas políticas e se desdobram em acontecimentos sociais relevantes.

Vemos que o Brasil, como explicitado, declaradamente é um Estado secular, sem nenhuma afiliação religiosa, como também nenhum regramento teológico de condutas individuais, mas muitos acontecimentos, conforme demonstrado, colocam em xeque tal neutralidade estatal: presença de símbolos, feriados religiosos e além de tudo, dogmas de determinadas religiões que servem de pressupostos políticos que se espalham por toda a malha social. Se nos é assegurada a separação entre Igreja e Estado no plano jurídico, será que também poderíamos desfrutar de tal posicionamento nas práticas políticas atuais?

Se os artigos 5 e 19 da presente constituição devem assegurar a pluralidade religiosa, assim como o incentivo a tais práticas, com liberdade e segurança, não é bem isso que se vê em nossa sociedade. Em uma pesquisa realizada pela Ação Educativa²⁴, a partir de diferentes estados brasileiros, constata-se que a intolerância religiosa cresce constantemente, com violências físicas e psíquicas, humilhações, isolamento social de estudantes, obrigações de negarem suas identidades religiosas com risco de sofrer represálias, demissão ou afastamento profissional e, na maioria das vezes, por serem adeptos de religiões com matrizes africanas.

Por este motivo, muitos locais de cerimônias religiosas tiveram que investir parte de suas finanças em esquemas de segurança, com muros, cercas, câmeras de vigilância, alarmes, cadeados e portões de segurança, na tentativa de se protegerem de constantes casos de extremismo religioso, como a invasão e depredação de templos religiosos. Este preconceito invade também os livros escolares. Sem dúvida, essa intolerância, fomenta muito a prática racista e discriminatória muitas vezes presente no seio das escolas, locais que deveriam ser destinados à educação para a convivência com as múltiplas formas de se conceber a realidade.

A pesquisa, ainda, constatou que esse crescimento da intolerância religiosa, tanto na escola quanto na sociedade, muitas vezes se passa silenciosamente, e não é registrado e nem denunciado, o que constitui um grande obstáculo à implementação integral de Leis, como a 10.639/2003²⁵, e de

24 Assessoria de pesquisa e informação <http://www.acaoeducativa.org.br/> acessado em 01 Jan 2016.

25 Com o objetivo de educar para a valorização da diversidade, combatendo o racismo, preconceito e discriminação a lei 10.639/2003 estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e africana,

programas de educação em gênero, e sexualidade, razão pela qual se identifica que, no ambiente escolar, os temas racismo, intolerância religiosa, direitos sexuais e reprodutivos e laicidade estão fortemente ligados.

Em função disso, e com intuito de enfrentar o preconceito e valorizar esta pluralidade de religiões, no Brasil, foi oficializada a lei nº 11635, que criou o dia nacional contra a intolerância religiosa, possibilitando a abertura de um espaço de incentivo e comemoração, onde todas as crenças religiosas tenham dignamente seu reconhecimento e valorização. Uma medida como esta, sem dúvida, indica que, hoje, há um grande número de religiões e fiéis no Brasil que se encontram e dividem o mesmo espaço público, como também o mesmo ordenamento jurídico e político.

Se passarmos ao campo da política partidária, isto se torna ainda mais evidente. A população brasileira não religiosa também aumenta gradativamente, e os que se denominam de nenhuma religião também são eleitores. Sendo assim, vemos que a histórica participação da vasta maioria religiosa no Brasil faz com que a ética e visão de mundo cristãs façam parte de nosso inconsciente e, assim, independente da interferência direta da religião no Estado, encontra-se ainda longe do horizonte de possibilidades um candidato ser abertamente ateu e ter alguma chance de ganhar eleições e, com isso, este grupo de não religiosos é ignorado e cada vez menos representado.

Apesar da multiplicidade populacional, com a presença de ateus, agnósticos e religiosos, as campanhas políticas no Brasil ainda são conduzidas como se todo o eleitorado fosse constituído de pessoas de fé. A suposição é a de que os candidatos têm tudo a ganhar e nada a perder declarando o vínculo com as religiões tradicionais e ignorando a população de secularistas, e é muito comum vemos expressões de políticos que buscam “proteger cristãos” de inimigos nacionais e estrangeiros, como também a tentativa de “sararem a nossa terra”, como slogan de muitos políticos declaradamente religiosos.

Muitos segmentos religiosos, como vimos, têm expressão no Brasil e é legítimo que candidatos e partidos busquem interlocução com eles. Isto, em tese, não é incompatível com o Estado secular. Acontece, porém, que, muitas vezes, na vontade de agradar as bases evangélicas, os candidatos incorporam o discurso dos pastores ou a eles se assemelham. Então, a busca desta interlocução tem como consequência um maior conservadorismo em propostas de candidatos e na política em geral.

A defesa de um Estado laico não significa qualquer hostilidade à prática religiosa. Pelo contrário, só um Estado laico é capaz de garantir a mais ampla liberdade religiosa, ainda mais em um país, como o Brasil, com enorme diversidade de cultos e religiões. Esta liberdade deveria estar na lista das maiores preocupações na democracia, ainda mais em um país, como dito anteriormente, onde a relação entre religião e Estado tem profundas raízes, tanto na ordenação social, como também nas constituições e na representatividade política. Posto isso, questões suscitadas a respeito da influência religiosa no contexto sociopolítico brasileiro é de muita atualidade e de extrema importância.

Na atualidade, muitos fatos têm gerado problematizações, – e que servem aqui nesse trabalho, como evidências de que essas são questões atuais e já recorrentes historicamente, quando pensamos o prolema teológico-político e a relação Igreja e Estado – que em grande medida podem ser vistos como afronta ao estado laico brasileiro, é o que ocorre em muitas instalações de câmaras municipais do país e são constantemente explicitadas por canais midiáticos²⁶, ações, que não condizem com a laicidade do Estado e nem com o interesse público no que diz respeito a função de

buscando a criação de novas diretrizes curriculares e práticas pedagógicas que reconheçam a importância dos africanos e afrodescendentes na formação da sociedade brasileira.

²⁶ <http://opinio.estado.com.br/noticias/geral,afronta-ao-estado-laico,10000061435>, acessada em 12 de julho de 2016. Segundo a reportagem feita pelo Jornal Estadão a Câmara Municipal de São Paulo vem sendo palco de atividades que não condizem com a laicidade do estado

legislar e fiscalizar os atos do Executivo. O que vem sendo realizado são celebrações religiosas²⁷, e a crítica a esse ativismo religioso torna-se pertinente quando não se pode mensurar o que ali vem sendo propagado. A vice-presidente do Instituto dos Advogados de São Paulo, Maria Garcia diz que se houver conotação de cunho religioso nesses acontecimentos realizados nas dependências da câmara, como culto, rodas de oração, canções de louvor, testemunho de fiéis, de forma alguma o espaço público pode ser utilizado²⁸. Mais incisivo em suas considerações, Roberto Dias que atua como presidente, na seção São Paulo, da Comissão de Direito Constitucional da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), salienta: “Imagine que, em uma escola se pedisse uma oração antes de a aula começar, algo assim. É inadmissível. É o mesmo princípio”.

Ao longo desse ano (janeiro a julho) ocorreram 24 encontros de caráter religioso em um lócus que deveria manter neutralidade no que diz respeito a manifestação religiosa, haja vista essa ser uma prática contrária a Constituição, no que se refere ao estado ser laico (separação igreja e Estado). Ainda nas dependências da câmara, ocorrem os encontros do Grupo de Oração Ministério Ágape Reconciliação que é ligado à Igreja Bola de Neve, que desde 2014 realiza encontros nas dependências do legislativo do município de São Paulo. Todos os agravantes oriundos de acontecimentos como esses surgem no horizonte político brasileiro como uma possível regressão sócio-política. Esses acontecimentos supracitados, que ocorrem constantemente, serve-nos como reflexão a problemática existente em sustentar a relação entre Igrejas e Estado.

Outro aspecto importante, que surge na questão do poder teológico-político é: mesmo tendo a religião como uma das grandes responsáveis pela consolidação política e social do Brasil, considerar o fato de termos em nossa constituição a garantia de um Estado laico, que possibilite, pelo menos teoricamente a segurança e a liberdade individual é já um avanço. Assim, e diante de tal seguridade sustentada pela Constituição, não estariam, hoje, esses direitos ameaçados a partir de determinados discursos religiosos que buscam o poder? Tais discursos, na atualidade, são em sua maioria produzidos por indivíduos e grupos advindos das igrejas evangélicas. Porém, não, temos a pretensão de realizar uma crítica incisiva a determinados grupos religiosos e suas crenças, muito menos atribuir a eles exclusivamente os conflitos políticos e sociais. Como já exposto, os discursos religiosos tiveram papéis relevantes no decorrer da história política do nosso país, e foram utilizados em diferentes contextos sócio-político e por diversos grupos nas disputas pelo poder, mas como dito anteriormente, nossa pretensão é ressaltar a problemática teológica-política e suas consequências na ordenação social.

Acreditamos que, pelo fato de vivermos em um país laico, o que foi uma conquista de muito tempo e de muito esforço acompanhado da democracia, cada indivíduo, pelo menos, deveria ter o direito de pensar, falar e, principalmente, ter a liberdade de crença ou de não aderência a crença nenhuma. Isso se torna necessário para o convívio e a paz social. Mais uma vez, não se trata de condenar toda e qualquer ação política dos religiosos, nem se pode desrespeitar o fundamentalismo religioso como opção de crença, porém, acredita-se que estes somente podem ser experimentados, se não trouxerem nenhum prejuízo, nem políticos nem civis àqueles que não partilham de tal doutrina.

À vista disso, salientamos que este trabalho não se dirige especificamente a um estudo sociopolítico desse fenômeno que mistura política e religião, mas toma-o como força propulsora para pensar as novas configurações da problemática histórica e atual no Brasil referente ao poder teológico-político, acreditando que somente desta forma poderemos aprofundar e realizar uma leitura crítica da intenção de supremacia dogmático-religiosa em relação às instituições políticas e

27 Um exemplo emblemático disso foi o culto religioso promovido pelo Deputado Eduardo Cunha, nas dependências do Congresso Nacional, em 11/3/2014, comemorando a sua eleição à presidência da Casa, conjugando e enquadrando a pauta política às convicções religiosas.

28 <http://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,constitucionalistas-veem-cultos-de-oracao-vedada-por-lei-inadmissivel,10000060753>, acessada em 12 de julho de 2016.

jurídicas, assim como as consequências relativas ao Estado laico e à liberdade civil. Para tanto, recorreremos a história do pensamento político a fim de apresentar essas questões, que também estiveram presente em muitas formulações teóricas²⁹. Podemos dizer que, muito das produções políticas e filosóficas debruçam-se sobre a problemática relacionada ao poder teológico-político e a influência das religiões e seus valores na constituição do estado. Portanto, se hoje, a relação entre esses dois discursos se faz presente, acreditamos que, retornando à história, poderemos encontrar muitas produções especulativas a cerca de tal assunto. Sendo assim, mesmo que oriundas de outros momentos, não há dúvida que poderão nos ser de muita utilidade.

1.3 A Holanda do Século XVII e o Problema Teológico-Político

Este plano de fundo nos serve de impulso e de motivação. Se depois de muitos anos, a conquista de um Estado secular foi possível, sem dúvida muitos momentos da história foram fundamentais. Se hoje todas essas questões reaparecem problemáticamente, acreditamos que um retorno a tempos remotos, em que também existiam de forma latente estes conflitos, possa nos servir muito de auxílio para refletirmos sobre os tempos atuais. Acreditamos que o retorno à história seja muito enriquecedor, e se estamos retornando a Spinoza é especificamente pelo pensamento político deste filósofo. De acordo com Antônio Negri³⁰, conceber Spinoza como um pensador histórico é, evidentemente, expor a sua época, a Holanda na segunda metade do século XVII, em ruptura com a ordem econômica, política e ideológica do mundo feudal, inventando formas de uma nova sociedade, com os modos de produção, troca e consciência que lhe correspondem: em um “extraordinário campo de produção metafísica”. Portanto, realizaremos agora um breve estudo de acontecimentos marcantes na Holanda do século XVII, que serviram de base para as elaborações filosóficas de Spinoza. Porém, antes de nos adentrarmos no contexto em que se constitui sua obra, é necessário expor alguns acontecimentos marcantes que antecederam a formação de tal sociedade, partindo dos movimentos migratórios que contribuíram para seu nascimento.

1.3.1 A Holanda do século XVII e a constituição social

A situação dos judeus na península ibérica era de relativa tolerância até o final do século XIV. Mesmo que, as vezes, ainda passassem por alguns constrangimentos³¹, estavam em um ambiente que, certamente, era bem diferente do que era enfrentado em alguns outros territórios europeus, principalmente os principados alemães. Com o passar do tempo, naquele mesmo ambiente, os Reis Católicos começaram a perturbar a vida dos judeus na península, com a intenção de convertê-los ao catolicismo, ou fazer com que se sentissem impossibilitados de ali continuarem as suas vidas e se retirassem. Com isso, aqueles que optavam por permanecerem com suas crenças e buscavam o livre exercício de seus cultos foram em busca de outros lugares. Porém, também encontravam muitas dificuldades e, segundo Joaquim Carvalho³², enfrentavam crescentes preconceitos que os isolavam da vida pública, sendo comum, inclusive, no decorrer do século XV,

29 Dentre essas formulações, principalmente em relação a concepção moderna do conceito de Teologia Política destacam-se a do Holandês Baruch Spinoza (1632-1677) filósofo ao qual se destina este estudo, e a recuperação deste conceito na contemporaneidade ao do filósofo alemão Carl Schmitt (1888-1985), para quem os conceitos fundamentais da Filosofia Política seriam todos provenientes da Teologia, mas secularizados.

30 NEGRI, Antônio. *A anomalia Selvagem* 1993 p. 42

31 Segundo MECHOULAN, Henry de. “Être Juif A Amsterda Au Temps De Spinoza” Paris. Albin Michel, 1992 p.12

32 CARVALHO, Joaquim “*Sobre o lugar de origem dos antepassados de Baruch de Espinosa.*” 1978 p. 372

as inquirições genealógicas em busca da “pureza racial” de um candidato a cargos públicos e universidades.

Tendo em vista um projeto imperial católico que pudesse fazer frente a investidas protestantes, islâmicas e judaicas, a Dinastia dos Áustrias chegou ao poder na Espanha e, com isso, deu-se a anexação do Reino de Portugal, e durante o período de 1580 a 1640, as perseguições contra judeus da península se agravaram. Em decorrência desta situação, protestantes e judeus passaram a se refugiarem maciçamente na Holanda. Os Países Baixos, assim como outras províncias do Norte da Coroa Espanhola, tinham-se rebelado contra a Monarquia do Jovem Rei Felipe II e adotaram o Calvinismo, proclamando a liberdade religiosa. Sendo assim, a cidade de Amsterdã passou a constituir o centro de liberdade e de progresso mercantil, científico e cultural, e local de muitos pensadores³³. Portanto os judeus portugueses encontravam naquela cidade um novo e promissor lugar para ficarem, e viam nas autoridades holandesas a esperança de uma nova vida. Dentre estes crentes em busca da liberdade de professarem sua fé, estava a família de Spinoza³⁴.

A Holanda do século XVII, território para onde a família de Spinoza emigrou, era considerada a “Capital do Judaísmo Ocidental”, e muitos dos judeus que chegavam a esta comunidade tinham passado por algumas práticas coercitivas³⁵. Em virtude de tais práticas, tinham que, socialmente, aceitarem a religião católica e, intimamente, permaneciam fiéis ao judaísmo, considerados marranos, católicos sem fé e Judeus sem conhecimento. Mesmo assim, aquele ambiente formava uma comunidade muito complexa e heterodoxa, na qual eram muito presentes as práticas de um judaísmo não ortodoxo, que possibilitava a diversidade de correntes e ideias libertárias religiosas, como também, o exercício de suas capacidades de trabalho. Estas múltiplas possibilidades, além de transformarem aquele país em um lugar promissor também o transformava em um lugar tenso, e muito contraditório.

Conjuntamente a este fervor religioso, que possibilitava distintas maneiras de se praticarem as crenças, tinha-se o espírito crítico e racionalista daquela época. Diante disto, com a intenção de se debruçarem sobre muitas destas questões, sejam elas ontológicas e/ou políticas, surgiam muitos pensadores, que futuramente influenciariam bastante as elaborações filosóficas de Spinoza, dentre estes: Uriel da Costa (1585-1640), com a publicação de seu *Exemplar Humane Vitae*, onde negava a imortalidade da alma e a lei revelada como afirmado por Gilles Deleuze³⁶, reduzindo-a unicamente à lei natural. Também é notável o florescer de Juan de Prado (1614-1650), médico de origem espanhola que chegou ao território holandês com a intenção de aderir ao judaísmo. Em 1665, ao converter-se deparou-se com uma série de dificuldades doutrinárias que fizeram intrigar-se com muitas questões, tornando-se também, assim com Uriel, um agente da heresia, acusado de perturbar a fé da comunidade e corromper os jovens com seu pensamento heterodoxo, dizendo que “a razão individual é o juiz supremo nos domínios do saber e do agir, que só pela razão sabemos que Deus existe e criou o mundo, que a Bíblia era um livro como os outros e a natureza constituída pelo funcionamento de leis imutáveis.”³⁷. Por esta razão, é expulso da comunidade. Estes singulares movimentos do pensamento, junto à experiência dos marranos, como também à junção do catolicismo imposto e o judaísmo reprimido, impulsionaram Spinoza em sua elaboração política e filosófica.

33 A Holanda, durante o século XVII foi território de muitos refugiados, dentre esses: Galileu Galilei (1564-1642), John Locke (1623-1704), Antony Ashley Cooper (1621-1683) dentre outros.

34 Muitos biógrafos de Spinoza concordam com a afirmação das origens judaico-portuguesas, como sua naturalidade holandesa (Amsterdã), dentre estes: Johann Kohler (Colerus), Pierre Bayle, António Ribeiro dos Santos. Apud CARVALHO, Joaquim de. “Sobre o lugar de origem dos antepassados de Baruch de Espinosa”, in Obra Completa de Joaquim Carvalho, ob, cit., vol. I p.369.

35 De acordo com MÉCHOULAN, Henry (1991 p.12-18): Dentre estas práticas coercitivas, existiam constrangimentos onde eram forçados à conversão, dando ensejo a prática “criptojudaica”.

36 DELEUZE, Gilles *Espinosa, filosofia prática* (2002 p.11)

37 DOMINGUEZ, Atilano “La política em la vida y la obra de Espinosa.” (1993. p. 41)

Os relatos sobre a vida religiosa e as comunidades escolhidas para convívio de Spinoza são diversos³⁸, mas pouco se encontra a respeito da questão religiosa. Porém, acredita-se que o contexto e as conjecturas que levaram o autor em direção à sua produção filosófica, distanciando-o do judaísmo, de acordo com Luís Machado de Abreu³⁹, foram a influência da filosofia cartesiana, o espírito aberto dos cristãos holandeses que se opunham à igreja calvinista; o convívio com Francisco Van de Enden, ex-jesuíta que ganhou reputação de livre pensador e com quem teve o aprendizado de latim; como também as tendências heterodoxas que se manifestavam naquela comunidade judaico-portuguesa de Amsterdã, como citado acima. Além destas influências, Spinoza também se direcionou a interpretes da Bíblia, principalmente a comentadores judeus como Abrahan Ibu Ezra, a quem deve o questionamento sobre a unidade do pentateuco; Gernosides, o qual assinalou as discrepâncias da cronologia Bíblica; Moises Maimônides (1135-1204), considerado o maior filósofo de seu povo, escolástico judeu, que relacionou a Bíblia à concepção aristotélica do mundo; e outros filósofos daquela época, que tentaram conciliar o judaísmo a cultura de seu tempo⁴⁰..

Nesta mesma atmosfera europeia, onde a concepção de homem dos tempos medievais estava em decadência e a herança vinda do renascimento italiano dava à luz o homem moderno, o filósofo de Amsterdã também encontrava em muitos pensadores latinos e italianos, sejam poetas ou filósofos humanistas de sua contemporaneidade, estímulos a seu espírito. Dentre esses, notavelmente Maquiavel (1469-1527), filósofo italiano do renascimento, com todo seu realismo nas concepções naturais do homem, do poder e, principalmente, do Estado e das forças sociais da política, questões que influenciaram potencialmente Spinoza. A junção entre humanismo e filosofia judaica, formulada por Leão Hebreu, em seus *Diálogos de amor*⁴¹, provavelmente, conforme demonstra Antônio Negri⁴², foi decisiva no que se refere à filosofia do conhecimento do filósofo, e categoricamente o encontro ocorrido com Giordano Bruno, que, por amor à verdade e à investigação, nega qualquer autoridade, apresentando o caráter infinito do universo, além de substituir a Religião Cristã por uma Natural, mostrando que todas as demais religiões não passariam de mistura de símbolos e ideias supersticiosas.

Em uma sociedade como esta, repleta de antagonismos, onde ao mesmo tempo em que se impulsionava o livre pensamento também existia um movimento muito violento de opressão e repúdio a determinadas formas de se conceber a realidade, Spinoza não ficaria impune. Em uma sociedade onde o fanatismo religioso tinha muitos adeptos, Spinoza por pouco não teve sua vida retirada ainda mais precocemente, em uma tentativa de assassinato vinda de um fanático que o esfaqueou. E após ter tido diversos encontros com formas distintas de se pensar, que questionavam por completo toda moral vigente, também a ele foi aplicada por parte daquela comunidade judaica a excomunhão. Mesmo assim, isto não foi capaz de afastar o filósofo de toda sua criação filosófica. Pelo contrário, ele continuou em busca de uma sociedade livre e tolerante. Para ele, atitudes como essas, que a ele se direcionaram, nada tinham a ver com uma República de livres pensadores, sendo antes atitudes que advinham de crenças enraizadas no ódio e na tristeza. Tanto assim, que, de acordo com Luiz Machado de Abreu⁴³, sua excomunhão o deixou ainda mais livre em seu processo de investigação da natureza, e o rompimento com a comunidade judaica não originou o rompimento

38 Sobre este assunto: KOLAKOWSKI. L Chetiens Sans Eglise. *La Conscience Religieuse Et Le Lien Confessionnel Au XVIIe Siecle*. Paris 1969 – Descreve a vida religiosa e as formas de comunidade escolhidas pelas camadas cultas da burguesia holandesa.

39 ABREU, Luiz Machado, Spinoza – a utopia da razão, 1993

40 GEBHARDT *Spinoza Opera* 1940 p.30

41 HEBREU, Leão (Jehuda Abravanel). *Diálogos de amor*. Lisboa Instituto Nacional de Investigação Científica 1983 v I.

42 NEGRI, Antônio *A anomalia Selvagem* 1993 p42

43 ABREU, Luiz Machado, Spinoza – a utopia da razão, Lisboa, Vega. Universidade, 1993

com a própria cultura daquele povo. Diante do liberal ambiente do qual aquela cidade desfrutava, continuou impulsionado aos questionamentos pelos quais se interessava.

Diante da expulsão dos meios judaicos, e do mais novo impulso à sua produção, o filósofo agora está diante de um novo círculo. De acordo com Aurélio⁴⁴, ele entra em contato com grupos cristãos, dentre estes quakers ingleses e depois com os colegiantes, sendo estes políticos e editores, também com calvinistas não-ortodoxos, que defendiam uma política de paz e uma economia liberal, contrapondo-se a partidários do governo monarquista orangista, além de calvinistas ortodoxos a favor da dominação do Estado pela igreja e que condenavam o desenvolvimento econômico por considerarem-no contrário às Sagradas Escrituras. Além destas, Spinoza também estabelece relações com pessoas dos círculos científicos e culturais da Holanda. De acordo com Antonio Negri: “o resultado deste novo encontro será um duplo pensamento filosófico de grande participação na cultura e nos tempos que estariam a chegar: o primeiro, fruto da mais alta consciência produzida pela revolução científica e pela civilização do renascimento, e o segundo que produz uma filosofia do porvir”⁴⁵. Conclui-se, em consonância com o pensamento de Antonio Negri “que entre as grandes tendências culturais, presentes no impulso da produção de Spinoza, se encontravam o judaísmo, o humanismo renascentista, o pensamento escolástico, tanto filosófico quanto teológico, principalmente aquele da Contra-Reforma, e também o cartesianismo. Todas apresentavam-se a ele como filosofias que buscavam se adequar à revolução em curso.”⁴⁶

A extensa produção teórica de Spinoza começa a ganhar forma em 1660, quando é escrito o *Curto Tratado de Deus, do Homem e de sua Beatitude*, que, segundo Deleuze⁴⁷, já assinala um pensamento que se serve do cartesianismo como um meio não para suprimir, mas para depurar toda a escolástica, o pensamento judeu e o do renascimento, para daí extrair algo profundamente novo que pertenceria apenas a ele. Em 1661, tem início uma obra que marcaria toda a vida de Spinoza, a *Ética*, que seria “a síntese de seu pensamento ontológico, antropológico e ético, modelo perfeito do sistema filosófico consumado, construído não para cantar a glória de Deus, mas para expressar a unidade do mundo e os poderes do homem na construção de sua própria liberdade e de sua própria alegria.”⁴⁸ Em 1662, é concluído o *Tratado da Reforma do Entendimento*, onde é realizada uma crítica da teoria do conhecimento e da epistemologia da razão, introduzindo um autêntico método reflexivo. No ano de 1663, é publicado *Princípios da Filosofia de Descartes*, que consistia em uma apresentação sistemática da filosofia de Descartes, que Spinoza pretendeu aprimorar com os seus *Pensamentos Metafísicos*. Em 1670, Spinoza interrompe a edição da *Ética* para a publicação do *Tratado Teológico-Político*, que tem como principal objetivo a defesa da liberdade de filosofar, assim como, da necessária separação entre Igreja e Estado, entre política e religião, e entre filosofia e teologia. Depois do término da *Ética*, em 1675, Spinoza escreve seu último livro, o *Tratado Político*, partindo dos estudos do desejo, como fundamento existencial, e do pacto social da política, expondo a teoria dos tipos de Estados, obra incompleta, mas que assim como outras⁴⁹, constituem a grande produção de Spinoza.

Todas estas obras nos proporcionam o encontro com a extensa e complexa produção intelectual do filósofo, e são responsáveis por toda uma longa cadeia de interpretações de Spinoza. Diante dos conteúdos explicitados, principalmente no que diz respeito à ontologia, é preciso saber em qual lugar se encontra o pensamento político de Spinoza neste grande arcabouço teórico. Por isso, em vez de ter estas obras, principalmente a *Ética* como também o *Tratado Teológico-Político*,

44 AURELIO, Diogo Pires. *Introdução Tratado Teológico-político* 2003 p CXXX

45 NEGRI, Antonio. *A Anomalia Selvagem* 1993 p.31

46 NEGRI, Antonio. *A Anomalia Selvagem* 1993 p.37

47 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia prática* 2002 p.14

48 AURELIO, Diogo Pires. *Introdução Tratado teológico Político* 2003 p. CXXXI.

49 Além destas obras citadas, de acordo com Deleuze (2004 p.21), em datas incertas, Spinoza também escreveu, em holandês, dois breves tratados: *Cálculos das Probabilidades* e *Tratado do arco-íris*. E, em latim, o *Compêndio de gramática hebraica*, também inacabado.

como sendo separadas e não relacionadas, é mais necessário sublinhar que, como demonstrado por Aurélio⁵⁰, a religião e a política que se apresentam no *TT-P* estão intimamente conectadas com a filosofia demonstrada na *Ética*. Sendo assim, o *TT-P* pode ser visto como a primeira explanação do sistema filosófico de Spinoza.

1.3.2 A Holanda e o problema teológico-político

O problema teológico-político é o resultado de uma das maneiras pelas quais a relação entre religião e política se torna indissociável. Está relacionado diretamente com a maneira fundamentalista de interpretação das Sagradas Escrituras, principalmente realizada pelas religiões monoteístas, seja o cristianismo, o judaísmo ou o islamismo, que as invocam a título de fundamento da lei⁵¹ aplicando-as ao mundo dos homens como uma verdade.

Devidos às perturbações ocorridas na Europa do século XVII, como demonstrado brevemente, ocasionadas por conflitos religiosos em contrapartida a ideais seculares no território holandês, que naquele momento se encontrava sob o governo do Partido Monarquista da família Orange, Spinoza interrompe a sua obra *Ética* e se dedica ao Tratado Teológico-Político, afirmando que:

“ estas perturbações não me provocam o riso, tampouco as lágrimas; levam-me é a filosofar e a conhecer melhor a natureza humana. Porque eu julgo não ter o direito de me divertir à custa da natureza, e de muito menos me queixar, quando penso que os homens, como os outros seres, não são senão uma parte da natureza e eu ignoro como cada uma dessas partes convém com o todo e lhe está conforme, como por outro lado, cada parte se liga às outras.⁵²

Diante da situação histórico-política daquela época, o tratado de Spinoza se afigura não como um escrito momentâneo, envolvido no calor dos conflitos religiosos, e sim como obra contendo um projeto filosófico que ia além dos problemas presentes naquele contexto, sobretudo, com uma nova concepção da política, que seria um dos grandes ápices do surgimento de uma era secular.

O *Tratado Teológico-Político*, a primeira obra publicada de Spinoza, foi escrito no momento efervescente e conflituoso do continente europeu, e aponta diretamente para uma dimensão que extrapola uma concepção crítica da situação política daquele local, indo também ao encontro de questionamentos sobre os fundamentos da fé e da liberdade de expressão contendo ainda uma reflexão sobre a constituição do Estado e uma concepção sobre a natureza humana. Em uma célebre carta⁵³ escrita a Henry Oldenburg, secretário correspondente da Royal Society da Inglaterra, em setembro de 1665, Spinoza explicita quais as razões de ter deixado de lado a edição da *Ética* e se direcionado à produção de um tratado, que se tornaria uma das grandes obras responsáveis pelo surgimento do que hoje denominamos de Estado secular. Nesta carta, Spinoza apresenta suas razões para tal empreendimento:

Agora estou escrevendo um tratado sobre minhas concepções a respeito das escrituras. As razões que me movem a fazê-lo são: 1º- os preconceitos dos teólogos; sei, com efeito, que são sobretudo eles que impedem os homens de se consagrarem com todo ânimo à filosofia e esforço-me, portanto, por denunciar esses preconceitos e desembaraçar deles os espíritos mais esclarecidos; 2º- a opinião que tem de mim o público, que não para de me acusar de ateísmo,

50 AURELIO, Diogo Pires. *Introdução Tratado Teológico Político* 2003, p.XII.

51 AURELIO, Diogo Pires. *Introdução Tratado Teológico Político* 2003

52 AURELIO, Diogo Pires. *Introdução Tratado Teológico Político*. Correspondência XXX 2003 p.XV

53 Como exposto por Negri (1993 p.32), Spinoza vivia em um mundo no qual era uma regra social a de que as amizades e as correspondências se cruzavam amplamente.

colocando-me na obrigação de combater o mais possível essa opinião; 3º- a liberdade de filosofar e de exprimir a nossa opinião, que quero defender por todos os meios, pois ela é suprimida pelo prestígio e a insolência abusiva dos pregadores⁵⁴.

Mesmo diante de um diversificado público, que poderia ter acesso ao empreendimento de Spinoza, ele certamente foi destinado a apenas alguns, e principalmente aqueles que não viviam arraigados aos preconceitos e superstições sobre o domínio da vida. E esses, como dito, são essencialmente os filósofos, mas também qualquer leitor erudito que busca ir além daqueles que possuem a fantasmagoria imagética da teologia nos ditames de suas mentes. Para o leitor livre, a obra é dirigida, acreditando-se, assim, que alguns poderiam pensar livremente, se pudessem libertar-se dos preconceitos, principalmente de origens teológicas, o que só seria possível a partir da entrega ao trabalho espontâneo do intelecto e ao seu movimento interno de produção. O Tratado não se sustenta em um pensar que procura apoio em certezas decretadas do exterior, pois este não é propriamente um pensar, mas é, antes, um imaginar. Para Spinoza a teologia não se funda no pensar livremente, mas trabalha com criações que se fundam unicamente em certezas morais, que passam da condição de imagens práticas à de verdades teóricas, e isso faz da teologia a morte da filosofia: submissão a autoridade⁵⁵. Com isso, todo o esforço na justificativa da exposição de sua crítica consiste na tentativa de demonstrar que “a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz do Estado e a própria piedade” (TT-P Prefácio).

De acordo com suas pretensões, Spinoza busca sustentar seu empreendimento, afirmando que “fiquei seriamente decidido a empreender um exame da Escritura, novo e inteiramente livre, recusando-me a afirmar ou a admitir como sua doutrina tudo aquilo que dela não ressalte com toda clareza” (TT-P, p. 11). Isso vai totalmente em contrapartida àqueles que professam suas religiões como sendo universais e, por ser considerarem detentores da “luz divina” estão repletos de preconceitos e desprezo por aqueles que se guiam livremente através da força do pensamento.

A indivíduos com livre exercício do pensamento, e principalmente aos filósofos, ou seja, àqueles que não se radicaram em preconceitos e superstições é que o *Tratado Teológico-Político* é destinado e pode obter maior êxito:

Tais são, leitor filósofo, as ideias que ofereço ao seu exame, convencido da importância e da utilidade do assunto, tanto no que se refere ao trabalho como um todo quanto no que respeita cada uma de suas partes, e por isso creio que não será mal acolhido por ti [...]. Aos demais, não recomendo a leitura desta obra, pois não tenho a menor razão para esperar que lhes agrade. Na verdade, sei como em seus espíritos preconceituosos são pertinazes e como aí estão enraizados depois de abraçados sob a capa da piedade. Sei que é impossível extirpar a superstição e o medo da alma do vulgar. Sei, enfim, que para ele as obstinações parecem constância, que não é conduzido pela razão, mas arrebatado pelo ímpeto de louvar e condenar. Não convido para a leitura destas páginas o vulgar, nem todos aqueles que se deixam arrastar pelas mesmas paixões que ele. O que prefiro, aliás, é negligenciarem totalmente este livro, em vez de pervertê-lo, como sempre acontece cada vez que se opõe a interpretar, prejudicando (e sem com isso tirarem algum proveito para si próprios) aqueles que poderiam filosofar mais livremente, se não considerassem que a razão deve estar a serviço da teologia. Para estes, acredito que meu livro será muito útil. (TTP Prefácio, p.118)

Estes livres pensadores não possuíam, comumente, relações eclesiásticas e tendiam, quase sempre, à secularização. Dentre estes, intelectuais integrantes do círculo de amigos de Spinoza e também partes constituintes da hierarquia reformada da Holanda, que já desfrutava do fato de que a

54 Carta XXX, trecho traduzido em: Aurélio, Diogo P. “introdução”. In: TT-P, p. XV.

55 CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa* 2003 p.11

religião estava lançada ao espaço privado. Em todos esses destinatários, observa-se uma certa tendência de flexibilização a ortodoxia religiosa. Esse público em geral, constituído, em sua maioria, de autênticos reformadores religiosos, contribuiu muito para o pensamento de Spinoza, principalmente pelo fato de haver uma busca por um cristianismo não confessional⁵⁶, que consistiria em uma resignificação em que as palavras originais de Cristo seriam concebidas sem o pesar dos comentários teológicos.

A relação entre governantes e as instituições eclesiásticas possuía uma grande ambiguidade, pois, de um lado, havia a tentativa, por parte dos líderes governamentais de usarem a religião para submeter intencionalmente os fiéis à submissão a seus governos, originando, assim, um autoritarismo político; do outro lado, havia o perigo de que, mesmo que as instituições eclesiásticas se demonstrassem como aliadas para servir à legitimação dos regimes políticos vigentes, elas também afiguravam-se como ameaçadoras, pois também almejavam por completo o poder. Por conta disso, os clérigos poderiam interferir na vida pública, e isso não seria aceito pelos líderes políticos por mais que ambos tivessem interesse nesta relação⁵⁷.

Isto se tornara um grande problema no séc. XVI, e os tratados que envolviam essas relações foram produtos característicos da modernidade. Tais obras tinham o intuito principalmente da problematização do uso que os soberanos faziam da religião para o autoritarismo político. Sendo assim, uma religião compartilhada deveria amalgamar governantes e súditos sob a Proteção Divina, o que dependia de uma metódica vida religiosa, regulada pela verdadeira doutrina, uma organização clerical bem-ordenada, culto público decente e conduta pública pia⁵⁸.

A disputa pelo poder, pelo controle do povo, pelo domínio do saber e, principalmente, pela produção dos modos de vida é o que fundamenta o conflito entre religião e Estado. Diante dessa problemática, muitos pensadores se posicionaram contra ou a favor de um dos lados, defendendo que, o político deveria se subordinar ao teológico ou o teológico ao político. Sendo assim, grande parte da produção intelectual do sec. XVII tinha como plano de fundo esse duelo, e como reivindicação a liberdade de expressão.

Porém entre as grandes peculiaridades do século XVII, como já apresentamos, o conflito sobre a melhor relação entre religião e o Estado apresentava uma particularidade na Holanda. Após anos de intolerância, advinda do domínio católico da Espanha, as recém-libertadas províncias dos Países Baixos do Norte discutiam, com muita intensidade, qual seria a melhor forma de governo e qual o papel da religião na sociedade. O artigo 13 da União de Utrecht (1579), a qual serviu como uma espécie de Constituição fundadora para a República, declarava explicitamente que “todo indivíduo deve permanecer livre em sua religião, e nenhum homem deve ser molestado ou questionado a respeito do culto sagrado”⁵⁹.

Nesta nova república, que surge no cenário de modo singular no que diz respeito à tolerância religiosa, como demonstrado por muitos historiadores⁶⁰, nesta nova cidade liberal no iluminado século XVII, grupos religiosos minoritários, como católicos e judeus, podiam prestar livremente os

56 Leszer Kolakowski – em Chrethiens Sans Eglise “cristão sem igreja” Quaker, Anabatistas, Steve Nadler (2011 p.44).

57 De acordo com Nadler 2011 p.47 " O suporte e a proteção de que uma religião oficial desfrutava em um Estado confessional eram bem-vindos, mas os clérigos, desejosos de influência política e moral, também lutavam para recuperar a supremacia"

58 NADLER, Steven. *O Tratado de Espinosa e o nascimento da era secular* 2011 p. 47.

59 NADLER, Steven. *O Tratado de Espinosa e o nascimento da era secular* 2011 p. 48

60 Importante publicação sobre o problema teológico-político, no século XVII, Areopagítica, do poeta John Milton, em defesa da liberdade de expressão, publicada em 1644, na Inglaterra. " Milton receava que os duros ataques a um tratado anterior em que ele defendia o divórcio, assim como a subsequente promulgação de uma lei de censura pelo Parlamento, fossem religiosamente motivados e instigados por autoridades eclesiásticas (a lei foi mesmo apoiada por clérigos ingleses). Essa forma de influência das igrejas nos assuntos públicos e sobre a expressão de ideias era papal demais para o gosto do poeta (NADLER 2011 p.48).

seus cultos. Porém, mesmo diante disso a igreja reformada possuía muitas vantagens sobre essas outras confissões, sendo a oficial instituição eclesiástica da república. Como apontado por Aurélio⁶¹, havia a convicção igualmente fundada de que, se em termos teóricos o problema parecia solucionado, em termos práticos a realidade era bastante diferente e legitimava, a título de defesa circunstancial, qualquer escritor que reivindicasse a separação entre Religião e Política.

Neste fervor político e religioso, os escritos filosóficos e políticos se impulsionavam principalmente a cargos executivos, que, como herança dos grupos eclesiásticos, centralizavam o poder político na república como uma espécie de monarquia. Com isso, muitos argumentos iam a favor de um liberalismo econômico mais amplo na república e da necessária separação entre Igreja e Estado, e acima de tudo, da liberdade de religião como essencial para o surgimento da república. Nesta mesma linha surge na contrapartida ao direito natural clássico e a todos os seus pilares, Thomas Hobbes, em uma publicação inglesa de 1651, *O Leviatã ou Matéria Forma e Poder de um estado eclesiástico e civil*, onde propõe uma nova interpretação das escrituras, propõe uma nova concepção referente à natureza humana em face da sociedade política e das instituições religiosas, na busca por um Estado forte e autoritário, concedido primordialmente a um único soberano, partindo da transmissão total dos direitos naturais dos indivíduos, e da impossibilidade social e existencial fora de um forte Estado, que deteria todo poder através de leis e instituições. Concebendo o Estado e a religião como fonte de poderes de muita importância, as instituições eclesiásticas também são alocadas por Hobbes na sociedade, porém elas deveriam estar ao lado do Estado em prol da defesa da paz, e tanto o poder político como o religioso se encontrariam no poder de um soberano civil:

Existem cristãos nos domínios dos diversos príncipes e Estados, mas cada um deles está sujeito àquele Estado do qual é um dos membros, não podendo em consequência estar sujeito às ordens de nenhuma outra pessoa. [...] Governo temporal e espiritual são apenas duas palavras trazidas ao mundo para levar os homens a se confundir, enganando-se quanto a seu soberano legítimo. É certo que os corpos dos fiéis, depois da ressurreição, não serão apenas espirituais, mas eternos, porém nesta vida eles são grosseiros e corruptíveis. Portanto, nesta vida o único governo que existe seja o do Estado, seja o da religião, é o governo temporal. E não é legítimo que qualquer súdito ensine doutrinas proibidas pelo governante do Estado e da religião. E esse governante tem que ser um só, caso contrário seguem-se necessariamente a facção e a guerra civil no país, entre a igreja e o Estado, [...] entre a espada da justiça e o escudo da fé.⁶²

Desta forma, é notório no pensamento hobbesiano, a afirmação de que a religião deveria se submeter a um controle por parte do soberano, e por isso expõe em geral, uma crítica às concepções extramundanas, figurando-se assim com uma abordagem materialista, propondo que é neste mundo que devemos nos efetuar, inclusive, com uma afirmação fundamental de que é o medo da morte aqui nesse mundo que os indivíduos deviam temer e abrir mão de seus direitos, e não pela esperança e expectativa de uma outra vida, porque essa crença em uma vida fora deste mundo na opinião de Hobbes é tarefa de “uma confederação de impostores que, para obter o domínio sobre os homens neste mundo presente, tentam por meio de escuras e errôneas doutrinas extinguir neles a luz, quer da natureza, quer do Evangelho, e deste modo desprepará-los para a vinda do reino de Deus.”⁶³

Então, contra a promessa de uma vida após a morte, Hobbes constrói sua concepção política demonstrando a necessidade de um Estado absoluto o suficiente para que tudo e todos a ele se submetam. Essa concepção inovadora do filósofo inglês influenciará diretamente o holandês aqui

61 AURELIO, Diogo Pires. *Introdução Tratado Teológico Político* 2003 p.XVII.

62 HOBBS Thomas. *Leviatã* 2014, p. 324.

63 HOBBS. Thomas *Leviatã* 2014, p. 406

estudado. Sem dúvida, essas produções teológico-políticas anteriores impulsionaram Spinoza na elaboração de sua proposta política.

Spinoza também produziu o seu tratado, e com ele retoma o problema teológico-político tanto na teoria quanto na prática, e o que é abordado por ele a partir de uma série de temas religiosos e históricos servirá de sustento para suas concepções políticas em relação às instituições eclesiásticas. Tendo em vista esse objetivo, inicia sua abordagem com uma série de críticas aos pilares das instituições religiosas e principalmente no que condiz à psicologia do teísmo tradicional. Em uma proposta de reformulação total do problema do conhecimento, Spinoza propõe a utilização de um novo método, que vai contra as referências dos antigos e suas respectivas formas interpretativas, que tinham como sustento a imaginação humana. Com isso, ele apresenta uma forma própria de encarar a superstição realizada pelos teólogos das religiões sectárias, a quem Spinoza dirige severas críticas.

Todas essas críticas são efetuadas para que o homem seja reinserido na história a partir de determinações sociais, culturais e políticas que seriam partes de sua constituição. Uma nova configuração do ser é apresentada em consonância com a totalidade da Natureza (e não império dentro de império). Esta singular concepção humana e política está diretamente ligada com a Ética, que Spinoza tinha deixado de lado. Conforme Diogo Pires Aurélio, “a religião e a política de que se fala aqui [TT-P] estão intimamente conectadas com a filosofia demonstrada na Ética”⁶⁴. Se o *Tratado Teológico-Político* de Spinoza desconstrói muitas das pretensões da teologia em relação ao poder, a *Ética* apresenta uma nova concepção de Deus e da natureza humana. Nela encontramos a demolição do imaginário teológico e dos alicerces de seu poder e, por conseguinte, as condições a determinação do campo político sem as balizas da teologia⁶⁵. Sendo assim, partiremos, então, ao segundo momento do nosso estudo, com a explanação de como se apresenta no pensamento spinozista a constituição do campo político.

64 AURELIO, Diogo Pires. *Introdução Tratado Teológico Político* 2003 p.XI

65 CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa* 2003 p.95

CAPÍTULO II

2. A FILOSOFIA COMO CONTRADISCURSO TEOLÓGICO

O segundo capítulo desta dissertação destina-se ao estudo da instituição do campo político no pensamento de Spinoza. Tarefa que só se faz possível após a legitimação do plano filosófico em relação ao teológico. No primeiro capítulo foi exposta, de maneira sucinta, a situação atual envolvendo o poder teológico-político no território nacional, juntamente à problemática e histórica relação entre religião e Estado no Brasil, o que serviu de força propulsora a este estudo. Por isso, retornamos no tempo para a exposição dos conflitos envolvendo as mesmas problemáticas no território holandês, heterogêneo, antagônico, divergente e repleto de ideologias. Assim, apresentamos o fervor envolvendo as relações políticas e as instituições religiosas e, principalmente, as motivações e o início das elaborações filosóficas de Spinoza a respeito do papel destas instituições no discurso político. Assim sendo, pretendemos agora iniciar o estudo sobre a instituição do campo político pelo filósofo.

Em um determinado momento, onde as religiões serviam como sustentos ideológicos para muitos regimes políticos e os líderes não deixavam de afirmar uma crença de bem e mal para a política, baseados em um poder transcendente e em governantes por mandato divino, Spinoza demonstrará que nada há de mais perigoso para a liberdade, segurança e a paz da República do que a fundamentação teológica da política. Sendo assim, faz-se necessário compreendermos as críticas spinozistas sobre as pretensões teológicas, assim como a desconstrução dos alicerces deste poder.

Para que isto seja possível nos direcionaremos em partes. No primeiro momento deste capítulo, será abordada a origem dos preconceitos e superstições, cujos fundamentos residem em uma concepção finalista da realidade, que possibilitou o surgimento das religiões. Da disputa pela ‘real’ interpretação das escrituras, ou seja, do embate para figurar-se como detentor da verdade surgirá a figura do Teólogo, como o escolhido pelo poder divino como o seu representante na terra. Surge, portanto, a Teologia como uma prática voltada à legitimação do Teólogo como detentor do saber e à submissão dos súditos aos dogmas da fé, sistematizados por ela como ciência supranatural. A Teologia, assim, busca apenas a obediência e a servidão, constituindo-se como Teologia-Política, responsável pela legitimação dos regimes políticos ao longo dos séculos. Originária da Lei Hebraica, a Teologia-Política concebe um Deus dotado de intelecto e vontade, assim como um poder transcendente e separado da sociedade, servindo de sustento ao edifício jurídico-político, trazendo como principal característica o desejo de uma hierarquização no poder político terreno, assim como existiria na ordem dos céus, e visando a construção do campo político e da boa sociedade, um dos objetivos fundantes do jusnaturalismo clássico. Assim, denomina-se plano teológico toda organização que vem de cima e diz respeito a uma transcendência para a organização da sociedade. Nossos esforços serão concentrados em duas obras de Spinoza, a *Ética* e o *Tratado Teológico-Político*.

Após demonstrarmos o surgimento das religiões, da Teologia e, conseqüentemente, da sua prática política, partiremos para a crítica de Spinoza a essas instituições, principalmente aos métodos dos teólogos. Após colocar o problema teológico-político, demonstrando os domínios da Teologia, Spinoza constitui uma filosofia como contradiscurso teológico e demarca a necessária separação entre elas: somente a filosofia poderia encontrar a verdade, ou seja, as ideias adequadas, tanto na ontologia quanto na política. Assim, a partir de uma série de pilares teológicos e princípios da psicologia religiosa, ele busca libertar as mentes dos indivíduos da superstição e a vida dos cidadãos da autoridade clerical, e possibilitar as condições para que se determine o campo político sem as balizas da Teologia. De novo, com base nas propostas da *Ética* e do *Tratado Teológico-Político*, veremos que se o *TTP* destrói as pretensões teológicas e seus direcionamentos políticos,

demonstrando que a Teologia é um não-saber, na *Ética*, por sua vez, principalmente no primeiro livro, *De Deo*, é que podemos encontrar outro importante momento da desconstrução do poder teológico. Apresentando uma configuração de Deus, despersonificado, sendo concebido como uma única substância, absolutamente infinita e causa imanente do universo, Spinoza realiza o desmantelamento do imaginário teológico. Portanto, no segundo momento deste capítulo, nossa atenção estará voltada para o estudo da Ontologia de Spinoza, que tem como uma de suas principais características a desconstrução da tradicional relação antagonística entre liberdade e vontade, ou seja, da escolha voluntária entre possíveis, sendo assim afastada a imagem da contingência em favor do conceito de necessidade, que diferentemente da tradição teológico-metafísica, não seria contrária à liberdade, e sim com ela identificável, como uma necessidade absoluta constituidora da realidade, também política.

Após a liberação do campo político, realizada pelo primeiro livro da *Ética*, com a demonstração da necessidade da natureza divina e da não-distinção entre causa eficiente e causa final, direcionaremos nossos esforços para o terceiro e último ponto deste capítulo, tendo como fundamentais as partes II, III e IV da *Ética* e o *Tratado Político*. Buscaremos investigar como o campo político pode se constituir fora das balizas normativas da tradição jusnaturalista cristã. Com uma nova hermenêutica em mãos, será possível a constituição do Estado a partir da concepção de que todos os seres são apenas partes de um plano e, logo, necessários à constituição deste. Assim, examinaremos a importância do *conatus* singular e do direito de natureza de cada um, pois dessa forma será possível vermos, a partir do campo afetivo e pela busca do que é útil, o aparecimento de uma potência coletiva, a *Multitudo*, o poder constituinte do Estado, que possui sua gênese no conceito de necessidade.

2.1 Da Concepção Finalista à Teologia Política

No primeiro capítulo de nosso estudo, foram explicitados os motivos pelos quais Spinoza interrompe a produção da sua obra *Ética* e destina suas forças à escrita do *Tratado Teológico-Político*. Entre esses pretextos estão: a opinião que o público tinha a seu respeito, acusando-o constantemente de ateuista, o que fazia com que ele se sentisse na obrigação de combater essa ideia errônea; a liberdade de filosofar e exprimir suas ideias e, primordialmente, o que lhe movia eram os preconceitos dos teólogos, pois esses incisivamente impediam os homens de destinarem seus esforços ao livre pensamento. Concebendo esse motivo como um dos princípios desencadeantes da concepção política de Spinoza, é necessário debruçarmo-nos sobre ele.

A crítica a concepção finalista da realidade e a denúncia do sistema supersticioso que desta surge, inevitavelmente, assim como o lugar onde encontramos sua origem, é desenvolvida por Spinoza na sua obra *Ética*, principalmente no Apêndice do livro I, e também no *Tratado Teológico-Político*, com breve e relevante descrição no prefácio. Na *Ética*, essa análise é realizada partindo do que se consideraria a concepção finalista e no *Teológico-Político*, ganha destaque pela experiência da contingência. Ambas possuem um ponto em comum: a gênese do sistema supersticioso. Desta forma, é posto em análise alguns preconceitos que seriam contrários à compreensão adequada do pensamento exposto por Spinoza em sua obra.

No apêndice do *De Deo* (De Deus), são demonstradas por Spinoza as problemáticas consequências que a concepção finalista traria, ainda maiores em sua forma providencialista. A concepção finalista fundamenta-se na causa final, ou seja, aquilo que em vista de algo, é ou ocorre. Assim, se o ser humano possui boca, na concepção finalista, suas finalidades intrínsecas seriam o ato de comer e falar. Dessa mesma maneira, os seres humanos acreditam que tudo na natureza foi criado para servi-los e agem unicamente considerando um fim, inclusive, possuindo inteiramente a convicção de que tal dispor das coisas só é possível através de Deus. É em razão dessa causa final que a crença em uma dívida eterna dos homens com a divindade seria sustentada. Por toda a vida

seres deveriam prestar culto a ele, criando o princípio da devoção, reconhecendo para sempre a infinita bondade de Deus com eles. Na concepção de Spinoza:

Todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe preste culto. (*Ética*, Parte I, Apêndice)

Para Spinoza, a compreensão finalista é efeito da ignorância dos homens, alegando que “todos os homens nascem ignorantes das causas e das coisas.” (EI, AP) e, da mesma forma que se origina na ignorância, também “todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disso consciente.” (EI, AP). Porém, só levam em consideração, na análise do que é útil, aquilo que permeia sua consciência, deixando de lado todas as outras causas que não são visíveis na consciência. Sendo assim, em regra, os homens não agem por si mesmos, eles são efetivamente conduzidos a fazer certas coisas, mesmo acreditando serem senhores absolutos de seus atos. Em regra, os homens não agem por si mesmos e a partir daí surge a ilusão do livre-arbítrio: seres humanos julgam poder fazer tudo aquilo que seus apetites e volições indicam, isto é “por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram” (EI, AP). A ilusão do livre-arbítrio reside, então, na ignorância das causas que produzem vontades na mente humana, o que faz com suas vontades pareçam depender da decisão soberana individual e não de causas externas a eles.

Esse apetite (*appetitus*) por aquilo que lhe é útil, e do qual todos os homens possuem consciência, é o esforço de preservação de seu ser, o *conatus*, no qual “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIII, P6), e esse é o que expressa sua essência atual⁶⁶. Quando o homem tem consciência desse apetite, esse passa a ser entendido como desejo (*cupiditatem*), como exposto por Spinoza:

Esse esforço [*conatus*], à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade [*voluntas*]; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite [*appetitus*], o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo [*cupiditatis*] não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite (*appetitus*). (EIII, P9, S)

Diante da existência singular de cada coisa e do esforço próprio de preservação de cada uma, faz-se necessário explicitar o plano afetivo afirmado por Spinoza, esta é uma das questões essenciais de seu arcabouço teórico. Os afetos (*affectus*), na concepção spinozista, se originariam a partir de três afetos primários, sendo eles: o desejo (*cupiditatis*), a alegria (*laetitiae*) e a tristeza (*tristiae*). Nessa formulação, é preciso afirmar que entre desejo e apetite não há diferença alguma, pois dessa forma, o desejo é apenas o apetite que se tem consciência. Isso só se faz possível na medida em que compreendemos que a existência do *conatus*, ou do esforço de preservação do ser, possui seus desdobramentos em relações específicas, essas referidas tanto à mente quanto ao corpo. O esforço concebido pela mente será denominado vontade (*voluntas*), o esforço referido ao corpo terá a nomenclatura de apetite (*appetitus*), mesmo assim, ambos seriam modificações da mesma substância. O esforço de preservação (*conatus*) é considerado a própria potência (ação) de cada

66 De acordo com Spinoza: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que sua essência atual.” *Ética* III – Proposição 7

coisa, enquanto essência dessas coisas enquanto existem, e logo, inseparável de outras coisas. Esse esforço é evidente tanto no corpo quanto na mente⁶⁷. Para Spinoza:

[...] agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, [...] quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial (EIII, def. 2).

A concepção spinozista do homem, em sua gênese, ignorante e desejante, tem como consequência irremediável a eliminação das possibilidades de um poder absoluto da razão sobre as paixões. Essa concepção acarretará em uma inovação na constituição política de Spinoza, pois, ao conceber a natureza humana de forma passiva, considera os indivíduos constituídos por paixões, assim, elas não podem ser evitadas, pois são necessárias a sua natureza. Essa posição se difere por completo daquelas filosofias que concebiam as paixões ou os vícios como erros em que os homens declinariam⁶⁸.

Continuando na análise do ser humano como ser desejante, tendo um esforço de preservação como potência, é importante ressaltar que essa potência pode ser aumentada ou diminuída perante os objetos. Quando a mente é aumentada, passamos de uma perfeição menor para uma maior, em um afeto de alegria; ao contrário, quando nossa potência é diminuída, passamos por um afeto de tristeza⁶⁹. Diante desse aumento ou diminuição, as concepções de ‘bem’ e ‘mal’ decorrerão e nos ajustaremos a elas de acordo com as variações de nossa potência. O que é útil à nossa natureza e aumenta nossa potência de agir acharemos ‘bem’, em contrapartida, o que não nos é útil e, conseqüentemente, ocasiona uma diminuição potencial, conceberemos como ‘mal’. Sendo assim, vemos que “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira.” (EIII, Definições dos afetos 1).

A condição de todo homem estaria, assim, descrita: por não ter o domínio de todas as circunstâncias de sua vida, se sente à mercê da sorte e do acaso, o que o leva a acreditar em uma ordem imaginária e “moral do mundo”⁷⁰. Estando lançado aos acasos dos encontros, será naturalmente habitado por paixões, tristes ou alegres, de onde se derivariam todas as outras, e dentre essas outras, duas são essenciais para a compreensão desse ponto, sendo elas o medo e a esperança: medo de males e esperança de bens. Porém, esses males e bens estariam menos sob o domínio dos homens do que ao acaso dos encontros, sendo assim, como as coisas e os acontecimentos pelos quais passam são efêmeros, bens e males podem chegar e desaparecer sem que os homens saibam

67 De acordo com Oneto: “[...] se trata de um esforço concreto, do corpo ou da mente – perseverança fisiológica e potência de compreender. O *conatus* só se revela em situação, com tendência interna a buscar o que possa nos convir ou ser útil enquanto corpos ou mente, nas modalidades do que designamos “vontade”, “apetite” e “desejo” - Oneto, P. D. Spinoza e a passagem ao político. *Conatus – filosofia de Spinoza*, nº 1, v. I (2007), p. 75.

68 Na abertura do Tratado Político expõe Spinoza: “[...] os filósofos concebem as emoções que se combatem entre si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio [...] julgam de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe, e atacando através dos seus discursos a que realmente existe.” (TP, Cap. 1, § 1).

69 Para Spinoza, a mente pode padecer grandes mudanças, o que faz com que ela passe ora a uma perfeição maior, ora a uma menor. É dessa forma que ele entende alegria como uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior e por tristeza, uma paixão pelo qual a mente passa a uma perfeição menor. Além disso, ele considera o afeto de alegria, quando esse se refere simultaneamente à mente e ao corpo, de excitação (*titillationem*) ou contentamento (*hilaritatem*) e, ao contrário, o da tristeza, chama de dor (*dolorem*) ou melancolia (*melancholiam*), sendo que tanto a excitação quanto a dor estão referidos ao homem quando uma de suas partes é mais afetada do que as restantes, já no contentamento e na melancolia todas as partes são igualmente afetadas (Cf. EIII, P11, Esc.).

70 Sobre a ordem moral do mundo, Nietzsche: “Que significa ‘ordem moral do mundo’? Que existe, de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se tanto que a vontade de Deus é obedecida, que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus mostra-se dominante, isto é, punitiva e recompensadora, segundo o grau da obediência.” *O Anticristo*, tradução. Cit. § 26. 2009, pg. 173.

as razões para isso. É, então, nesse ponto que nos deparamos com a gênese da superstição: a experiência da contingência, isto é, de acontecimentos que se sobrepõem de maneira descontínua, levando os homens a variações e inevitáveis sentimentos de incerteza e imprevisibilidade que, conseqüentemente, os farão imergir na insegurança, recaindo, por isso, à função finalista, que:

Com base nos meios que costumam dispor para seu próprio uso, foram levados a concluir que haviam um ou mais governantes na natureza, dotados de uma liberdade humana, que tudo haviam providenciado para eles e para seu uso tinham feito todas as coisas. E por nunca terem ouvido falar nada sobre a inclinação desses governantes, eles igualmente tiveram que julgá-la com base na sua, sustentando, como consequência, que os deuses governam todas as coisas em função do uso humano, para que os homens lhe fiquem subjugados e lhe prestem a máxima reverência. Como consequência, cada homem engendrou, com base em sua própria inclinação, diferentes maneiras de prestar culto a Deus, para que Deus o considere mais que aos outros e governe toda a natureza em proveito de seu cego desejo e de sua insaciável cobiça. (*Ética*, Parte I Apêndice)

Assim, nota-se que a concepção finalista recai em uma afirmação de que todas as coisas da natureza foram feitas para exclusivos fins dos seres humanos e isso só foi possível por meio de um governante (Deus) que as possibilitou. O finalismo traz consigo um sistema de causas finais que sustenta a autoridade transcendente da divindade, o que faz surgir um Deus onipotente e perfeito. Essas crenças em poderes sobrenaturais que misteriosamente enviam bens e males aos homens é exatamente a origem das religiões. Elas serão responsáveis pela fixação de formas e conteúdos, fazendo uso da crença de seus seguidores. Essa religião será tanto mais eficaz se os crentes acreditarem que sua fonte é o próprio Deus, único e verdadeiro, e essa vontade divina terá ainda mais peso se a revelação não for algo ao alcance de todos, mas somente de alguns escolhidos, como acontece com os profetas, e nessa revelação estaria determinada a maneira pela qual os homens deveriam se relacionar com a divindade. Porém, sabe-se que mesmo que essas revelações se encontrem nos livros sagrados, em torno dos quais surgiram as religiões monoteístas como judaísmo, cristianismo e islamismo, elas disputam entre si, conseqüentemente, a verdadeira interpretação da fonte do poder. É nessa disputa e guerra interpretativa que surge a figura do Teólogo como aquele que tem o poder de interpretar as escrituras e o poder de Deus.

A teologia é a teoria imaginária da contingência. Centrada na imagem de uma vontade onipotente e transcendente que cria e governa o mundo, a imaginação teológica propõe explicações que conservem o medo e a esperança, pois deixam cada um dos humanos suspensos aos desígnios imprevisíveis de um poder altíssimo; e propõe códigos de conduta em que a vontade humana se submete à divina pela mediação daquele que afirma saber interpretá-la, isto é, o teólogo. [...] a única verdade da teologia é ensinar a obediência, pois seu ponto de partida é a distinção entre a razão ou luz natural e a revelação ou luz sobrenatural, distinção que, na realidade, afirma a inferioridade da primeira e a superioridade da segunda, exigindo que aquela se submeta a esta.⁷¹

A teologia tem por objetivo conseguir a obediência e a servidão e, com isso, ocupa um campo muito próximo ao da política, pois a política, assim como a teologia, faz uso da autoridade e busca obediência a ela. Por isso, a elaboração política de Spinoza direciona-se à pretensão de determinadas correntes ideológicas e religiosas, seja judaicas, católicas ou protestantes, de tentarem fazer da teologia o fundamento da política. Para que se comprove essa intenção, vemos um trecho de Suárez:

71 CHAUI. Marilena *Política em Espinosa* 2003, p.9.

Mas a teologia [...] leva em consideração a própria lei natural enquanto está subordinada à ordem sobrenatural e dela deriva maior firmeza. Além disso, considera o direito civil apenas como meio para determinar, em conformidade com uma ordem superior de regras, sua bondade e retidão, ou por sua declaração, em conformidade com os princípios da fé, as obrigações da consciência derivadas das leis civis. Além disso, a teologia reconhece e reclama como lhe sendo próprios os cânones sagrados e os decretos pontifícios, enquanto são obrigatórios para a consciência do ponto de vista da salvação eterna. Consequentemente, com respeito a todos esses sistemas de lei, a teologia conduz uma investigação divinamente iluminada quanto às primeiras origens e aos últimos fins, isto é, indaga por quais meios tais sistemas se derivam do próprio Deus, no sentido de que o poder para estabelecê-los existe primariamente em Deus, fluindo dele para os homens, seja por um curso natural, seja por um sobrenatural e sempre cooperando com eles e os influenciando. Finalmente, a teologia claramente revela o meio pelo qual todas as leis são padrões da ação humana relativamente à consciência e, assim, revela o quanto conduzem ao mérito ou ao demérito para alguém na vida eterna [...]. Assim, é do consenso dos teólogos que o estudo da lei tem a ver com a consideração da ciência sagrada enquanto concerne tanto à natureza essencial da lei em geral, como à sua divisão em várias espécies.⁷²

Desta maneira, impreterivelmente, a produção teológica na proposta de Suárez afirma ser de consenso dos teólogos que o estudo da lei se funda na ciência do sagrado e, assim, logo, possui seus fundamentos nas Sagradas Escrituras. Portanto, os doutores da igreja consagram a Teologia como instrumento para apreensão de uma ordem jurídica natural, que tem como origem o poder divino destinado à ordem natural das coisas, fundando-se, assim, o direito natural objetivo como conhecimento das leis que padronizam as ações humanas. Também servindo para julgar as ações conforme o direito natural subjetivo, ou seja, ao definir o direito natural e dele avaliar o direito civil, de acordo com o cumprimento ou não do ordenamento divino, a Teologia subordinaria a ciência jurídica, assim como a ciência política.

2.1.1 Teologia Política

Para adentrarmos no assunto, faz-se necessário identificarmos o que se denomina teologia-política.. De acordo com Marilena Chauí⁷³, essa é: “A instituição e o exercício do poder a partir de uma fonte externa e transcendente que paira de fora e acima da sociedade humana delegando a alguns homens o direito de governar e dominar outros”. Sendo assim, tendo como pilar a transcendência do poder divino, a teologia política fundamenta o edifício jurídico-político do *imperium*, seja como servidão voluntária dos súditos ao que apraz o rei, seja como forma teocrática vinda diretamente de Deus. O poder é concedido como graça àquele que o representa, essa concepção é explícita em algumas passagens bíblicas, demonstrando a legitimação do governante e a geografia que possibilita esse poder. Assim, vemos em Provérbios 8:15: “Por mim reinam os reis e governam os príncipes”, como também nas Epístolas de Pedro e Paulo, que afirmam que “Todo poder vem do alto”, advindo de Deus, concebido como todo poderoso, criador do céu e da terra, e nele estão inscritas as marcas verídicas do verdadeiro poder, ou seja, a separabilidade e a transcendência.

A interpretação alegórica, conforme explicitado no tema anterior, é a característica ferramenta de uso dos teólogos, e “essa estabelece de imediato uma hierarquização pelo saber a qual

72 Suárez, *De Legibus ad de Deo legislatore*. 1944 pref. p.16-7

73 CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa* 2003 p. 12

tenderá sempre a fazer-se acompanhar de uma hierarquização pelo poder.”⁷⁴. Nessa concepção, a teologia política identifica na divindade a origem do poder, baseando-se em um Deus dotado de intelecto e vontade, instituinte de uma ordem jurídica natural, distribuída entre graus de perfeição, do maior para o menor. A teologia será uma das responsáveis pelo surgimento da doutrina jusnaturalista clássica ou do direito natural objetivo, que se inspira em outra formulação complementar; Esta é originária no pensamento grego antigo, inspirada em Platão e Aristóteles e suplementada por Cícero, de que a hierarquia é tomada segundo o modelo cosmológico. De acordo com Leo Strauss (1992), se o cosmo não é o caos, ele tem uma ordem. É necessária a compreensão dessa ordem para compreender como ordenar a natureza humana. Se há, então, uma hierarquia de coisas no cosmos, também deve existir para a construção de uma ordem política perfeita. “A ordem jurídica positiva, pactuada pelos seres humanos, será tão mais perfeita quanto mais se aproximar da ordem da Natureza”⁷⁵

Sendo assim, partindo do pensamento platônico, Goyard-Fabre afirma:

Do ponto de vista estrutural, a Cidade é em todos os pontos comparáveis ao cosmos. As necessidades fundamentais que constituem sua alma originária conferem-lhe sua unidade principal. Para que a República perdure, ela precisa proteger essa unidade. Necessita, portanto, como a grande Natureza, de um princípio de harmonia que, assim como no universo, possibilitará a concórdia (a sinfonia do amor do banquete), e até mesmo a unanimidade Na República e na Natureza, as dissensões devem ser banidas: na Cidade, sua eliminação é obra da lei que imita a lei cósmica.⁷⁶

Portanto, demonstra-se, mediante o regime de subordinação existente entre a ordem cósmica e a ordem civil, uma compreensão dualista e transcendente do fundamento da legitimidade do direito e da ordem política. De acordo com o pensamento desta tradição antiga, a política não deveria ser procurada na dimensão individual, mas compreendida a partir da totalidade organizacional. “Platão apresenta a justiça como uma organização, como uma ordem orgânica na qual o papel de cada parte é determinado pela exigência da totalidade, ao oferecer uma ‘imagem da justiça’ descreve-a como situação na qual cada coisa ou cada ser está no seu lugar de ordem do todo”⁷⁷.

Sendo assim, a doutrina do jusnaturalismo clássico é influenciada substancialmente pela doutrina teológico-cristã. Porém, o jusnaturalismo de traços teológicos se inspira em uma teologia política, que, diferentemente da doutrina com traços cosmológicos, funda sua perspectiva não na ideia de natureza, e sim na ideia de um Deus soberano e transcendente, que serve de fundamento para organizações políticas. Essa formulação, ressurgida através do neoplatonismo do Pseudo Dionísio Areopagita⁷⁸ e da doutrina da causalidade emanativa (segundo a qual o efeito flui ou emana diretamente da causa concebendo, com isso, que os seres humanos devam estar submetidos à soberania divina), alega que nada é mais natural do que a necessidade de instauração de um governo autoritário. O jusnaturalismo clássico, influenciado pela doutrina cristã, se constitui como legitimação da monarquia, refletindo aquilo que se configuraria como a relação entre Deus e o mundo, a partir de um antropomorfismo divino de uma vontade soberana e de um entendimento criador, encontrando no monarca absoluto a imagem e semelhança da divindade, como exposto por Marilena Chauí:

Deus é *imperator mundi* porque teve o poder absoluto para tirar o mundo do nada e tem o poder para conservá-lo ou aniquilá-lo, mas sobretudo porque ocupa o lugar onde estão inscritas as marcas do verdadeiro poder, quais

74 AURÉLIO. 2003 p. LXXII

75 STRAUSS. Leo. *Direito Natural e história*. 1992, p. 121

76 GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. 2002, p.22

77 GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. 2002, p.23

78 VÁRIOS AUTORES. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

sejam, a separação e a transcendência. O governante terreno é *imperator* porque recebeu de Deus o poder para fundar o Estado, criando as leis, e porque, como Deus, seu poder o separa e o destaca da sociedade, pairando acima dela, *legibus solutus e a nemine judicatur*, pois, como autor da lei, está fora e acima das leis e não pode ser julgado por ninguém [...] A teologia política afirma que o poder é um favor divino que emana de Deus aos diferentes tipos de anjos, constituindo a hierarquia celeste, e ao governante terreno, do qual numa cadeia de eflúvios, se propaga hierarquicamente em graus de comando decrescente, constituindo a hierarquia terrestre, cada um ocupando um lugar inamovível na cadeia de poderes do primeiro até o último grau, no qual não há poder nenhum: o servo, correspondente sociopolítico do último grau de hierarquia metafísica, isto é, a matéria informe e a treva.⁷⁹

É notório que as duas linhagens correspondentes ao jusnaturalismo clássico, seja a vertente originária da Antiguidade pagã, ou a influenciada pela tradição cristã, trazem consigo uma compreensão dualista sobre a ordem da natureza, pressupondo uma ordem transcendente como modelo para adequação das ordens jurídicas e políticas instituídas na terra, seja na tradição clássica grega (platônica e aristotélica), que defende claramente a Aristocracia como modelo de regime político, seja, principalmente, na abordagem da Teologia Política, na qual o tema de Deus soberano e transcendente é usado como legitimação da monarquia. Essas correntes teóricas sustentam a transcendência e a existência de modelos a direcionar as ações humanas, sempre havendo uma metafísica que faz surgir um dualismo característico de ordem transcendente, idealizada e não estabelecida pelo homem, mas sim supra-ordenada, que conseqüentemente geraria uma ordem humana positiva. Esse dualismo típico da metafísica é o “dualismo que distingue entre uma esfera empírica e uma esfera transcendente, cujo esquema clássico é a Teoria das ideias de Platão e que, como o dualismo do aquém e do além, do homem e de Deus, está na base da teologia cristã”⁸⁰

Em qualquer das formulações, a Teologia Política, seja fazendo uso da doação de Constantino, pela qual foi concedido ao pontífice, pelo imperador secular, a plenitude do poder (*plenitudo potestatis*), seja através do princípio petríneo das Chaves do Reino [“Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. O que ligares na terra será ligado no céu, o que desligares na terra será desligado no céu”⁸¹], tende a colocar o pontífice romano no primeiro grau de hierarquia e a considerar o seu ofício o mais importante de todos os outros, cabendo-lhe a instauração do poder absoluto.

Em qualquer formulação cristã, medieval ou moderna, ortodoxa ou herética, católica ou protestante, prevalece uma concepção de Deus sem a qual a política não consegue ser pensada. Essa concepção interessará a Spinoza e terá muito mais importância do que os regimes políticos, que quase não examina, exceto a teocracia hebraica, que serve de suporte para todas as outras, conforme analisaremos à frente. A partir da personalidade de Deus, dotado de intelecto e vontade, ou seja, como uma pessoa, a formulação proposta pela política cristã irá impor, impreterivelmente, três questões referentes à origem do poder, assim como sua legitimidade e sua qualidade. A teologia, conseqüentemente, dá a si mesma o direito e a autoridade para responder tais questões, fazendo uso do paradigma do antigo profeta hebraico, ou do jurista romano, determinando por sua própria conta a natureza do bom poder e sua origem, como também sua forma e legitimidade, a partir da personalidade divina, do intelecto e da vontade transcendente. Torna-se, assim, a teologia política, conforme explicitado no texto de Suárez no tópico anterior, o fundamento divino para as ciências

79 CHAUI. *Política em Espinosa*, 2003 p. 120

80 KELSEN. *O problema da Justiça*, 1998 p.68

81 *Bíblia Sagrada*, Mateus 16:19

jurídica e política. Assentada sobre a ideia de revelação (herança hebraica) e também de autoridade (preceito romano), a teologia política alimenta a superstição e é alimentada por ela. Para que possamos analisá-la, faz-se necessário expor as causas da superstição no *TTP*:

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for. [...] Até julgam que Deus tem aversão pelos sábios e que seus decretos não estão inscritos em nossa mente, mas sim nas entranhas dos animais, ou que são os loucos, os insensatos, as aves, quem por instinto ou sopro divino os revela. A que ponto o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina e alimenta a superstição, [...] os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo; todas essas coisas que já alguma vez foram objeto de um fútil culto religioso não são mais do que fantasmas e delírios de um caráter amedrontado e triste; finalmente, é quando os Estados se encontram em maiores dificuldades que os adivinhos têm o maior poder sobre a plebe e são mais temidos pelos reis. (*TTP* Prefácio).

Se o medo figura como causa da superstição, há de se explicitar outras consequências irremediáveis. Spinoza prossegue, concluindo, em primeiro lugar, que todos os homens a ela estão naturalmente sujeitos, pois a superstição é a causa da ignorância e não efeito dela. Por isso, os homens não seriam supersticiosos por uma ideia confusa da divindade e sim por terem certeza sobre ela. Também é exposto pelo pensador que, pelo fato de que as situações nas quais se passa por medo e esperança fazem com que as reações dos homens sejam variáveis a elas e, por isso, os conteúdos do que é temido e esperado também se modificam, a superstição se demonstra totalmente variável e inconstante e, por último, que o estado supersticioso só pode ser duradouro se uma paixão mais forte o fizer subsistir, como o ódio e a fraude. Com isso, conclui-se que os homens facilmente caem em diversos tipos de superstição.

Por isso é que estas (as massas) são facilmente levadas, sob a capa da religião, ora a adorar os reis como se fossem deuses, ora a execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo o gênero humano. Foi, de resto, para prevenir esse perigo que houve sempre o cuidado de rodear a religião, fosse ela verdadeira ou falsa, de culto e aparato, de modo que se revestisse da maior gravidade e fosse escrupulosamente observada por todos. (*TTP* Prefácio)

No Capítulo VII do *TT-P*, “*Da interpretação das Escrituras*”, encontramos a crítica spinozista aos teólogos. Esses, por suas práticas subversivas na interpretação das escrituras, teriam como única intenção reforçar sua autoridade perante o vulgo e em nenhum momento buscariam uma atitude reflexiva, baseada na racionalidade, alterando os livros sagrados, “fazendo passar por palavra de Deus as suas próprias invenções.” (*TTP* p. 114). Essa ilusão teológica se distanciaria por completo do conhecimento verdadeiro, que só a filosofia e o uso livre da atividade racional poderiam desfrutar, levando a crer que, quando o que está em discussão é o exame dos textos bíblicos, é necessário suspender a ingerência do nosso raciocínio, uma vez que “ele se assenta nos princípios do conhecimento natural.” (*TTP* 118). O teólogo, assim, visa o desejo de obedecer e de servir, e essa atitude é o que torna mais clara a distinção da teologia face à filosofia. A filosofia é uma prática do saber, e o não-saber seria apenas de origem religiosa, sendo usado pelos teólogos como ferramenta para criar e conservar a autoridade pelo incentivo do desejo pela obediência.

Nesse sentido, a teologia ainda demonstra-se nociva para a fé, pois ela se reduz a conteúdos simplíssimos de caridade e justiça, trazendo muito perigo à razão livre, que opera segundo suas próprias e internas necessidades. Assim, a teologia, além de se diferenciar da filosofia, a ela se impõe, já que “Nenhum comércio e nenhum parentesco pode haver entre filosofia e teologia, pois

seus fundamentos e seus objetivos são inteiramente diferentes” (TTP 228), “Nem a teologia tem de subordinar-se à razão, nem a razão à teologia, visto cada uma delas possuir o seu domínio próprio: a razão, como já dissemos o domínio da verdade e do saber; a teologia, o domínio da piedade e da obediência” (TT-P p. 228). Portanto, pode-se afirmar que a filosofia é o contradiscurso teológico, e somente a partir de uma constituição política proposta pelo discurso filosófico é que o campo político poderia se afastar das pretensões teológicas. Sendo assim, partiremos ao estudo da constituição política advinda da produção filosófica de Spinoza.

2.2 Das Incongruências do Finalismo a Uma Nova Concepção de Deus ou Natureza.

No início do tópico anterior, vimos brevemente o complexo e sistemático campo afetivo humano, no qual há constante e múltipla variação de afetos e, por isso, este se apresenta como incerto e, acima de tudo, inseguro, originando a experiência da contingência, fundada no medo e na superstição, possibilitados pela concepção finalista. Neste plano afetivo, a existência pode ser considerada uma experiência efêmera, incerta e insegura e, por isso, insuportável, e isso acarretará o surgimento das crenças e credos, ou seja, as religiões, como fixadoras de formas e conteúdos no imaginário dos homens.

Das religiões, por conta das diversificadas maneiras de se interpretar as sagradas escrituras, nascerá a figura do Teólogo como intérprete da palavra divina, nomeado e escolhido por Deus entre os demais. Dessa prática surgirá a Teologia, na tentativa de sistematizar os dogmas da fé e transformá-los em ciência. À teologia caberá a tarefa de servir como fundamento para a constituição política nos aspectos morais individuais, mas, principalmente, nos coletivos, ou seja, fundando a sociedade e o poder político sob as balizas teológicas. Assim, fazendo uso das palavras do próprio Spinoza, explicitando a problemática existente entre a teologia e a filosofia⁸² e, por isso, fazendo necessário situá-las em seu domínio próprio, pois somente assim poderíamos compreender, inclusive, o porquê do *Tratado Teológico-Político* ser destinado aos livres pensadores. É preciso, assim, investir nossos esforços para que possamos “sair de tais confusões, libertarmos a mente dos preconceitos dos teólogos e não abraçarmos temerariamente invenções humanas como se fossem ensinamentos divinos” (TT-P 115).

Ao problematizar a relação entre política e religião, Spinoza ressalta essa dissociação necessária, entre a fé e a razão; de um lado, a irracionalidade supersticiosa da fé cega e da servitude teológica e, do outro, o campo racional e da verdadeira religião⁸³, da liberdade filosófica. Sendo assim, toda a obra de Spinoza desenvolve-se neste sentido, tendo como objetivo principal a legitimação do campo filosófico em contraposição ao campo teológico; o campo do saber filosófico não poderia, em hipótese nenhuma, se misturar com aquele ocupado pelos teólogos. Esses intérpretes e manipuladores dos textos bíblicos, de acordo com Spinoza, tinham o prazer de, enraizados nos preconceitos e superstições, conceber a realidade segundo uma compreensão finalista. Assim sendo, criam, através dessas manipulações, uma ordem imaginária do mundo, como um antídoto para os males da experiência contingente, e instrumentalizam o poder em domínios privados. Por isso, creem e fazem crer na concepção de um poder transcendente e caprichoso, que

82 Isso se comprova a partir de algumas correspondências a Spinoza, principalmente de Oldenburg e Blijenberg: Nelas podemos ver claramente questões direcionadas ao pensador holandês sobre o estudo teológico e filosófico e, também, exigências a Spinoza de que reformulasse alguns escritos para serem aceitos no meio religioso.

83 De acordo com AURÉLIO, Diogo Pires (2003 p. 313): É difícil precisar o que entende Espinosa pela *vera religio* contraposta à *vana religio*. Porque não se trata, obviamente, do *amor intellectualis Dei* teorizado na V Parte da *Ética*, dado que esse prescinde de “culto e aparato”. Tudo indica, pois, trata-se de um enunciado sem pretensões críticas que se limita a assinalar a contaminação entre religião e política e a situá-las no domínio estrito da obediência, seja qual for seu grau de razoabilidade. O que pode ser compreendido se tivermos em conta que o prefácio enuncia, apenas em traços largos, os pressupostos a partir dos quais se justificará a separação da filosofia e da teologia e o mecanismo político de salvaguarda pacífica de uma e outra, ou seja, a liberdade de expressão.

possui representantes humanos, e esses representantes seriam conhecedores de sua vontade secreta, fazendo uso ‘dessa vontade’ para que todos a ela se submetessem.

No momento em que é explicitado pelo filósofo que a teologia tem um único objetivo, “ensinar a obediência”, é afirmada a essencial distinção em relação à filosofia, como observa Marilena Chauí⁸⁴: “[...] a teologia exige a obediência e submissão intelectual; a filosofia é exercício livre do pensamento”. Nas palavras do próprio Spinoza:

O conhecimento revelado não tem outra finalidade senão a obediência e, tanto pela finalidade quanto pelos fundamentos e pelo método, ele é completamente diferente do conhecimento natural [...] Cada qual ocupa sua área, sem que o outro se insurja e sem que nenhum tenha de se considerar subordinado. (*Tratado Teológico-Político*, Prefácio)

Assim, faz-se necessário explicitarmos os motivos pelos quais o campo filosófico deveria se legitimar, principalmente em relação à teologia, e, conseqüentemente, fazer surgir um novo campo político. A proposta de Spinoza, então, perpassa uma outra compreensão, e a realização dessa tarefa só poderia encontrar as necessárias ferramentas se uma nova forma de interpretar as escrituras fosse proposta, uma nova exegese, uma nova hermenêutica. Somente a partir disso, poderíamos compreender o que verdadeiramente elas teriam a nos ensinar e, enquanto isso não fosse possível, irremediavelmente estaríamos envolvidos com a ambição dos teólogos. Portanto, é mais do que necessária a criação de uma nova hermenêutica, uma singular exegese, a qual seria “o verdadeiro método para interpretar a Escritura” (TT-P 115). O caráter revolucionário da constituição política de Spinoza reside na necessidade de adentrarmos em sua proposta e nos dispormos a reintroduzir historicamente o homem, de maneira que esteja menos situado por um poder criacionista e divino, e, por isso, sendo imagem e semelhança de quem ‘o cria’, do que por determinações sociais culturais e políticas. Com esse objetivo, é preciso demonstrar as incongruências da concepção finalista sobre a natureza, pois, é por essas que todos os preconceitos e superstições se originam e o livre exercício do pensamento é impossibilitado.

Ao examinar, no TTP, a teocracia hebraica, Spinoza analisa criticamente a concepção política que, a seu ver, serve de suporte a todas as outras. Essa concepção baseia-se em uma ordem transcendente em que se determina a imagem de um Deus dotado de intelecto e vontade. Essa concepção é totalmente inadequada no pensamento spinozista, e encontramos novamente, no primeiro livro da *Ética*, considerado por muitos um texto político⁸⁵, essa comprovação. Na ontologia do filósofo holandês, o pensador italiano Antonio Negri⁸⁶ explicita que “a teoria política absorve e projeta essa anomalia no pensamento metafísico. A metafísica, levada às primeiras linhas da luta política, engloba a proporção desproporcionada, a medida desmedida própria ao conjunto da obra de Spinoza.”. Sendo assim, é na ontologia de Spinoza que encontraremos a demolição do imaginário teológico, assim como a impossibilidade constitucional da política com base nos alicerces teológicos e, principalmente, as reais condições para que o campo político possa ser determinado sem as balizas teológicas. Somente assim, partindo do *De Deo*, a ideia contingente e

84 CHAUI, Marilena *Política em Espinosa* 2003 p.12.

85 Esta é a interpretação defendida no Brasil por vários estudiosos de Spinoza: Marilena Chauí, ao longo do seu *A política em Espinoza* (2003), insiste abertamente nesse posicionamento; Paulo Oneto (Spinoza e a passagem ao político. *Conatus – filosofia de Spinoza*, nº 1, v. I, p. 77) diz que, a rigor, desde os livros II e III da *Ética*, o que era afirmação do desejo para si tendia a se transformar em desejo para outrem, como elemento fundante (positivo) da organização civil ou política (da *civitas* ou *polis*). Também Alexandre Matheron (em prefácio do *A Anomalia Selvagem*, p. 19), apesar de discordar de Negri com relação a uma possível falha de Spinoza, que abre espaço para uma “segunda fundação” de sua filosofia, afirma que toda a *Ética* tem uma coerência lógica, entretanto, afirma com Negri que “a ontologia concreta começa com a teoria do *conatus*”. Portanto, diz ele, “já que [...] o essencial do TP são os fundamentos, tais como são expostos nos cinco primeiros capítulos. E como esses fundamentos seriam incompreensíveis para quem não tivesse lido a *Ética*, Negri tem inteira razão em dizer que a verdadeira política de Spinoza é sua metafísica, que é ela mesma política de um lado a outro” (p. 18).

86 NEGRI, Antonio. *A Anomalia Selvagem* 1993, p. 173

finalista é afastada, inevitavelmente, a partir da recusa do filósofo a elementos constituidores da imagem de Deus e que, conseqüentemente, realizarão sua despersonalização.

Para que isso seja possível, partiremos mais uma vez do *conatus*, o esforço de perseverar na existência. Esse esforço, como força produtiva e constituidora da realidade, em relação às coisas e acontecimentos, tem sua variação, aumentando ou diminuindo. Em outras palavras, nos encontros convenientes de corpos, passamos de um estado menor para um maior. Nesse sentido, temos uma experiência alegre e, no caso contrário, por meio de um encontro inconveniente, sofremos a passagem de um estado maior a um menor e, por conseguinte, uma triste experiência. Acontece que Spinoza não parte do pressuposto de que os homens nascem racionais e daí se corrompem. Ao contrário, o filósofo concebe os seres humanos como nascidos na ignorância, podendo ou não tornarem-se racionais. Isso é confirmado nos próprios costumes que os homens têm, uma vez que levam em consideração na análise do que lhes é útil apenas o que permeia sua consciência, deixando de lado todas as outras coisas e causas que não se fazem visíveis à consciência, sendo por eles ignoradas. Essa prática ignorante faz com que os homens acreditem ser senhores absolutos de seus atos. Isso tem como consequência um grande engano, e surge também por conta disso a ilusão do livre arbítrio. “Por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem por sonho pensam nas causas que o dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram” (EI, AP). Essa ignorância reside no não-conhecimento das causas externas que se afirmam em cada indivíduo e, também, na crença de que sabem o que querem ou não. Por isso, considerando que seus atos visam um fim definido por suas próprias consciências, e como tudo no mundo também teria uma utilidade e, portanto, um fim, ele só poderia ter sido criado e disponibilizado por alguém que também teria um fim a destinar, ou seja, Deus. De acordo com Spinoza: “essa doutrina finalista inverte totalmente a natureza, pois considera como efeito aquilo que é causa e vice-versa. Além disso, converte em posterior o que é, por natureza, anterior” (EI, AP), o que o leva a afirmar a doutrina finalista como delírio humano. Assim, constata-se que o finalismo, em sua concepção, tem por objetivo provocar o assombro, espanto e devoção no indivíduo e, pelo sistema próprio de causas finais, sustenta a autoridade transcendente da divindade e a autoridade dos poderes constituídos secularmente, que muitas vezes ainda se valem dessa lógica para manter hierarquia e autoridade.

Na *Ética*, detalhadamente em sua abertura, ainda que desdobrada por toda obra, é apresentada uma nova concepção de Deus, da qual se derivará uma reformulação completa da concepção de todas as coisas existentes. A questão de Deus recebe de Spinoza uma singular e profunda reflexão, diferente da tradição teológica cristã. No pensamento spinozista, Deus figura-se de maneira diversa da hipótese teológica e de como era normalmente concebido no século XVII, dotado de intelecto e vontade. Sendo assim, o filósofo parte do imanentismo e do princípio da unidade substancial para chegar à concepção de Deus como imanente e única substância existente, da qual tudo que existe é determinado a existir, retirando de Deus a característica transcendente e, por isso, rompendo com as tradições aceitas e compreendidas. É apresentado um monismo existencial e natural, que possibilitaria a existência de uma única e comum natureza, Deus. De sua potência e força de existir, o mundo e todas as coisas se produziriam. Porém, para que possamos chegar a tal definição, após analisarmos alguns elementos que possibilitam a construção dessa definição de Deus, é preciso partir de outros conceitos, que constituem as propriedades desse ser. Essa tarefa é característica no estudo da filosofia de Spinoza, pois, segundo Martial Gueroult⁸⁷: “é o método *ordine geométrico*: construir o complexo a partir do simples”.

A *Ética* possui, em sua abertura, a apresentação de alguns conceitos essenciais a partir de oito definições muito precisas, constituintes da definição de Deus proposta por Spinoza. Esses conceitos, mesmo enumerados, precisam ser compreendidos em uma relação causal para que possamos compreender o pensamento de Spinoza. São eles: causa de si (*causa sui*), coisa finita em

87 GUEROULT, Martial. In Spinoza: Spinoza Dieu. 1997, p. 37.

seu gênero, substância, atributo, modo, Deus, coisa livre e eternidade. De início, são apresentados dois conceitos muito precisos, os de causa de si (*causa sui*) e substância (*substantia*). Diz Spinoza: “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (EI, Def. I) e, logo adiante, Spinoza expõe o que entende por substância: “[...] aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado.” (EI, Def. III). A substância, sendo compreendida como remetida a si mesma, agindo por si e em si apenas, faz com que não se necessite nenhuma outra coisa para que seja concebida de modo adequado, logo, essa substância é única existente, própria da natureza e tudo mais que existe são afecções dela mesma e é nessa afirmação da unidade e da natureza infinita que Spinoza adiante identifica Deus “[...] aquele ente eterno e infinito a que chamamos Deus ou Natureza [...]” (EI, Pref.). No pensamento de Victor Delbos⁸⁸, a substância existe por si só, não dependendo de mais nada para existir, e exprime sua essência na necessidade pura de existir, além de conter vários atributos e modos que complementam o aspecto da substância.

Nessa concepção, nota-se claramente a distinção entre a tradição e a filosofia de Spinoza, que considerava a substância como sendo sujeito de inerência e predicados, como exposto por Marilena Chauí:

Substância é o ente que existe em si ou é subsistente, isto é, não pode ser predicado de nada [...] Sujeito de inerência de predicados, a substância é o fundo inapreensível que não se dá a conhecer a si mesmo e só pode ser indiretamente apreendido pelas outras categorias que nela encontram o *fundamentum*.⁸⁹

Assim, ao apresentar o conceito de substância única, demonstra uma unidade absoluta como causa essencial constituinte de todo universo. Isso só se faz possível pela existência em si, por sua própria necessidade, a *causa sui*, ou seja, necessidade própria de sua essência, assim como a potência que é atribuída também a essa essência própria. Ao dizer que Deus é substância única, Spinoza determina o sentido absoluto do plano de imanência por ele construído. Deus absorve em si qualquer substância, pois nada é fora de Deus⁹⁰. Como demonstrado por Spinoza, “Deus é a causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (EI, p.18). Com isso, constitui-se o plano de imanência como campo de força que se torna o real sentido da unicidade, e não de indivíduos determinados por espécies. O imanentismo só é possível pela afirmação de que Deus é a coisa pela qual é concebido e na qual tudo existe⁹¹, sendo impossível existir qualquer outra coisa afora Deus. “Afora Deus, não pode ser dada nem concebida nenhuma substância” (EI, p.14). A imanência absoluta apresentada pelo filósofo traz consigo a instauração do conceito de infinito, e para que ele possa ser pensado por si próprio, será antes necessário abandonar qualquer regime de analogia que funciona como suporte para transcendências. A imanência, nas palavras de Deleuze e Guattari, é “o mais íntimo no pensamento, e todavia o fora absoluto. Um fora mais longínquo que todo mundo exterior, porque ele é um dentro mais profundo que todo mundo interior”⁹².

Como absolutamente infinita e potência absoluta, a substância possui também como essência infinitos atributos. Diz Spinoza: “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (EI, Def. IV). Os atributos substanciais possuem um caráter potencial, na medida em que se exprimem em formas, a existência da substância. Ele (o atributo) é a expressão de uma parte da substância que pode ser captado por nosso intelecto como parte existente e necessária dessa mesma substância. De acordo com Deleuze⁹³, o

88 DELBOS, Victor. 2002, p.47.

89 CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, p. 802.

90 GUEROULT, Martial, *Dieu*, p. 222.

91 Essa passagem é fundamentada na Ética I Proposição 14 “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”.

92 DELEUZE. Gilles GUATTARI. Félix – Mil Platôs – 1997, p.78.

93 DELEUZE Gilles Spinoza y el problema de la expresión p. 23

atributo tem realidade objetiva, mas é evidentemente uma expressão da substância. Assim, cada atributo exprime a essência infinita da substância única como sua razão formal, isto é, os atributos são razões formais, sendo também distintos entre si quidditativamente ou formalmente.⁹⁴ Entre esses infinitos atributos, encontram-se dois característicos da visão antropológica de Spinoza. O homem é colocado, assim, sob dois atributos: o atributo pensamento, apreendido pelo intelecto humano, e o atributo extensão, representado pela capacidade corpórea do homem, pelo corpo⁹⁵. Novamente, usando as palavras de Deleuze⁹⁶, apenas conhecemos dois porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvem nossa essência, o pensante enquanto somos mente e a extensão enquanto somos corpo. Os atributos são as aparições substanciais junto ao nosso intelecto e percepção, eles ocupam um lugar mediano na relação entre a substância e seus modos. Os modos são compreendidos por Spinoza como “[...] as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (EI, Def. V). Os modos substanciais apresentam-se como todas as coisas que expressam a própria existência da substância. Eles demonstram a substância e é através deles que os atributos são expressados, exprimindo o aspecto substancial e o próprio atributo em si. De acordo com tal proposta, conclui-se, necessariamente, duas maneiras de existir: a existência em si e por si, que, como vimos, só se faz possível através da substância e seus atributos (ela absolutamente infinita e os atributos apresentando essa infinidade); e a existência em outro e por outro, através dos efeitos imanentes da substância, ou seja, dos modos. Comprova-se assim que “Tudo o que é, é em Deus, e sem Deus nada pode ser nem ser concebido” (EI, P 15). As infinitas coisas que surgem no possível só podem ser a partir da necessidade da natureza divina⁹⁷, pois “Deus não é apenas causa eficiente da existência das coisas, mas também da essência delas” (EI, P 25).

Essas duas maneiras de se existir, a da substância e de seus atributos, assim como dos efeitos imanentes da substância, ou seja, dos modos, constituem a célebre tese spinozista *Deus sive natura*. A existência em si e por si, como vimos, só é possível através da substância e seus atributos enquanto atividade infinita, causa eficiente imanente produtora da totalidade do real, que será denominada como Natureza Naturante (*Natura Naturans*). A existência em outro e por outro se faz a partir da totalidade de modos que é produzida pelos efeitos imanentes da ação dos atributos, sendo denominada como Natureza Naturada (*Natura Naturata*). Tanto a Natureza Naturante (substância e causa) como a Natureza Naturada (modo e efeito) compartilham a imanência, ou seja, nesse plano, a causa permanece em si mesma para produzir, e o efeito permanece na causa. Acontece que a Natureza Naturada, de acordo com Marilena Chauí⁹⁸, é constituída por modificações infinitas dos atributos substanciais, isto é, as leis universais necessárias do mundo material e as leis necessárias de produção e encadeamento das ideias que apreendem o sentido e a ordem das leis materiais – e por modificações finitas – as coisas singulares. Estas constituem-se a partir de uma complexidade, contendo uma infinidade de ordens simultâneas que constituem singularmente a realidade, a qual é impossibilitada por sua amplitude, que abrange infinitas ordenações. A constituição do universo não seria compartilhada com nenhuma outra substância, existindo apenas uma, Deus, ou seja, a Natureza.

94 DELEUZE, Gilles 1985 p.56

95 Utilizando-nos de termos que ficaram clássicos devido ao texto cartesiano, no primeiro caso, ou seja, no pensamento, teríamos o que Descartes chama de res cogitans, enquanto que, em relação ao corpo, teríamos o que Descartes chama de res extensa. Ainda na criação de uma relação com o filósofo francês, vale lembrar que, para Espinosa, a res extensa e a res cogitans são atributos da substância, enquanto que, para Descartes, esses dois elementos também são substâncias, daí a clássica diferença entre os dois filósofos, já que, para Descartes, existem três substâncias: Deus, a res cogitans (pensamento, alma) e a res extensa (corpo), enquanto que, para Espinosa, existe apenas uma, como já colocado no nosso trabalho

96 DELEUZE, Gilles. 1970 p.55

97 Fundamentada na Proposição 16 *Ética I* - “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas de infinitas maneiras, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito.”

98 CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa* 2003 p.98

De acordo com tal proposta, a potência absolutamente infinita, Deus, tem em sua ordem necessária tudo que existe, age necessariamente sem depender de alguma relação, ou seja, age por si própria e, por isso, é livre. Essa livre existência é causa única sem carecer de outras que possam intermediar sua efetuação, agindo por suas próprias forças. Portanto, como causa primeira de todo o universo, demonstra-se incondicionada, ou seja, por não existir nada que não seja uma de suas infinitas partes, nada pode existir para que a condicione, seus impulsos são inteiramente internos, autoproductivos. Sendo assim, é correto afirmar, como Marilena Chauí, que:

Nenhuma causa intrínseca: nem o intelecto, nem a vontade, nem a bondade, a justiça ou a misericórdia incitam a ação divina. Nenhuma causa extrínseca: Deus não age para realizar um plano concebido por Seu intelecto e desejado por Sua vontade, não age para criar um mundo para si nem para o homem, não age para provar as carências da criatura imperfeita e defeituosa.⁹⁹

Na ontologia do necessário, Deus é constituído por toda a ordem necessária da natureza, é causa imanente das essências e existências de todas as coisas singulares. As coisas singulares se efetuem potencialmente de maneira certa e determinada a partir dos atributos e modos. Nesse sentido, nada é autodeterminado, antes tudo é determinado a existir e operar de maneira certa e determinada, pois “Na natureza nada há de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a operar de maneira certa” (EI, XXIX). Surge, assim, a fórmula de Spinoza, *Deus sive Natura*. Todas as coisas que existem, existem necessariamente da essência e potência de Deus e, nesse sentido, a potência de Deus é a responsável pela recusa do entendimento criador. O mundo não é criado *ex nihilo*, mas é ação determinada do ser absolutamente infinito, causa necessária. Spinoza conclui que, quando a tradição teológica e metafísica estabelece um conceito antropomórfico de Deus, ela estaria muito mais negando do que afirmando a onipotência divina. No Escólio da Proposição XVII da Parte I da *Ética*, escreve Spinoza:

A onipotência de Deus tem existido em ato, desde a eternidade, e assim permanecerá eternamente. Dessa maneira, estabelece-se muito mais perfeitamente, pelo menos em minha opinião, a onipotência de Deus. Que me seja permitido falar abertamente: são, antes, os adversários que parecem negar a onipotência de Deus. Com efeito, eles se veem obrigados a reconhecer que Deus concebe infinitas coisas que poderiam ser criadas, mas que, ele, contudo, nunca poderá criar. Com efeito, segundo eles, se assim não fosse, quer dizer, se Deus criasse tudo o que concebe, ele esgotaria sua onipotência e se tornaria imperfeito. Para instituírem, pois, um Deus perfeito, veem-se obrigados, ao mesmo tempo, a sustentar que ele não pode fazer tudo aquilo ao qual se estende sua potência: não vejo como se possa inventar algo mais absurdo ou mais contrário à onipotência de Deus.

Diante de tais passagens, torna-se impossível o entendimento divino criador a partir de um livre arbítrio, e prova-se que a ação divina não se dá pela liberdade de sua vontade, mas essencialmente pela necessidade de sua natureza, pois, para Spinoza, “A vontade não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária” (EI, P 32). Deus não é, portanto, o Deus das religiões reveladas, ele não cria por livre arbítrio um mundo que o transcende. Ele é o lugar das leis necessárias e – sua essência sendo potência – produz necessariamente uma infinidade de efeitos¹⁰⁰. Não há necessidade de qualquer impulso que efetue a vontade divina, ela mesma é causa própria da vontade. Deus não se apresenta como um significado que poderia sustentar a imagem de um soberano monarca, que pode escolher entre possíveis e decidir ou não tomar atitudes. Deus não é uma causa transcendente, separada dos seres singulares, mas é imanente a eles, pois eles são modos ou expressões do ser absoluto.

Surge, assim, Deus, absolutamente infinito e livre. Livre, pois diferentemente da tradição teológica, na qual se concebe a vontade diante de tais possibilidades como um benefício da escolha

99 CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real*, p. 867.

100 MOUREAU, Pierre François. *Spinoza et le spinozisme* 3003, p.71

livre, essa vontade é concebida como ação necessária de sua própria natureza, sem que possa sofrer qualquer ato contrário ou constrangimento, pois a abrangência infinita engloba tudo e todos. O Deus de Spinoza é de caráter imanente, não separado do mundo, pelo contrário, intimamente e necessariamente ligado a ele, formando apenas uma coisa, uma substância. O mundo e Deus são a mesma coisa, já que o mundo é uma produção e não criação.

É a impessoalidade do Deus spinozano que é insuportável para os cristãos, e não sem motivo. É que essa impessoalidade, aparentemente um desamparo religioso e moral para o homem, é, na verdade, o resultado da crítica das imagens das divindades feitas por Spinoza, que servem de suporte não apenas ao medo e à superstição, mas sobretudo aos fundamentos jurídicos e metafísicos da política cristã. O Deus spinozano é a mais rigorosa demolição do imaginário teológico-político que sustenta a política e a dominação no ocidente cristão.¹⁰¹

Assim, Spinoza constitui no *De Deo* a ontologia do necessário e, a partir de uma estrutura rigorosa de conceitos e das Proposições, torna impossível a teoria imaginária da contingência que sustentava as imagens teológicas. Nota-se que a tradição, ao conceber Deus com uma ação inteligente e voluntária, estabelece uma oposição entre o necessário e o livre, o que é desfeito por Spinoza na demonstração de que intelecto e vontade são apenas modos finitos ou infinitos do atributo, demonstrando, assim, que a essência do homem não possui a distinção entre intelecto e vontade. Portanto, além de demonstrar a impossibilidade do intelecto, ou da vontade criadora, também torna impossíveis as características do poder teológico como transcendente e separado da sociedade. Isso significa que, ao recusar a imagem da contingência, apresenta toda uma configuração política que impossibilita as figuras do bom governante, do bom governo e de um juiz soberano ordenado por uma ordem divina que nos transcende, ou seja, Deus.

Por governo de Deus, entendo a ordem fixa e imutável da natureza, ou seja, o encadeamento das coisas naturais. Já dissemos, e demonstramos algures, que as leis universais da natureza, segundo as quais todas as coisas são feitas e determinadas, não são outra coisa senão os eternos decretos de Deus, os quais implicam sempre eterna verdade e necessidade. Dizer, portanto, que tudo acontece segundo as leis da natureza é o mesmo que dizer que tudo é ordenado por decreto e orientação de Deus. (TT-P Cap. 3, § 46)

Spinoza diz: “Por fortuna entendo unicamente o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores e imprevistas” (TT-P 52). Os homens almejam viver em segurança e paz, por isso precisam vigiar e estabelecer um governo humano, pois a fortuna nem sempre nos é favorável. Ainda segundo Spinoza: “a experiência e a razão nos ensinam que o melhor meio de passar do desgoverno da fortuna é instituir o governo dos homens”¹⁰². Isto se dá a partir da própria natureza dos homens, da sua essência, enquanto esforço para perseverar no seu ser ou na perspectiva do corpo, como expressão de autoconservação da existência. Em outras palavras, para Spinoza, a política não é instituída pela razão, entretanto, também não é instituída contra ela. Dizendo de outra forma, tanto no nível da imaginação como da razão¹⁰³, todo homem busca aquilo que lhe é mais útil: é apenas na vida política, na composição de potências em um processo de

101 CHAUÍ. Marilena. *Cristianismo e spinozismo*. In anais do simpósio sobre cultura oriental e cultura ocidental. São Paulo – USP, 2002, p. 274/275.

102 CHAUÍ. *Política em Espinosa* 2003 p.110

103 Segundo Valadares, A. (Imagens e analogias do corpo e da mente na política de Spinoza, p. 111.) “a tendência de perseverar na existência se dá em dois níveis, o da imaginação, onde toma forma de um desejo, que se dirige a um objeto específico, representado por este mesmo desejo como algo bom ou útil, porque causa um acréscimo de potência, como pelo nível da razão, onde esta tendência de perseverar no ser envolve uma ideia verdadeira da utilidade recíproca dos homens, ou uma noção comum da utilidade”.

produção comum das coisas necessárias à existência, que os homens podem realizar o seu direito natural de autoconservação; a natureza dos homens é, pois, política (TP. Cap. 2, §15).

CAPÍTULO III

3. SPINOZA, REALISMO E POLÍTICA

Iniciaremos, agora, nosso terceiro e último capítulo, que terá como objetivo demonstrar a constituição do Estado a partir do pensamento político de Spinoza. Anteriormente, foram demonstradas as necessárias e evidentes distinções entre a Teologia e a Filosofia. Como já mencionado, na perspectiva spinozista, a teologia é um não saber, que visa apenas conseguir a obediência no campo político, e por isso, se distingue radicalmente da filosofia, que se encarrega do campo especulativo e da liberdade. Em seguida, nosso estudo deter-se-á, a partir das considerações de Spinoza no livro I da *Ética*, a compreender a demolição dos alicerces da concepção finalista, religiosa e, conseqüentemente, teológica-política.

Demonstrando as incongruências da concepção finalista, a começar pelo pensamento célebre de Spinoza, que concebe Deus como substância única, absolutamente infinita e causa imanente de todo universo, *Deus sive Natura*, temos, então, como consequência inevitável a despersonalização divina, que desconstrói o fundamento último das instituições eclesiais, ou seja, a imagem de um Deus personificado, dotado de intelecto, vontade e de um poder, cujas características eram a transcendência e a separabilidade, que serviam de fundamento para a legitimação de muitos regimes políticos no decorrer da história.

No pensamento spinozista, o campo político pôde livrar-se das balizas teológicas e ganhar novas possibilidades. Dito isso, ainda se faz necessário percorrer as articulações do filósofo a fim de entender como ele livra o campo político das balizas da moral normativa e da tradição jusnaturalista cristã¹⁰⁴, uma vez que, a partir da concepção ontológica e do Deus imanente de Spinoza, a constituição do campo político, na perspectiva dos teóricos jusnaturalistas, é inviabilizada e torna-se uma impossibilidade.

Consoante a concepção de Spinoza, só a partir do conhecimento da natureza humana que podemos chegar ao conhecimento político. Assim, pretendemos demonstrar as respectivas questões relacionadas à constituição do Estado e do poder político, com o surgimento da potência coletiva, a *Multitudo*, como novo sujeito constituinte do Estado civil.

Pensar a constituição do Estado requer que façamos as necessárias reflexões acerca do jusnaturalismo, ou seja, do direito natural e os pressupostos para a constituição do Estado civil. Dessa forma, o pensamento político perpassado inteiramente pelas doutrinas jusnaturalistas, ou seja, a concepção do que cabe ao direito de nossa natureza é essencial para a construção de muitas propostas jurídico-políticas, dessa forma, o conceito de direito natural figura em diferentes concepções teóricas, de diversas origens, clássicas ou modernas. Desde já, devemos ressaltar que Spinoza, quando assume tal problemática, se afasta por completo de qualquer uma destas vertentes. À frente, veremos os motivos, inclusive porque o próprio conceito de ‘direito natural’ é problematizado pelo filósofo holandês.

104 Foram expostas no primeiro tópico do segundo capítulo questões relacionadas ao jusnaturalismo cristão, como teoria na qual se funda o direito natural objetivo e tem como fundamento uma ordem transcendente divina que deveria ser reproduzida na ordem política terrestre.

No primeiro item do segundo capítulo, discorremos brevemente acerca das doutrinas jusnaturalistas clássicas. Inicialmente, aquela originária do pensamento grego clássico, advinda das reflexões platônicas e aristotélicas, suplementada e apresentada por Cícero na antiguidade. Também foi descrita, em linhas gerais, a doutrina jusnaturalista que mais nos interessa nesse estudo, aquela vertente influenciada pela doutrina cristã com traços do poder teológico-político. Essa inspira-se na causalidade emanativa e no neoplatonismo do Pseudo-Dionísio, também muito bem representada no pensamento intercorrente de Agostinho e Tomás de Aquino. Todas essas vertentes clássicas, sejam elas gregas ou cristãs, ou até mesmo a vertente moderna¹⁰⁵, trazem consigo premissas em comum, que as diferenciam muito do pensamento de Spinoza. Em qualquer uma dessas vertentes existe uma concepção dualista sobre o homem e a natureza, e a necessária convergência entre ambos. Soma-se a isso, também, o fato de as doutrinas jusnaturalistas trazerem consigo questões sobre a política e o direito, tendo como fundamentos essenciais o uso da razão como faculdade que serve de pressuposto lógico às organizações sociais.

Tendo em vista tais considerações, a divisão entre direito natural e civil tem em sua gênese a ideia de natureza. De acordo com Leo Strauss: “A descoberta da natureza é tarefa da filosofia. Onde não há filosofia, não há conhecimento do direito natural enquanto tal.”¹⁰⁶. De acordo com essa afirmativa, a filosofia, em sua implicação com o conhecimento da natureza, poderia apresentar o que seria necessário para a convenção, e esta seria a fundamentação da transcendência, e a sustentação do dualismo típico de qualquer metafísica¹⁰⁷. Dessa maneira, o que a tradição afirmara é a existência de modelos para direcionar as ações dos homens, portanto, toda manifestação política existente deveria ter necessariamente uma regulação de forças advindas de fora e não do seu interior. Na contraposição dessa concepção, está o pensamento spinozista, que afastando-se por completo do pensamento tradicional recorrente, concebe um novo jusnaturalismo, singular pela radicalidade e pela afirmação do plano imanente.

Ao afirmar que na natureza “nada há de contingente”, e sim “tudo é necessário”, Spinoza demonstra uma nova maneira de conceber a realidade e tudo que nela se exprime, e dentre essas expressões a política surge como plano de efetuação humana. De acordo com Cristiano Bonneau, partindo da tese de que a essência do homem corresponde ao fato deste ser um animal político, ou *zôon politikon*, como sustentará Aristóteles, em Spinoza, a relação de causa e efeito entre natureza humana e sociedade não segue precisamente esta ordem¹⁰⁸, e a relação do homem com a instituição social exprime-se sob uma outra ótica, ou seja, a da necessidade. Logo no início do *Tratado Político*, Spinoza demonstra um inevitável equívoco hermenêutico, que seria o elemento causal de uma dissociação radical entre a teoria e a prática política. De acordo com Spinoza:

Os filósofos concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por consequência, que a maior parte, no lugar de uma ética, haja escrito uma sátira, e não tinha sobre a política opiniões que possam ser postas em prática, devendo a política, tal como a concebem, ser tomada

105 De acordo com Goyard-Fabre. “a teoria jusnaturalista da tradição clássica será subvertida pela compreensão ‘moderna’ do conceito de direito natural que, doravante instalado numa filosofia que descobriu o homem como tema, se constituirá em torno de três noções-chaves: o humanismo, o individualismo e o racionalismo.” *Os fundamentos da ordem jurídica*. p.43 O Jusnaturalismo moderno pode ser considerado predominante no século XVII: Suas principais características partem dos questionamentos científicos e filosóficos acerca da concepção finalista de concepção da realidade. Nesta concepção o finalismo é infiltrado no mecanicismo, assim uma ordem terrestre como semelhança de uma ordem divina passa a ser questionada. Seus principais representantes são Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jaque-Rousseau dentre outros.

106 STRAUSS, Leo. *Direito Natural e história*. 1992 p.81

107 KELSEN, Hans, 1998 p.68: “É o dualismo típico de toda metafísica: o dualismo que distingue entre uma esfera empírica e uma esfera transcendente, cujo esquema clássico é a Teoria das ideias de Platão e que, como dualismo do aquém e do Além do homem, e de Deus, que está na base da teologia cristã.”

108 BONNEAU, Cristiano, *Sobre o fundamento do Estado em Espinosa a partir do conceito de necessidade.*, Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – volume 5 – número 10 – Dezembro de 2011

por quimera, ou como respeitando o domínio da utopia ou da idade de ouro, isto é, a um tempo em que nenhuma instituição era necessária. (TP, Cap. 1, §1)¹⁰⁹

O ponto de partida é uma crítica sobre o modo pelo qual o campo afetivo humano foi abordado pelos filósofos. Estes parecem criar nos homens uma espécie de entidade que em nada se aproxima da realidade, e se baseiam na constituição de uma natureza que traz somente montagens enganadoras acerca do homem no mundo. Essa série de equívocos afastou impreterivelmente a teoria e a prática política, distanciando-as por completo. Assim, a não compreensão da necessidade faz com que, como diz Spinoza: “entre todas as ciências que têm uma aplicação, é a política o campo em que a teoria passa por diferir mais da prática, e não há homens que se pense menos próprios para governar o Estado do que os teóricos, quer dizer, os filósofos” (TP, Cap. 1, §1). Portanto, a ideia de necessidade rompe com qualquer forma de idealização acerca do homem e da política, e os coloca em contato com todas as potencialidades esquecidas e escondidas pela tradição¹¹⁰. A invenção de uma suposta natureza humana por parte dos teóricos de qualquer espécie conduziria o intelecto a uma série de erros ao interpretarem as ações humanas e as assumirem como fruto de um plano divino a uma finalidade. Se, para Spinoza, “a natureza não tem nenhum fim que lhe seja prefixado e que todas as causas finais nada mais são do que ficções do espírito humano [...]” (EI, AP), a ideia de necessidade como fundamento do Estado não é de forma alguma idealizada, e sim completamente realista.

Spinoza demonstra que este novo caminho que conduz ao conhecimento político confirma-se a partir da mestra experiência e da própria história, muito bem-vista pelos políticos e suas habilidades na constituição social, pois eles demonstram ter aprendido com a experiência que “ensinou-lhes efetivamente, que haverá sempre vícios enquanto houver homens.” (TP, Cap.1 §2). O homem, para Spinoza, sendo ‘aquilo que ele é’, parte da natureza, modo finito, possui variações, afecções e, por isso, contrariedades. Assim, faz-se necessário pensarmos em modos para que ele seja auxiliado na superação de obstáculos vitais. E não há dúvidas de que dentre aqueles que compartilham desta concepção se encontram os políticos, pois estes: “[...] tratam, nos seus escritos, da política com mais êxito do que os filósofos: tendo tido a experiência por mestra, nada ensinaram, na realidade, que fosse inaplicável” (TP, Cap.1, §2).

Spinoza confia que todas as artimanhas da política já foram explícitas, e que através da experiência é possível concebê-las. Isso é visto ao longo da história, que nos demonstrou todos os gêneros de cidade possíveis, e em qualquer lugar, mesmo com os membros submetidos a paixões, as sociedades foram constituídas. Como diz Spinoza: “não creio ser possível determinar pelo pensamento um regime que não tenha sido experimentado e que todavia possa, levado à prova ou à prática, deixar de falhar” (TP Cap.1, §3). Nessa concepção, os homens são vistos como impossibilitados de viverem sem uma lei comum, e ao decorrer das práticas políticas, diante dessa necessidade, as instituições foram estabelecidas a ponto de que não seja possível conceber “jamais qualquer processo de governo que possa ser utilizado numa sociedade e de que alguns homens, que se ocupam com os negócios comuns e se preocupam com sua própria segurança, não se tenham apercebido” (TP Cap.1, §3). Dessa forma, Spinoza explicita a constituição política como inevitável e presente em toda história dos diferentes tipos de constituições sociais, assim como a constituição da lei comum, que se direciona a todos os homens, sábios ou insensatos, aos que fazem mais ou menos uso da razão, como uma necessidade para convivência. Assim, os homens abrem mão de

109 No *Teológico-Político* Spinoza diz: “Quão diferente, porém, é a constituição da natureza humana! Todos procuram, de fato, o que lhes é útil, mas quase nunca segundo os preceitos da reta razão; pelo contrário, a maioria das vezes desejam as coisas e consideram-nas úteis unicamente por capricho e por paixão, sem olhar para o futuro nem para razões de nenhuma outra espécie.” (TTP Cap. V, § 74).

110 De acordo com Deleuze, no livro *Espinoza: Filosofia prática*: “a crítica de Espinosa tem dois pontos culminantes: nada é possível na natureza, quer dizer, as essências dos modos não existentes não são modelos ou possibilidades em um entendimento divino legislador; nada é contingente na Natureza, ou seja, as existências não se produzem mediante o ato de uma vontade divina como um príncipe há podido eleger um mundo e leis distintas.”

parte de seus direitos, e o fazem de acordo com a natureza. Como apresentado por Diogo Pires Aurélio: “Longe de ser o resultado de um cálculo dedutivo, como em Hobbes, o contrato é apenas o recurso naturalmente encontrado para a preservação do ser humano”¹¹¹.

Assim, a concepção política direciona-se de maneira puramente realista e a teoria atravessa com realismo a experiência¹¹². Essa proposta realista da política, é o ponto de aproximação com aquele que Spinoza considera ser o “agudíssimo florentino”¹¹³. A política destituída de qualquer primazia à moralidade e, ao contrário, vista pela ótica da necessidade de convivência entre as múltiplas produções desejantes e interesses diversos dos homens, a política como “aquilo que é”, e vista como uma ciência, é o que faz de Maquiavel¹¹⁴ interlocutor de Spinoza. Na procura de uma formação mais ética para a vida em sociedade, o filósofo holandês diz:

Visando à política, não quis, por consequência, aprovar fosse o que fosse de novo ou desconhecido, mas somente estabelecer, através de razões certas e indubitáveis, o que melhor concorda com a prática. Noutros termos, no deduzir do estudo da natureza humana e, para contribuir para este estudo com a mesma liberdade de espírito que é costume contribuir para as investigações matemáticas, tive todo o cuidado em não ridicularizar as ações dos homens, não lamentar, não detestar, mas adquirir delas verdadeiro conhecimento. (TP, Cap.1, § 4).

Se, para o conhecimento político faz-se necessário o conhecimento humano, pois somente a partir dele podemos chegar à constituição de um regime que condiga com a real necessidade humana e traga a possibilidade da experiência da liberdade, precisamos compreender qual o papel do homem em relação à natureza. No começo de nosso estudo, ressaltamos claramente que o homem não é um império dentro de outro império, mas sim modos dos infinitos atributos da substância, composto por mente e corpo, provenientes dos atributos pensamento e extensão. Essas questões serão retomadas no decorrer deste capítulo para que possamos esclarecer a posição de Spinoza em relação ao direito natural e à constituição do Estado civil.

3.1 Do *Conatus* Singular à Potência Coletiva: O Direito Natural.

Seguindo uma tradição presente em todo século XVII, Spinoza também se debruça sobre as doutrinas jusnaturalistas, entretanto o filósofo não cria nenhum conceito novo ao pensá-las. Dessa forma, as nomenclaturas de direito natural e direito civil também são aquelas empregadas pelo autor ao referir-se às necessárias questões em relação à constituição política e à formação do Estado. Porém, se faz o uso dos mesmos nomes, o faz a partir de uma mudança por completo nos sentidos atribuídos a eles, principalmente no que condiz com uma suposta cronologia existente entre ambos. No pensamento spinozista, o direito natural não é uma espécie de estágio pré-civilizado, ou apenas antecedente ao estado civil. A ‘passagem’ aqui não pode ser aplicada sistematicamente, pois, de acordo ao pensamento de Spinoza, há uma espécie de interdependência entre o direito de natureza e o direito civil.

O ponto de partida para pensarmos o direito, assim como todas as coisas existentes, inclusive os homens e a política, é o conceito de potência. Como demonstrado anteriormente, a concepção filosófica de Spinoza abandona qualquer espécie de transcendência e, a partir da

111 AURÉLIO, Diogo Pires, Introdução Tratado Teológico-Político 2003, p. C.

112 NEGRI. Anotnio, *Spinoza subversivo*. 2000 p.37

113 Referência feita por Spinoza à Maquiavel no *Tratado Político*

114 Conferir em Maquiavel (*O Príncipe*, p. 53): “[...] muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros. Vai tanta diferença entre o como se vive e o modo por que se deveria viver, que quem se preocupar com o que se deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria, do que o modo de se preservar; e um homem que quiser fazer profissão de bondade é natural que se arruine entre tantos que são maus”.

concepção de imanência¹¹⁵, surge um novo plano, ao qual são remetidos os modos, os atributos da única substância, ou seja, a Natureza inteira. À vista disso, torna-se impossível qualquer tentativa de hierarquização na natureza. Nas palavras Spinoza, “os homens, como os outros seres, não são senão uma parte da natureza”¹¹⁶.

À vista disso, o homem é apenas uma das infinitas partes existentes que compartilham da imanência absoluta. Nesta perspectiva, o homem faz parte da natureza, e é um desdobramento desta potência absoluta. Como diz Spinoza: “Porque o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta: assim, tudo o que procede da necessidade da natureza humana, deriva, necessariamente da potência humana.” (TTP. Cap. IV, § 58). Consequentemente, a constituição de nosso ser não será de forma autônoma ou sobreposta e, por isso, “[...] padecemos na medida em que somos uma parte da natureza que não pode ser concebida por si mesma e sem as outras.” (EIV, P2). Os homens, como parte da natureza inteira, passarão necessariamente por infinitas modificações. Afinal, ser finito é experimentar o padecimento, e padecimento não se assemelha à experiência da liberdade, que de acordo com os regimes políticos instituídos, pode reunir maiores ou menores chances de aparecer.

Assim, o conceito de potência, após ter deixado para trás qualquer vínculo moralizante, se concretiza no real mediante um esforço de autoperseveração da própria existência, conhecido como *conatus*, que de acordo com Spinoza, “é a virtude de qualquer coisa existente” (EIV, P18). Assim, ao pensarmos todas as coisas que existem, inclusive os próprios homens, veremos que “quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude, e inversamente, à medida que cada um descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente” (EIV, P20). Dessa forma, Spinoza se distancia por completo das demais doutrinas jusnaturalistas, principalmente por sua concepção não se basear na atividade racional como pressuposto lógico para a organização política, e também não se valer de valores essenciais e universais para a constituição da política. A legitimação dessa ordem política spinozista encontra-se na potência, ou seja, “o direito de cada um se define por sua virtude ou potência” (EIV, P37S) e, por isso, nada de semelhanças entre direito e obrigatoriedade.

A potência de toda a natureza, e o direito natural de todas as coisas nela existente, é bem explicitada por Spinoza na seguinte afirmativa:

O direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito a tudo. Visto, porém, que a potência universal de toda a natureza não é mais do que a potência de todos os indivíduos em conjunto, segue-se que cada indivíduo tem pleno direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende sua exata potência. (TTP, Cap. XVI)¹¹⁷

115 Acerca do plano de imanência, ver GUATTARI, Félix; DELEUZE, Gilles. *O que é filosofia?* pp. 51-79 – Em relação ao plano de imanência e a filosofia de Spinoza é exposto: “Quem sabia que a imanência não pertencia senão a si mesma, e assim, que ela era um plano percorrido pelos movimentos do infinito, preenchido pelas ordenadas intensivas, era Espinosa. Assim, ele é o príncipe dos filósofos. Talvez o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares. Ele fez o movimento do infinito, e deu ao pensamento velocidades infinitas no terceiro gênero de conhecimento, no último livro da *Ética*,[...] Ele encontrou a liberdade tão somente na imanência. Ele finalizou a filosofia, porque preencheu a sua suposição pré-filosófica. Não é a imanência que se remete à substância e aos modos espinosistas, é o contrário, são os conceitos espinosistas de substância e de modos que remetem ao plano de imanência como a seu pressuposto.”

116 *Correspondência XXX à Oldenburg*

117 Esse trecho possui correlatos no *Tratado Político* Cap. II, § 3. “Sabendo-se, portanto, que a potência pela qual existem e agem os seres da natureza é a própria potência de Deus, conhecemos facilmente o que é o direito natural. Pois que, com efeito, Deus tem direito sobre todas as coisas e que o direito de Deus não é senão a própria potência de Deus considerada na sua liberdade absoluta, todo ser na natureza tem da natureza tanto direito quanto potência tem para existir e agir: a potência pela qual existe e age qualquer ser da natureza não é outra coisa senão a própria potência de

O homem, como parte da natureza, finito e singular¹¹⁸, tem suas composições e decomposições dentro do nexos de relação afetiva que é a natureza inteira. Assim, ele se expressa nos modos através de dois atributos: o atributo pensamento, que se estende por todo poder de compreensão e de pensar, e o atributo extensão, que se estende à ação e à materialidade de todas as coisas. Essa ideia nos conduzirá à teoria paralelística de Spinoza, que diz que: “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (EII, P7), na medida em que “a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir, isto é, tudo o que se segue formalmente da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão de ideias de Deus” (EII, P2C). À vista disso, corpo e mente agem de acordo com as leis próprias da natureza inteira. Sobre a teoria paralelística de Spinoza, Deleuze diz o seguinte:

Ela não consiste apenas em negar qualquer ligação de causalidade real entre o espírito e o corpo, mas recusa toda eminência de um sobre o outro. Se Espinosa recusa qualquer superioridade da alma sobre o corpo, não é para instaurar uma superioridade do corpo sobre a alma [...] A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões.¹¹⁹

Dessa maneira corpo e mente, ou ideia¹²⁰, se relacionam como constituintes de uma singularidade modal determinada, o indivíduo. Assim, se a ordem e a conexão das afecções corporais são as mesmas da mente, as ideias mentais pressupõem o seu corpo. Dessa forma, os homens, em relação causal com toda a natureza, estão sujeitos a múltiplos encontros, e desses encontros surgem ideias que podem ser adequadas e verdadeiras, ou falsas e inadequadas. Esses “tipos” de ideias são expressas na teoria spinozista dos gêneros do conhecimento¹²¹, que no livro III da *Ética* escreve, “a causa adequada se considera aquela cujo efeito pode ser concebido por ela e a inadequada, ou parcial, consiste na causa que não explica por si mesma os seus efeitos” (EIII, Def.1). Estas adequações ou inadequações são possíveis através dos gêneros do conhecimento. As causas inadequadas correspondem a uma elaboração intelectual fragmentada, que leva os homens à abstração, ao conhecimento sensível ou imaginativo como conhecimento do primeiro gênero (EII, P1,S). Esse se opõe ao conhecimento racional, que é considerado por Spinoza como conhecimento do segundo gênero (EII, P40,S2), que conhece adequadamente as propriedades comuns a todos os corpos, mas sem apreender a essência das coisas singulares, já que esta tarefa pertence ao conhecimento mais superior, ou seja, o do terceiro gênero, chamado por Spinoza de intuição (EII, P40, S2).

O indivíduo, assim, é visto como uma singularidade modal que tem como elementos constituintes as ideias e os corpos, e sobre a essência do que é singular diz Spinoza: “Digo pertencer à essência de alguma coisa, aquilo que, sendo dado, põe necessariamente a coisa e, sendo suprimida, tira necessariamente a coisa; isto é, aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e vice-

Deus, cuja liberdade é absoluta.” (§ 3) - “Por direito natural, portanto, entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais tudo acontece, isto é, a própria potência da natureza. Por conseguinte, o direito natural da natureza inteira e, conseqüentemente, de cada indivíduo estende-se até onde vai sua potência, e, portanto tudo o que faz um homem, seguindo as leis da sua própria natureza, o faz em virtude de um direito natural soberano, e tem sobre a natureza tanto direito quanto potência.” (4)

118 De acordo com Spinoza: “Por coisas singulares entendo aquelas que são finitas e que têm uma existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma mesma ação, de tal maneira que todos em conjunto sejam causa de um mesmo efeito, considero-os, todos juntos, como uma só coisa singular.” *Ética* II Definição 7.

119 DELEUZE, Gilles. *Espinosa Filosofia Prática*. 2002 p.24

120 Sobre a relação entre os conceitos de ideia e mente, vemos na *Ética* I que toda ideia é ideia de algo determinado e está internamente articulado ao seu objeto próprio, e na *Ética* II é demonstrado que a ideia cujo objeto ou ideado é o corpo humano chama-se mente (*mens*), que assim como o corpo não é uma substância.

121 A teoria dos gêneros do conhecimento foi exposta em vários escritos de Spinoza, mas nesse trabalho voltaremos a compreensão para os contornos expostos na *Ética*, livro II, Proposição 40.

versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido.” (EII, Def. 2), de forma que, quando levado pela razão a agir, o homem se autolegisla, ou seja, quando conhece as causas de suas afecções, é livre, pois tem delas ideias claras e distintas (e age em conformidade com esse conhecimento). É por isso que, segundo Spinoza, os homens enganam-se quando se julgam livres, quando na realidade apenas têm consciência das ações e ignoram as causas pelas quais elas são determinadas (EII, P35, S2). De modo que, as ideias falsas, inadequadas, expressam a impotência do homem, e este só pode agir no sentido de perseverar no ser, pois quando o fizer livremente, isto é, baseado no conhecimento das causas de suas afecções, isto é, a partir do conhecimento do segundo gênero, para Spinoza, essa condição da ação finita livre é uma experiência ética do paralelismo dos atributos, de modo que:

[...] a razão não pede nada que seja contra a Natureza, ela pede, por conseguinte, que cada um se ame a si mesmo; procure o que lhe é útil, mas o que lhe é útil de verdade; deseje tudo o que conduz, de fato, o homem a uma maior perfeição; e, de uma maneira geral, que cada um se esforce por conservar o seu ser, tanto quanto lhe é possível. (EIV, P19, S1).

Ao afirmar a relação necessária entre a potência e o direito, tanto no que condiz com a natureza inteira como de todas as coisas singulares, Spinoza expõe uma correlação genética entre a expressão singular de cada coisa e a potência divina absoluta da natureza. Portanto, conforme exposto anteriormente, a potência é o esforço de perseverança de infinitas singularidades, o *conatus*, e se o direito de cada um vai até onde for a potência, o direito natural corresponde ao *conatus*, cuja expressão humana figura como desejo¹²². Dessa forma, a razão configura-se não como pressuposto da constituição jurídico-política, e os valores tampouco são vistos como fundamentais, mas o que legitima o direito, para Spinoza, é o desejo, o esforço de perseverança singular. A atividade racional, contudo, não é descartada, pelo contrário, é através da razão que podemos formar bons encontros e dominarmos as paixões. Porém, nem todos conseguem este feito, logo uma política pensada apenas para os que fazem uso da razão seria uma utopia, pois frequentemente os homens seriam mais desejantes do que racionais. Dessa forma, diz Spinoza: “aqueles que se persuadem ser possível levar a multidão, ou os homens ocupados com os negócios públicos, a viver segundo os preceitos da razão, sonham com a idade de ouro dos poetas, isto é comprazem-se na ficção” (TP Cap. 1, § 5).

Os homens, como modificações da potência divina, possuem necessariamente uma mesma natureza, mesmo que se efetuem de modo singular. Consequentemente, a política já teria desde sua gênese um grande desafio: estabelecer um regime político em que caibam todos, desde sábios a ignorantes, pois todos possuem suas composições e decomposições, e estão muito mais sujeitos a um regime passional do que racional. Assim, as potências externas nos atravessam e nem sempre somos causas adequadas de tudo. Ao experimentarmos os afetos, ou modificações, através da atividade racional, somos ativos, porém, por não sermos a todo o tempo racionais, sempre haverá resquícios de passividade. Isso se confirma nos dizeres de Spinoza:

Se, portanto, a natureza humana estivesse disposta de tal modo que os homens vivessem seguindo unicamente as prescrições da razão, e se todo o seu esforço tendesse apenas para isso, o direito natural, enquanto se considerasse o que é próprio ao gênero humano, seria determinado somente pela potência da razão. Entretanto, os homens são mais conduzidos pelo desejo cego que pela reta razão e, por conseguinte, a potência natural dos homens, isto é, seu direito natural deve ser definido não pela razão, mas por todo apetite que os determina a agir e pelo qual se esforçam por se conservar [...] Quer seja sábio ou insensato, o homem é sempre parte da natureza, e tudo aquilo através do qual é determinado a agir deve ser relacionado com a potência da natureza, enquanto esta pode ser definida pela natureza deste ou daquele homem. Quer seja conduzido pela razão ou apenas pelo

122 Spinoza define: “O desejo (*cupiditas*) é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada por uma afecção sua a fazer algo.” Ética III Definições dos Afetos Def. 1.

desejo, o homem, efetivamente, nada faz que não esteja conforme com as leis e as regras da natureza, isto é, em virtude do direito natural. (TP Cap. II, § 5).

Há um traço característico, na concepção spinozista de homem, no qual é impossível conceber a política sem a ele atentar: a passividade. De modo que o direito natural não pode ser pensado distante daquilo que caracteriza o humano e constitui a sua natureza, pois a todos os homens a política é útil, sendo esta, um desejo desses, e não apenas fruto de uma atividade racional.

Como dito anteriormente, uma das primeiras reinvenções spinozistas dirige-se à transitoriedade entre o estado natural e o civil, ou melhor, à passagem de determinado estado a outro, ponto em que Spinoza difere das tradições jusnaturalistas, que atribuíam uma suposta cronologia entre eles. Uma das grandes razões para isso é que, no pensamento de Spinoza, os homens, assim como qualquer outra coisa, só pode ser concebido na relação com os outros homens e as outras coisas. Logo, para ele, é impossível que, em algum dia ou lugar, o homem tenha vivido em determinado estado de solidão e sem nenhuma instituição. De acordo com Pierre Macherey:

As relações dos homens com os outros homens, e em particular o estabelecimento de comunidades civis, são inteiramente comandadas por esta exigência: é impossível pôr fora de jogo os afetos, enquanto esses assumem a forma de paixões, para compreender a formação e o desenvolvimento das relações coletivas, que têm sua base necessária em tais afetos. Esta é, aliás, uma das teses fundamentais da teoria política de Spinoza.¹²³

Para adentrarmos nessa questão, se faz necessário pensarmos a questão do juízo apresentada por Spinoza. Desde já, cabe ressaltar que, no pensamento spinozista, como já demonstrado em outro momento deste estudo, bem e mal são ideias relacionadas a experiências particulares. Como diz Spinoza: “chamamos bem ou mal aquilo que estimula ou refreia a conservação do nosso ser, isto é, aquilo que aumenta ou diminui, estimula ou refreia nossa potência de agir” (EIV, P8). De qualquer modo, na relação causal, que é a natureza inteira, há relações que se compõem ou não com a ordem singular. De acordo com Deleuze:

Não existe o Bem ou o Mal, mas há o *bom* e o *mau* [...] O bom existe quando um corpo compõe diretamente a sua relação com o nosso, e, com toda ou uma parte de sua potência aumenta o nosso, e, com toda ou uma parte de sua potência, aumenta a nossa [...] O mau para nós existe quando um corpo decompõe a relação do nosso, ainda que se componha com as nossas partes, mas sob outras relações que aquelas que correspondem à nossa essência¹²⁴.

Assim, no próprio juízo já estaria sendo expresso o direito de natureza singular a cada corpo, quando o esforço de perseverar na existência, o *conatus*, aumenta ou diminui. Dessa forma, cada coisa singular “necessariamente apetece ou rejeita, pelas leis de sua natureza, aquilo que julga ser bom ou mau” (EIV, P19). Dito isso, constata-se que o direito natural de cada um está relacionado à experiência afetiva, sustentada pelo desejo derivado da variação do *conatus*. Com isso, sob orientação de seus próprios desejos, sustentados pelo prazer do aumento de potência, os homens irão em busca somente daquilo que lhes é útil. Assim, torna-se clara a característica do estado natural, pois, se há uma infinidade de coisas singulares, desejantes e nem sempre racionais, aquilo a ser buscado não condiria com a coletividade, e sim com a individualidade, ou seja, todos seriam, de certa maneira, egoístas e voltados aos próprios desejos. Outro agravante é que, além de estarem voltados a seus interesses individuais, também buscam impor aos outros os seus próprios desejos. De acordo com Marilena Chauí, “nada é mais certo de que ninguém deseja ser governado e todos desejam governar”¹²⁵. Nas palavras de Spinoza, “é certo que não há ninguém que não goste mais de

123 MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Ethique de Spinoza: La quatrième partie – La condition humaine* 1997 p.75-76

124 DELEUZE, Gilles. *Spinoza filosofia prática* 2002 p.28

125 CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa* 2003. p. 232

governar do que ser governado; ninguém cede voluntariamente o comando de outrem.” (TP Cap. 7, § 5). Esta é uma característica presente em todos os homens. Vemos na *Ética* que:

Quem se esforça apenas em função de um afeto, para que os outros amem o que ele próprio ama e para que vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria, age apenas por impulso, e se torna, por isso, odioso, sobretudo para aqueles que gostam de outras coisas e que, portanto, por sua vez, se empenham e se esforçam, com igual impulso, para que os outros vivam de acordo com a inclinação que lhes é própria. (EIV, P37).

O estado de natureza é repleto de uma problemática existencial, pois se os indivíduos desejam e, além disso, buscam impor ao outro os seus desejos, os conflitos se tornam inevitáveis. De acordo com o que foi exposto anteriormente, o desejo não é controlável. Assim, a vontade de ter controle e não estar submetido ao controle de alguém torna-se latente. Dessa forma, as relações conflituosas se estabelecem necessariamente, pois neste estado não há nenhuma regra comum a todos que façam estes conflitos remediarem-se. Esse fato ainda é suplementado por outra tendência natural que teríamos, pois além de desejantes e impositores, teríamos uma tendência à transgressão. De acordo com Spinoza, “nós tendemos para o que é proibido e desejamos o que nos é recusado” (TP Cap.10, § 5), o que caracteriza desproporcionalmente as relações existenciais no estado de natureza. Portanto, sem nada que comunique os homens, a discórdia se sobressairá.

O estado natural é, então, caracterizado não como um estado que antecede ao estado civil. Sua grande característica é que nele não há espaço para um regime afetivo baseado na experiência da liberdade, pelo contrário, todos são alimentados pelo próprio desejo, e com o intensivo medo de males e esperanças de bens, a insegurança será permanente. Este torna-se, então, um terreno propício às instituições tirânicas.

O melhor governo é aquele sob o qual os homens passam a vida em concórdia e aquele em que as leis são observadas sem violação. É certo, com efeito, que as sedições, as guerras e o desprezo ou a violação das leis são imputáveis não tanto à malícia dos súditos, quanto a um vício do regime instituído. Os homens, com efeito, não nascem cidadãos, mas se tornam cidadãos. Os afetos naturais que se debatem são, além disso, os mesmos em todos os países; se, portanto, reina uma maior malícia numa cidade e aí se cometem pecados em maior número, isso provém de que ela não promoveu suficientemente a concórdia, que as suas instituições não são suficientemente prudentes e que, conseqüentemente, não estabeleceu absolutamente um direito civil. Com efeito, um estado civil que não suprimiu as causas de sedição e onde a guerra é constantemente de reinar, onde as leis são frequentemente violadas, não difere muito do estado natural, em que cada um, com maior perigo para a sua vida, age segundo o próprio temperamento. (TP Cap. V, § 2)

A relação entre estado natural e civil, em Spinoza, demonstra-se de maneira singular. Como dito anteriormente, estes estados não se sobrepuseram no tempo em uma espécie de evolução inevitável à constituição do estado. Na concepção spinozista, o estado civil tem como característica o trabalho de instituições políticas voltadas a um temperamento¹²⁶ comum naquilo em que os homens se assemelham, ou seja, o medo e a insegurança, que no estado natural repousaria sobre todos. Assim, o estado civil é um estado onde o medo não impera com tanta força.

Direito natural e civil, dessa forma, são interdependentes, ou seja, os seres humanos necessitam do estado civil para terem seus direitos naturais respeitados. O estado de natureza carrega consigo um temor generalizado e uma insegurança pertinente. A imaginação dos homens se aguça pelo medo dos males e a esperança de bens em um estado incerto e efêmero, onde tudo pode acontecer. O medo, conseqüentemente, pode levar os homens a deixarem de lado as instituições e concederem o poder absoluto a uma figura, apenas dando a ela a responsabilidade de guiar os

126 Utilizamos o termo ‘temperamento’ em tradução ao termo latino *ingenium*.

demais ao caminho da salvação, ou seja, o temor generalizado faz os súditos caírem na servidão voluntária. Nas palavras de Spinoza, “uma cidade, é preciso dizê-lo ainda, em que a paz é efeito da inércia dos súditos conduzidos como um rebanho e formados unicamente na servidão, merece mais o nome de solidão que o de cidade” (TP. Cap. V, § 4).

A única efetuação humana diante de tal estado seria de forma reativa e negativa, pois em acordo com Alexandre Matheron: o individualismo, o medo generalizado, a tendência à tirania e os conflitos fundados na competição desenfreada¹²⁷ é o que faz os direitos naturais figurarem-se de forma completamente abstrata, e a potência de agir de cada um é diminuída e o regime de passividade torna-se característico. E no que diz respeito ao juízo, se o bom é aquilo que aumenta nosso esforço, ou seja, o *conatus*, inevitavelmente, no estado de natureza tenderíamos constantemente a uma baixa na força de perseverança existencial e, logo, estaríamos distante daquilo que nos é útil. De acordo com Marilena Chauí:

O direito natural, uma vez definido pelo negativo – não ser senhor de si – é algo que não existe realmente, ou que só tem existência como opinião. Isto é, trata-se de uma abstração. Compreende-se a afirmação do *Tratado Político* de que só na Cidade os homens vivem uma vida concreta ou propriamente humana. Um direito ou potência só existem realmente quando podem ser exercidos e conservados, pois Espinosa não define a potência como virtualidade, mas como um poder atual. Ora, no *estado de Natureza* não há *direito de Natureza* afetivo.¹²⁸

Dito isso, segue que, para que os homens possam se potencializar e tenham sua força de perseverança aumentada, faz-se necessária a instituição do estado civil. No estado de natureza, o sentido seria totalmente o contrário, com tendência ao individualismo e a prevalência do medo e insegurança, ou seja, o regime de passividade, tristeza e solidão. Somente no estado civil teríamos a garantia de exercer seguramente os direitos de nossa natureza a partir de um aumento da potência de agir. De acordo com Spinoza:

Como no estado natural cada um é senhor de si próprio, enquanto pode defender-se de modo a não sofrer a opressão de outrem, e porque, individualmente, se esforça em vão para se precaver contra todos, durante todo o tempo em que o direito natural humano for determinado pela potência de cada um, tal direito será, em realidade, inexistente ou ao menos não terá senão uma existência puramente teórica, pois não há nenhum meio seguro de o conservar. É certo também que cada um tem tanto menos poder e, por conseguinte, tanto menos direito quanto mais razões têm para temer. Acrescentamos que, sem mútua cooperação, os homens nunca poderão viver bem e cultivar a sua alma. Chegamos portanto a esta conclusão: que o direito natural, no que concerne propriamente ao gênero humano, dificilmente se pode conceber, a não ser quando os homens têm direitos comuns, terras que podem habitar e cultivar em comum, quando podem vigiar a manutenção de sua potência, proteger-se e combater qualquer violência e viver segundo uma vontade comum. (TP Cap. II, § 15)

Assim, fica explícito que não há condições possíveis de vida em comunidade e conveniência no estado natural. Aliás, este estado constitui-se como um plano existencial em que não é possível nenhum compartilhamento de vida que potencialize a todos os indivíduos, a cooperação inexistente e os limites só tornam-se possíveis quando há a instauração de uma tirania, ou seja, um estado imposto e não consentido.

3.2 Potência Coletiva e o Estado Civil: o Surgimento da *Multitudo*

127 MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*, p.172

128 CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. 2003 p. 244

O estado civil, necessariamente, configura-se como o mais útil a todos os indivíduos, tornando possível e sendo possibilitado pela cooperação por uma vida que oportunize a potencialização do todo. Para que possamos compreender esta utilidade, faz-se necessário o direcionamento a um ponto crucial da teoria spinozista, ou seja, as noções comuns (*notiones communes*) da razão, que têm como ponto de partida a gênese dos modos singulares e o estabelecimento de suas necessárias relações.

A construção do que se denomina ‘comum’, na perspectiva de Spinoza, seria um dos principais objetivos da política e também um dos seus maiores desafios, pois somente a constituição de algo que pudesse ser experimentado de forma que todos tivessem o aumento de *conatus* tornaria possível o aparecimento do Estado. Assim, as ‘noções comuns’ configuram-se a partir do compartilhamento daquilo que pode ser comum em dois ou mais seres humanos, e com isso os oportunizando bons encontros e conseqüentemente um aumento da potencialização vital. Em acordo com Gilles Deleuze:

Quando as relações que correspondem a dois corpos se compõem, os dois corpos formam um conjunto de potência superior [...] Numa palavra, noção comum é a representação de uma composição entre dois ou vários corpos, e de uma unidade dessa composição [...] ela exprime as relações de conveniência ou de composição dos corpos existentes.¹²⁹

Como dissemos logo no início, Spinoza inaugura o *Tratado Político* com uma crítica incisiva à maneira pela qual os filósofos escreveram sobre política, principalmente em relação à idade de ouro dos poetas, que idealizavam a condição humana. Para o pensador holandês, o homem ideal nunca existiu em nenhuma parte do mundo e, dessa forma, foi e sempre será impossível viver solitariamente. Spinoza nos diz: “É totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós [...]” (EIV, P18S)¹³⁰. Isso evidencia a necessidade e a utilidade das relações, pois, se os homens apresentam-se através dos modos finitos e limitados em relação à potência da natureza inteira, inevitavelmente por ela poderia ser superado. Assim, faz-se imprescindível a organização de encontros que tenham como principal fio condutor as noções comuns¹³¹, o que seria a única maneira de constituir, a partir da potência individual e do esforço próprio de perseveração, uma potência coletiva que possa garantir o direito de efetuação da natureza de cada homem. Dessa movimentação ‘comum’ surgirá um conceito fundamental para compreendermos o surgimento do estado, o de cooperação.

A cooperação figura-se, na teoria política spinozista, como protagonista do surgimento do estado e do poder jurídico-político. Se retornarmos um pouco sobre o modo pelo qual o homem encontrara-se no estado de natureza, veremos a passividade como principal característica e, conseqüentemente, o medo, a insegurança e a solidão tornar-se-iam contínuos. As demais efetuações que, inversamente a essas, fariam aumentar a potência individual seriam impossibilitadas. Sendo assim, a proposta cooperativa também só seria possível no campo das paixões. Afinal, as paixões constituem os homens e é impossível que assim ele não seja. Dessa forma, a cooperação, por ser fundada nas noções comuns, teria o poder desencadeante de proporcionar uma reação

129 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia prática*, 2002. p. 98-99.

130 A continuação desta passagem traz: “[...] Se, além disso, levamos em consideração a nossa mente, certamente o nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria. Existem, pois, muitas coisas, fora de nós, que nos são uteis e que, por isso, devem ser apetecidas.” *Ética IV – Proposição 18 Escólio*

131 Sobre isto é importante ressaltar um pensamento de Gilles Deleuze que, na reflexão sobre este tema, partindo do *Teológico-Político* Cap. 7, diz: “Nesse sentido, as noções comuns não são de nenhuma forma ideias *abstratas*, mas ideias gerais e, conforme a sua extensão, aplicando-se a todos os corpos ou apenas a alguns, são mais ou menos gerais.” *Espinosa Filosofia prática* 2002 p.98

afetiva que permitiria a superação do estado de natureza, figurando-se como movimento instituinte do estado civil.

Sendo assim, precisamos compreender como, diante de tal convivência passiva e ignorante existente no estado de natureza, a constituição civil pode causar alguma modificação, pois a cooperação é uma atividade que se contrapõe necessariamente à passividade. Fica claro então que o ato de cooperar é uma ação que produz determinados afetos contrários aos da servitude existencial. Isso só se faz possível porque, na concepção spinozista, mesmo convivendo na passividade temerosa, os homens são capazes de formularem relações de conveniência entre si, mesmo que essas relações sejam baseadas apenas em uma única intenção ‘comum’, a de instituírem regras de convivência e de preservação destas mesmas regras. De acordo com Gilles Deleuze, “todos os corpos, mesmo aqueles que não se convêm entre si (por exemplo, um veneno e um corpo envenenado), têm algo em comum: extensão, movimento e repouso. É que todos se compõem do ponto de vista do modo infinito mediato”¹³².

Se a constituição da sociedade tem como principal característica libertar os indivíduos de um estado onde a passividade é quase total, sua existência só é possível a partir de sentimentos contrários a esses. Assim, se no estado de natureza o que se vê é a diminuição do *conatus* e a experimentação da tristeza, o estado civil é característico da potencialização do esforço perseverativo e de afetos de alegria que impulsionam os homens.

Em todo o sistema spinozista nos deparamos com uma relação causal em toda natureza infinita. Assim, nessa infinita causalidade há também aquelas relações que fazem os homens convergirem, existindo causas e acontecimentos que possibilitam aos homens experimentarem uma certa elevação da alma a ponto de os satisfazerem. Porém, não podemos confundir essa satisfação com uma estagnação, mas sim considerá-la uma estabilização dos movimentos que constituem os homens, tendo como objetivo o aumento do *conatus*, ou seja, proporcionando à variação afetiva um aumento. Isto só se torna possível a partir das noções comuns que existem através do encontro de corpos que sejam convenientes, o que os faz experimentar um afeto de alegria, ocasionando um aumento da potência individual mediante o aumento do *conatus*.

A constituição do estado civil tem como objetivo principal possibilitar, através das instituições, condições para a experiência da liberdade e para efetuação do próprio direito natural dos indivíduos a partir do aumento do *conatus singular*. Dessa forma, as organizações sociais visam bloquear as paixões tristes¹³³ que envolvem o estado de natureza. Porém, é necessário ressaltarmos que há algo experimentável no estado natural que condiz com a intenção da sociedade civil. Quando submetidos ao regime da passividade e até de tristeza, os homens também experimentam, mesmo com pouquíssima frequência, uma relação cooperativa uns com os outros. Conforme exposto anteriormente, é impossível uma vida afastada de qualquer convívio. Por isso, Spinoza diz: “não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem” (EIV, P35C1). O convívio se torna necessário para a sobrevivência.

Assim, para que a concordância e a conveniência apresentem-se é necessário um esforço da mente, pois de acordo com Spinoza: “Apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza” (EIV, P35). Isso pode ser comprovado na própria experiência cotidiana. Porém, também é certo que os homens são muito menos racionais do que invejosos e nocivos, mas, mesmo assim, é praticamente impossível uma existência isolada dos demais, e a necessidade cooperativa se faz necessária. Portanto, prossegue o filósofo: “Nem por isso deixarão de experimentar que, por meio da ajuda mútua os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e que apenas pela união das suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda a parte.” (EIV, P35S).

132 DELEUZE, Gilles. *Espinosa Filosofia prática* 2002 p.99

133 As definições encontram-se na parte III da Ética, Definições das paixões. Dentre as paixões tristes, características do estado de natureza, podemos citar: o ódio, cólera, medo etc.

A existência necessita do convívio e, só assim, se torna possível. Porém, uma relação sustentada no regime da passividade não duraria muito, e logo a impossibilidade existencial diante da diminuição do esforço de existir e da negação dos direitos seria uma evidência. Dessa forma, faz-se necessário pensar um espaço onde as potências pudessem ser agregadas e a organização de afetos estivesse voltada ao aumento do esforço de perseveração, do *conatus*. Isso só é possível através dos vínculos de cooperação, voltados tanto ao indivíduo quanto à coletividade, pois quanto mais alguém se alegra também busca que um outro se alegre, e assim por diante. Dessa forma, há um aumento da potência coletiva em prol do aumento individual, que é paralelo a esse, ou seja, quanto mais um indivíduo se alegra cooperando, mais o ato de cooperar o alegrará, e assim a toda coletividade. Assim, somente com a experimentação dos afetos de alegria, advindos dos vínculos cooperativos, o *conatus* individual aumenta e, ao agregar as potências dos demais, tais vínculos fazem com que o *conatus* coletivo também se eleve. Essa alegria experimentada por todos é denominada de ‘amor de comunidade’.

O ‘amor de comunidade’ é um afeto de alegria que só pode ser experimentado através do aumento do *conatus* coletivo, e este só se torna possível a partir da união de potências individuais em elevação. Tudo isso não aconteceria sem os vínculos de cooperação. Para compreendermos, podemos pensar o amor na filosofia spinozista. De acordo com o filósofo, “O amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior” (EIII, Definição dos afetos 6). Assim, ele não considera o amor como o desejo de se unir aquilo que se ama, pois isso seria apenas uma consequência, e sim aquilo pelo qual na experimentação se intensifica. O amor não se caracteriza pela coisa, e sim pela variação, pelo aumento de *conatus*. A cooperação proporcionaria esse aumento, ou seja, produziria uma alegria em quem o experimentasse, e quando há potências individuais que se agregam, há de existir uma maior dos que as demais que se agregaram separadamente. Assim, somente a cooperação poderia fazer surgir uma agregação de potências que, juntas, possibilitariam o surgimento de uma maior, e essa potência maior inevitavelmente reforçaria as individuais e vice-versa.

É através da cooperação que o ‘amor de comunidade’ se origina. Somente assim, o regime servil e passivo do estado de natureza pode abrir passagem à constituição do estado civil. A união de potências singulares reforça a ideia de coletivo, que tem sua gênese naquilo que é comum aos indivíduos. Dessa forma, a ideia de coletividade é experimentada e há um aumento gradativo da potência de agir dos indivíduos que com ela se afirmam. Isso faz surgir o ‘amor de comunidade’ como afeto comumente experimentado. Dessa forma, esta ideia coletiva traz a experiência alegre do amor ao comum, que faz ampliar as relações de cooperação e composição da sociedade. Assim, os afetos tristes, existentes no regime passivo natural, são abandonados em prol daqueles que alegam os indivíduos. Porém, o ‘amor de comunidade’, que aumenta a força perseverativa de todos, deve ser supra-alimentado, pois de acordo com Spinoza, “nenhum afeto pode ser refreado a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser refreado” (EIV, P37S). Dessa forma, é necessária uma permanente e gradativa potencialização dos regimes cooperativos.

A potência coletiva marca a constituição do estado civil, e seu principal desafio é produzir um outro regime afetivo que se contraponha àquele passivo e repleto de paixões tristes do estado natural. Para tanto, os afetos de alegria devem ser cada vez mais fortes para que a vida social possa ser retribuída com um aumento de força de existir, força essa que aumenta a implicação com a coletividade. Dessa forma, se há uma potência coletiva já instituída, criam-se condições para constituição da Cidade, que só se faz possível a partir da coletivização potencial, que funda o estado civil e possibilita a criação de direitos em comum. Isso traz a possibilidade de garantia de benefícios que correspondem àquilo que é comum às próprias naturezas que compõem esta potência coletiva. Trata-se do direito da Cidade, que só se torna possível a partir da potência coletiva daqueles que constituíram o estado civil. De acordo com Spinoza:

Não há, efetivamente, ninguém que, no meio de inimizades, ódios, cólera e intrigas, não viva em ansiedade e não tente, por isso, fazer tudo o que esteja em si

para evitar. Se tivermos, além disso, em conta que os homens, quando não se entrecujam, vivem miseravelmente e que, quando não cultivam a razão, vivem escravos da necessidade, conforme demonstramos no Capítulo V, veremos com toda clareza que, para viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram forçosamente de unir-se e fazer assim que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto. (TTP Cap. XVI).

Nos dizeres de Spinoza, fica claro o desejo dos homens de libertar-se do medo e da servitude do estado natural. Nele, não há possibilidade de uma vida tranquila, pois são escravizados pelas necessidades e a razão quase não é utilizada. Desta forma, nota-se que as aflições individuais em um estado sem estabelecimento de vínculos conduziram os homens a uma insuportabilidade existencial. Assim, a única saída possível é abrir mão de parte daquilo que a natureza concede a todos como direitos naturais individuais em prol de um bem vivendo em coletividade. Porém, é importante lembrarmos que a única maneira de se passar deste triste estado solitário ao estado de coletividade é através da cooperação, que será a gênese do ‘amor de comunidade’, pois os afetos tristes do estado de natureza não impulsionarão os homens a cooperarem entre si, pelo contrário, eles refreiam suas potências e os impedem de convergirem. Assim, somente a alegria é capaz de propiciar os homens o aumento significativo da força de existir e os colocarem diante da possibilidade de constituírem potências que cooperam com o coletivo, diferentemente dos afetos de tristeza, experimentados no estado natural. Sendo assim, a constituição civil só se faz possível a partir da alegria do ‘amor de comunidade’¹³⁴.

O estado civil tem seu aparecimento a partir de um processo de cooperação e coletivização afetiva que busca abrir um espaço onde o temeroso estado natural abra passagem a um comum estado civil. Como dissemos, o que caracteriza este último são as propensões de efetuarem-se, de forma segura e livre, os indivíduos. Dessa forma, a potência coletiva existente no estado civil denomina-se ‘Multidão’ (*Multitudo*). A *Multitudo* é uma coisa singular, e Spinoza entende por coisas singulares “aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular” (EII, Def. 7).

Assim sendo, a *Multitudo* apresenta-se como uma composição de singularidades humanas que, juntas em cooperação, constituem uma força maior, e configura-se como um processo constituinte da força coletiva que supera de quaisquer maneiras as individuais. Além disso, esta composição de singularidades, ao constituírem a *Multitudo* como potência coletiva, faz com que se busquem condições para que a sua potência seja preservada. Logo, como diz Spinoza:

“Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem a sua potência e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de renunciar ser um homem. Tampouco haverá soberano algum que possa fazer tudo à sua vontade: de balde ele ordenaria a um súdito que odiasse seu benfeitor ou que lhe amasse quem lhe tivesse feito mal, que não se ofendesse com injúrias, que não desejasse libertar-se do medo, e muitas outras coisas semelhantes que decorrem necessariamente das leis da natureza humana. Julgo que a própria experiência ensina isso de forma bastante clara: jamais os homens renunciaram ao seu próprio direito e transferiram para outrem o seu poder em termos de tal maneira definitivos que aqueles que receberam de suas mãos o direito e o poder deixassem de os temer [...] Há, por conseguinte, que reconhecer que o indivíduo

134 Esta é uma das principais divergências entre o pensamento político de Spinoza e de Hobbes. Vemos, em Spinoza, a constituição de um estado civil onde os afetos de alegria e o amor são imprescindíveis para o seu aparecimento. Já no pensamento do filósofo inglês, o regime afetivo que compõe o estado civil se funda no medo da morte violenta como premissa ao aparecimento do leviatã.

reserva para si uma boa parte do seu direito, a qual, desse modo, não fica dependente das decisões de ninguém a não ser ele próprio.” (TTP Cap. 17, § 201)

As condições necessárias para que a preservação do direito civil se dê inscrevem-se na constituição da Cidade. Somente lá é que a multidão, como conjunto de multiplicidades¹³⁵ agenciadas entre si, encontra a possibilidade do aumento da potência coletiva e do direito. De acordo com Spinoza: “O direito da cidade, com efeito, é definido pela potência da multidão que é, de certo modo, conduzida por uma única mente; e esta união das almas não se pode conceber de nenhuma maneira se a cidade não tende eminentemente à finalidade que a sã razão ensina a todos os homens que lhes é útil atingir” (TP Cap.3 § 3). Ou seja, a utilidade da cidade é o que possibilita o seu surgimento e a sua possibilidade de constituir-se¹³⁶.

Assim, a passagem se torna imprescindível e comprova-se a partir da experiência que demonstra a existência de sociedades em toda a história. As diferenças entre estado natural e civil são, na verdade, a variação intensiva de determinados afetos característicos de cada estado. Como diz o próprio Spinoza: “Pois que, enfim, todos os homens bárbaros ou cultivados estabelecem em toda parte costumes e organizam uma sociedade civil, não é dos ensinamentos da Razão, mas da natureza dos homens, isto é, da sua condição comum que se devem deduzir as causas e os fundamentos naturais do Estado” (TP Cap. 1, § 7). Assim, torna-se evidente, de acordo com o filósofo, que o “[...] direito do Estado, ou direito do Soberano, não é nada além do próprio direito natural, o qual se determina pela potência não de cada um, mas da multidão, enquanto ela é conduzida como se fosse uma só mente” (TP Cap. 3, § 2).

Chegamos, portanto, à constituição do Estado. Na concepção de Spinoza, esse somente merece existir desde que represente os interesses da maioria dos indivíduos, ou seja, da multidão, pois a função do Estado seria garantir a expansão das liberdades humanas enquanto coletivo de interesses inter-relacionados. Desta forma, o filósofo opõe-se a todo regime de governo que limite a liberdade e o direito natural dos indivíduos. Para o autor, a finalidade do Estado é a ampliação da liberdade e da segurança dos últimos. Em suas próprias palavras:

“Seu fim último é não dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros o seu direito natural a existir e agir. O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente da razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiramente do Estado é, portanto, a liberdade”. (TTP Cap. XX, p. 302).

Spinoza, assim, afirma que o Estado tem como finalidade a garantia das liberdades individuais, o que, por sua vez, faz com que cada indivíduo aproveite ao máximo sua própria potencialidade. Isso, por sua vez, levaria ao desenvolvimento social geral mais elevado, intenso e

135 “Princípio de multiplicidade: é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo. As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes. Inexistência, pois, de unidade que sirva de pivô no objeto ou que se dívida no sujeito. Inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para ‘voltar’ no sujeito. Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza”. DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. 1995 p.16

136 A diferença entre o pensamento de Spinoza e Hobbes reside na impossibilidade da transferência absoluta de direitos na concepção do filósofo holandês. Esta colocação se afirma na Carta L a Jarig Jelles: “tu me perguntas qual é a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direito sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural.”

extenso, pois quando os seres humanos vivem em grupo e ajudam-se, não só o *conatus* consegue realizar sua finalidade de preservação do indivíduo, como sua potência é aumentada, pois a última não é mais a individual, mais a da *Multitudo*. Esta seria o novo sujeito político, aquele que detém o poder, formado no Estado pelo conjunto de indivíduos, trabalhando para a mesma finalidade coletiva, o bem comum, conduzidos como que por uma só mente. Toda a análise de Spinoza acerca do Estado tem como parâmetro a potência da coletividade e coloca como indivíduo político a *multitudo*, independente mesmo da forma de regime que venha a ser adotada posteriormente. Seja qual for a forma de Estado, o mais importante é sempre garantir a realização dos interesses sociais e políticos da maioria da população. Concretamente, o governo só pode sustentar-se enquanto a multidão o aceitar. Como destaca Rocha: “Para Espinosa, o *imperium* é intransferível; a soberania permanece com a multidão; o que se transfere é o direito de participação no poder; a origem é sempre a mesma, ou seja, a multidão como corpo.”¹³⁷. Desta forma, faz-se necessário recorrermos à compreensão da relação da *multitudo* com os regimes políticos, e em qual deles sua potência é aumentada ou diminuída, ou seja, a proporcionalidade de distribuição do poder entre as potências individuais e coletivas. Assim, poderemos ver quais dos regimes mais se aproximam ou não da experiência da liberdade humana.

3.3 A Potência da Multidão e a proporcionalidade em relação as formas de governo

No tópico passado vimos como o Estado se torna possível através de um processo constituinte que se difere por completo das teorias contratualistas ou pactualistas. No pensamento de Spinoza, o surgimento do Estado e do direito civil repousa na necessidade humana de preservação de sua própria natureza, ou seja, dos direitos naturais de cada indivíduo e longe de figurarem-se como uma alienação destes direitos, eles se configuram como um permanente exercício de transferência de significativa parcela dos direitos, pois física e psiquicamente, abrir mão deles por completo é impossível, somente sendo possível através da cooperação entre os homens, que surge através daquilo que os convém, ou seja, aquilo que os tornam comuns. Assim, o amor de comunidade poderá dar lugar a construção de uma coletividade e ao surgimento da Multidão ou *Multitudo* como novo sujeito político. Dessa forma, faz-se necessário, algumas reflexões a cerca do conceito de Multitudo, pois, se a filosofia desdobra-se em sua tarefa de criação conceitual, e de acordo com Deleuze e Guattari: “Num conceito, há, no mais das vezes, pedaços ou componentes vindos de outros conceitos, que respondiam a outros problemas e supunham outros planos.”¹³⁸, nos faz compreender a necessidade desta explicitação para uma ideia adequada ao tal assunto.

O pensamento político de Spinoza, tem como uma das principais característica a determinação da Multidão como sujeito político, e é a partir das relações de aumento ou declínio de sua potência ou força de existir, o *conatus*, que poderemos analisar a legitimidade do poder, ou seja, somente a partir de sua proporcionalidade em relação aos poderes instituídos que poderemos ver de quais regimes ou quais formas de governo estão se constituindo em prol da liberdade e quais os que tendem a tirania e a servitude dos cidadãos, pois, assim como vimos anteriormente, o direito natural de cada coisa se define por sua potência. Como diz Spinoza, “[...] estende-se até onde vai sua capacidade.” (TP Cap. 2 § 4), e a relação entre o poder instituído e a potência da multidão torna-se claro quando o filósofo diz, “O direito do Estado, ou direito do soberano, não é outra coisa que o próprio direito de natureza determinado não pela potência de cada um, mas da multidão.” (TP Cap. 3 § 2).

137 ROCHA, M. 2011 p.44

138 DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix *O que é a filosofia?* 1992 p.26

Na concepção spinozista, a multidão como sujeito político surge como uma posição inovadora, e até os dias atuais têm relevância. Portanto, é necessário ressaltarmos a importância da multidão no pensamento político de Spinoza. Dessa forma, faz-se necessário distinguirmos o termo multidão de outros sujeitos sociais, como por exemplo, massas e povo. De acordo com Antonio Negri¹³⁹, o termo povo tem sido tradicionalmente uma concepção unitária; uma população é caracterizada pelas mais amplas diferenças, mas o termo povo reduz essa diversidade a uma unidade, transformando a população numa identidade única: o “povo” é uno. Já as massas são compostas de todos os tipos e espécies, mas não se pode realmente afirmar que diferentes sujeitos sociais formam as massas. Para Negri, a essência das massas é a indiferença: “[...] todas as diferenças são submersas e afogadas nas massas”.

Também é importante ressaltar que a escolha do termo “multidão” por parte de Spinoza, se dá por contraposição em relação a outros teóricos de seu tempo. Para Paolo Virno¹⁴⁰, a alternativa entre povo e multidão está no centro das discussões práticas e teórico-filosóficas do século XVII. Isso pode ser comprovado exclusivamente em Hobbes¹⁴¹ e a negação da multidão enquanto sujeito político, afirmando inclusive que uma multidão de homens somente torna-se representativa quando é representada por uma só pessoa. Nas palavras de Hobbes “[...] é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja uma. E é o representante o portador da pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão.”¹⁴². Nesta perspectiva, a política é concebida através de uma personificação, ou seja, somente através de uma unidade totalitária a política se afirmaria.

Dessa forma, multidão (*multitudo*) é o termo mais adequado para designar o sujeito coletivo em Spinoza, na medida que multidão não é uma identidade (como povo) nem é uniforme (como as massas), mas sim, o conceito exprime a multiplicidade social que se comunica e age em comum, mantendo-se internamente diferente. De acordo com Deleuze e Guattari:

Princípio de multiplicidade: é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo. As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes. Inexistência, pois, de unidade que sirva de pivô no objeto ou que se dívida no sujeito. Inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para “voltar” no sujeito. Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza.¹⁴³

Assim, a multidão é múltipla, composta de inúmeras diferenças que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única. Por isso este conceito foi visto de maneira tão negativa. Para Spinoza, o poder constituinte e a subjetividade coletiva que possibilitam o surgimento da multidão são, acima de tudo, uma realidade social. Em consenso com Spinoza, Negri diz:

Uma realidade social produtiva, que não pode ser negada. O poder se nutre dessa potência; sem ela, ele não existiria. À negação da potência da

139 HARDT, Michael. NEGRI, Antonio. *Multidão, guerra e democracia na era do Império*, 2005 p. 13

140 VIRNO, Paolo. *Gramática de la Multitud*, p. 21

141 De acordo com Thomas Hobbes, a Multidão deveria ser reduzida a um só homem: “Numa multidão que ainda não tenha sido reduzida a uma pessoa única, da maneira que acima expusemos, continua valendo aquele mesmo estado de natureza no qual todas as coisas pertencem a todos, e não há lugar para o *neum* e o *tuum*, que se chamam domínio e propriedade – isso porque ainda não existe a segurança que afirmamos, antes, ser o requisito necessário para o cumprimento das leis naturais.” De Cive, Capítulo VI.

142 HOBBS, Thomas. *Leviatã*, Capítulo XVI

143 DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* Vol. 1 1995, p.16

multidão no político deve, pois, corresponder o isolamento da potência da multidão no social: eis uma segunda característica do moderno. A neutralização da multidão no político exige o seu confinamento no social.¹⁴⁴

Dessa maneira, a potência da multidão se mede tanto em sua ação no campo social como no político, não podendo ser negada e, sendo a principal responsável pelo surgimento do Estado e do direito civil, que aliás, configura-se como o direito natural da própria Multidão. Por isso faz-se necessário a análise da relação da potência da multidão com os regimes políticos instituídos, ou seja, as formas de governo instauradas e as determinações da multidão que as possibilitam devem ser pensadas, pois somente dessa maneira podemos analisar se determinada formação política, ou quais, possam assegurar tanto a liberdade quanto a segurança dos cidadãos.

3.3.1 A Proporcionalidade dos Regimes Políticos

A liberdade, figura-se no pensamento político de Spinoza de maneira ímpar, e ele atribui incisivamente a política a tarefa de possibilitar aos homens um meio pelo qual possam se efetuar longe do regime passivo, do medo e da solidão, mas sim, se experimentarem ativamente, alegre e livremente. Ao atribuir a política esse objetivo, percorre um caminho que retoma o estudo da antiguidade e toda a história do pensamento político. Isso se justifica, pois somente na análise das formas governamentais e dos processos que os constituíram é que torna-se possível ponderar sobre qual experiência é mais propícia, a da servitude ou da liberdade humana.

As reflexões spinozistas sobre os regimes políticos encontram-se principalmente no *Tratado Político*. A utilização das nomenclaturas, referente aos regimes políticos permanecem as mesmas, da mesma maneira que ao analisar a tradição jusnaturalista, utiliza os termos de direito natural e civil, no seu estudo em relação as formas de regime (monarquia, aristocracia e democracia). Em sua opinião, não ha nenhum regime político que já não se tenha conhecido, pois, não há formas sociais que não tenham sido mostrados pela experiência. Nas palavras do próprio filósofo: “não creio ser possível determinar pelo pensamento um regime que tenha sido experimentado e todavia possa, levado à prova ou à prática, deixar de falhar.” (TP Cap. 1 § 3). Para Spinoza, a própria natureza humana impossibilita os homens de viverem sem uma lei comum. Os regimes analisados pelo filósofo holandês são: a monarquia a aristocracia e a democracia¹⁴⁵, porém os sentidos atribuídos nas reflexões sobre os tais são puramente modificados, principalmente no estudo a cerca dos processos que possibilitaram seus surgimentos e que os fizeram continuar existindo.

Primeiramente, é importante ressaltarmos um assunto que debatemos brevemente nos tópicos anteriores, ou seja, as concepções de bem e mal no arcabouço filosófico de Spinoza, configuram-se como estritamente relacionados as concepções individuais, ou seja, as concepções de bem e mal repousam-se naquilo que é útil e conveniente, ou ao contrário, inútil e inconveniente à relação constituinte de determinado corpo. Sendo assim, Spinoza não faz nenhuma distinção e não julga as formas de governo como sendo boas ou más. Na concepção spinozista os regimes políticos caracterizam-se pela forma de adequação ao temperamento de povos específicos, sendo estes situados em determinado tempo e espaço¹⁴⁶, e com características singulares. Não há uma forma

144 NEGRI, Antônio. *O poder constituinte*. 2015 p.338

145 A morte veio impedir Spinoza de terminar o seu tratado político, tendo ficado completos os dez primeiros capítulos, que se referem ao Estado em geral, ao soberano, à monarquia e à aristocracia. O décimo primeiro ficou por acabar, entretanto a partir da leitura da *TTP*, do *TP* e da *Ética* podemos intuir o que Spinoza entende por democracia.

146 Essa questão pode ser muito bem compreendida a partir da leitura do Capítulo XVIII do *Tratado Teológico-Político*; onde Spinoza se debruça sobre as Instituições Hebraicas e a partir delas tenta compreender alguns princípios políticos que desdobraram-se como sustento e modelo dos regimes políticos.

universalmente aceita, dessa forma, é imprescindível ao analisar determinadas formas de organização social investigar os hábitos peculiares de cada povo em determinadas sociedades. Somente dessa forma, é que pode ser compreendida a maneira pela qual, determinadas formas governamentais consolidaram-se. Nas palavras de Spinoza:

Resta-me somente observar que eu aqui concebo o Estado monárquico instituído por uma multidão livre e que só ela pode de tais princípios fazer uso; afinal, uma multidão habituada a uma outra forma de Estado não poderá, sem grande risco de agitação, inverter os fundamentos de todo o Estado e alterar totalmente sua estrutura. (TP Cap. VII § 26)

Ao recusar a possibilidade de existência de alguma forma de governo e de regime político que ainda não tenha sido demonstrado pela história, Spinoza concentra-se nos problemas políticos a partir de uma outra ótica, e se o universalismo é refutado é para dar lugar a uma análise política e social permeada por um outro sentido, o estudo das formas governamentais repousam-se sobre o quanto cada uma delas pode possibilitar as condições necessárias para a experiência da liberdade, ou seja, todo estudo spinozista consiste não em conceber o regime bom universalmente e sim aquele que mais se distancia da tirania, dessa forma pouco importa os regimes se a potência da multidão não for totalmente negada, para ele o que se torna fundamental é o quanto determinados regimes podem ou não as condições para uma vida segura e livre, de acordo com o próprio filósofo:

Portanto, as discórdias e as sedições que se desencadeiam na cidade nunca visam a sua dissolução (como é o caso nas outras sociedades), mas sim à passagem de uma forma a outra, se, pelo menos, as dissensões se não podem resolver sem alteração de regime. Por meio de conservar o Estado entendo, pois, os meios requeridos para o manter na sua forma anterior, sem modificação notável. (TP Cap. VI par 2)

A concepção política de Spinoza configura-se portanto de forma puramente realista. Como ressaltado, o filósofo holandês não pretende trazer uma concepção de um regime político universalmente aceito e tido como um bem universal, o seu único receio é em relação a tirania, e toda sua elaboração filosófica e política é na tentativa de abrir um novo plano no qual a experiência da liberdade possa ser vivenciada pelas singularidades no convívio coletivo, ou seja, toda sua perspectiva afasta-se por completo da servidão, assim, o esforço da política seria em conservar a liberdade e impedir que os processos tirânicos ganhem ascensão e sejam vistos como solução para determinados conflitos. Acreditar que intervenções tirânicas sejam coerentes e proporcionem um estado pacificado, é, na verdade, um engano, pois neste caso o que se chamaria de paz é apenas a servitude de seus membros. Como diz Spinoza: “se é necessário chamar de ‘paz’ a servidão, a barbárie e a solidão, não há nada de mais miserável para os homens do que a paz” (TP Cap. VI § 4). O fato de transferirem todo o poder apenas para a figura de uma pessoa faz com que a servidão seja enganosamente desejada ao invés da paz. Spinoza afirma:

O grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem, em contrapartida, numa República livre, seria impossível conceber ou tentar algo de mais deplorável, já que repugna absolutamente a liberdade comum sufocar com preconceitos ou coarctar de algum modo o livre discernimento de cada um. (TTP, Prefácio)

Desta forma é importante compreender, como a concepção política spinozista, diante o temeroso perigo tirânico traz suas impreteríveis e singulares contribuições a análise dos diferentes regimes políticos e as problemáticas envolvidas em suas constituições e permanências. Assim, para

que possamos chegar a compreensão desejada, é necessário partirmos da questão proporcional, ou seja, da proporcionalidade existente na distribuição do poder em cada um dos diferentes regimes, ou seja, se a constituição civil, como vimos anteriormente só se faz possível a partir da cooperação das potências individuais, que em conjunto formam uma potência maior e singular, a potência coletiva, a análise política que tem como base a proporção busca compreender as essas diferentes formas organizacionais a partir de sua relação com as partes que a constituem. Dessa forma, não há dúvidas de que uma sociedade onde todos os cidadãos possuem plenos direitos e poderes se diferencia por completo daquelas em que esse poder se concentra apenas sob o comando de alguns, poucos e exclusivos. Assim, as formas de governo para Spinoza se caracterizam pela distribuição do poder e sua possível centralização. Veremos então, quais regimes podem se aproximar mais ou menos da liberdade. Essa perspectiva vai de encontro com aquela apresentada por Marilena Chauí, que diz:

A transferência da soberania a um só identifica a Cidade com um único homem em que a Cidade fica concentrada, todos os outros cidadãos estando, assim, reduzidos a impotência. Trata-se da monarquia, na qual a proporcionalidade se encontra quase próxima do zero. A transferência da soberania a alguns divide a Cidade, pois a soberania vem a encarnar-se em uma parte do corpo social e despoja a outra de todo o poder. Estamos na aristocracia. Enfim, a soberania se transfere para cada um dos indivíduos, já não há Cidade, mas regresso ao estado de Natureza – estado de guerra e autodestruição da vida política. Nas entrelinhas do discurso podemos ler a peculiaridade da democracia e de sua proporcionalidade – aqui, a soberania não é transferida a ninguém, nem se encarna em alguns, mas está distribuída no interior do corpo social e político, sendo participada por todos sem ser repartida nem fragmentada.¹⁴⁷

Dessa forma, fica claro a caracterização regimental, tendo como pressuposto a análise das relações entre as potências coletivas e individuais. Uma análise quantitativa dos que participam da distribuição do poder se faz necessário, principalmente, porque assim, a democracia diante os demais regimes se apresentaria como o mais adequado dos regimes, uma vez que, a instituição do regime monárquico tem como característica principal a centralização e a exclusividade do poder na figura onipotente do governante; o regime aristocrático diferencia-se apenas pela participação de mais alguns, e o poder também seria restrito a determinados indivíduos e, a distribuição ainda não figurar-se-ia amplamente. Sendo assim, na instituição democrática o poder envolve a participação de todos, e desta forma, o poder individual e, aquele estabelecido pelo coletivo é de muito mais cooperação e conveniência, ou seja, a participação dos indivíduos em um Estado democrático sem dúvidas supera quantitativamente os dos demais regimes.

Na perspectiva política de Spinoza, como dito anteriormente, não existe a possibilidade de um regime universalmente aceito, para ele a melhor forma de governo não se apresenta como algo a ser deduzido e indicado a todas as sociedades, as principais contribuições do filósofo em relação ao estudo dos regimes é através da análise da proporcionalidade, é somente assim que poderemos ver quais regimes aproximam-se mais ou menos da forma tirânica, torna-se claro que quanto menos for o número daqueles que possuírem o poder mais visível será a limitação dos demais que não gozam deste privilégio. Assim, os regimes nos quais o poder se concentra na mão de apenas poucos governantes as chances de centralização e tirania são maiores, dado que, se como vimos, nas formas de governo onde existe uma distribuição discriminatória o poder coletivo sobressairá em demasia aqueles individuais. É neste sentido que os principais perigos existentes em uma sociedade baseada na desigualdade distributiva do poder é interno a ela mesma, pois se todos desejam menos ser governados do que governar, torna-se evidente nas palavras do próprio filósofo que: “É certo, além

disso, que uma Cidade é sempre mais ameaçada por seus cidadãos do que por seus inimigos, pois os bons cidadãos são raros.” (TP Cap. VI § 6).

Conceber uma forma de governo ideal não é a tarefa de Spinoza, aliás, essa é sua principal diferença em relação aqueles que concebiam a política muito mais como gostariam que fossem do que realmente ela era. Essa intenção emerge no sistema spinozista de maneira singular, pois na concepção do filósofo holandês é impossível uma suposta autonomia de algum regime político em relação ao povo que a institui, isso significa que as formas de governo, sejam elas, monárquicas, aristocráticas ou democráticas só existem diante a determinados hábitos e temperamentos de cada sociedade, ou seja, cada povo em cada lugar, sendo concebidos de maneira particular em relação a determinado contexto sócio-político. Mais uma vez nenhum resquício transcendente e puramente imanente, pois, somente assim se determina a forma de governo pela qual são submetidos. Portanto, a concepção de Spinoza baseia-se na inexistência da autonomia política como instância idealizada e separada da sociedade, pois, se aquilo que é afirmado pela sociedade terá consequências na instauração dos regimes, torna-se claro que a alternância entre os regimes não se dá através de um juízo ou vontade quando concebem determinada forma melhor do que a outra, isso só se faz possível a partir de uma análise minuciosa dos hábitos e costumes de determinados povos que os fazem encontrar apenas em determinados regimes as regras para a convivência¹⁴⁸. Nas palavras de Alexandre Matheron:

A sociedade política não é uma ordem imposta do exterior aos desejos individuais; tampouco é constituída por um contrato, por uma transferência de direitos da qual resultaria uma obrigação transcendente. Ela é resultante quase mecânica (não dialética) das interações entre as potências individuais que, ao se comporem, tornam-se potência coletiva. Como em toda parte na natureza, as relações políticas nada mais são que as estruturas que a força coletiva fornece a si mesma e reproduz sem cessar através de seu próprio desdobramento. Nenhuma dissociação, em consequência, entre sociedade civil e sociedade política; nenhuma idealização do Estado.¹⁴⁹

Para que se compreenda a maneira pela qual, Spinoza, mesmo abandonando as ideias de delinear universalmente um modelo de governo aceito, direciona-se a concepção do regime mais adequado, ou seja, mesmo sem a intenção de identificar o melhor governo é visível a concepção política spinozista ter como principal orientação a democracia, para isso é necessário recorreremos novamente ao conceito de potência, pois na concepção de Spinoza a democracia configura-se não como o melhor governo e sim aquele que mais se aproxima da condição específica da natureza humana, e como os benefícios e malefícios não condizem com a ordem natural (sendo restritos apenas a particularidades individuais) conceber um regime mais próximo da natureza é conceber uma forma adequada as necessidades humanas e dessa forma, a potência da natureza é imprescindível.

Não há forma de se compreender o mais natural dos regimes a não ser recorrendo ao conceito de potência, como visto já em outros tópicos deste estudo, está é a virtude de cada coisa existente, e a potência concretiza-se no real através do *conatus* individual, que caracteriza-se como um esforço de perseverança próprio de cada um, assim a potência é afirmada nas múltiplas e infinitas existências singulares, dessa forma, cada coisa em seu qual terá um esforço próprio e o

148 Esta problemática é descrita por Spinoza. “Aqui, porém, não posso deixar de frisar que também não é menos perigoso liquidar um monarca, ainda quando seja absolutamente evidente que ele é um tirano. Porque o povo, acostumado à autoridade do rei e só por ela refreado, irá desprezar e pôr a ridículo qualquer autoridade inferior. Por isso, se liquida um, ser-lhe-à necessário, como outrora aos profetas, eleger outro em lugar do anterior, e este, mesmo que o não queira, será necessariamente um tirano.” *Tratado Político* Cap. XVIII.

149 MATHERON, Alexandre. *A anomalia Selvagem* Prefácio, 1993 p.17

desejo de autogovernar-se será sem dúvidas superiores aquele de ser governado, nas palavras de Spinoza:

Porque o que os homens menos suportam é estar submetidos aos seus semelhantes e ser comandados por eles. E não há nada, enfim, mais difícil que tirar-lhes a liberdade depois de lha ter concedido. Daqui se conclui o seguinte: em primeiro lugar, que o poder, ou está colegialmente nas mãos de toda a sociedade, se isso for possível, de modo que cada um obedeça a si mesmo, e não aos seus semelhantes, ou então, se estiver nas mãos de uns tantos ou até de um só, este terá de possuir algo superior ao que é comum na natureza humana ou ao menos esforça-se o possível para que o vulgo se convença de que é assim. (TTP Cap. V)

Nenhuma espécie de transcendência na natureza e, também nenhum resquício na concepção política, configura-se de maneira imanente ao campo social e, a expressão política apresenta-se de forma imediata ao estado democrático, pois sua natureza é perpassada por inteiro pelo desejo de se autogovernar e, não de deixar suas vidas sob o comando de outros. Há no pensamento vivo de Spinoza um desenvolvimento espontâneo de forças. Nas palavras de Deleuze, “a idéia fundamental de Spinoza é de um desenvolvimento espontâneo de forças [...] O que quer dizer que não há necessidade, em princípio, de uma mediação para constituir as relações que correspondem às forças.”¹⁵⁰

Assim, voltando a problemática dos regimes e a procura por aquele que mais se aproximaria da condição natural do humano, se em todos os seres se sobressai a vontade de se autogovernar faz-se necessário recorrermos as questões que fundamentam a instituição dos regimes, como vimos anteriormente as formas de governo monárquico e aristocrático baseiam-se desde sua instauração, aliás, é isso que possibilita o surgimento destas, na construção de um regime de desigualdade onde o poder é centralizado na mão de poucos e além de tudo esses poucos que possuem o poder são constantemente exaltados como superiores em virtude e conhecimento em relação àqueles que não possuem. Esses são regimes que além de terem como base estrutural a centralização do poder também implicam em uma transferência dos direitos e culmina em uma relação desigual entre os detentores e os que não possuem poder. São essas formas de governo que sustentam desigualdades e a obediência dos súditos.

Se como afirmado por Spinoza, e em acordo com o que discutiremos ao longo do estudo que a transferência de direitos só é possível a partir, não de uma vontade livre, mas sim, de algum modo que legitime essa transferência, não seria pela desigualdade e obediência que estes poderiam durar, como diz Spinoza: “é certo que a igualdade, cuja perda produz necessariamente a perda da liberdade comum, não pode se manter de nenhuma maneira enquanto o direito público conceder honras particulares a um homem renomado por sua virtude.”. Assim sendo, ainda nas palavras de Spinoza: “O direito de uma sociedade assim chama-se democracia, a qual, por isso mesmo, se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder.” (TTP, XVI), assim nota-se somente ao regime democrático a igualdade é preservada, e cada um é senhor de si, na medida em que todos possuem o direito de participar das decisões, se no estado de natureza não ha maneiras de vida segura e os direitos são abstratos na constituição civil democrático são exercidos em comum, nas palavras de Spinoza:

Penso com isso ter deixado suficientemente claro quais são os fundamentos do Estado democrático. Se preferir falar dele em vez de falar dos outros, é porque parece o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um. Em democracia, com efeito, ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto

que este nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente

A democracia reside na origem do estado civil, e se desenvolve espontaneamente com o surgimento da *multitudo*, ou melhor, no horizonte da política, sendo a única forma de governo em si e por si. A construção do campo social e político se dá não pela obediência como os demais regimes e sim no direito de resistência a qualquer forma tirania que possa ameaçar a liberdade do estado democrático. Para Spinoza, “se existe, com efeito, um governo absoluto, é aquele que a multidão inteira possui.” (TP Cap. 8 § 3). Dito isso, nota-se que nada figura-se de modo mais democrático do que o pensamento político aqui delineado.

CONCLUSÃO

A análise dos fundamentos da política em Spinoza, nos propiciou um encontro potente e inovador. Partindo de uma formulação ética sobre a constituição e a finalidade do Estado, Spinoza propõe uma constituição do poder político em que o Estado não tenha como suporte e legitimação nenhum poder que o transcenda, e sim que o processo constituinte seja a partir daquilo que é imanente ao campo político e social. Dessa forma, somos levados a uma descoberta revolucionária no que condiz tanto com relação a natureza humana, quanto com a passagem do estado de natureza ao político. Assim, ao afirmarmos que toda a sua política é uma defesa da liberdade nos apoiamos não só em seus escritos políticos como também na sua obra, a *Ética*.

Começamos nosso estudo problematizando o histórico e o atual problema em relação a influência de crenças religiosas no plano político, ou seja, como a questão do poder teológico-político esteve presente nas nossas constituições e também na nossa atualidade. Assumimos assim, que uma política que seja fundamentada religiosamente não corresponde com a universalidade humana, pelo contrário, ela tem como objetivo a legitimação de determinados dogmas a todos os indivíduos, e, mesmo que esses possam não concordar com tais dogmas não caberia a eles a liberdade de expressão, e sim, a submissão a determinadas maneiras de vida, de regulação moral e corporal por parte do Estado. Acreditamos que dessa forma as ideias de bem e mal consideradas universalmente se direcionam a política. Quando recorremos ao território holandês onde Spinoza realizou toda sua produção filosófica vimos que aquela sociedade foi palco de grandes movimentações antagônicas e repletas de ideologias contrárias, assim como no Brasil, que mesmo sendo um panorama distinto, em muito se assemelham, principalmente naquilo que condiz a disputa pelo poder por parte de grupos que lutam pelo fundamentalismo religioso da política. Este retorno nos comprovou que na sociedade holandesa muitos pensadores apresentaram elementos próprios e fundamentais para a constituição de uma sociedade livre, ou o que hoje denominamos laicidade do Estado.

Por isso, no segundo capítulo deste estudo assumimos a tarefa de explicitar as diferenças essenciais entre a teologia e a filosofia. Ao nos debruçarmos sobre essa questão vimos que toda tentativa da teologia consiste apenas em conseguir a servitude no campo político, a obediência e a legitimação do poder do teólogo, ou seja, na busca por reproduzir na terra uma suposta hierarquia divina muitas figuras governamentais ergueram-se como se fossem enviados de Deus, e como responsáveis por consagrar na terra os mandamentos do céu. Essa proposta não condiz com uma atividade ética e nem libertadora, ao invés, ela busca apenas manter os homens submissos ao medo e a ignorância, como também, deixá-los presos em seus preconceitos e superstições, advindos de uma compreensão finalista e moralista da existência.

O pensamento político-filosófico de Spinoza tem como ponto de partida a partida uma nova concepção de Deus, puramente realista, como única substância, que efetua-se e que possui sua efetuação em modos singulares pela Natureza, em um plano imanente a ela, ou seja, *Deus sive Natura*. Nesta perspectiva, o Deus personificado, dotado de intelecto e vontade que sustentava toda teologia-política é desfeito, também é desfeita assim, as características do poder que essa concepção de Deus advinda da tradição cristã sustentava. A separabilidade e a transcendência, estas por sua vez, serviram muitas vezes de legitimidade para governantes e regimes políticos, cujo o único interesse era a servidão no campo político, e esse, no pensamento spinozista é conflituoso por natureza, mas também é o espaço repleto de possibilidades. Desta forma, a partir da Potência (*Potentia*), e do *conatus* (esforço de perseveração existencial de todas as coisas), é que torna-se possível pensar tanto a política quanto o direito, e assim, vemos ser demonstrado um desenvolvimento espontâneo de força política e comunitária, cuja a necessidade de mediação exterior é desnecessária. Logo, não há ideologias nem religiões que possam servir de sustento para

o poder. O poder só pode ser sustentado e conseguir sua legitimidade a começar pela afirmação da multiplicidade social.

Spinoza tem uma perspectiva realista, e nela compreende-se a utilidade da formação social como necessária a conservação de todos os indivíduos. Assim, ao vermos na sua teoria paralelismo, a relação entre mente e corpo configurando-se de maneira recíproca, conclui-se que a faculdade racional é apenas uma possibilidade e, o juízo puramente particular e utilitário. Então, os homens podem julgar os acontecimentos de suas vidas de forma precária ou não conhecer a realidade. Assim, a razão não configura-se de maneira essencial, e a partir da história das sociedades humanas, Spinoza concebe o desenvolvimento político e a formação do Estado possuindo uma característica comum: as paixões. Reside aí o grande desafio da política, ou seja, instituir condições para uma vida segura, tanto para os mais sábios quanto para os mais ignorantes, pois todos buscam por natureza a perseverar em sua existência. Essa tarefa somente pode ser realizada através de instituições que só existem na Cidade; e de maneira alguma esse feito pode ser atingido por via da virtude moral, sendo essa religiosa ou não, por parte dos governantes. O que possibilita o surgimento do Estado é a cooperação existente entre os membros, somente a coletividade possibilita o surgimento da *Multitudo* (multidão) como um novo sujeito político.

No que condiz com a escolha do melhor regime, diferentemente das tradições políticas, Spinoza não considera um regime universalmente, e sim aquele que condiz melhor com os hábitos de cada povo. Porém, não há dúvida nenhuma, que o filósofo holandês acredita que o melhor governo é aquele que mais se aproxima da natureza humana. É na natureza humana que o desejo de governar se sobressai e, não o desejo de ser governado. Por isso, a democracia figura-se como expressão política imediata, configurando-se como a expressão política que condiz com o desejo dos indivíduos, e assim, a distribuição do poder tende a ser de modo mais igualitário e não concentrado na mão de poucos como em outros regimes políticos.

Constatamos em nosso estudo que o Estado em Spinoza é uma construção natural, resultante da união de homens como potências singulares em prol de uma potência coletiva e por isso mais forte. A formação estatal é consequência daquilo que os tornam comum, a necessidade de perseverarem em suas vidas. É essa característica que os possibilitam o afastamento do regime passivo existente no estado de natureza e, os colocam em direção daquilo que os permite condições para um aumento gradativo das forças individuais de agirem, ou seja, a constituição civil. Por isso, a experiência da cooperação e, conseguinte, o amor de comunidade direcionará os homens a constituição civil. Assim, o direito do soberano vem do direito natural, somente podendo ser conduzido pelas partes ao todo. O direito natural não desaparece por completo com o surgimento do Estado, mesmo porque, o homem, tanto no estado natural como no estado civil age segundo as leis da sua natureza, satisfazendo seus próprios interesses. Por isso, o Estado vem a satisfazer aos interesses e a necessidade de segurança de cada indivíduo, e não satisfazer as necessidades morais individuais.

A finalidade do Estado é assegurar a liberdade, a paz e a segurança dos membros, conseqüentemente, o melhor governo é aquele em que os homens vivem em concórdia e as leis são observadas sem violação. Nesta concepção política subversiva, vemos a necessidade de um Estado laico. Assim, a multiplicidade social jamais pode se reduzir a uma unidade, muito menos a identidade de uma só pessoa.

Por fim, é a partir da multiplicidade que se torna possível a criação de uma potência coletiva, que mesmo repleta de diferenças, também apresentam riquíssimas possibilidades. É somente na cooperação, na coletividade e no 'amor de comunidade' que poderemos encontrar um território mais propício e igualitário a todos os modos de vida, religiosos ou não. Nada mais ético do que o pensamento de Spinoza.

BIBLIOGRAFIA

Primárias:

SPINOZA, B. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética. Tratado Político*. Seleção de textos Marilena de Souza Chauí; traduções de Marilena de Souza Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Manuel de Castro [et al.]. 4. ed.- São Paulo: São Paulo: Nova Cultural, 1983.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução e Introdução e Notas de Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Ética*. Edição bilíngüe Latim-Português. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3 Ed. – Belo Horizonte. Autentica Editora, 2010.

_____. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica e cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom

Secundárias

BASTOS, Celso Ribeiro. *Curso de Direito Constitucional* São Paulo: Saraiva 2000

BONNEAU, Cristiano, *Sobre o fundamento do Estado em Espinosa a partir do conceito de necessidade*. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – volume 5 – número 10 – Dezembro de 2011

CARVALHO, Joaquim “*Sobre o lugar de origem dos antepassados de Baruch de Espinosa.*” Lisboa 1978

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *A definição real na abertura da Ética I de Espinosa*. In. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, série 3, vol. 11. Campinas: UNICAMP, 2001.

_____. *Espinosa: uma filosofia de liberdade*. 2 ed. – São Paulo: Moderna: 2005. – (coleção logos).

_____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003

_____. *Cristianismo e Spinozismo*. In Anais do Simpósio sobre cultura oriental cultura ocidental. São Paulo: USP 2002

_____. *O retorno do Teológico-Político*. In CARDOSO, Sérgio. Retorno ao Republicanismo. Belo Horizonte UFMG, 2004

- COLERUS, Jean. *A vida de Spinoza*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Londrina: 2002 (tradução publicada no site Spinoza – <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/15139.html>). CHAUI, Marilena. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa – Filosofia prática*. Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- _____ *Spinoza y el problema de la expression*, Barcelona Muchnik Editores 1996
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1 e 5 São Paulo: Editora 34, 1995
- _____ *O que é a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora 34 3 ed. 2010
- DOMINGUEZ, Atilano “La politica em la vida y la obra de Espinosa.” Lisboa 1993
- FRAGOSO, E. A. da R. / UNOPAR Cient., Ciênc. Hum. Educ., Londrina, v. 2, n.1, p. 83-90, jun. 2001. _____. O conceito de liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza. *Revista Conatus – Revista de filosofia – V. 1, n.1 (2007) p. 27-36*
- GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GUEROULT, Martial. *Spinoza: Dieu*. Paris Aubier 1997.
- _____ *Spinoza II, L'âme*. Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
- HARDT, Michael, Negri, Antonio. *Multidão-Guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- _____ *Império* 4º ed. Rio de Janeiro: Record, 2005
- HOBBS, Thomas, *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes 1998
- HOLANDA, Sérgio Buarque, *Raízes do Brasil* José Olimpyo Rio de Janeiro 1977
- KELSEN, Hans *O que é justiça?* São Paulo Martins Fontes 2001
- MACHEREY, Pierre. *Introduction à L'Éthique de Spinoza Le première partie – La nature de choses*. Paris: PUF 2001
- _____ *Introduction à L'Éthique de Spinoza Le quatrième partie –*. Paris: PUF 2001
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe* Brasília UNB, 2000.
- MOREAU, J., *Espinosa e o espinosismo*. São Paulo: Ed.70, 1982. Col. Biblioteca básica de filosofia.
- MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988
- _____ *Spinoza et la problématique juridique de Grotius*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1988

MECHOULAN, Henry de. “Être Juif A Amsterda Au Temps De Spinoza” Paris. Albin Michel, 1992

NEGRI, Antônio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

_____ O poder constituinte Ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro Lamperina: 2009

_____ *Spinoza Subversivo, Variaciones (in)actuales* Madrid: Akal, 2011

OLIVEIRA, Fábio Dantas de. *Aspectos da liberdade Religiosa no ordenamento jurídico brasileiro*. Teresina: Jus Navigandi 2011

ONETO, Paulo G. Domenech. *Spinoza e a passagem ao político*. Conatus – filosofia de Spinoza, nº 1, v. I (2007), p.73-79.

NOGUEIRA, A., *O método racionalista-histórico em Spinoza*, São Paulo, Mestre Jou, 1976.

SANTIAGO, H. *Superstição e ordem moral do mundo*. In: Martins, A. (org.). O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche, p. 171-212. VALADARES, A. Imagens e analogias do corpo e da mente na política de Spinoza. Cadernos Espinosanos. Espinosanos/Estudos sobre o século XVII. p.95-132.

STRAUSS, Leo, *Direito Natural e História*, São Paulo: Martins Fontes 2014

SILVA, José Afonso. *Curso de Direito Constitucional Positivo* 16 ed São Paulo: Malheiros 1999

SORIANO, Aldir Guedes. *Liberdade Religiosa no Direito Constitucional e Internacional* São Paulo: Juarez Oliveira 2002

TERAOKA, Thiago Massao Cortizo. *A Liberdade Religiosa no Direito Constitucional Brasileiro*, São Paulo: USP 2010

VIRNO, P. *Gramática de la Multitud*. Para Un Analisis De Las Formas De Vida Contemporâneas. Ed. Traficantes de Suenos, 2005

Referências em sites:

[Dados do IBGE](http://www.ibge.gov.br) www.ibge.gov.br Acessado em 05 Jan 2015

<http://www.brasil.gov.br/governo/2013/01/censo-de-1872-e-disponibilizado-ao-publico> acesso em 10/2015

<http://www.camara.leg.br/buscaProposicoesWeb/pesquisaSimplificada> acessado em 02/02/2

http://www.tse.jus.br/eleicoes/estatisticas/estatisticas-candidaturas-2014/copy_of_estatisticas-eleitorais-2014 acessado em 02/02/2016

