

A liberdade divina e a liberdade humana em Spinoza: convergências e divergências

*Divine freedom and human freedom in Spinoza:
differences and similarities*

Caíque Silva Coelho

Universidade Federal do Rio de Janeiro

RESUMO: Este artigo propõe examinar de que maneira e em que medida a liberdade humana se relaciona com a liberdade de Deus, tal como ambas são compreendidas no sistema filosófico erigido pela *Ética* de Spinoza. A determinação da natureza da liberdade do ser humano exigirá a sua compatibilização com a substância absolutamente infinita, isto é, Deus ou simplesmente a natureza. Sendo o homem para Spinoza uma modificação certa e determinada da substância infinita, será preciso entender as convergências e divergências que uma noção de liberdade humana terá que operar em relação à definição de liberdade exposta na Parte I da *Ética*, definição esta que, a rigor, só se aplicaria à própria substância.

PALAVRAS-CHAVE: liberdade; substância; modo.

ABSTRACT: This article aims to examine in which way and to what extent human freedom relates to divine freedom, as both are understood within the philosophical system built in Spinoza's *Ethics*. To determine the nature of human freedom will require its compatibilization with the absolutely infinite substance, that is to say, God or simply nature. In so far as men are conceived by Spinoza as certain and determinate modifications of the infinite substance, it will be necessary to understand the convergences and divergences a conception of human freedom must operate concerning the definition of freedom as it was exposed in Part I of *Ethics*, as this definition, strictly speaking, would only apply to substance itself.

KEYWORDS: freedom; substance; mode.

O tema da liberdade, bem como o do que é visto por vezes como o seu impedimento e ameaça, o determinismo, está presente ao longo da filosofia de Spinoza e é tratado de forma explícita na sua obra mais conhecida, a *Ética*. Apesar do título e propósito do livro, antes de ser possível compreender a ética em si seria necessário, para Spinoza, que se possa compreender a realidade de uma forma mais ampla e como o homem se situa neste contexto. Isto é, antes de se tratar propriamente de como o ser humano pode viver bem e segundo uma ética adequada, se faz necessário que ele compreenda a natureza da realidade, em especial naquilo em que se poderá situar a ética, o que envolverá uma compreensão ontológica, epistemológica, psicológica bem como antropológica. A *Ética* será, portanto, um empreendimento filosófico sistemático que procura não só responder a uma demanda particular dos seres humanos, mas localizá-la e absorvê-la num pano de fundo maior que a envolveria e a expressaria.

Desta forma a *Ética* seguirá uma orientação na qual se busca uma reprodução do próprio encadeamento do real, seu movimento de produção. Isto é, Spinoza procede da causa para os efeitos, de forma sintética, operando com base em certos pressupostos iniciais a partir dos quais suas consequências serão derivadas minuciosamente, o que justificaria o subtítulo “à maneira dos geômetras”. Quanto a esta orientação, como aponta

Roger Scruton (1986)¹, é possível inferir que ela opera desde o início sob um pressuposto não declarado explicitamente, a saber, o de que há uma correspondência entre relações de ideias e as relações de dependência do próprio real. Dito de outra maneira, há uma identificação entre realidade e concepção. Podemos notar isto pela Parte I da *Ética*, que trata de Deus, ou da substância infinita, sendo a definição de substância o momento em que esta identificação pode ser encontrada. Spinoza a rigor não inicia imediatamente a partir de Deus, mas sim de certas definições e axiomas dos quais, em algumas poucas proposições, será possível chegar à prova da existência de Deus tal como foi indicado pela sua definição, bem como o esclarecimento do que se segue da natureza deste Deus, o que se mostrará pouco convencional para as concepções até então correntes do que Deus é ou o que a substância significa. É nas definições, por exemplo, que já se delinea certa compreensão da liberdade, onde:

Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir de maneira definida e determinada. (SPINOZA, 2015, p. 15)²

A compreensão da liberdade se encontra desta forma associada a um só tempo a dois aspectos; um propriamente positivo e outro negativo. No aspecto positivo, a liberdade é certa potência e necessidade interna, atividade própria. É livre aquilo que é capaz de agir pelas leis de sua própria natureza, a partir das quais suas ações são determinadas, suas propriedades e efeitos seguindo de sua essência apenas. Por outro lado há também um aspecto negativo: é livre aquilo que não é constrangido por nada que

¹ Cf. p. 36.

² Cf. Parte I, Definição 7.

lhe é externo. Isto é, nenhuma causa externa, nenhum poder estranho à própria essência da coisa contribui para o seu estado. O que é livre não pode ser assim coagido, determinado por outro ou alienado de sua própria potência. Se há necessidade e determinação neste caso, é porque elas se seguem de sua própria natureza. Trata-se de uma necessidade intrínseca e não extrínseca, uma causalidade própria que põe a si mesma, sem interferências, sendo causa de si. Desta forma o eixo pelo qual se avalia a presença ou não da liberdade não estaria em uma oposição entre necessidade e indiferença, ou poder de agir diferentemente. Na ontologia de Spinoza estará claro que tudo é necessário, e portanto, a questão da liberdade se põe em outros termos, isto é, na medida em que certa necessidade é interna ao ente em questão e inversamente, na medida em que este ente não é constrangido por algo externo com direcionamentos contrários ao seu próprio.

Com isso já se pode vislumbrar porque esta compreensão da liberdade estará intimamente associada a Deus. A primeira definição apresentada pela Parte I (Definição 1) nos informa que causa de si é “aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (SPINOZA, 2015, p. 13). Deus, por sua vez, é entendido como “um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (*Ibidem*, p. 13, [Parte I, Definição 6]). Se Deus é definido como uma substância absolutamente infinita, sua essência envolve necessariamente a existência, é uma causa de si como exposta na primeira definição, posto que Spinoza define a substância como o que existe em si e o que é concebido por si sem a necessidade de qualquer outro conceito para sua concepção, ou de qualquer causa externa para pôr sua existência. A compreensão de tal necessidade das substâncias de serem causa de si é esclarecida pelo compromisso de Spinoza com a causalidade,

compromisso esse que se estende a todo o real. Se tudo o que existe é em si ou em outro, e se “para cada coisa, deve-se indicar a causa ou a razão pela qual ela existe ou não existe” (*Ibidem*, p. 19, [Parte I, Proposição II, 2ª demonstração]), então tudo é posto na existência ou por uma causa externa ou por uma causa interna, por si mesmo. Os modos, dessa forma, seriam os entes para os quais a existência não se segue das suas essências em isolado e precisam portanto de uma causa externa que as ponha. Já as substâncias, não necessitando de nada externo para a sua existência ou concepção, causam a si próprias.

Outra maneira de articular a diferença constitutiva entre substância e modos é indicar o seu paralelo com as noções de independência e dependência. A substância é aquilo que existe e é concebido de forma independente, para que ela se dê ou se atualize não é necessário a presença de nenhuma outra coisa, de nenhum outro poder que lhe seja externo. Os modos, pelo contrário, são dependentes, sua existência e sua concepção são em outro, são na substância, sem a qual eles não são possíveis. A essência do modo, aquilo que posto, põe o modo, e retirado, retira o modo, não envolve a existência. Dito de outra maneira, a determinação da existência ou inexistência do modo é uma função de toda a série dos modos da substância, de tal maneira que a sua existência só é posta se ela for simultaneamente o resultado de redes causais infinitas que, em última instância, remetem a toda a ordem da natureza. Esta é uma das razões pelas quais Spinoza ressalta que os modos podem existir de forma múltipla enquanto a substância só pode ser única. A existência de sete bilhões de homens é coerente com a natureza dos modos, posto que aquilo que determinou a gênese de cada um destes homens foram causas que remetem à ordem da natureza considerada neste ou naquele aspecto. A essência de cada um destes homens foi realizada na natureza pelo fato de outras essências com-

patíveis com as dos mesmos terem também se realizado. É possível a eles existirem em número, pluralmente, justamente por que a causa que os produziu é externa, um resultado de um encontro de diversos corpos. A substância, pelo contrário, não pode ser mais de uma. Sendo causa de si, não pode se dividir nem se multiplicar sem acarretar contradição na própria definição. Isto é uma consequência do comprometimento de Spinoza com o que poderíamos identificar como o princípio de razão suficiente, ainda que o filósofo não utilize a expressão. Se para tudo deve ser dado uma causa que explique tanto o porquê de algo existir quanto o porquê de algo não existir, a existência de uma pluralidade de substâncias similares conduziria a um absurdo que não pode ser conciliado com a definição de substância. Para o homem, pelo contrário, isto será perfeitamente possível e acarretará consequências para a noção de liberdade acessível ao homem.

Situar a condição humana com relação à liberdade significa na *Ética*, portanto, um esforço de deduzi-la da condição humana enquanto modo da substância. Ao final da parte I Spinoza (2015) identificará a essência de Deus à sua própria potência.³ Se Deus é a causa de si e a causa de todas as infinitas coisas que podem daí se seguir, o homem é uma expressão particular da potência de Deus.

Nesse movimento torna-se possível compreender a relevância do conceito de *conatus*, que será central para a explicação das possibilidades de realização da existência humana livre. A proposição 6 da parte 3 declara: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (*Ibidem*, p. 105). Vemos nesta proposição de forma condensada a convergência de uma série de teses que foram estabelecidas por Spinoza nesta altura da construção de seu sistema. Primeiramente, se a essência de alguma coisa

3 Cf. p. 40, Parte I, Proposição 34.

nunca pode negar a si mesma, não é possível que esta seja destruída senão por uma causa externa (*Ibidem*, p. 104 [Parte III, Proposição 4]). Além disso, se de toda essência seguem-se certas propriedades, a concepção da essência de cada coisa não será algo meramente estático ou inerte, mas envolverá um *esforço* e uma certa *potência*. As coisas não meramente permanecerão no seu ser mas se esforçarão neste sentido, na medida em que a potência de cada coisa já é desde o princípio uma fonte de atividade e afirmação, não sendo apenas um possível ou uma virtualidade.

O que uma coisa é em si seria justamente o que dado, põe a coisa, e, retirado, retira a coisa. Dessa forma, o homem, como algo que possui alguma essência em específico, enquanto está em si, se esforça para existir e contrariar tudo aquilo que for o signo de uma possível ameaça a sua existência. Se Spinoza identifica ser e potência, é nessa perspectiva que a identificação se torna especialmente rica de consequências. Do *conatus* e da noção de três afetos primitivos, a saber: a alegria, a tristeza e o próprio desejo, toda uma psicologia dos afetos será derivada, bem como as sementes de uma filosofia política abrangente. Não menos, como seria de se esperar, também se derivará aquilo que é a razão de ser do título do livro, isto é, a elaboração de uma ética propriamente dita, após as incursões pela metafísica, pela teoria do conhecimento e por certa psicologia.

Se o ser humano como parte finita da potência infinita de Deus, enquanto está em si, procura a sua preservação, isto necessariamente se fará não de forma isolada, mas em meio aos encontros que cada indivíduo faz com o mundo ao seu redor. A potência só se exercerá na medida em que esses encontros forem de alguma forma bem sucedidos, isto é, se as relações que o homem executa com o mundo compõem com a sua essência em vez de lhe serem um obstáculo. O conhecimento do bem e o do mal, ou também do bom encontro e do mau encontro (DELEUZE, 2002), está in-

timamente relacionado ao conhecimento do afeto de alegria e do afeto de tristeza. Estes dois afetos, além do próprio desejo, são basilares e o ponto de partida a partir dos quais os outros afetos serão derivados. A alegria, por exemplo, é a passagem de uma perfeição menor para uma perfeição maior, bem como a ideia correspondente a tal (SPINOZA, 2015).⁴ A tristeza, pelo contrário, é a passagem para uma potência menor que a anterior, a diminuição de potência (*Idem*). O modo como os seres humanos reagem a estes afetos condiciona a forma como os mesmos irão exercer a sua potência. A liberdade exige justamente um conhecimento adequado disso que convém ou não nos encontramos, selecionando aquilo que constitui um bem maior ou ao menos um mal menor (*Ibidem*).⁵ Assim a liberdade para os seres finitos se efetiva em boa parte na seleção dos bons encontros, na capacidade de criar para si as condições adequadas de existência conforme a sua própria constituição. Como afirma Deleuze (2002, p. 108), “O *conatus*, como todo estado de potência, está sempre em ato. Mas a diferença reside nas condições em que se efetua esse ato.” A partir de um conhecimento adequado do real, tanto nas concatenações gerais através da razão, quanto nas essências particulares enquanto se seguem da natureza de Deus (o que só se torna possível pelo terceiro gênero de conhecimento⁶), o ser humano poderia se tornar livre, não absolutamente, mas proporcionalmente, isto é, na medida do que é possível àquilo que ele é.

4 Cf. p. 107, Parte III, Proposição 11, Escólio.

5 Cf. p. 199 Parte IV, Proposição 65.

6 Spinoza concebe na Ética uma divisão do conhecimento em três gêneros: a imaginação, a razão e a intuição. A imaginação está especialmente ligada à maneira pela qual o corpo é afetado pelos outros corpos na duração, que lhe registram marcas, imagens a partir das quais a mente deste corpo os considera como presentes. A partir desta dinâmica, associações diversas serão feitas segundo a ordem dos encontros que o corpo teve na natureza. Estas associações gerarão fenômenos como a memória e a linguagem. A razão, por outro lado, percebe as relações de composição entre as coisas através das noções comuns, concebendo adequadamente seu objeto. A intuição, dando um passo além, supera a generalidade da razão ao fazer o conhecimento se referir às essências singulares enquanto estas se seguem da própria atividade da substância.

Se Deus age exclusivamente pelas leis de sua própria natureza, o homem está mergulhado na série das coisas, sendo constantemente impedido de executar aquilo que ele pode, seja por coisas que pouco se relacionam com a sua natureza, como uma pedra ou uma tempestade, mas também por seres de mesma natureza como os outros homens.

Ainda que Spinoza (SPINOZA, 2015) afirme na parte 4 que o homem é a coisa mais útil para outro homem, isto está restrito a uma condição ideal, a saber, a dos homens que se conduzem pela razão. Para a maior parte da humanidade, pensa o filósofo, a vida sob a condução da razão é um ideal distante, nebuloso e pouco apelativo para as condições supersticiosas e imaginativas nas quais a maior parte dos homens vive.⁷ A maior parte dos indivíduos estaria condenada a uma vida de servidão, porém mesmo para esses a vida em sociedade pode ser de extrema utilidade para o alcance da liberdade, na medida em que a servidão é um conceito passível de modalidade. Um indivíduo é mais ou menos servo assim como é mais ou menos livre. Os homens em geral podem se beneficiar da associação política na medida em que cada um compõe com o interesse do próximo e por consequência fortalecem uns aos outros num mesmo corpo político (*Ibidem.*).⁸ Se a seleção dos bons encontros está relacionada com o conhecimento do bem e do mal e se tal conhecimento nos remete àquilo que compõe ou não com a essência de cada um, então ao homem é de extrema utilidade para a conquista parcial de sua liberdade a participação numa sociedade que fortalece cada um deles num mesmo corpo social, por mais que suas diferenças não sejam nunca totalmente subsumidas neste indivíduo (em sentido menos rigoroso) que é a sociedade.

7 Cf. p. 178, Parte IV, Proposição 35, Escólio.

8 Cf. p. 180, Parte IV, Proposição 37, Escólio 1.

Assim, a divergência entre a liberdade humana e a liberdade divina se expressa na necessidade do homem de tecer uma teia de relações com aquilo que ele não é para poder efetivamente ser livre. A liberdade humana exigiria a vida guiada pela razão que selecionaria os seus encontros úteis, aqueles que produzem os sentimentos ativos da alegria assim como as ideias adequadas. Haveria portanto uma constante mistura entre o interno e o externo com relação aos seres, na medida em que o *conatus* de cada ser só se efetiva na sua já sempre dada inserção em um ambiente, um horizonte de possíveis encontros e experiências que condiciona as possibilidades de efetivação da potência. Cada homem tomaria consciência de si já sempre a partir dos afetos que ele coleta com o mundo, ativa ou passivamente. As sementes da liberdade, ainda que dependam da utilização da razão para se desenvolverem, já encontram nos afetos passivos alegres da imaginação a ocasião a partir da qual isso pode ser mais facilmente alcançado. É já desde a dinâmica afetiva que se estabelece alguma consciência humana daquilo que há, e principalmente daquilo que pode convir ou não nisso que há, já que as ideias da imaginação possuem algum grau de realidade, não são por si um erro ou uma falsidade, “mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes” (*Ibidem*, p. 69, Parte II, Proposição 17, Escólio).

O elo que tornaria possível esta passagem da imaginação para a razão e de alguma forma mesmo para a intuição, seria justamente a capacidade de tornar o conhecimento um afeto. Se Spinoza afirma que só um afeto pode contrariar outro afeto, a razão só pode ter capacidade de se impor na medida em que ela for simultaneamente um afeto ativo (*Ibidem*).⁹ É

9 Cf. p. 166, Parte IV, Proposição 14.

preciso que as ideias adequadas, expressando o que realmente se dá na dinâmica dos afetos, tenham a possibilidade de liberar o homem de toda a servidão de que for possível se liberar, isto é, tudo aquilo que é passível de ser selecionado e descartado como inconveniente, contrário à potência. Porém, esta liberação e liberdade é menos um trabalho em cima do negativo e muito mais um conhecimento direto daquilo que é positivo para o próprio conatus de cada um, isto é, o conhecimento do bem. A partir disto e derivadamente, é possível algum conhecimento do que impede que se possua esse bem, e portanto, a seleção do que convém e do que não convém.

Estas considerações apresentaram em especial aquilo no qual o homem é diferente de Deus. Porém há um sentido complementar a este no qual o homem é semelhante a Deus no que tange à liberdade. Se o homem ao conhecer adequadamente o real leva este empreendimento às últimas consequências ele se apercebe da sua conexão com todo o mundo, bem como passa a conceber Deus como o objeto de amor de máxima utilidade. A liberdade humana converge com a liberdade divina na medida justa em que o próprio homem é uma parte de Deus e um produto do mesmo, de tal maneira que ao perceber que a sua essência se segue do próprio Deus, experimenta um vislumbre de uma perspectiva da eternidade (*Ibidem*).¹⁰ Isto é, o homem se percebe que parte daquilo que ele é não remete apenas a uma facticidade ou à memória de acontecimentos pontuais na duração mas também à natureza divina independentemente desta duração. Por esta via se torna clara a valorização de Spinoza do conhecimento como o mais útil para a liberdade humana, na medida em que, remetendo o saber verdadeiro ao conhecimento de Deus, o amor que daí se deriva seria o mais seguro de todos, posto que o seu objeto é eterno e não perecível. No amor intelec-

¹⁰ Cf. p. 230, Parte V, Proposição 30.

tual de Deus o homem convergiria a partir de sua própria condição àquela da substância inteira, onde se perceberia livre, ou também, liberado. Este conhecimento intuitivo envolve o ato pelo qual o ser humano compreende sua ligação necessária com a atividade infinita da substância a partir de uma disposição interna de sua própria mente. Simultaneamente, este conhecimento adequado seria não apenas contemplativo mas também útil à ação humana já que compreender os mecanismos pelos quais as coisas nos acontecem seria o caminho pelo qual é também possível agir dentro deste mecanismo em vista do que é melhor, isto é, se liberar da servidão e atingir, tanto quanto possível, a liberdade.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

SCRUTON, Roger. *Spinoza*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

SPINOZA, Baruch de. *Ética*. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.