

RELIGIÃO, TOLERÂNCIA E ESTADO NA FILOSOFIA POLÍTICA DE SPINOZA

RELIGION, TOLERANCE AND STATE IN THE POLITICAL PHILOSOPHY OF SPINOZA

Vitor Luiz Rigoti dos Anjos*

Recebido: 12/2016

Aprovado: 05/2017

Resumo: Este artigo apresenta uma breve descrição do pensamento político de Spinoza, cuja doutrina filosófica, que tem como pano de fundo histórico os Países Baixos do século XVII e suas disputas teológicas e políticas, se propõe a minar a autoridade das paixões humanas que tornavam a realidade complexa e interminavelmente belicosa. Em seus dois tratados, Spinoza aborda a teologia e a política, de modo a retirar a vitalidade das ilusões religiosas falsamente baseadas na Bíblia e que, influenciando os políticos, permitia que existissem governos opressores aos próprios súditos, e a defender formas de governo racionalmente estruturadas, em que a religião e o Estado se complementam mutuamente sem perder energia com lutas pelo poder, ou seja, sem deixar de aplicar a Palavra de Deus – amor a Deus e ao próximo – em cada ato religioso e governamental.

Palavras-chave: Religião. Política. Autoridade. Tolerância. Estado.

Abstract: This article presents a brief description of the political thought of Spinoza, whose philosophical doctrine, forged in the historical background of the Netherlands of the seventeenth century and its theological and political disputations, is proposed to undermine the authority of the human passions that have turned the reality complex and unlimited warful. In his two tractates, Spinoza dealt with theology and politics aiming to remove the vitality of the religious illusions falsely based on the Bible that, by their influence on the politicians, allowed the existence of governments oppressive to the concerned people, and to advocate for government ways rationally structured where the religion and the State could be reciprocally complementary without losing energy in struggles to the power, this is, without failing to apply the Word of God – love of God and of the neighbour – in each religious and governmental act.

Keywords: Religion. Politics. Authority. Tolerance. State.

Introdução

Uma rápida pesquisa sobre Spinoza leva o pesquisador a encontrar uma vasta lista de trabalhos dedicados a entender e esmiuçar o que esse filósofo da Holanda do século XVII postulava em metafísica e nos moldes do racionalismo, e isso pode acabar eclipsando sua reputação como um pensador político, embora Spinoza seja visto por muitos como um teórico político penetrante, cujos escritos têm significado duradouro e atual. Em seus dois tratados políticos, ele descreve vários argumentos fortes e originais em defesa do governo democrático, da liberdade de pensamento e de expressão e da subordinação da religião ao Estado, além de apresentar críticas incisivas às concepções comuns de direito e dever com base na sua metafísica naturalista. Sua ideia de organização civil destaca-se como uma importante contribuição

* Bacharel e Mestre em Engenharia Mecânica pela UFES (Vitória-ES, 2008). Licenciado em Filosofia pela Faculdade Padre João Bagozzi (Curitiba-PR, 2013). Especialista em Filosofia e Ensino de Filosofia pelo Claretiano - Centro Universitário (Vitória-ES, 2015). E-mail: vitorlranjos@yahoo.com.br

Problemata: R. Intern. Fil. V. 8. n. 2 (2017), p. 237-253 ISSN 2236-8612

doi:<http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v8i2.31969>

para o desenvolvimento do constitucionalismo e do Estado de direito, algo visto claramente na obra *Tratado Político*, na qual Spinoza desenvolveu o que poderia ser chamado de “melhor governo possível” na monarquia, na aristocracia ou na democracia.

A filosofia política de Spinoza é muito ampla, e seus estudiosos procuram fornecer a aplicação das teorias do “Maldito”

¹ [1] em temas diversos tanto em ética quanto em política, incluindo os temas de liberdade, tolerância e teorias de Estado. Tendo isso em vista, o presente artigo limitar-se-á a mostrar um pouco das circunstâncias históricas e as influências intelectuais na época de Spinoza, alguns aspectos da relação entre religião e Estado e da tolerância no *Tratado Teológico-Político* e, finalmente, os regimes-modelos de Estado exibidos no *Tratado Político*, objetivando resumir e apontar as principais ideias de alguns autores contemporâneos sobre esses assuntos.

Circunstâncias históricas e intelectuais

Para situar os escritos políticos de Spinoza e ressaltar qual foi a realidade a partir da qual surgiram as teorias escritas por ele, é necessário dar aqui um breve panorama do contexto histórico das Províncias Unidas (a Holanda da época de Spinoza), seguido de um esboço do fundo intelectual dessas obras.

Apesar de ser considerado o país mais tolerante da Europa no início da modernidade – um santuário para livres-pensadores e membros de minorias religiosas – e ser uma sociedade com uma orientação altamente comercial e internacional (DEN UYL, 1995), no século XVII, as Províncias Unidas estavam divididas por conflitos religiosos, enquanto os holandeses procuravam estabelecer sua identidade depois de se tornarem independentes da Espanha. As disputas confessionais daquele tempo certamente eram parte importante do contexto no qual Spinoza compôs o *Tratado Teológico-Político*.

O início do século XVII foi marcado por uma cisma que rapidamente assumiu um significado político. Em 1610, seguidores do teólogo liberal Jacobus Arminius escreveram um manifesto (*Remonstrance*) formal que articulava as formas em que eles se desviaram dos pontos de vista dos calvinistas ortodoxos, mostrando os erros nos quais estes incorreram particularmente sobre as questões da autodeterminação, da predestinação e da graça.

Os arminianos defendiam a tolerância religiosa, alegando que a fé se expressa na

consciência do indivíduo, não sujeita ao poder coercitivo do Estado. As opiniões doutrinárias e políticas dos arminianos (ou remonstrantes) receberam a oposição dos conservadores seguidores de Franciscus Gomarus, ou anti-remonstrantes. Por pouco mais de uma década (algo como 1607-1618), a disputa se alastrou, expandindo-se para fora da Holanda e Utrecht. Finalmente, em 1618, convocou-se um sínodo nacional (Sínodo de Dort) para definir mais claramente a fé pública. O resultado do Sínodo de Dort foi desastroso para os arminianos tolerantes. O Advogado dos Estados da Holanda, Johan Oldenbarnevelt, que defendeu firmemente os arminianos, foi condenado à morte. E os arminianos em todo o país foram eliminados dos conselhos municipais e universidades. (STEINBERG, 2013, n.p.)².

A segunda metade do século presenciou outra disputa teológico-política nas Províncias Unidas, envolvendo Johannes Cocceius, professor liberal de teologia em Leiden, e Gisbertus Voetius, reitor da Universidade de Utrecht. As disputas entre seus discípulos evoluíram de assuntos teológicos a uma questão política e cultural maior:

[...] os voetianos lideraram o ataque contra a filosofia cartesiana ensinada nas universidades. Eles achavam que a nova ciência defendida por Descartes, com sua visão mecanicista do mundo material, ameaçava o cristianismo de várias formas. (STEINBERG, 2013, n.p.).

Spinoza não era tão estranho à perseguição religiosa, pois fora excomungado da comunidade judaica de Amsterdã em 1656. Ele aparentemente suportou serenamente a excomunhão, enquanto Uriel da Costa, holandês apóstata judeu, foi incapaz de suportar a indignidade da excomunhão daquela comunidade. Em 1640 (Spinoza tinha oito anos de idade), Uriel da Costa, que tinha negado a imortalidade da alma e desafiado o *status* da Torá como revelação divina, matou-se, o que pode ter deixado uma impressão duradoura sobre Spinoza, mas não o afetou tão pessoalmente como o que ocorreu com seu amigo Adriaan Koerbagh nas mãos de autoridades holandesas nos anos que antecederam a publicação do *Tratado Teológico-Político*. Steinberg explica esse fato:

Em 1668 Koerbagh publicou dois tratados que provocaram a ira do clero calvinista. No mais escandaloso dos dois – *Um Jardim de Flores com Todos os Tipos de Beleza* – ele ridicularizou várias doutrinas e práticas religiosas tradicionais e articulou suas próprias ideias religiosas e metafísicas. Entre os pontos de vista chocantes que ele defendia estavam que Jesus não é divino, que Deus é idêntico com a natureza, que tudo é exigido pelas leis da natureza (as leis de Deus) e que os milagres são impossíveis. Estas todas são posições que Spinoza endossava consistentemente, porém, enquanto Spinoza era cauteloso, Koerbagh publicou os trabalhos em holandês (tornando-os acessíveis ao público alfabetizado em geral) com seu próprio nome. Assim, este foi julgado e condenado sob a acusação de blasfêmia. Na prisão, sob condições precárias, Koerbagh adoeceu e morreu pouco depois, em 1669.

Supõe-se geralmente que foi a prisão e morte de Koerbagh que precipitou a publicação do *Tratado Teológico-Político*. (STEINBERG, 2013, n.p.).

Outro golpe ocorreu em 1672, quando franceses comandados por Luís XIV invadiram as Províncias Unidas e capturaram várias cidades holandesas. O grande estadista-chefe e assessor jurídico Johan de Witt foi feito culpado por esse constrangimento militar, por ter sido o líder dos Estados da Holanda na maior parte do período republicano após a morte de Guilherme II, o *Stadhouder*³ [3], em 1650. Com isso, essa função foi reinstituída na pessoa de William III, e Johan de Witt foi forçado a renunciar. Pouco depois, ele e seu irmão foram brutalmente mortos por uma multidão enfurecida. Segundo Steinberg (2013), o ocorrido provocou uma ira incomum em Spinoza, admirador de Johan de Witt e dos seus ideais republicanos, e ele teve de ser contido por seu senhorio para não tomar uma placa que dizia *ultimi barbarorum* (“o fim dos bárbaros”) no local do massacre.

Além das bases históricas, o pensamento político de Spinoza vem de várias fontes, clássicas e modernas, e alguns dos fatos e conceitos a partir dos quais Spinoza formou novas conclusões serão considerados brevemente a seguir.

Perto da época de sua excomunhão, Spinoza começou a estudar latim com Franciscus van den Enden, ex-jesuíta e igualitário radical com tendências revolucionárias que foi condenado à morte em 1674, depois de ser considerado culpado de conspirar para depor Luís XIV e estabelecer uma república livre na Normandia. Van den Enden era um democrata anticlerical que parece ter influenciado Spinoza profundamente, a ponto de ser chamado de “o gênio por trás de Spinoza”, “uma espécie de Proto-Spinoza”, alegando que os escritos dele “[...] contêm uma teoria política que é na verdade a mesma trabalhada por Spinoza” (KLEVER, 1991, p. 615). Fica ressaltado que o pensamento de Spinoza – que às vezes fala em “nossa” filosofia, a do círculo de amigos de Franciscus van den Enden sistematizada por Spinoza – foi alimentado pela sua associação com Van den Enden e o maior círculo radical anticartesiano em Amsterdã.

Segundo Steinberg (2013), a influência de Hobbes em Spinoza, que leu a obra *De Cive* e também provavelmente *Leviatã*, é inconfundível, graças à introdução do pensamento hobbesiano no discurso político holandês por Lambert van Velthuysen, um médico anticlerical e liberal que defendia que o dever de preservar a si mesmo tem um lugar de honra. Além de Velthuysen, os outros principais holandeses que ligaram o pensamento hobbesiano a Spinoza foram os irmãos De la Court:

[...] republicanos fervorosos que mantiveram boas relações com Johan de Witt e adotaram as características básicas da antropologia hobbesiana, mas evitaram conceitos jurídicos como “direito” e “contrato”, optando por analisar o estado civil em termos dos interesses concorrentes dos participantes. Para eles, o objetivo do Estado é o de assegurar que os interesses dos governadores estejam ligados aos interesses dos governados, o que só é possível caso se adote uma série de medidas institucionais, como o uso de votação secreta, a remoção de cargos hereditários, e a rotação dos cargos. As repúblicas, eles argumentavam, serão marcadas por maiores combates contra a legislação autointeressada que as monarquias. Spinoza evidentemente estudou cuidadosamente esses trabalhos, suas recomendações institucionais no *Tratado Político* refletem sua dívida para com os De la Court. (STEINBERG, 2013, n.p.)

Por fim, Steinberg (2013) nota que os escritos dos De la Court causaram em Spinoza uma impressão da perspicácia de Nicolau Maquiavel, com sua noção de equilíbrio de interesses dos partidos concorrentes, e assim o *Tratado Político* de Spinoza teve ideias maquiavelianas: Spinoza repete a crítica da teorização utópica de Maquiavel, elevando estadistas sobre filósofos, pois apenas os últimos possuem uma concepção realista da psicologia humana (SPINOZA, 2013, p. 33; MAQUIAVEL, 2006, pp. 101-102). Para o comentador mencionado, o realismo maquiaveliano permeia os escritos políticos de Spinoza, desempenhando um papel particularmente importante na teorização constitucional do *Tratado Político*. Spinoza, como Maquiavel, entendeu que as prescrições para melhorar o governo podem ser oferecidas somente após um diagnóstico adequado dos problemas e uma compreensão adequada da natureza humana.

Religião e Tolerância no Tratado Teológico-Político

Realizando uma crítica bíblica através de uma exegese linguística e histórica, no *Tratado Teológico-Político*, Spinoza identifica inconsistências textuais que o levam a combater os exageros farisaicos a respeito do estado exaltado dos profetas, da realidade objetiva dos milagres e da origem divina de todas as leis do Pentateuco.

Entre as afirmações politicamente relevantes dos primeiros 15 capítulos, está a de que a Escritura não compete com a filosofia como fonte de conhecimento nem as injunções das Escrituras competem com os comandos das autoridades civis. Ao separar a fé da razão e subordinar o papel da religião na esfera pública ao papel da única autoridade civil, o Estado, Spinoza tenta higienizar a religião de seus aspectos nocivos.

Separação entre fé e razão

Spinoza chama a tarefa de estabelecer a separação entre fé e filosofia de “[...] o fim principal ao qual tende toda a obra” (SPINOZA, 2014, p. 258), iniciado pela crítica bíblica mencionada. O valor da Escritura não está em seus mistérios ou no seu conteúdo metafísico – nos quais ela é confusa para Spinoza –, e sim nas suas verdades morais simples, as quais incentivam a obediência a Deus (SPINOZA, 2014, pp. 250-251). Os livros da Bíblia foram escritos para um público sem sofisticação e transmitem informação de forma adequada para tal público, em relatos e parábolas que apelam mais à imaginação que ao intelecto. E assim, Spinoza argumenta, embora a Escritura pareça revelar verdades profundas sobre o ser e o agir de Deus, que sua mensagem mais importante não é metafísica, e sim moral: “[...] [a Escritura] exige dos homens somente obediência e condena apenas a insubmissão, não a ignorância” (SPINOZA, 2014, pp. 250-251). A mensagem ética de amar a Deus e amar ao próximo é a espinha dorsal da religião universal, da lei divina (SPINOZA, 2014, pp. 241-242, pp. 258-259).

Esta compreensão ética da religião se reflete no modo com que Spinoza revê vários conceitos religiosos cruciais. Por exemplo, ele afirma que um texto é sagrado ao promover a devoção a Deus e a caridade para com os outros (veja, por exemplo, SPINOZA, 2014, pp. 240-241, 245-246) e que a piedade de uma pessoa é medida segundo o seu compromisso com a justiça, a caridade e a obediência. Como o objetivo da religião é a obediência e as boas obras e o objetivo da filosofia é a verdade, religião e filosofia não devem ser vistas como rivais. Com tais separações, Spinoza distancia-se tanto dos que – como Ludwig Meyer e Maimônides – contorcem a Escritura para adequá-la à razão quanto daqueles que – como Alpakhar (SPINOZA, 2014, pp. 268-269) – alegam que se deve renunciar à razão quando esta entra em conflito com a Escritura. Para Spinoza, como razão e fé têm domínios separados, nenhuma é subserviente à outra, o que mina as bases para as disputas teológicas de seu tempo.

A única autoridade civil

Se a Escritura tem função positiva (moral ou política) na promoção da justiça e da caridade, pode-se perguntar quanta autoridade o clero tem em assuntos públicos. A resposta de Spinoza é que “[...] o soberano está investido inteiramente do direito sobre questões de religião e que as formas externas de devoção devem adequar-se à paz da comunidade”, como também que a religião só adquire força de lei “[...] pelo decreto daqueles que têm o direito de

reger o Estado” (SPINOZA, 2014, pp. 331-333). O soberano é a única autoridade civil e religiosa: como a piedade consiste em praticar a justiça e a obediência, e como não há um padrão de justiça que não seja a vontade do soberano, Spinoza conclui que “[...] ninguém pode obedecer a Deus retamente se não se regula pela prática obrigatória da piedade sobre a utilidade pública e se, por conseguinte, não obedece a todos os decretos do soberano” (SPINOZA, 2014, pp. 333, 336-337). A implicação dessa tese é que os clérigos são, no máximo, conselheiros espirituais sem afirmação real de poder político. O problema da lealdade dupla (divina e civil) é superado, já que as duas autoridades convergem na forma do soberano.

Spinoza adverte contra o ato do soberano de delegar autoridade a funcionários religiosos usando o caso dos hebreus para ilustrar os perigos, uma vez que a queda do primeiro Estado hebraico veio com a ascensão de uma ordem sacerdotal. Nesse Estado, sob Moisés, inicialmente, “[...] o direito civil e a religião, que consistem apenas na obediência a Deus, como mostramos, eram uma e mesma coisa” (SPINOZA, 2014, pp. 301-302), e os judeus viviam em paz. Porém, anos após a morte de Moisés, os levitas receberam o direito de interpretar a lei divina, e, pelas atitudes profanas deles, o Estado desequilibrou-se e caiu religiosa e politicamente. Mais adiante, os fariseus geraram distúrbios civis ao ganharem poder de tratar de todos os assuntos do Estado, e sua criação de “novos decretos todos os dias sobre as cerimônias, a fé e outros pontos” gerou conflito sectário, perseguição generalizada e aviltamento da religião como uma “superstição funesta” (SPINOZA, 2014, p. 323). Isso que Spinoza relata teve aplicação clara na República Holandesa, em que os teocratas calvinistas aliados à casa de Orange estavam cada vez mais poderosos, em detrimento da paz e da estabilidade (NADLER, 1999).

Da sua análise histórica do Estado hebreu, Spinoza tira lições sobre o problema teológico-político, visíveis nos capítulos 18 e 19 do *Tratado Teológico-Político*: (1) a estabilidade civil exige limitar o poder dos religiosos; (2) é desastroso aos líderes religiosos o envolvimento em questões especulativas; e (3) o soberano deve permanecer como o único legislador. Essas observações apoiam a tese da separação, a tese da única autoridade e o princípio de tolerância de Spinoza (esse último exibido na seção “Spinoza a favor da tolerância”).

A função positiva da religião

Apesar do potencial da religião para o mal, Spinoza pensa que ela pode desempenhar uma função social positiva, ajudando a produzir um espírito

obediente, tornando as pessoas flexíveis à lei civil e reforçando o Estado⁴ [4], como as leis cerimoniais e práticas dos judeus que ajudaram a promover e preservar a coesão entre uma população ignorante, nômade (SPINOZA, 2014, pp. 92-95, 121-123). Ao exortar o amor e a caridade, a mensagem moral da religião é perfeitamente consistente com os ditames da razão (veja, por exemplo, SPINOZA, 2014, pp. 272-273), mesmo apresentada de uma forma adequada para as massas entenderem (SPINOZA, 2014, pp. 257-258). A religião também parece ser importante na promoção do cumprimento da lei. Por exemplo, Rosenthal (2003) afirma que, no esquema de Spinoza, as “crenças transcendentais” desempenham um papel crucial na superação de problemas sociais; deserções de acordos e não conformidade com a lei se alastrariam entre os humanos se não fosse pela religião.

A função salutar de religião é prejudicada quando o sectarismo emerge. Quando grupos como os fariseus se tornaram especiais, depreciando e perseguindo outros grupos, a ordem civil foi rompida. Para evitar isso, Spinoza fala de uma fé universal cujos princípios possuem uma essência moral, a prática de justiça e caridade, que todos podem afirmar sem cair em contradição ou erro, adaptando os dogmas ao próprio entendimento para a obediência a Deus ocorrer (SPINOZA, 2014, pp. 262-264); tal religião universal pública reforçaria a solidariedade, canalizando paixões religiosas em benefícios sociais.

Spinoza a favor da tolerância

Spinoza é lembrado por sua defesa das liberdades de pensamento e de expressão no capítulo 20 do *Tratado Teológico-Político*. Porém, como Spinoza pode defender a livre prática religiosa e, ao mesmo tempo, a visão de que “[...] o soberano está investido inteiramente do direito sobre questões de religião” (SPINOZA, 2014, p. 331)? Primeiramente, a defesa de Spinoza das liberdades civis em *Tratado Teológico-Político* 20 não é fundamentalmente uma defesa da liberdade de culto, e sim da liberdade de filosofar; a liberdade de culto é, no máximo, um produto desse objetivo primário. Em segundo lugar, Spinoza distingue as expressões públicas de fé, pertencentes à autoridade soberana, e o culto interior a Deus, deixado ao domínio do indivíduo (NADLER, 1999). Finalmente, Spinoza nega que as liberdades de expressão religiosa pública devam ser protegidas, graças à natureza limitada de cada religião em tolerar; ao soberano, zelador do direito do Estado, “[...] pertence o direito soberano de estatuir a religião, tanto pelo direito divino quanto pelo natural” (SPINOZA, 2014, pp. 292-293).

Quais os argumentos de Spinoza para sua defesa das liberdades de pensamento e de expressão? O primeiro argumento é que não se pode impedir que alguém faça uso livre de sua razão ou juízo (SPINOZA, 2014, pp. 179-181, 295-296, 345). Como o direito é coextensivo com o poder, a falta do poder de controlar os juízos e as crenças implica a falta de direito de fazê-lo, ainda que, segundo Spinoza admite, as crenças possam ser influenciadas de inúmeras formas.

O outro argumento considera não o que o soberano *pode* fazer, e sim o que seria *prático* ou *prudente* que um soberano fizesse; para isso, Spinoza oferece um conjunto de razões pragmáticas em defesa da não interferência. Por exemplo, ele argumenta que o soberano não pode reinar tirando o direito alheio de pensar diferentemente dele “[...] sem colocar em perigo todo o Estado” (SPINOZA, 2014, p. 346). Os homens naturalmente julgam e opinam e, assim como as tentativas de regular as crenças falham, falham as tentativas de regular as expressões dessas crenças. Além disso, se um Estado constrangesse a liberdade de pensar e expressar, ignorando que os homens não deixarão de ter opiniões, isso erodiria o próprio Estado pelo encorajamento à adulação e traição que “[...] conduziria o reino à trapaça e à corrupção de todas as relações sociais” (SPINOZA, 2014, pp. 347-351); pode-se debater opiniões e levá-las ao juízo do soberano, mas nunca agir como quiser sem a ruína da paz do Estado.

Spinoza também argumenta que, quanto mais opressivamente um soberano governa, tanto mais rebelde os cidadãos serão, pois “[...] os homens [...] não suportam nada mais desconfortavelmente que ver as opiniões que creem verdadeiras tidas por criminosas” (SPINOZA, 2014, p. 351). A fonte da opressão e a resistência a ela têm como raiz comum o desejo de que os outros aprovelem aquilo que fazemos (ROSENTHAL, 2003). Sendo os homens constituídos como são, quando inevitavelmente surgem diferenças de opinião, eles estão inclinados a impor seu padrão aos outros e a resistir às tentativas dos outros de fazer o mesmo. Então, por mais honestas que sejam as tentativas de regular as crenças, a expressão e o comportamento de outros, é politicamente instável fazê-lo: Spinoza lembra que as divisões “nasceram [...] sobretudo porque os magistrados quiseram dar fim, por meio de leis, às controvérsias dos doutores” e “[...] não nascem de um grande zelo pela verdade [...] mas de um grande apetite de reinar.” (SPINOZA, 2014, pp. 351-354)

É interessante notar que esses argumentos em defesa das liberdades civis são pragmáticos; eles dependem de princípios psicológicos e observações empíricas para ilustrar a instabilidade e a imprudência do governo opressivo. Eles não são argumentos de princípios que dependem de noções de direitos ou

do valor intrínseco da liberdade para a frustração de alguns comentadores (CURLEY, 1996).

O Estado no Tratado Político

Spinoza passou os últimos anos de sua vida, até sua morte, em 1677, trabalhando em um segundo tratado político, que cobre parte do terreno do *Tratado Teológico-Político*. Steinberg (2013) afirma que há pouca evidência de que Spinoza rejeitou qualquer uma das afirmações centrais de seu tratado anterior e que:

[...] o *Tratado Político* é distinto do tratado anterior principalmente em seus objetivos e estilo retórico. Enquanto o *Tratado Teológico-Político* era um texto ocasional, escrito para um público de teólogos cristãos liberais para resolver os problemas colocados por teocratas calvinistas autoritários, o *Tratado Político* se preocupa com a organização geral do Estado e foi escrito para filósofos. (STEINBERG, 2013, n.p.).

O *Tratado Político* foi feito para ser um manual do chefe de Estado, um discurso sobre como a liberdade dos cidadãos pode ser defendida e como o Estado pode florescer ainda que a pureza da república tenha sido perdida (STEINBERG, 2008). Essa obra é uma continuação apropriada à obra *Ética* (BLOM, 1993), revelando em que extensão a liberdade individual é ajudada por instituições civis e quais as condições para que se consiga formar uma sociedade que permita ao maior número chegar mais fácil e seguramente ao bem supremo, à felicidade (SPINOZA, 2007b, p. 27).

Para atingir tal objetivo, Spinoza dedica parte do Capítulo 4 à discussão da base metafísica do Estado e os limites naturais do poder de Estado; no Capítulo 5, ele estabelece os objetivos gerais do Estado; e, do Capítulo 6 ao fim, são dadas recomendações para o modo como as formas de regime – monarquia, aristocracia e democracia – devem ser constituídas para satisfazer os objetivos do Estado.

Objetivo geral do Estado

Tendo estabelecido nos capítulos anteriores que qualquer coisa que possa ser feita é feita por direito, Spinoza volta-se diretamente à questão de como o soberano *deve* exercer seu poder no Capítulo 5, separando o fazer algo por direito e o fazer algo pelo melhor caminho. Aqui, ele quer delinear o objetivo geral do Estado para dar recomendações mais refinadas em relação

às formas de regime. O objetivo fundamental do Estado, de acordo com Spinoza, é “a paz e a segurança da vida”, paz essa que é “[...] uma virtude que tem sua origem na força da alma” (SPINOZA, 2013, pp. 60-62) ou consiste “na união das almas, isto é, na concórdia” (SPINOZA, 2013, p. 65). Para um Estado, deixar ou evitar os estragos da guerra é uma coisa; prosperar é outra coisa bem diferente. Spinoza explica isso assim:

Quando dizemos que o melhor Estado é aquele em que os homens vivem na concórdia, entendo que vivem uma vida propriamente humana, uma vida que não se define pela circulação do sangue e realização das outras funções comuns a todos os animais, mas principalmente pela Razão, a virtude da alma e a vida verdadeira. (SPINOZA, 2013, p. 62)

Se o objetivo do Estado é a paz definida acima, pode-se perguntar como é que o Estado poderia alcançar racionalmente seu fim à luz do ceticismo de Spinoza sobre a racionalidade humana, ou seja, como é que o Estado pode promover a virtude cívica ou a “força da alma” da qual a paz depende (SPINOZA, 2013, pp. 35-38, 61-64)? Essa é talvez a questão normativa central do *Tratado Político*, segundo Steinberg (2009). Spinoza aborda essa questão oferecendo recomendações institucionais para cada tipo de regime.

Constitucionalismo e regimes-modelo

Para ver como Spinoza fornece uma resposta geral à questão de como a paz ou o pacto cívico é promovido, deve-se ter em mente que o pacto vem gradativamente (BLOM, 1993; STEINBERG, 2009). Um acordo total, que Blom (1993) chama de “acordo máximo”, só é possível na medida em que os homens forem totalmente racionais – portanto, livres, gerando uma sociedade perfeita (SPINOZA, 2007a, pp. 297-305 e 343-351). No entanto, o homem livre é apenas um ideal, todos os homens reais são imperfeitamente racionais. A preocupação do Estado é fazer que as relações reais entre as pessoas se aproximem mais da sociedade ideal dos homens livres, isto é, tornar homens irracionais e egoístas tanto mais racionais e virtuosos quanto for possível.

Em poucas palavras, a solução de Spinoza é adotar medidas constitucionais e procedimentos institucionais que canalizam as paixões naturais dos homens para o bem comum, através de várias instituições que incentivem a ampla participação, a deliberação pública e a adoção de mecanismos de promoção da responsabilidade. Um Estado racionalmente organizado promoverá o bem comum e, ao fazê-lo, reforçará o compromisso cívico de seus cidadãos; esse é um caminho fundamental ao qual o Estado contribui para a reorientação dos afetos dos seus cidadãos e aumenta o nível

de acordo entre os cidadãos, cujo produto é harmonia ou paz (STEINBERG, 2009).

Monarquia

Dado que o objetivo do Estado é a paz, nos capítulos 6 e 7 do *Tratado Político*, Spinoza pergunta-se como organizar uma monarquia que seja maximamente pacífica. Ele reafirma que os homens são em grande parte irracionais e egoístas; como as paixões dos homens devem ser reguladas, é tentador ver como necessária uma governança dura e pesada. Porém, Spinoza afirma que, mesmo que um déspota seja capaz de minimizar a violência e a dissidência, isso produz apenas escravidão, barbárie e desolação, não o acordo entre os homens que o Estado objetiva; quanto mais autoridade um homem tiver, pior a situação de todos, incluindo do próprio déspota⁵ [5], pois é provável que o rei cuide de sua vantagem, negligenciando o bem-estar geral, e a cidade acabará enfraquecida. Para superar tal situação, são essenciais os controles constitucionais sobre o comportamento do monarca, entendidos como “decretos eternos” do rei, que não devem ser violados⁶ [6]. Um desses controles é que o rei delibere com, e responda a, um grande conselho de cidadãos (SPINOZA, 2013, pp. 68-74). Além disso, já que os membros do conselho também podem ser egoístas e interesseiros, é importante que seus “[...] interesses e vantagem estejam vinculados ao bem-estar geral e à manutenção da paz” (SPINOZA, 2013, pp. 79-80 e 93-95) para evitar tendências à divisão ou destruição ao garantir que os interesses de um indivíduo estejam sempre ligados aos dos outros:

Se o motivo [do rei] para promover o interesse público é ou o medo do povo, ou o desejo de conquistar a maior parte da população armada, ou a nobreza de alma, ele sempre fará uma das duas coisas: ou ratificará o parecer que recebeu a maioria dos votos no Conselho, e assim será mais vantajoso para a maioria; ou tentará, se possível, reconciliar as diferentes opiniões que lhe são apresentadas, a fim de ganhar o apoio de todos. (SPINOZA, 2013, pp. 83-84)

Uma monarquia-modelo será do tipo constitucional e assemelhar-se-á fortemente a uma democracia, de modo que “[...] um povo possa manter uma boa quantidade de liberdade sob um rei” (SPINOZA, 2013, p. 98).

Aristocracia

Spinoza discute dois tipos de aristocracia e suas formas ideais. O primeiro é uma aristocracia centralizada aparentemente inspirada na República de Veneza (MCSHEA, 1968). O segundo é uma aristocracia descentralizada, em que “[...] a soberania é investida em várias cidades”. Entre esse tipo, que Spinoza assume ser a variante superior (SPINOZA, 2013, pp. 127 e 135), e o primeiro, as recomendações são distintas, porém muitas características gerais permanecem iguais. Nesse regime, o conselho de patrícios deve ser considerável para reduzir o potencial de partidarismo (SPINOZA, 2013, pp. 98-99 e 120-121); um conselho grande evitará o governo egoísta ou irracional (SPINOZA, 2013, pp. 101-102 e 134-135). Como na discussão sobre a monarquia, Spinoza enfatiza a procura por mecanismos que conciliem os interesses dos participantes e incentivem a coesão, como a promulgação da “fé universal” ou religião civil (SPINOZA, 2013, pp. 108-110 e 125-126).

Dado que geralmente haverá mais controles sobre a autoridade e uma maior dispersão do poder político nas aristocracias que nas monarquias, Spinoza afirma que as primeiras poderão ser mais absolutas, ou seja, incorporarão os direitos de todos os membros e minimizarão a base para a dissidência (SPINOZA, 2013, pp. 100-102) de modo maior que as monarquias; tal aspecto absoluto se assemelha à paz e significa a superioridade do regime.

Enquanto Spinoza indica que as aristocracias são geralmente superiores às monarquias, uma questão mais polêmica e difícil é como aristocracias e democracias se comparam. Prokhovnik (1997) afirmou que a aristocracia é “a forma de governo preferida [por Spinoza] numa reflexão amadurecida”. Já Rocha (2008) entende que a democracia é anterior ontológica e logicamente a outros regimes, ou seja, é mais natural ou mais potente e serve como condição para formar os conceitos de aristocracia e monarquia. Steinberg (2013) crê que há fortes razões para negar que a aristocracia “vença” a democracia no *Tratado Político* como regime preferido por Spinoza: os governantes eleitos numa democracia não são os melhores como no Estado aristocrático, mas tal vantagem aparente é perdida nas atitudes elitistas, corruptas e sem preocupação com o bem-estar público por parte dos patrícios (SPINOZA, 2013, pp. 142-143). E como Spinoza afirma claramente que a democracia é a forma mais absoluta de regime, parece que ele favorece a democracia. Porém, Spinoza está menos interessado em ordenar regimes num *ranking* do que em determinar como cada tipo de regime deve ser organizado para maximizar a liberdade e o bem comum.

Democracia

Spinoza mal tinha começado a escrever o primeiro capítulo sobre a democracia quando morreu em 21 de fevereiro de 1677. Sua concepção de democracia inclui qualquer sistema de governo popular no qual os membros governantes adquirem o direito de participar em virtude de sua condição civil mais que por eleição. No entanto, o modelo de democracia próprio de Spinoza parece excluir todos os que não são *sui iuris* – como mulheres, escravos e estrangeiros – e os que não levam uma “vida decente” (SPINOZA, 2013, pp. 142-144). Apesar da aparência excludente da democracia de Spinoza, ela pode ser vista como algo progressista para a sua época: uma democracia direta, em vez de uma democracia representativa (MCSHEA, 1968). E, conforme mencionado, Spinoza parece afirmar a superioridade da democracia, mesmo no *Tratado Político*, mas, como ele nunca chegou a apresentar plenamente nem defender seu modelo de democracia, tal defesa dele é feita com base em suas observações em outras partes da obra.

As características básicas da democracia de Spinoza e sua defesa são inferidas das discussões sobre monarquia e aristocracia, que incluem elementos democráticos. No *Tratado Teológico-Político*, Spinoza dá os argumentos de princípio e os instrumentos em favor da democracia, que preserva a igualdade natural e a liberdade (SPINOZA, 2014, pp. 126-128) das pessoas, pois cada membro participa no próprio governo (STEINBERG, 2008); além disso, “[...] é extremamente raro que os soberanos ordenem coisas muito absurdas; [...] é quase impossível que a maioria dos homens [...] concorde com absurdidades” (SPINOZA, 2014, pp. 285-288), destacando como vantagem da democracia que as assembleias populares tendem a legislar mais racionalmente que outros órgãos. Por exemplo, os conselhos maiores são mais suscetíveis de ser racionais porque as decisões coletivas forçam os membros a “[...] visar fins que são honrados, ou que pelo menos pareçam ser assim” (SPINOZA, 2013, pp. 101-102) e melhoram a competência, pois “[...] a inteligência dos humanos é muito dura para chegar ao coração de todos os problemas de imediato; mas é afiada pelo ato de dar e receber da discussão e do debate” (SPINOZA, 2013, pp. 134-135).

Spinoza também rebate quem afirma não haver “verdade ou juízo [nas massas]”, alegando que “[...] todos os homens têm uma e a mesma natureza” e que as diferenças de competência ocorrem porque a maioria das pessoas “[...] são mantidas na ignorância dos assuntos principais do Estado” e não por possuírem algum tipo de defeito natural (SPINOZA, 2013, pp. 79-80 e 93-94).

Essas passagens revelam a profundidade do compromisso de Spinoza com a democracia e sua recusa a endossar a tese de que alguns homens são naturalmente mais aptos para governar que os outros. Assim, apesar de a discussão explícita da democracia no *Tratado Político* ter sido amplamente

cortada por morte do autor, essa obra continua a ser uma importante contribuição para a teoria democrática.

Considerações Finais

Ao descrever as formas de governo que não dão a um Estado uma configuração irracional e, portanto, opressor como uma ditadura e outras formas descritas por seus antecessores, Spinoza mina as bases de um Estado antipopular e mostra saídas para as dificuldades políticas de uma nação. Em uma monarquia, aristocracia ou democracia, importa que o Estado promova não a unanimidade, e sim a concórdia, o esforço de todos, sem distinção de pensamento, crença, raça ou modo particular de ser, pelo bem da coisa pública, sem abismos entre políticos e o povo. Se os políticos criam estruturas excludentes e regalias, tal irracionalidade acaba por arruinar a própria política.

As soluções que Spinoza visualizou, ainda que precisem de algum método para se realizar, podem ser entendidas por aqueles que vivem neste tempo e que possuem a possibilidade de agir para que o Estado não seja uma entidade que beneficie a poucos que dominam o poder, o saber e os meios jurídicos e econômicos, e seja a comunidade de seres diferentes que não se esforçam para se realizar em detrimento de outros seres, mas se orientam a um viver que enriquece a todos e é por eles enriquecido.

Referências

BLOM, H. The moral and political philosophy of Spinoza. In: PARKINSON, G. H. R. (ed.) *The Renaissance and 17th century Rationalism*. London: Routledge, 2003, p. 313-348.

CURLEY, E. Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan. In: *Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 315-342.

DEN UYL, D. J. Power, politics and religion in Spinoza's political thought. *Jewish Political Studies Review*, Jerusalem, v. 7, n. 1, p. 77-106, 1995.

KLEVER, W. A new source of spinozism: Franciscus van den Enden. *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, v. 29, n. 4, p. 613-631, October 1991.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Tradução, introdução e notas de Antonio D'Elia.

17ª reimpressão. São Paulo: Cultrix, 2006.

MCSHEA, R. *The political philosophy of Spinoza*. New York: Columbia University Press, 1968.

NADLER, S. *Spinoza: a life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

PROKHOVNIK, R. From democracy to aristocracy: Spinoza, reason and politics. *History of European Ideas*, London, v. 23, n. 2-4, p. 105-115, 1997.

ROCHA, A. M. Sobre a definição de democracia no Tratado Teológico-Político. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 19, p. 91-101, 2008. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/89344/92216>>. Acesso em: 13 mar. 2015.

ROSENTHAL, M. A. Spinoza's republican argument for toleration. *The Journal of Political Philosophy*, Oxford, v. 11, n. 3, p. 320-337, september 2003.

SMITH, S. B. What kind of democrat was Spinoza? *Political Theory*, Londres, v. 33, n. 1, p. 6-27, february 2005.

STEINBERG, J. Spinoza on being sui iuris and the republican conception of liberty. *History of European Ideas*, Amsterdam, v. 34, p. 239-249, 12th March 2008.

_____. Spinoza on civil liberation. *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, v. 47, n. 1, p. 35-58, january 2009.

_____. Spinoza's political philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, 2013. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/spinoza-political/>>. Acesso em: 5 mar. 2015.

SPINOZA, B. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Edição bilingue latim/português. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. *Tratado Político*. Tradução e prefácio de José Pérez. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

_____. *Tratado da correção do intelecto*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2007.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Organização, tradução, prefácio e notas de Jacob Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

¹ Adjetivo mais usado na sentença de excomunhão feita pela sinagoga portuguesa de Amsterdã em 1654 a Baruch de Spinoza, cujo pensamento sobre Deus e a Bíblia fora considerado herético; doravante Spinoza viria a usar a tradução latina *Benedictus* (“Bendito”, “Benedito”, “Bento”) do seu primeiro nome em suas obras.

² A tradução desse trecho foi feita pelo autor do presente artigo, assim como de todos os demais trechos extraídos de obras originais em inglês.

³ Uma função quase monárquica sustentada pela Casa de Orange, vigente entre 1559 e 1815, que consistia na condução das atividades políticas e militares das Províncias Unidas.

⁴ Como em Spinoza (2014), pp. 264-265; sobre o uso de Moisés de uma religião de Estado, ver Spinoza (2014), pp. 128-129.

⁵ Assim como os sultões turcos eram: Spinoza (2013), pp. 65-67.

⁶ Spinoza compara esses “decretos” à ordem de Ulisses para que os remadores o mantivessem atado ao mastro de seu navio, mesmo quando ele fosse atraído pela música das sereias: Spinoza (2013), pp. 77-78.