

Cadernos Espinosanos

número especial sobre Maquiavel e Espinosa



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 32 jan-jun 2015 ISSN 1413-6651

IMAGEM escultura de Maquiavel em mármore, 1845, autoria Lorenzo
Bartolini, presente na *Galleria degli Uffizi* em Florença.

LIBERDADE COMO EXPRESSÃO DE PERFEIÇÃO EM SPINOZA

José Fernando da Silva¹

Pós-doutorando de Filosofia, UNICAMP, Campinas, Brasil

bandolim.fernando@gmail.com

RESUMO O artigo examina a concepção spinozista de liberdade. Ele mostra que ela é inseparável das noções de realidade e perfeição. Primeiro, o artigo examina a concepção de essência que a obra de Spinoza propõe. Em seguida, ele mostra o sentido que Spinoza atribui à noção de perfeição e seu vínculo interno com a noção de realidade. Na conclusão, mostra como a liberdade humana é expressão da plenitude da realidade e perfeição do indivíduo.

PALAVRAS-CHAVE liberdade, realidade, essência, perfeição, existência.

1 Bolsista Fapesp.

APRESENTAÇÃO

Para Spinoza, “servidão” designa a impotência humana em dominar seus afetos, e “liberdade” expressa a maestria em dominá-los. Liberdade, portanto, não remete a um exercício promovido por uma (suposta) faculdade da alma (a vontade), em busca de algo que lhe falta, pois tal concepção assumiria a impotência como um estado natural do homem. Para Spinoza, ao contrário, a noção de liberdade encontra-se vinculada com a plena afirmação da potência humana. Contrariando a tradição da metafísica judaico-cristã, ele propõe que se pense a liberdade como coincidente com a plena afirmação da potência para existir de um indivíduo. O indivíduo livre é aquele capaz de realizar atividades isentas de quaisquer constrangimentos. A liberdade é, desse ponto de vista, a plena expressão da natureza interna que determina a existência do indivíduo.

A ideia spinozista de liberdade ainda soa estranha em nosso mundo. Ainda hoje, muitos concebem a liberdade como um exercício promovido pela vontade. Liberdade é, nesse sentido, livre-arbítrio. Essa imagem² se mostra presente nos mais variados contextos de nossa cotidianidade, em particular nos diversos segmentos religiosos que tendem

2 Em Spinoza, um conhecimento imaginativo é aferido do primeiro gênero de conhecimento, em que a alma se fixa, *apressadamente*, naquilo que o corpo foi ou vem sendo afetado. Tudo que se consegue nesse patamar é formular uma ideia parcial da coisa. É nessa esfera do conhecimento que se produz o erro. O conhecimento imaginativo muitas vezes se sedimenta, cristaliza e ganha proporções de pedra irremovível, de tal sorte que aqueles que vivenciam esse conhecimento não conseguem sequer vislumbrar um entendimento distinto da realidade relativamente ao que esta ideia inadequada engendra. Muitas das superstições judaicas que o jovem Spinoza teve que enfrentar até ser excomungado se enquadram nesse cenário. Também a noção de livre-arbítrio traz essa força negativa, cuja sedimentação aparenta ter a força de uma necessidade, ou seja, de algo que não somos capazes de pensar de modo distinto.

a identificá-la como uma graça divina, concedida ao homem como possibilidade de escolha. Apesar de ser concebida como uma dádiva dada por Deus ao homem, ela é, no entanto, vista como a causa da tendência humana ao erro e ao pecado. A ideia da liberdade como livre-arbítrio também se encontra soberana nas acaloradas discussões dos meios de comunicação de massa durante o período que precede eleições para os diferentes quadros políticos de um Estado, momento em que prevalece a crença de que a liberdade entendida como livre-arbítrio fornece a essência do regime democrático, nesse contexto reduzido à possibilidade do exercício da liberdade da escolha de candidatos.

Assim definida, a liberdade é delineada como uma propriedade da alma que permite ao homem agir no mundo a partir de suas deliberações. Ela é assumida como exercício de escolhas por parte da vontade, fator que consolida a independência humana para dizer sim ou não, avançar ou recuar, aceitar ou recusar. Sob esse prisma, a liberdade da vontade não apenas distingue o ser humano de todos os animais que, lembremos, são concebidos como seres movidos apenas pelo instinto, mas também o distingue dos diversos e variados tipos de autômatos e máquinas que ele próprio constrói.

Eis dois pontos importantes que a imagem da liberdade como livre-arbítrio subsume: primeiro, a existência de uma hierarquização absoluta da realidade, concepção que invariavelmente coloca o ser humano como o ente mais elevado e sofisticado que subsiste dentro de uma ampla e variada classificação e categorização criada por Deus; segundo, a soberania do contingente, responsável por forjar um cenário constituído

fundamentalmente sobre relações externas³, instituindo assim o império da *metafísica do possível*⁴.

Esses dois pontos permitem entender as circunstâncias que fazem as ideias de Spinoza soarem ainda em nossos dias de modo tão avesso a católicos e protestantes, judeus e muçulmanos, e, numa perspectiva filosófica, a pensadores kantianos⁵. A imanência radical do sistema spinozista dispensa noções como transcendência, criação, categoria, contingência,

3 No final do século XIX e início do século XX, Bertrand Russell travou um intenso debate com o hegeliano H. F. Bradley a respeito das expressões “relações internas” e “relações externas”. As expressões designavam, respectivamente, o vínculo de necessidade que permeia toda e qualquer relação, por oposição a relações plurais norteadas pela contingência. Na ocasião, Russell cunhou o termo “relações externas” para salientar a pluralidade e contingência da realidade, por oposição ao monismo de Bradley que configurava a realidade sob o prisma de uma necessidade interna que culminava num modelo de Absoluto que Russell se negava aceitar (Cf. RUSSELL, 1980, cap. VII).

4 Marilena Chauí designa com a expressão “metafísica do possível” a visão de mundo edificada pela tradição teológica judaico-cristã que, partindo da imagem de Deus como pessoa transcendente, “dotada de vontade onipotente e entendimento onisciente criadora de todas as coisas a partir do nada, legisladora e monarca do universo” (CHAUI, 2009, p. 61). Segundo essa imagem, essa pessoa é capaz de revogar arbitrariamente as leis universais que ele próprio criou, e é responsável por uma complexa teleologia que orienta a parte substancial da moralidade ocidental e a concepção de realidade que domina o espírito do homem ocidental.

5 Difícil se conceber um autor mais antagônico ao pensamento spinozista que Kant. Para que se perceba isso, basta que se formule a seguinte questão: como Spinoza, caso estivesse vivo no século XVIII, reagiria à proposta de um tribunal dirigido pela razão com o objetivo de julgar a própria razão? Essencialmente sistemático e finalista, o pensamento kantiano se funda sobre a prática de separar pares conceituais (necessidade/liberdade, natureza/homem, condicionado/incondicionado, fenômeno/númeno, lei interna/lei externa, etc.) com o objetivo de demonstrar que o homem é um ser incondicionado. É pouco provável que Spinoza nutrisse qualquer espécie de simpatia por uma filosofia que, rotulando-se de revolucionária (copernicana), se pauta numa concepção de liberdade como exercício da (boa) vontade, uma noção de dignidade que sublima o homem e o retira de sua existência efetiva, e que propõe uma ética universal que reproduz a velha confusão (judaico-cristã) a respeito do significado do termo “lei”.

hierarquia e finalidade. Prescinde também da construção de modelos racionais e idealizados do ser humano. Sem ser determinista no sentido vulgar, Spinoza constrói um pensamento absolutamente afirmativo, cuja Substância que a tudo subsume de modo harmonioso e amoroso (SPINOZA, 2008, EV, pp. 35-37) exclui logicamente toda e qualquer partição real, da mesma maneira que exclui qualquer modalidade hierarquizante que tenda a conceber a vida como algo sempre dependente e submetida aos desígnios de um patamar externo idealizado.

Ora, a imagem da liberdade como livre-arbítrio já subsiste em Aristóteles quando este diferencia os campos da necessidade, da contingência e da possibilidade. No entanto, a Holanda de Spinoza é calvinista, e Calvino apreendeu a concepção da liberdade como livre-arbítrio das obras de Santo Agostinho. É a filosofia de Agostinho que influencia e perpassa a grande substancialidade das *Institutas* de Calvino. Criado por Deus a partir do nada, e tendo sido presenteado com uma vontade livre que o diferencia de todo restante da criação, o homem pode com essa faculdade da vontade tanto se dirigir para o Soberano Bem quanto pode escolher caminhar em direção aos bens secundários.

Spinoza denuncia que essa concepção pensa a liberdade como algo que produz sempre resultados absolutamente contingenciais e externos ao indivíduo. Além disso, essa imagem encerra a caracterização da essência humana como algo que nunca é pleno. Necessariamente carente, o homem sempre busca por intermédio de sua vontade agregar o que lhe dê sentido. Além disso, não se deve esquecer que a metafísica judaico-cristã revela incessantemente um pessimismo contumaz em relação à vida, assumindo quase que invariavelmente que a liberdade enquanto presente outorgado por Deus ao homem é responsável por conduzi-lo através de suas escolhas a ações que geram imperfeições. Estas, por seu

turno, acabam por afastar o homem de Deus, mergulhando-o numa vida direcionada ao erro e pelo erro. Da ótica dessa teologia, portanto, podendo escolher entre a via de Deus e a via do pecado, o homem quase que invariavelmente escolhe a via do pecado, se permitindo seduzir pela concupiscência e pela ignorância. Segundo essa imagem do ser humano, a liberdade é a fonte de toda imperfeição no homem, e dela apenas se escapa devido a uma graça que Deus concede individualmente a alguns homens.

Contrastando com essa visão de mundo, a filosofia de Spinoza é absolutamente afirmativa, por isso em seu pensamento a liberdade humana *não* é atributo de uma faculdade da alma, mas é a expressão efetiva daquilo que existe. Em outras palavras, a liberdade é a efetividade de atividades sem constrangimentos por parte do homem, algo que, nesse sentido, constitui-se como pura expressão de sua potência de viver. A liberdade, conseqüentemente, é a expressão da perfeição atual de um indivíduo. Assim, em contraposição à metafísica judaico-cristã, Spinoza assume a liberdade como expressão da realidade humana, ou seja, como o que mostra que à essência humana nada falta e que ela, quando se efetiva, se constitui como a atualidade de sua perfeição. Além disso, não se trata de buscar a Deus, ou seja, de optar por ações que levem o homem em direção a *outro* ser, mas trata-se de realizar um movimento promovido pela via do conhecimento que permita viver plenamente consigo mesmo, algo que já significa edificar uma vida em Deus, isto é, em consonância com a Natureza de um modo não fragmentado.

Com o objetivo de delinear a concepção de liberdade de Spinoza, obedecemos ao seguinte roteiro: primeiro, examino a concepção spinozista da essência humana. A imagem da liberdade como livre-escolha repousa sobre certa concepção de homem, por isso inicio o artigo

contrapondo-lhe a visão spinozista de essência humana. Em seguida, mostro como Spinoza estabelece um vínculo interno entre realidade e perfeição, elo que tem na liberdade aquilo que o expressa de modo pleno.

I.

Toda essência é afirmação de uma potência de agir. Toda essência afirma a potência para existir de algo, definindo-o ou estabelecendo as condições que lhe permitem perseverar na existência. Toda essência está vinculada, portanto, a uma existência em ato, ou seja, uma existência fundamentalmente marcada pela ação. Portanto, Spinoza *não* identifica as noções de “essência” e “universal”. À época de Spinoza, prevalecia uma ampla tradição que dava ao universal o papel de determinação do ser de uma singularidade. Diferentemente dessa tendência, Spinoza edifica um pensamento que sustenta que toda essência é necessariamente singular. Noções gerais não designam essências de singularidades (SPINOZA, 2008, EII, P37). Essa concepção spinozista decorre do vínculo interno que o pensador holandês propõe entre a essência e a existência de cada coisa singular.

A essência, ou aquilo que define o ser de uma singularidade, está diretamente vinculada com a existência daquilo que ela determina ou define. São inseparáveis. A relação interna ou necessária entre essência e existência se dá de duas maneiras distintas. A primeira e mais fundamental é a que encontramos em Deus. Na Substância absolutamente infinita e eterna encontramos uma *identidade* entre as noções de essência e existência. A necessidade de sua (infinita) existência coincide com a natureza de seu ser (SPINOZA, 2008, EI, DI). A segunda maneira de realização dessa relação se dá no âmbito de todo o restante de coisas que

existem, ou seja, os modos da Natureza Naturada. Nos modos finitos *não* se dá uma relação de identidade entre a essência e a existência, mas tão somente uma relação de inseparabilidade: “digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que, quando dado, necessariamente a coisa é posta, e que quando retirado, a coisa é necessariamente anulada” (SPINOZA, 2008, EII, D 2).

Ao contrário da essência de Deus, que não é alterada pela infinidade de afecções que produz, a essência de um modo finito é afetada pelas afecções do ente cuja existência ela determina, podendo aumentar ou diminuir sua potência em decorrência do tipo de afetividade que constitui a existência da coisa. Em último caso, as afecções da coisa a conduzem ao seu próprio desaparecimento. No nível modal da ontologia spinozista lidamos com entes que estão necessariamente envoltos pela noção de alteridade: a essência e a existência de uma coisa singular não apenas dependem da Substância, que é causa eficiente imanente de tudo que subsiste, mas também de outras coisas singulares que a afetam e que ela afeta, ou seja, indivíduos dos quais a coisa participa ou que dela participam. Nas palavras de Alexandre Matheron: “os indivíduos singulares não podem existir senão em comunidade, sob a forma de partes de um universo infinito, no seio do qual tudo age sobre tudo progressivamente” (MATHERON, 1986, p. 19).

A alteridade ou interdependência trespassa tudo que existe no âmbito modal. Um modo finito é, ao mesmo tempo, uma reunião determinada de corpos, isto é, um conjunto de corpos reunidos que seguem uma ordem ou determinação, e também uma parte de um indivíduo, ou seja, um corpo entre diversos corpos que atuam unidos dentro de um indivíduo mais complexo que os envolve. Os corpos afetam e são afec-

tados ininterruptamente por outros corpos. Basicamente, quando diferentes corpos agem unidos promovendo a mesma ação, constituem um indivíduo. Assim, para Spinoza, tudo que existe, existe em ato, mantendo uma constante proporção de repouso e movimento (SPINOZA, 2008, EII, PI3, AX1), se distinguindo pelo tipo de movimento que promove e pela maior ou menor velocidade que decorre de suas mudanças (SPINOZA, 2008, EII, PI3, AX2). Cada coisa se constitui como uma unidade dinâmica, podendo ocorrer que corpos se separem da unidade, ao mesmo tempo em que outros de mesma natureza se agreguem, contribuindo para conservar a natureza do todo. Há em toda essa ciranda de corpos uma identidade que permanece alheia às mudanças, condição que garante que sempre se fala do mesmo ente, a despeito do intenso fluxo afetivo que o constitui (SPINOZA, 2008, EII, PI3, LEMA4). Esse quadro geral se aplica perfeitamente a toda infinidade de coisas presentes no universo, de galáxias e estrelas a joaninhas e galinhas d'angola. A interdependência interna e externa é condição necessária para a existência de qualquer indivíduo (SPINOZA, 2008, EIII, P4).

O que permanece alheio ao ininterrupto fluxo de afetividades em que um indivíduo se insere é sua essência. Spinoza concebe a essência modal como um impulso, uma energia, uma força que a condiciona a manter sua existência segundo esse viés que a conduz. Ela se expressa, portanto, como um esforço contínuo para a vida. Cada coisa que existe possui uma essência que se expressa de um modo absolutamente ímpar e característico. No caso do ser humano, o esforço (*conatus*) ou impulso para a vida é o desejo: “o desejo é a própria essência do homem, enquanto ela é concebida como determinada, em virtude de uma afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (SPINOZA, 2008, EIII, DEFINIÇÕES DOS AFETOS I).

Um lembrete: para Spinoza toda essência é essência de um indivíduo. Quando se afirma que a essência humana é o desejo, não se está afirmando que este se realiza como uma propriedade geral (e ideal) que se mantém inalterável, independente do que ocorre com a existência individual. Não. Se o desejo é o que determina o cerne da existência de um ser humano, o é de modo inseparável da existência atual deste indivíduo. Perguntar-se sobre o que é o desejo ou a essência de um ser humano é se indagar sobre as afecções que ele vivencia, e como sua potência para vida (seu *conatus*) aumenta ou diminui dentro desse fluxo de afetos. Apesar disso, “uma essência modificada é ainda a mesma” (LEVY, 1998, p. 258).

O desejo enquanto traço definidor do homem apenas se efetiva com a construção da individualidade ou existência em ato. Ele não é algo que paira no limbo alheio aos afetos que constituem a existência individual, mas é algo que influencia e é influenciado por essas afecções, aumentando ou diminuindo em função do cerne dessas vivências. Um ser humano é um complexo formado por muitas e heterogêneas partes físicas que se inserem em muitas e variadas relações físicas, culturais, sociais e políticas, sendo também ininterruptamente afetado por uma infinidade de fatos da Natureza. Um ser humano se encontra, portanto, ininterruptamente envolto num redemoinho de afecções de proporções múltiplas. A complexa teia de afecções que contribui para a efetividade da existência atual de um dado ser humano lhe confere uma essência absolutamente única. Não há dois seres humanos com apetites e desejos absolutamente iguais. Se o desejo é a essência do ser humano, ele o é de um modo absolutamente ímpar e multifacetado em cada existência humana que se dá em ato.

Portanto, para Spinoza a essência subsiste no devir, ao mesmo tempo em que determina e se alimenta da dinâmica e ininterrupta afetividade. Ao longo de uma existência individual, as afecções que se sucedem fazem com que se abandonem certos desejos e apetites e que estes sejam substituídos por outros. A essência enquanto esforço para perseverar na existência é esforço para sentir e viver afecções que produzam alegria (SPINOZA, 2008, EIII, DEFINIÇÃO DOS AFETOS 3), ao mesmo tempo em que procura evitar aquelas afecções que produzem tristeza. Alegrias aumentam a realidade, expandindo-a na direta proporção em que aumentam a potência humana de agir. Por outro lado, tristezas enfraquecem o ânimo, ou seja, diminuem a potência para existir, mingando as dimensões da realidade que um ser humano se abre a experimentar.

De sua capacidade ou incapacidade para alimentar saudavelmente as muitas partes de seu ser (órgãos físicos, complexidade psíquica, racionalidade, e as múltiplas relações de que participa – familiares, culturais e políticas –) decorre o incognoscível período da existência de um homem. A ininterrupta e múltipla afetividade humana é o que torna a duração de sua existência sujeita à sua capacidade de manter intactas as determinações de sua existência. A duração indefinida que caracteriza a existência no âmbito modal do atributo Extensão difere da ideia de uma existência eterna, uma vez que esta última expressa a *identidade* entre “existência” e “eternidade”, algo que se dá somente em Deus (SPINOZA, 2008, EI, D8). Ao mesmo tempo, a duração indefinida afasta a ideia de uma existência com um tempo determinado, pois o período de uma existência singular depende da capacidade individual de uma coisa preservar seu ser. É no âmbito da modalidade finita que ganham sentido

noções como “passagem, mudança, subsistência, persistência, continuação, perseverança” (LEVY, 1998, p. 269).

O entendimento torna possível à alma discernir sobre sua interdependência afetiva, mostrando os traços gerais da realidade (o segundo gênero de conhecimento) e, também, em um nível mais profundo (o terceiro gênero de conhecimento), os traços constitutivos das muitas e distintas singularidades com que um ser humano interage. “À medida que a alma (*mens*) compreende as coisas como necessárias, ele tem um maior poder sobre seus afetos e deles padece menos” (SPINOZA, 2008, EV, P6). Ou seja, a expansão do conhecimento a respeito do mundo e do lugar relativo que o indivíduo ocupa dentro da complexa teia de afecções em que se insere possibilita ao indivíduo afastar os afetos que causam dor e tristeza, incorporando à sua existência apenas aqueles afetos que causam alegria. O conhecimento é fundamental, portanto, para aumentar sua potência de existir e tornar mais indeterminada a duração de sua existência. A alegria como instância que aumenta o impulso para viver aumenta, portanto, a realidade ou essência de um indivíduo. Para Spinoza, esse aumento de potência coincide com o aumento de sua perfeição. Vejamos como Spinoza traça o sentido do termo “perfeição” e sua relação de direta proporcionalidade com a realidade efetiva de um indivíduo.

II.

A metafísica judaico-cristã e também a tradição platônica (pense em Platão, mas em especial na tradição neoplatônica) conceberam a perfeição como sinônimo de idealização, na medida em que se delinea como algo que subsiste distante da realidade material. No prefácio da parte IV da *Ética*, Spinoza mostra que essa visão apenas expressa a ten-

dência humana em estabelecer arbitrariamente modelos universais que prescrevem fins aos homens e à Natureza. Cegos e movidos por superstições e enganos, os homens desconhecem que a Natureza não age em função de fins, e que o termo “perfeição” apenas designa algo universal de um ponto vista funcional e relativo.

Spinoza vincula as noções de perfeição e imperfeição com as noções de bem e mal, ou seja, “modos de pensar (*modi cogitandi*), isto é, noções que temos o hábito de inventar (*ingere*), quando comparamos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero” (SPINOZA, 2008, EIV, PREF., p. 264). A despeito dessas noções se prestarem à sedimentação de preconceitos e superstições, Spinoza assume que com elas apreendemos racionalmente um modelo da natureza humana, de modo que se pode “dizer que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos à medida que se aproximem mais ou menos desse modelo” (SPINOZA, 2008, EIV, PREF., p. 266). A identificação do par de noções bem e mal com o par de noções perfeição e imperfeição torna os primeiros termos de cada par critérios para determinar o maior grau de realidade de um ente. Relativas ao contexto vivido por uma individualidade, as primeiras noções de cada par estão vinculadas à determinação do que se quer agregar ou afastar da existência. O ser humano sempre procura reter em sua existência as coisas que avalia como boas, enquanto procura se afastar das coisas avaliadas como más. Assim, segundo Spinoza, a partir daquilo que se julga “bom”, tende-se também a qualificar algo como “perfeito”. Essa relação de direta proporcionalidade também se mostra presente entre os termos “mal” e “imperfeito”: essas noções balizam o que o indivíduo não quer dentro das fronteiras do mundo que vivencia.

Do fato do bem e do mal serem critérios para aferir o grau de perfeição ou imperfeição de um indivíduo, não se segue que uma es-

sência ou forma se transforme em outra. O aumento de perfeição não significa saltar de um patamar a outro, no sentido de se transformar em algo distinto daquilo que se é. No prefácio da parte IV, Spinoza pergunta o que pode significar que um cavalo se transforme em homem ou em inseto, senão sua aniquilação? O aumento ou a diminuição da perfeição de uma coisa nada mais é que o aumento ou a diminuição da expressão de potência de agir, ou seja, da própria natureza da coisa (Cf. SPINOZA, 2008, EIV, PREF., p. 266).

Spinoza, portanto, apresenta um modelo de natureza (humana) quando aborda a noção de perfeição na quarta parte da *Ética*. O modelo proposto se funda na identificação entre a essência de uma singularidade e sua potência de agir (seu *conatus*), e também sobre a incessante busca do indivíduo em intensificar essa potência. Funcional, a noção de perfeição é um critério que indica o grau de efetividade atual de uma dada essência. Relativamente ao ser humano, sua alma ao longo de sua existência vai (ou não) adquirindo uma maestria que lhe possibilita reconhecer o que efetiva e aumenta sua natureza ou essência. Quanto mais efetiva e atuante sua natureza, mais perfeita é sua singularidade. “Por perfeição e realidade compreendo o mesmo” (SPINOZA, 2008, EII, D6, p. 80). Resumindo: a perfeição humana se realiza na identificação de sua potência de agir com sua essência ou realidade, e na intensificação desta potência de agir. Concebida como expressão de uma existência regida “exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir” (SPINOZA, 2008, EI, D7, p. 12), a liberdade coincide com a perfeição de realidade da singularidade.

Ocorre que, na parte V da *Ética*, Spinoza apresenta outra definição de perfeição. O termo transforma-se de modelo da natureza humana em *posse* plena de um modo de vida ou de existir. Ao invés

de uma dinâmica da potência singular, ou seja, ao invés da potência de um indivíduo ser o produto do grau de maestria que ele adquire sobre a complexa teia de forças afetivas em que se insere, trata-se nesse momento de uma *dotação*. “Perfeição” passa a designar a atribuição de toda potência possível à alma humana. O termo não se limita mais a apenas expressar o teor do conjunto de atividades de uma singularidade, mas passa a designar a *posse* de um estado por parte da alma. “Se a alegria consiste em uma transição a uma perfeição maior, a beatitude, seguramente, deve consistir em que a própria alma está dotada da perfeição” (SPINOZA, 2008, EV, P33, p. 398). Esta concepção de perfeição é alcançada com o terceiro gênero do conhecimento.

O indivíduo que conhece a natureza de cada coisa individual com que mantém uma relação afetiva, algo que apenas o terceiro gênero de conhecimento pode proporcionar, alcança um entendimento de como Deus é a causa de tudo que existe (SPINOZA, 2008, EV, P24). Com isso, ele experimenta uma sensação de deleite, alcançando a virtude suprema, ou seja, ele compreende como as coisas se processam em Deus e, assim compreende Deus (SPINOZA, 2008, EV, P27). Este indivíduo sente a perfeição absoluta de Deus e sente o despertar de um amor intelectual por Deus. Instaura-se uma perfeição maior que se exprime nas características positivas e efetivas do amor a Deus e a tudo que ele engendra. Esse é um amor recíproco. “Deus ama a si mesmo com um amor intelectual infinito” (SPINOZA, 2008, EV, P35). Portanto, Deus nutre um amor infinito por tudo que produz e que se encontra subsumido em seus infinitos Atributos. O indivíduo que alcança esse grau de compreensão do divino, estado capaz de despertar esse amor intelectual, modifica sua relação com tudo com que interage. A compreensão que a alma adquire de tudo que está em Deus, algo que coincide com a posse da perfeição,

leva o indivíduo a redescobrir todos os corpos com que mantém uma relação afetiva. Tudo ganha matizes verdadeiros, permitindo-lhe uma atitude de acolhimento e compreensão ativa, dessa forma expressando um estado atual de plena positividade ou afirmação. Em outras palavras: a alma alcança um estado de beatitude que se expressa sob a forma de um amor incondicional a tudo que o rodeia: amor por Deus e, conseqüentemente, por tudo que ele produz. O indivíduo que vive no Amor de Deus, isto é, cuja potência se integra de modo pleno com a ideia adequada que apreendeu de Deus, *se apropria* integralmente da eternidade de sua natureza. Amplia-se sem proporções a afetividade do indivíduo, e na direta proporção, sua realidade, perfeição e liberdade.

Concluindo: a alma deixa o patamar gradativo de dominação ou submissão aos afetos, e passa a edificar uma existência plena de liberdade. Essa é a liberdade do homem sábio, caracterizada, simultaneamente, pela ausência de coação externa e pela pura expressão da perfeição de sua realidade amorosa com e em Deus. A concepção spinozista de liberdade traz de modo tácito um retorno por parte do pensador holandês ao período helenístico. A figura do sábio grego (ataráxico e autárquico) ecoa na Ética de Spinoza. No século XVII a filosofia está ganhando traços essencialmente epistemológicos, e, contrariando essa tendência, Spinoza insiste em perseverar na ética que funda e se nutre dos traços ontológicos da realidade. Acima de tudo, a concepção spinozista de liberdade como expressão da perfeição e realidade do indivíduo mostra que uma alma livre, uma alma que exerce plenamente sua livre necessidade, é fundamentalmente uma alma naturante.

FREEDOM AS AN EXPRESSION OF PERFECTION IN SPINOZA

ABSTRACT The article examines Spinoza's conception of freedom. It shows that it is inseparable from the notions of reality and perfection. First, the article examines the concept of essence proposed by Spinoza. Then it shows the meaning given by Spinoza to the notion of perfection and its internal connection with the notion of reality. In conclusion, it shows how human freedom is an expression of the fullness of reality and perfection of the individual.

KEYWORDS freedom, reality, essence, perfection, existence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, Marilena (2009) *A negação do livre arbítrio*. In MARTINS, André (org). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes.

LEVY, Lia (1998) *O autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: L&PM.

MATHERON, Alexandre (1986) *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris : Les Editions de Minuit.

RUSSELL, Bertrand (1980) *Meu desenvolvimento filosófico*. Rio de Janeiro: Zahar.

SPINOZA, Benedictus de (2008). *Ética*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica.

Recebido em 12/04/2015. Aceito em 26/04/2015.