

**Universidade Estadual do Ceará
Centro de Humanidades
Curso de mestrado acadêmico em filosofia**

José Soares das Chagas

**O ético e o hermenêutico
sob o viés imanentista de Spinoza**

**Fortaleza
Julho de 2011**

**Universidade Estadual do Ceará
Centro de Humanidades
Curso de mestrado acadêmico em filosofia**

José Soares das Chagas

**O ético e o hermenêutico
sob o viés imanentista de Spinoza**

Dissertação apresentada por José Soares das Chagas ao Curso de mestrado acadêmico em filosofia (Cmaf), da Universidade Estadual do Ceará (UECE), sob a orientação do Dr. Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Mestre em Filosofia, outorgado pela já referida instituição de ensino.

Área de concentração: Ética

Linha de pesquisa: Ética e filosofia social e política

**Fortaleza
Julho de 2011**

C433e Chagas, José Soares das
O ético e o hermenêutico sob o viés imanentista de Spinoza / José
Soares das Chagas. – Fortaleza, 2011.
155p.

Orientador: Prof. Dr. Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso.
Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) - Universidade
Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

1. Imanência 2. Superstição 3. *Emendatio* 4. *Interpretatio* 5. Estado.
I. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

CDD: 170

FOLHA DE APROVAÇÃO

Título: O ético e o hermenêutico sob o viés imanentista de Spinoza

Autor: José Soares das Chagas

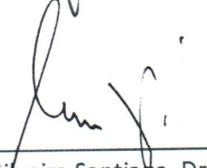
Orientador: Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Social e Política

Dissertação aprovada em: 01/05/2011 Conceito Obtido: 10,0

Banca Examinadora

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Dr.
1º Examinador



Homero Siveira Santiago, Dr.
2º Examinador



João Emiliano Fortaleza de Aquino, Dr.
3º Examinador

Dedicatória

À minha esposa, **Marcella**, pelo incentivo e apoio, sem os quais este trabalho teria se tornado demasiado árduo. Além do mais, a presença dela em minha vida, nos últimos tempos, deu novo alento aos meus projetos pessoais e despertou o meu lado lúdico adormecido.

Agradecimentos

Ao findar esta etapa de estudos, pesquisas e conquistas, olho para trás sem nenhuma nostalgia e vejo alguns rostos que não foram menos necessários à consecução deste trabalho do que o meu esforço pessoal. Trata-se de pessoas que desde o início acreditaram em mim e, gratuitamente, investiram em meu potencial acadêmico das mais diversas formas, tornando o meu desiderato exequível. Por isso, aproveito este espaço para mencionar e agradecer alguns nomes relevantes e presentes na concretização de todo este projeto, que agora se fez realidade neste texto. Assim, agradeço

Aos meus pais, **dona Mirian e o sr Pedro Chagas**, por serem incentivadores, e por haverem investido em mim, muitas vezes pagando passagens para eventos e facilitando dinheiro para comprar livros ou pagar cursos;

Ao professor **Jefferson**, por haver sido um bom professor de filosofia moderna e por ter me apresentado ao Spinoza e, depois, ao professor Emanuel;

Ao professor **Dr Emanuel**, por ter apostado no meu potencial e assumido a orientação do meu trabalho;

Aos professores, **Dr Marly Soares e Dr Emiliano Aquino**, que na época do meu ingresso no Cmaf eram, respectivamente, coordenado e vice-coordenador; na pessoa dos dois manifesto a minha gratidão a todos os professores do curso, que à semelhança deles se esforçam para que o mestrado em filosofia da UECE alcance um melhor conceito;

Aos meus **colegas da XI turma do Cmaf e aos do grupo de estudo de Spinoza**, pelas boas conversas, discussões filosóficas e por terem me dado a honra de conviver com eles durante este breve período de tempo;

Aos professores do curso de Filosofia da UVA, **Hermínio e Glaudenir**, por me ajudarem a publicar as minhas pesquisas e por permitir que participasse ativamente dos eventos realizados pelo departamento deles;

Ao **Pe Bezerra**, por haver cedido um apartamento no Jacarecanga em 2009, para que eu e alguns colegas pudéssemos estudar em Fortaleza; e ao **Pe Diniz**, por ter feito a mediação necessária à minha mudança para Fortaleza e, sobretudo, por ser um grande amigo;

Ao companheiro **Cláudio** e a sua sobrinha **Camila**, pela amizade, apoio e por terem me ajudado na finalização deste trabalho.

Por fim, agradeço aos que dividiram apartamento comigo, no período do mestrado: **Geovane** (também colega de mestrado), **Marina, Daniel e Jázia** (minha irmã).

Epígrafe

“Oxalá fique persuadido de que não escrevemos pelo desejo de trazer coisas novas, mas para corrigir coisas que andam distorcidas e que esperamos ainda um dia ver finalmente emendadas.”

“[...] não há nada que escrevi aqui sobre que não tenha meditado longamente.”

(Spinoza)

Resumo

A presente dissertação tem como escopo uma abordagem do sistema filosófico de Spinoza a partir do conceito de “imanência”, enfocando a dimensão ética e hermenêutica. O imanentismo é o ponto de unidade de um pensamento que não descuida dos problemas práticos, sem com isso deixar o rigor reflexivo do racionalismo. Neste sentido, o problema da liberdade é posto em relação com a necessidade natural e é vista de uma maneira diferente da tradição. Ora, como tudo o que existe segue uma ordem eterna e imutável, decorrente da perfeição da substância única, nada do que ocorre pode ser resultado da indeterminação. E se assim é, a liberdade não pode ser concebida como uma interferência na ordem natural, mas somente como o conhecimento das leis que regem o mundo e que faculta, a partir disso, a autodeterminação frente aos eventos naturais. Este racionalismo absoluto, que a tudo procura ver sob o signo da necessidade, é o mesmo que irá se deparar com o problema de uma aparente desordem natural, cuja ignorância conseqüente passa por saber divino. Trata-se da Superstição, um sistema de conhecimento confuso pretensamente capaz de explicar a natureza por meio da afirmação de um princípio transcendente, que a tudo criou ao seu bel-prazer. Mas como no interior de um pensamento racional poderá se admitir um objeto de natureza “irracional”? A postura filosófica aqui adotada é diferenciada, pois parte do princípio de que mesmo realidades que parecem irracionais possuem uma causa determinada, que deve ser investigada à semelhança de como os geômetras tratam os seus objetos. Com efeito, é na nossa própria tendência natural em buscar se autoconservar, que está a resposta para o fenômeno que parece interferir ou subverter a ordem natural. No esforço de buscar o que lhe é útil, o homem persegue fins; e não sabendo da determinação de sua vontade, pensa que este telos está na própria natureza e constitui uma realidade transcendente e misteriosa. Pensando a natureza de maneira antropomórfica, cria uma série de obrigações para com este princípio caprichoso, as quais são manifestas por meio de sinais, os quais só alguns podem decifrar. Por isso, tal concepção de mundo se arvora o papel de ordenar a vida social e política dos homens por meio de um poder teológico, fundado na interpretação da vontade insondável de Deus, cuja fonte é a *sacra scriptura*. A maneira como Spinoza vai lidar com este problema será mediante uma verdadeira *emendatio* e *interpretatio* dos conceitos teológicos, os quais serão reduzidos a um conhecimento de ordem imaginativa, cuja função é a de apenas despertar a obediência e a piedade no vulgo. E para evitar os efeitos funestos da intervenção política da superstição, reclama a subordinação da religião ao poder do Soberano, argumentando que a sociabilidade esta fundada no pressuposto ontológico do “esforço” comum em se preservar; e que, por conseguinte, fora do Estado nenhuma regra ou norma possui força de lei. Desse modo, fica claro que todo o pensamento imanentista de Spinoza não é senão uma filosofia voltada para a liberdade.

Palavras-chave: Imanência. Superstição. *Emendatio*. *Interpretatio*. Estado

Abstract

The present dissertation is an attempt to approach Spinoza's philosophical system from the concept of "immanence", focusing on its ethical and hermeneutic aspects. The immanentism is the point of unity of a philosophical thought which does not neglect the practical problems, nor dismisses the reflective rigor of rationalism. In this sense, the problem of freedom is brought into relation with the natural necessity and is conceived in a different way from the tradition. Now, once every existing thing follows an eternal and immutable order, which originates from the perfection of God, nothing that happens can be the result of indeterminacy. And thus, freedom cannot be conceived as interference in the natural order, but only as the knowledge of the world's governing laws, which provides self-determination in the presence of natural occurrences. This absolute rationalism, which seeks to explain everything in terms of necessity, is the one that faces the question of the apparent natural disorder, taken as a divine knowledge for being ignored. Such is superstition, a confused system of knowledge allegedly capable to explain nature by means of affirming a transcendent principle which has wantonly created everything. But how could a rational thought admit an 'irrational' object in its core? The philosophical attitude here adopted is different, because it sets out from the principle where even irrational looking realities have a determined cause that may be investigated in a similar way geometers tackle their objects. In effect, it is in our own natural tendency to auto preserve where it lies the answer to the phenomenon which seems to interfere or subvert the natural order. Endeavouring to search what is useful, men pursue ends; but not knowing the determinacy of their Will they attribute this *telos* to their own nature and think it constitutes a transcendent and mysterious reality. Considering nature anthropomorphically, they create a series of obligations to this idle principle, manifested in terms of signs, of which only a few are capable of decoding. Therefore, such a world conception hoists the role of ordering the social and political lives of men by means of a theological power founded on the interpretation of the unfathomable Will of God, whose only source is the Scripture. Spinoza deals with that question by means of a real *Emendatio* and *Interpretatio* of the theological concepts that will be reduced to the knowledge of an imaginative order, causing obedience and piety in people. In order to avoid the terrible effects of the political interference of superstition, Spinoza claims the subjection of religion to the governor's power, arguing that the sociability is founded on the ontological postulation of the common "efforts" to self-preservation; and that, as a result, there are no rules or norms that play the role of laws outside the State. Therefore, it's clear that all Spinoza's immanentist thought is nothing but a philosophy of freedom.

Key-words: Immanence. Superstition. *Emendatio*. *Interpretatio*. Stat.

Siglas e abreviaturas

Visando facilitar a identificação dos textos por nós citados, independente da edição ou tradução utilizada, adotamos a convenção proposta pelo periódico *Studia Spinozana*, publicado em *Hannover* desde 1985, para a citação das obras de Spinoza (com as devidas adaptações), conforme abaixo.

CG *Compendium grammatices linguæ hebraeae* - Compêndio gramatical da língua hebraica. (SO1, p. 283-403).

1, 2, 3, etc. = *Caput* I, II, III, etc.

Subseções do capítulo, se necessário com o correspondente subtítulo, considerando *Ann* = *Annotationes*.

Exemplo de Citação: CG14 *Ann ad Infinitum*

CM *Appendix, continens cogitata metaphysica...* – Pensamentos Metafísicos. (SO1, p. 231-281).

I, II = *Pars* I, II.

/1, /2, /3 = *Caput* I, II, III, etc.

nº1, nº2, nº3, etc. = Número da subseção em cada capítulo.

Exemplo de Citação: CMII/12 nº1.

E *Ethica ordine geometrico demonstrata* – Ética demonstrada na ordem dos geômetras. (SO2, p. 41-308).

1, 2, 3, 4 e 5 = *Pars* I, II, III, IV e V.

A = *Appendix*, para *Pars* IV: A1, A2, etc. = *Appendix, Caput* I, II, etc.

AD1, AD2, etc. = *Affectuum Definitiones* I, II, etc.

Ax1, Ax2, etc. = *Axioma* I, II, etc.

C1, C2, etc. = *Corollarium* I, II, etc.

D1, D2, etc. = *Demonstratio* 1, 2, etc.

Def1, Def2, etc. = *Definitio* 1, 2, etc.

Ex1, Ex2, etc. = *Explicatio* I, II, etc.

I = *Introductio* (antes das *Definitiones*).

L1, L2, etc. = *Lemma* I, II, etc.

P1, P2, P3, etc. = *Propositio* I, II, III, etc.

Post1, Post2, etc. = *Postulatum* I, II, etc.

Pref = *Praefatio*.

S1, S2, etc. = *Scholium* I, II, etc.

Exemplos de Citação:

E4Pref = *Ethica, Pars* IV, *Praefatio*.

E2P7D = *Ethica, Pars* II, *Propositio* VII, *Demonstratio*.

Ep *Epistolæ* – Cartas (SO4, p. 1-342).

1, 2, 3, etc. = Números das Cartas de acordo com Gebhardt. Salvo indicação em contrário, as Cartas serão citadas de acordo com esta edição. As Cartas que não estejam incluídas nela,

serão citadas de acordo com **Correspondencia**. *Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988a.*

Exemplo de Citação: Ep21 = Carta 21.

- KV *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand* – Breve Tratado de Deus, do homem e da Beatitude (SO1, p. 1-121).
 KS = *Korte Schetz* (Breve Compêndio).
 Int = *Introductio*.
 I e II = *Eerst, Tweede Deel* (Primeira e Segunda Parte).
 /1, /2, /3 = *Caput* I, II, III, etc.
 Z1 e Z2 = *Eerst, Tweede Zamensprekening* (Primeiro e Segundo Diálogo).
 /1, /2, /3, etc. = Número dos parágrafos dos capítulos ou dos diálogos, citados conforme **Spinoza: Tratado Breve**. *Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1990.*
 And = *Adnotatio*.
 Ax1, Ax2, Ax3, etc. = *Axioma* 1, 2, 3, etc.
 P1, P2, P3, etc. = *Propositio* I, II, III, etc.
 D = *Demonstratio*.
 C = *Corollarium*.
 A = *Appendix* (Apêndice I).
 VMZ = *Van de menschelyke Zeil* (Apêndice II – Da Alma Humana).
 B = *Besluyt* (Conclusão).
- Exemplo de Citação: KVAP4D = *Korte Verhandeling, Appendix, Propositio IV, Demonstratio*.
- PPC *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ, Pars I, & II, More Geometrico demonstratæ* – Princípios da Filosofia Cartesiana. (SO1, p. 123-230).
 1, 2 e 3 = *Pars* I, II e III.
 Pref = *Praefatio*.
 Prol = *Prolegomenon* (Introdução).
 Para as outras partes da obra, as siglas utilizadas serão as mesmas da *Ethica*.
- Exemplo de Citação: PPC1P14D2 = *Renati Des Cartes..., Pars I, Propositio XIV, Demonstratio Aliter*.
- RK *Reeckening van Kanssen* – Cálculo de Probabilidades. (SO4, p. 360-362)
 VS1, VS2, VS3, etc. = *Vraag-Stucken* I, II, III, etc. (Questões).
 V1 e V2 = *Eerst, Tweede Voorstel* (Primeira e Segunda proposição).
 W = *Werking en Bewsys* (Operação e Demonstração).
- SRR *Stelkonstige Reeckening van de Regenboog...* – Tratado sobre o Cálculo Algébrico do Arco-Íris. (SO4, p. 341-359)
 Pref = *Aen den lezere* (Ao Leitor).
 M = *Motto* (Projeto).
 R1 e R2 = *Eerst, Tweede Regel* (Primeira e Segunda Regra).
 W = *Werking en Bewsys* (Operação e Demonstração).
 FIG = *Figura*.

- TIE *Tractatus de Intellectus Emendatione...* – Tratado da Reforma do Entendimento. (SO2, p. 1-40)
 Adm = *Admonitio ad Lectorem* (Advertência ao Leitor).
 Numeração dos parágrafos de acordo com a edição de Bruder, conforme **Tratado da Reforma do Entendimento. Edição Bilingüe. Tradução de Abílio Queirós. Prefácio e Notas de Alexandre Koyré. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos).**
 Exemplo de Citação: TIE § 7 = *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Parágrafo 7.
- TP *Tractatus Politicus*. Tratado Político. (SO3, p. 269-360)
 Pref = *Auctoris epistola ad Amicum...* (Carta do Autor a um Amigo...)
 1, 2, 3, etc. = § 1, 2, 3, etc.
 Exemplo de Citação: TP 8/19 = *Tractatus Politicus, Caput VIII, § XIX*.
- TTP *Tractatus Theologico Politicus...* – Tratado Teológico-Político. (SO3, p. 1-267)
 1, 2, 3, etc. = *Caput I, II, III, etc.*
 Adn = *Adnotatio I, II, III, etc.* (Anotação)
 Exemplo de Citação: TTP 2 = *Tractatus Theologico Politicus, Caput II*.

Sumário

Introdução, 14

1. A mundivisão imanente e a *sacra scriptura*, 27

1.1. O mundo sem contingência e a liberdade necessária, 28

1.2. Ser ético ou ser moral: imanência ou transcendência?, 36

1.3. A institucionalização do medo e da esperança: a religião e o Estado, 45

1.4. *Interpretatio* e *emendatio*: o método spinozano de leitura da *sacra scriptura*, 54

2. A *emendatio* do discurso supersticioso, 67

2.1. A imaginação dos profetas, 67

2.2. Do mundo sem milagres ao “milagre” do mundo, 76

2.3. O caráter popular das narrativas da Escritura, 82

2.3.1. Tanach: a literatura judaica, 89

2.3.2. Os apóstolos e os seus escritos, 99

3. A *fides et ratio* e a defesa da *libertas philosophandi*, 106

3.1. *Fides et ratio*: o conhecimento do mundo e da Escritura, 108

3.2. A origem natural do Estado e a experiência política de Israel, 114

3.2.1. O fundamento natural do Estado, 115

3.2.2. A história de Israel como exemplo do fundamento natural do Estado, 123

3.3. A liberdade de expressão e o Estado laico, 129

Conclusão, 140

Referências bibliográficas, 150

Introdução

A história da filosofia é formada por grandes tendências que se afirmaram e constituíram escolas. O cartesianismo é uma destas vertentes, que se destacou e produziu muita sabedoria, discutindo sobretudo questões ligadas ao conhecimento. O seu fundador, Descartes (1596-1650), é considerado o pai do racionalismo moderno por causa de suas obras “Discurso do Método” (1637) e “Meditações Metafísicas” (1641), nas quais funda o conhecimento sobre a evidência do “cogito” e não mais sobre a autoridade da Escritura,¹ como era comum entre os medievais.

Benedictus de Spinoza, nascido em Amsterdã (1632-1677), de família judia proveniente da península ibérica, representa na modernidade uma destas vertentes que, de tão singular, torna-se quase sozinho uma escola. Sem dúvida, os conceitos por ele utilizados e as discussões travadas em sua obra denunciam a sua filiação ao cartesianismo.² Porém, é igualmente verdade que o seu trabalho filosófico, ao assumir o princípio de *imanência* como eixo de seu pensamento, afirma-se original e traz nova luz para os problemas enfrentados pela filosofia de seu tempo (e, porque não dizer também, do nosso). Mas, no que concerniria este imanentismo inovador?

¹ O encadeamento das ideias de maneira simples e necessária faz da matemática um saber que possibilita um conhecimento dedutível e, ao mesmo tempo, certo e indubitável. Será com base nesta convicção, que os modernos serão imbuídos de um otimismo, quanto ao estudo da natureza e de seus fenômenos. Com efeito, o mundo será visto a partir de uma ótica geométrica e não mais como o lugar do pecado: As Escrituras deixam de ser a linguagem pela qual se pode explicar o mundo e cede lugar à Geometria, como se pode perceber nas palavras de GALILEI, Galileu. *O ensaiador*. Trad. Helda Barraco. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores), p. 119: “A filosofia se encontra escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo) que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem ele, nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto”.

² A concepção de filosofia de Descartes está muito bem descrita na imagem da *arbore scientiarum*, na qual a ética figura como o ponto mais elevado deste saber. “Dêsse modo, toda filosofia é como uma árvore, cujas raízes são compostas pela Metafísica, o tronco pela Física e os ramos que saem dêste tronco, formam tôdas as demais ciências que, por fim, se reduzem a três principais: a Medicina, a Mecânica e a Moral, entendendo eu por Moral a mais alta e perfeita, a que, pressupondo cabal conhecimento das demais ciências, constitui o derradeiro grau da sabedoria. [...] Ora, visto que não é das raízes nem do tronco das árvores que os frutos são colhidos, mas apenas das extremidades dos ramos, a principal utilidade da filosofia depende, pois, das partes que se apreende em último lugar”: DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Trad. Torriero Guimarães. São Paulo: Hemus, 1968. (Prefácio). Neste sentido, Spinoza é paradoxalmente mais cartesiano do que o próprio Descartes; uma vez que este, embora reconhecendo esta finalidade maior da reflexão filosófica, nunca deu a importância devida ao agir e a beatitude do homem; diferente do filósofo de Amsterdã que fez deste desiderato a preocupação que permeia toda a sua vida e obra, inclusive intitulando a sua obra maior.

O imanentismo é, por assim dizer, uma doutrina filosófica que concebe a natureza como uma única realidade e sem efeitos transitivos. Tudo o que existe segue uma única ordem, a qual se autoproduz e se autorregula por meio de suas leis eternas e fixas. Não há espaço, nesta concepção de mundo, para nenhum princípio criador ou para a contingência, pois todas as coisas decorrem de um princípio único (“Deus sive Natura”), segundo uma necessidade absoluta. O próprio termo latino “*imanere*” traz em seu significado etimológico o sentido de “permanecer em”, ou seja, exclui qualquer causalidade transitiva. Trata-se de uma autoprodução necessária e eterna, na qual todas as coisas pertencem a um único processo. Semelhante ao que dissera Epicuro (341-270), na Antiguidade, acerca do Ser como sendo formado pelos átomos, imutáveis e eternos;³ ou como laconicamente afirmou Lavoisier (1743-1794), na modernidade: “Na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma” (*Dans la nature rien ne se crée, rien n'est perdu, tout devient*). Portanto, para Spinoza, como para todos os que pensam a natureza de modo imanente, tudo o que há ou acontece são apenas constantes modificações de uma única substância, a qual não sofre nenhuma alteração essencial na “*facie totius universi*”.

A concepção de um mundo totalmente imanente a si nunca foi predominante nos círculos filosóficos do ocidente. Somente nos ambientes místicos orientais e nos sistemas por eles influenciados,⁴ como a filosofia judaica e o renascimento, se pode vislumbrar esta

³ O monismo atomista de Epicuro, filósofo antigo que mereceu encômios de Spinoza (Ep LVI), expressa-se muito bem na compreensão de mundo como eterno e sem interferência de nenhum princípio transcendente. “E há que se dar por garantido que o universo sempre foi tal como é agora, e que sempre será assim, posto que não há nada em que transformar-se, pois fora do universo não há nada que, após introduzido nele, pudesse causar-lhe mutação”: EPICURO. Epístola a Heródoto. In: *Obras completas*. Traducción y edición de José Varo. Madrid: Edición de José Varo. Madrid: Ediciones cátedra, 1995. (Letras Universales). Embora haja esta proximidade e influência, deve-se assinalar que a natureza referida pelo “filósofo do jardim” é a *physis*. “[...] *physis* expressa, primeiramente, a natureza do todo (*tó pan*); em segundo lugar, a natureza dos átomos (*átomoi*); em terceiro lugar, a natureza dos corpos compostos; e a natureza dos mundos: SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: Sabedoria e jardim*. Natal: UFRN, programa de pós-graduação em filosofia, 2003. (Metafísica), p. 25. Sobre a relação de Spinoza com Epicuro, vale ressaltar que no século XVI e XVII dC ser chamado de “ateu e epicurista” correspondia a ser malvisto. E o filósofo de Amsterdã recebeu esta peche de Isaac Jacquelot (1647-1708) e Fénelon (1651-1715), para os quais isso significava chamá-lo de materialista e hedonista. Sobre esta designação, ver o artigo de : LAGRÉE, Jacqueline. *Spinoza ‘athée et épicurien’*. In: *Archives Philosophie 57. Revue Trimestrielle de centre Sévres*. Paris: Beauchesne Éditeur, 1994, juillet-septembre, pp. 541-558.

⁴ Digno de nota é a bela e bem completa explanação feita por NOGUEIRA, Alcântara (*O método racionalista-histórico em Spinoza*. São Paulo: Mestre Jou, 1976) sobre as raízes do pensamento de Spinoza. Na parte dedicada a comentar a posição daqueles que pretendiam encontrar nele um sentimento religioso ou místico (capítulo III), o comentarista faz observar muitos filósofos judeus como Crescas, Gersônides, Ibn Ezra e Leon Hebreu, que foram lidos e até, em certas ocasiões citados. Nestes dois últimos inclusive se pode perceber certo vislumbre de uma concepção imanentista do mundo advinda da influência do neoplatonismo. Também no renascimento é visível o sentimento religioso e místico em pensadores como Tomaso Campanella e Giordano Bruno, além do monismo

compreensão da natureza. A nível conceitual, será no despertar da modernidade e do racionalismo cartesiano, que o conceito de um Deus transcendente e criador de uma natureza caprichosa irá dar lugar, no sistema de Spinoza, a uma substância única e autoprodutora de um mundo sem mistérios e sem conhecimentos revelados.

Durante a Idade Média a natureza foi considerada predominantemente como ocasião de engano e ilusão⁵: a única fonte de conhecimento absolutamente confiável era a revelação divina consignada na Escritura. Com o advento do racionalismo moderno, ocorre uma mudança de paradigma: Deus deixa de ser a fonte de certeza e cede lugar à razão com sua “clareza e distinção”. Como dizia Descartes, eu posso duvidar de tudo, exceto do fato de que duvido, ou seja, de que penso ou de que sou uma substância pensante. O critério de verdade, assim, deixa de ser a religião e os seus textos sagrados e passa a ser o homem e o método. A geometria se torna, neste contexto, o padrão de um saber seguro e ordenado sobre a natureza e a vida humana. Ora, será exatamente neste âmbito da filosofia cartesiana e das exigências lógicas da matemática como modelo do saber que se gestará o imanentismo spinozano como uma nova concepção filosófica sobre Deus, a natureza, o homem e o seu agir.

Depois de ser excomungado pela sinagoga de Amsterdã em 1654, Spinoza ministrou aulas sobre Descartes para um jovem estudante. Como material didático, redigiu um livro no qual comentava os “Princípios da Filosofia de Descartes”, obra que ele expunha de maneira

próprio do oriente e do neoplatonismo. Porém, ao contrário dos pensadores judeus, não há indícios de que o filósofo de Amsterdã os tenha lido. Na verdade, o seu pensamento descarta qualquer indício de sobrenaturalidade, não podendo ser senão um contraponto a toda influência do misticismo judaico ou oriental.

⁵ O pensamento medieval foi expressão da tentativa sempre reiterada dos pensadores cristãos de justificar com categorias da filosofia grega, sobretudo as de Aristóteles e as do neoplatonismo, os dogmas cristãos. De tal maneira que às questões que ocupavam o pensamento grego serão acrescentadas outras peculiares à fé cristã. O esquema da chamada economia ou história da salvação condicionará a visão dos filósofos medievais sobre a natureza, Deus e o modo como conhecê-los. Com efeito, o mundo é resultado de uma ação divina que tudo criou *ex nihilo*, dando ao homem o livre arbítrio da vontade; este abusando do dom da “liberdade”, haveria se revoltado contra o criador, pecando. Chegado a este ponto, toda a natureza é corrompida e a humanidade perde a sua comunhão com Deus, até este novamente recriar, pela graça restauradora, a *imago Dei* perdida. Em síntese, a estrutura dogmática, que impunha a natureza um caráter de decadência pode ser sintetizada em três estágios: 1. razão ordenadora (logos, Cristo); 2. queda (pecado); 3. graça (recriação em Cristo, redenção). Comentado a natureza em Santo Agostinho, EICHER, Peter (*Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. Trad. José Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993, p. 589) nos afirma: “A ordem da natureza, criada segundo a vontade de Deus e que foi corrompida pelo pecado, é restabelecida na lei e no Evangelho”. Isso é o mesmo que dizer que, sem uma intervenção divina na mente humana (uma *iluminatio*), um conhecimento correto sobre a *ordo rerum* ou a *scala rerum* estará prejudicada.

geométrica – forma em que redigirá a sua obra suma,⁶ a **Ethica ordine geometrico demonstrata**. Este primeiro escrito já apresenta uma tomada de posição frente à tradição filosófica da escolástica.

No apêndice dos **PF** (intitulado **Cogitata Metaphysica**),⁷ Spinoza reduz os Universais a simples modos de pensar (conhecimento generalizante e confuso) e nega o princípio da criação (presente tacitamente ainda em Descartes). Além disso, abandona o conceito clássico de verdade, a “*adequatio mens et res*”, assumindo a ideia verdadeira⁸ como *index sui*, como sendo critério de si mesma; ou seja, uma ideia é tida como verdadeira não porque concorde com o seu objeto, mas, ao contrário, ela concorda com o seu ideato precisamente porque é verdadeira.⁹ Deste modo, para se alcançar uma certeza segura não há mais necessidade do recurso à dúvida hiperbólica ou qualquer Gênio Maligno, porque da própria definição da coisa verdadeira se depreende uma evidência na qual não há espaço para dúvida.

⁶ Muito mais do que um “mos geométrico”, a obra de Spinoza, exclusivamente a **Ética**, é “ordine geométrico”. Segundo Descartes, a Ordem Geométrica refere-se a um tipo de exposição em que os primeiros elementos não necessitam dos que virão depois para serem conhecidos; de maneira contrária, os posteriores só podem ser entendidos em relação aos que o antecedem. A Maneira Geométrica, conforme este mesmo filósofo, refere-se à forma como o geômetra procede para demonstrar suas razões: DESCARTES, René. *Objecções e respostas*. 3. Ed. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 166. Sob este ponto de vista, Espinosa, embora procedendo sinteticamente por meio de definições, axiomas, proposições e postulados, obedece a uma ordem de exposição em que tudo se deduzirá das primeiras definições, que tem como fulcro Deus ou a Substância, única realidade da qual se pode dizer que é “causa sui” e absolutamente infinita e necessária. Tudo o mais que se seguirá na obra suma, pressuporá este início e será parte de uma cadeia de causas a ligar todas as coisas ao princípio primeiro e único.

⁷ ESPINOSA, Bento de. *Cogitata metaphysica*. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983,

⁸ Sobre a questão da ideia verdadeira, é muito elucidativo o comentário de BRUNSCHVICG, Léon (A lógica de Spinoza. Tradução Jean Marie Breton e revisão crítica de Emanuel A. da Rocha Fragoso. In: *Spinoza: cinco ensaios por Renan, Delbos, Chatier, Brunschvicg e Boutroux*. Londrina: Eduel, 2004, pp. 56-57): “A verdade da idéia verdadeira não resulta de uma relação de conveniência entre esta idéia e seu objeto; não é uma qualidade accidental e passageira, como se uma idéia pudesse existir antes de ser verdadeira, e, a um dado momento, receber de fora a verdade; é uma propriedade inerente e constitutiva. A verdade é interior ao verdadeiro”.

⁹ Spinoza irá utilizar mais o termo “ideia adequada”, ao invés de “ideia verdadeira”, haja vista o erro ou a falsidade ser apenas uma visão parcial do objeto ou a ignorância da natureza do nosso corpo que é afetado por outros corpos e nos representa mais o nosso estado afetivo do que as coisas. “Entre la idea verdadera y la adecuada no reconozco otra diferencia, sino que El término *verdadero* sólo se refiere a la conveniencia de la idea con su objeto (*ideatum*), mientras que el término *adecuado* se refiere a naturaleza da idea em sí mesma; así que no se da ninguna diferencia entre la idea verdadera e la adecuada fuera de aquella relación extrínseca. Ahora bien, para poder averiguar de qué idea de la cosa, entre muchas, se pueden deducir todas las propiedades del sujeto, tan solo fijo en esto: que esa idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente. Por ejemplo, para investigar las propiedades del círculo, a saber, que consta de infinitos rectángulos, puedo deducir todas sus propiedades; averiguo, repito, si esta idea incluye la causa eficiente del círculo, y, como no es así, busco otra, a saber, que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil. Y como esta definición ya expresa la causa eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo [...]”: Ep. LX, pp. 342-343.

Entretanto, para que a mente não se veja vítima de idéias confusas e obscuras, Spinoza empreende um trabalho de “*emendatio*” ou de correção, purificação. No **Tractatus Intellectus Emendatione**,¹⁰ estabelece como objetivo maior da filosofia o conhecimento e a fruição do *summum bonum*, que é o “conhecimento da união da mente com toda a natureza” (TIE, § 13). Além disso, discorre sobre os modos de percepção e sobre o método reflexivo, que parte da ideia verdadeira, abarcando, a partir dela, tudo o mais. A definição, portanto, do Ser “*causa sui*” deve ser o ponto de partida do conhecimento adequado da natureza. Este critério é também explicitado em uma das correspondências (Ep LX) com seu amigo Tschirnhaus, onde, a certa altura, diz que a única regra observada é a de que se deve achar a definição a partir da qual tudo o mais possa ser deduzido somente dela.¹¹

Embora no TIE Spinoza explicita a função da filosofia e o objeto com o qual se deve deter,¹² será apenas na **Ética** que levará a termo o projeto assinalado naquela obra que, por

¹⁰ Sobre o título desta obra, encontramos três possíveis traduções do original latim “Tractatus Intellectus Emendatione” para o português: ESPINOSA. *Tratado da correção do intelecto*. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: 1979. (Os Pensadores); ESPINOSA. *Tratado da reforma do entendimento*. Edição Bilingüe. Trad. Abílio Queirós. Prefácio e notas de Alexandre Koyré. Lisboa Edições 70, 1969. (Textos Filosóficos); ESPINOSA. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: CIA Editora Nacional, 1966. (Biblioteca Universitária). Os tradutores que utilizam o termo “correção” optam por uma tradução mais literal – de fato *emendatio* significa a ação de corrigir, *correção*-; porém, a ideia de “reforma” pode mais adequadamente carregar o sentido do subtítulo acrescentado pelos editores da 1ª edição do Tratado, exatamente por significar uma correção como “mudança para o melhor”.

¹¹ “[...] juzgo que basta con observa lo seguinte, que hay que averiguar aquella Idea de la que se lãs pueda deducir todas [...]. Pues quien se propone deducir de uma cosa todas lãs propiedades posibles, se sigue necesariamente que las últimas serán más difíciles que las primeras [...]”: SPINOZA, Baruch. *Epistolae*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 168. Porém, observamos que as definições de *Substância* e *Deus* (as quais satisfariam o critério posto por Espinosa) são enunciadas como terceira e sexta, enquanto que a primeira é a de *causa sui*. Ora, isso se justifica pelo fato de que o nosso autor sentirá necessidade de demonstrar a existência de tal ente, não porque ele não seja evidente *per se*, mas devido aos preconceitos que obscurece a mente dos homens. A *causa sui* será posta no início, assim, por servir como um “[...] meio de prova, porque ela é a propriedade decisiva da substância que vai permitir estabelecer a existência de Deus”: GUEROULT, M. *Spinoza*. Vol 2. Paris: Aubier-Montaigne, 1997, p. 41. Conforme BIDNEY (O problema da substância em Spinoza e Whitehead. *Crítica*, Londrina, Vol. 4, n. 14, jun/mar. 1999 – Tradução Emanuel Ângelo da Rocha e Edval de Souza Barros -, pp. 52-53), as demonstrações acerca da existência de Deus podem ser reduzidas a dois pressupostos: “[...] a existência como um atributo da essência de um ser mais perfeito e a perfeição determina a existência; estas por sua vez podem ser reduzidas à única proposição que perfeição (ou valor) e existência (realidade) são inseparáveis”.

¹² Partindo da questão sobre “porquoi donc Spinoza a-t-il interrompu la rédaction Du traité dela reforme de l’entendement?” ALQUIÉ, F. (“Le rationalisme de Spinoza. Paris: PUF, 1981, p. 52) arrola possíveis respostas. Ei-las: escassez de tempo por conta da prioridade de outras tarefas intelectuais, segundo os editores; para Lagneau, dificuldade em descrever um método experimental; primazia de outras atividades, segundo Appuhn. Já para o autor que cita estas hipóteses, a razão é outra; trata-se de se conceber dentro do sistema de Spinoza um método capaz de alçar-nos ao conhecimento verdadeiro. Posição diversa, embora semelhante é a de DELEUZE, Gilles (*Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 124), segundo o qual “[...] a razão do inacabamento do Tratado parece muito clara: é porque ele descreve e inventa as noções comuns que Espinosa se apercebe que as posições [do TIE] são insuficientes em vários aspectos, e precisa remanejar o conjunto, ou então refazer tudo”. Ele concebe, portanto, uma evolução no interior da obra de Spinoza; pressuposto este que parece pouco verossímil,

este motivo, permaneceu inacabada. Em sua obra *suma*, ele parte, seguindo o método dos geômetras, de oito definições, das quais uma será demonstrada (Deus) e as outras são *notae per se*. O fato de ter de provar a existência de Deus não significa, contudo, que este a realidade deste conceito não seja evidente por si mesmo; trata-se apenas da prudência do nosso autor em se precaver contra a falta de atenção e os preconceitos da maioria das pessoas. Das definições evidentes por si mesmas, três (Substância, Atributos e Modos) são critérios do ente absolutamente infinito e as outras são propriedades.

A partir da articulação lógica e necessária entre as definições e axiomas, nas proposições que se seguem ao longo da primeira parte, é demonstrado e estabelecido que a natureza é uma única substância. A pergunta que nos colocamos neste momento é a seguinte: de onde o nosso filósofo retirou este sentido para o conceito de substância? Antes de qualquer resposta, devemos observar que as definições que abrem a *Ética* possuem uma longa história. Basicamente podemos distinguir duas compreensões de substância: a aristotélico-tomista, segundo a qual ela é aquilo que subsiste, o substrato *perene*,¹³ e a cartesiana, segundo a qual ela é aquilo sem o que as propriedades não poderiam existir.

pois os tratados foram produzidos quase simultaneamente; de maneira que, concordamos com TEIXEIRA, Lívio (*A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001, p. 73), quando fala que o Entendimento, tal como concebe Spinoza no TIE, “[...] conduz-nos à conclusão de que a essência do entendimento, a essência de que explica e justifica todas as propriedades (do Entendimento) por ser causa delas, é a idéia de Deus”. Isso significa que o TIE esgota a sua finalidade o que se deve buscar para alcançar o Sumo Bem (Deus) e como se deve proceder para alcançar este objetivo (Terceiro Gênero do Conhecimento). Com acerto CHAUI, Marilena (*Engenho e arte: a estrutura literária do Tratado da emenda do intelecto de Espinosa*. In: *Figuras do racionalismo*. Campinas, SP: ANPOF, 1999, p. 33) dirá, ao se referir à Teixeira que “[...] o final do *De emendatione* deve conduzir-nos para fora dele, à obra magna do filósofo”.

¹³ Para Aristóteles, a Substância (no grego, *Ousia*; no latim, *Substantia*: Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007; e também: DICIONÁRIO de filosofia de Cambridge. São Paulo: Paulus, 2006) é definida como essência necessária ou “aquilo que o ser era” (*to ti hn einai*). Trata-se do problema fundamental da filosofia porque implica na consideração metafísica do Ser. “De fato, a questão que hoje, como no passado, é e foi sempre levantada [...] e que sempre nos deixou perplexos, a saber, *o que é o ser?* [...] nós temos o interesse, fundamental e primordial, e praticamente único, de investigar a natureza do *ser* no sentido de substância”: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2006. (Clássicos EDIPRO), Livro VII, 1028 b 1-5, p. 178. Sobre esta indagação fundamental, o Estagirita concebe que ela é o ser das coisas ou aquilo que não pode ser predicado por nada, exatamente por se constituir o *substrato* ou aquilo que subsiste permanecendo o mesmo, independente das predicções. “O substrato é aquilo do que as demais coisas são predicadas ao passo que ele mesmo não é predicado de qualquer coisa mais. Daí vemos começar por determinar sua natureza, pois considera-se que o substrato primário de uma coisa é, no sentido mais verdadeiro, a sua substância: ARISTÓTELES. Op. Cit., Livro VII, 1028 b 30-1029 a 1, p. 179. Para um aprofundamento maior da temática, ver: FRAGOSO E. A. da R. *As definições de causa sui, substância e atributo na Ética de Benedictus de Spinoza*. UNOPAR Cient., Cienc. Hum. Educ., Londrina, V2N1, pp 83-90, mar2001. Disponível em: http://www.benedictusdespinoza.pro.br/artigo_spinoza_definicoes.Pdf. Acessado em maio de 2009.

Certamente, da aporia cartesiana, em chamar de substância o que é pressuposto em todas as expressões singulares da natureza, é de onde deriva a intuição imanentista de Spinoza. Ora, é certo que todas as coisas, como as figuras, as cores, as ideias e todos os movimentos da alma pressupõem a Extensão e o Pensamento, mas estes são ainda realidades segundas, porquanto o próprio Descartes reconhece, no § 51 dos Princípios de Filosofia, que a rigor só existe uma única substância, Deus.

O nosso filósofo, procedendo de um modo mais rigoroso e coerente, assume o que Descartes havia chamado de “substância” (a *res-cogitans* e a *res-extensa*) como Atributos¹⁴ da única realidade, Deus. Assim, tudo o que decorre daqueles, seriam apenas Modos¹⁵ (modificações, afecções) ou expressões singulares de um único processo, constituído como uma teia infinita de causas e efeitos.¹⁶ Dentro desta concepção de natureza totalmente

¹⁴ Farias Brito analisa o sentido da quarta definição da primeira parte da *Ética*, distinguindo três maneiras de se entender o sentido de Atributo. A primeira é a interpretação de Erdmann, segundo a qual os atributos são as *formas* pelas quais o entendimento percebe a substância. A esta leitura kantiana de Spinoza, se opõe a de K. Thomas, para o qual são *substâncias*, pois constituindo a “essência da substância” só podem ser “em si” e “por si”, haveria assim uma infinidade de substâncias à semelhança da monadologia de Leibniz. Por fim, fala da interpretação de Fischer (com quem concorda), conforme a qual os atributos são *forças divinas* pelos quais Deus produz os fenômenos naturais: FARIAS BRITO, R. *Finalidade do mundo*. Fortaleza: TYP, Universal, 1899, pp. 39-47. Para conferir o sentido de Mônadas, indicamos a leitura do próprio autor desta teoria: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Os princípios da filosofia ditos monadologia*. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

¹⁵ A maneira como os Modos são produzidos por Deus segue uma ordem que parte do princípio de que algo finito deve proceder de seu par. Tudo se resume a uma processão que chega aos Modos, ou as coisas particulares, através dos atributos. O esquema ontológico de Spinoza para explicar a autoprodução da Natureza consiste em uma escala decrescente, na qual os Modos são determinações dos atributos, enquanto estes o são da Substância. E, como o particular não pode derivar diretamente do absoluto, ele concebe que as afecções finitas são determinações de Modos, que, por sua vez, já o são de outros, cuja procedência remete a *afecções* dos atributos. Ora, como “Tudo o que resulta da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus deve ter existido sempre e ser infinito [...]” (E1P21), então estes últimos são *imediatamente* resultantes (Ep LXIV) dos atributos e, como tal, “[...] deve existir necessariamente e ser infinito” (E1P22). A escala dos entes infinitos é completado e bem esclarecido, na seguinte passagem da *Ética*: [...] um modo que exista necessariamente e seja infinito deve ter resultado da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus; e isto, quer *imediatamente* [...], quer *mediante* alguma modificação que resulta da natureza absoluta do mesmo atributo, isto é [...], que exista necessariamente e seja infinita (E1P23D. Grifos nossos). Completando o esquema ontológico, concebido por Benedictus de Spinoza, vem os Modos finitos. Estes não podendo ser causados *imediatamente* pelos atributos (pois do absoluto não pode provir diretamente o particular), procedem de modificações secundárias (E1P28D). A escala dos entes em sua causalidade pode nos levar a pensar em um abismo ontológico entre a Substância e os Modos; e a querer concluir que há um paradoxo de uma transcendência no interior de uma realidade imanente. Entretanto todo este esquema metafísico só quer nos levar a entender que nada ocorre no mundo (ou nos modos finitos), que não seja determinado por Deus a existir e a operar de determinada maneira (E1P28D); e que ele é a causa não só da existência dos Modos, como também do fato de eles perseverarem como existentes (E1P24C). Não existe, portanto, nenhuma separação abissal entre a *Natureza naturante* e a *Natureza naturada*, pois esta exprime a potência daquela de maneira necessária, ao manifestar a sua essência (E1P36).

¹⁶ Spinoza não nomeia, na proposição em que trata, o modo infinito mediato como afecção do atributo Pensamento. Porém, alguns autores sugerem uma nomenclatura em acordo com a *Ética* ou a correspondência do filósofo. DELBOS, Victor (Op. Cit., p. 68) fala de uma “[...] *ordem total das almas eternas*, ordem em que elas

imane em sua causalidade, não há nenhum tipo de contingência ou de possibilidade, senão como ignorância do ser humano em relação às determinações implicadas em cada modo existente. De Deus tudo procede com o mesmo rigor e a mesma necessidade com que de uma figura geométrica se derivam todas as propriedades e teorias imanentes a ela.

Em um sistema assim concebido, no qual não há espaço para a possibilidade e a contingência, como se pode pensar a Liberdade e a Ética? Como já se pode depreender pelo que vimos falando até aqui, Deus é destituído das qualidades antropomórficas e é entendido como uma substância única, cujos atributos e modos são imanentes e necessários. Não havendo efeitos transitivos, não há igualmente criação, nem um mundo produzido por meio de uma Vontade absoluta e nem por um Entendimento infinito, assim como concebia o pensamento medieval.

Ora, a tradição filosófica condicionou o conceito de liberdade a uma visão inadequada de Deus e da natureza. Para os escolásticos, tudo foi criado por meio do modelo do melhor presente no intelecto divino, e assim a liberdade consiste em escolher “*sub ratione boni*”. Descartes, por sua vez, concebe Deus como um ser de vontade absoluta, que tudo determinou indiferentemente.

Há, assim, uma limitação no conceito de Deus da tradição. No caso da Escolástica, se ele cria com vistas a um fim externo a si, mostra-se obviamente carente de algo e, por isso, tal filosofia concebe sub-repticiamente a impotência na criação. Já Descartes, ao pensar o mundo como efeito de uma vontade absoluta, imprime na potência a inconstância (o que também é uma limitação!). Em ambos os casos, a liberdade está associada à contingência e a uma visão antropomórfica.

constituem uma unidade anterior as suas determinações singulares, que forma no Pensamento o modo infinito e eterno mediato, seja simétrica à *facies totius universi*” (Grifos nossos). Já DELEUZE, Gilles (*Espinosa e os signos*. Trad. Abílio Ferreira. Porto: Rés, 1970, pp. 101-102) chama-o de “[...] conjunto das relações ideais que regulam as determinações das idéias como idéias dos modos existentes” (Grifos nossos). De modo diferente dos outros intérpretes, Vidal Peña extrai literalmente da própria Ética o termo: “[...] el modo infinito mediato del pensamiento podría ser un concepto mencionado por Spinoza em la proposición 31 de la primera parte de la Ethica: el *intellectus infinitus actu*: TRABAJO, Jorge G., Acercamiento a Spinoza. In: *Galileo. Ficien. Edu. Uy/libro. pdf*. Para um maior aprofundamento deste assunto indicamos: FRAGOSO, Emanuel Ângelo da Rocha. *Considerações acerca da teoria dos modos na Ética de Spinoza*. Semina: Ci. Soc. Hum., Londrina, vol. 22, Set. 2001, pp. 35-38.

Spinoza, por seu turno, ao despersonalizar Deus, desvincula esse princípio dos conceitos tradicionais (Entendimento e Vontade) e o associa à total determinação da substância. Ser livre, portanto, não é contrário à necessidade absoluta, mas ao constrangimento ou a ser determinado por outra coisa, externa e diferente. E, portanto, do ponto de vista ontológico, só Deus é livre, porque é o único ser *causa sui* ou que existe *in se*. O homem, como um modo de duplo atributo (*res-extensa* e *res-cogitans*), existe *in alio* e como tal é determinado a ser e a existir de determinada maneira.

Como tudo o que existe na natureza, o ser humano expressa a sua participação modal como uma “potência” singular em busca da autoconservação. O *conatus* (ou o esforço por perseverar na existência) é a única perfeição ou virtude a que o ser humano pode almejar; haja vista não poder existir senão como parte integrante da natureza. Daí, se de uma perspectiva metafísica, só Deus é livre, de um viés ético podemos afirmar que o homem pode se tornar livre à medida que possuir um conhecimento adequado de si mesmo, enquanto expressão necessária dos atributos da substância única. Mas como conquistar esta liberdade, se o homem é um ser desejanter por natureza e incapaz de conhecer todas as determinações que envolvem o seu ser e o seu agir?

Para Spinoza, toda esta problemática ética nos põe diante de uma questão crucial para o seu sistema filosófico: a Superstição. Por ser um ente cuja essência é o *conatus* (E3P6; E3P7) ou o *desejo* como apetite levado à consciência (E3P9), o homem a todo instante tende para o mais útil, nem sempre sabendo a causa para tal. A busca pela nossa preservação nos causa uma ânsia (*expetere*) só sossegada (*quiescere*) quando a vontade se projeta na natureza e imagina “fins” a serem perseguidos. Como se não bastasse, atribuímos esta finalidade a uma Vontade e a um Intelecto infinitos, que, à semelhança do homem, procura granjear honras. Daí exigir culto e veneração em troca de bem-estar e felicidade. A partir disso, tudo o que ocorre na natureza parece ser um sinal do contentamento ou descontentamento deste ser supremo, que precisa ser adulado.

O “medo” de ser castigado e a “esperança” de ser recompensado ou perdoado tornam-se o motor da superstição e, conseqüentemente, da escravidão humana; situação terrível esta reforçada pelo fato de que algumas pessoas se arvoram intérpretes de Deus e

oferecem consolo aos outros por meio de regras, lei e dogmas. Com isso, estabilizam o ânimo do vulgo e transformam o medo em uma fé ingênua ou em uma “obediência” servil.

Chegado ao ponto da obediência, a Superstição deixa de ser apenas uma explicação religiosa dos fenômenos naturais e se torna um poder Teológico-Político fundado sobre uma moralidade metafísica ou de uma pretensa “finalidade” do mundo. O efeito social desta mutação é um governo teocrático em que o comando do Estado fica associado à “interpretação” da vontade de Deus por parte dos teólogos.

Spinoza viveu em sua época as consequências de um tipo de sociedade em que a política se encontrava subordinada à religião e sofreu os efeitos mais funestos da superstição: o ódio teológico camuflado em amor à verdade e aos bons costumes. Por isso, o seu sistema filosófico não descuidava da problemática política, presente em sua obra summa, mas cujos desdobramentos maiores se encontram no **Tratado Teológico-Político** e no **Tratado Político**.

Como já dissemos, a concepção de mundo de Spinoza é imanentista; e isso implica na compreensão de que nada do que existe ou acontece está fora da ordem natural. Não há mistérios! Portanto, o que se imagina ser um acontecimento sobrenatural é apenas a ignorância das leis que regem o universo. E por mais que algo possa parecer absurdo ou estranho, se existe, é porque possui uma causa; e não porque remeta a algo oculto e inexplicável.

Tal filosofia se diferencia na modernidade e pode ser adequadamente chamada de “racionalismo absoluto”, visto que leva às últimas consequências o modelo matemático das investigações filosóficas; ou seja, considera a vida e o agir humano como um evento natural, cuja investigação deve ser realizada semelhantemente ao modo como os geômetras lidam com os seus objetos, a saber: “sem rir, nem chorar” (TP, I,§ 4), como se tratasse “de linhas, planos ou de qualquer figura” (E3Pref). Deste modo, a contribuição do nosso filósofo dentro da história da filosofia consiste em tratar de fenômenos como a superstição (e as suas paixões

motoras: o medo e a esperança) sem ridicularizar os homens ou esperar que todos sejam racionais ou santos (pretensão esta da maior parte dos filósofos!).¹⁷

Se Descartes pode ser chamado de pai do racionalismo moderno, então a partir desta nossa perspectiva imanentista, com muito mais direito Spinoza pode ser chamado de “pai do racionalismo absoluto”, se com esta expressão entendermos que todo o papel libertador do homem consiste em suprimir todas as causas da ignorância e das paixões que lhe seguem (o medo e a esperança), afastando, assim, a influência da falsa religião sobre a mentalidade e o agir do vulgo, e desconstruindo a fundamentação teológica da política teocrática.

Todo este trabalho liberador da servidão humana pode muito bem ser sintetizado pela expressão “*emendatio*”, que o nosso filósofo utiliza no **TIE**, mas que irá aparecer também no Apêndice da I parte da **Ética** e no **TTP**. Por meio deste conceito, entendemos que o enfrentamento da problemática da superstição e de seus efeitos funestos (tanto religiosos, como políticos) não consiste na suplementação de uma “estrutura” por outra. Não se trata, como o próprio Spinoza vai dizer, de estabelecer nada de novo, mas tão somente “corrigir” o que aí está posto (TTP, cap. XIV, p. 222; G, p. 180); o que equivale a afirmar a passagem de uma visão inadequada da natureza (antropomórfica, teológica e supersticiosa) para uma visão adequada (imane)nt) dela e dos fundamentos da política.

Objetivamos nesta dissertação, portanto, evidenciar o caráter ético e hermenêutico¹⁸ da filosofia de Spinoza a partir do conceito de imanência e mostrar como o racionalismo

¹⁷ A naturalização das paixões torna as considerações éticas de Spinoza um humanismo filosófico. “Outra concepção criada por Spinoza e que se insere no seu humanismo é a que afirma ter sido o pensador, nos tempos modernos, o primeiro que procurou entender as paixões humanas em vez de apenas julgá-las no sentido comum do termo que praticamente todos os filósofos faziam no passado. Graças a essa aludida compreensão é que se pode definir o verdadeiro processo para se chegar ao conhecimento das ações do homem, percebendo as que constituem afirmação ou negação do espírito, quer dizer, as condições exatas de sentinelas como bem ou como mal”: NOGUEIRA, Alcântara. O Humanismo em B. de Spinoza. In: *___Poder e humanismo: humanismo em B de Spinoza. O humanismo em L. Feuerbach. O humanismo em K.Marx.* Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1989, p. 89.

¹⁸ A palavra Hermenêutica procede do grego (ἑρμηνεύειν) e confunde-se etimologicamente com o nome do deus da comunicação Hermes (Ἑρμῆς). Sendo o mensageiro dos deuses, esta entidade transmite a interpretação do destino, de tal maneira que podemos conceber ἑρμηνεύειν (hermeneuein) como a explanação acerca do destino. No nosso trabalho, utilizamos o termo “hermenêutica” no sentido de Interpretação, não simplesmente de palavras ou frases de difícil compreensão, mas no de uma releitura dos textos da Escritura, que os reconduz ao seu caráter imaginativo. Sobre este caráter hermenêutico da obra de Spinoza diz Adélio melo: “Espinoza, enquanto hermenêuta, reflete pois o drama de qualquer hermenêutica que não se queira meramente filológica: o drama de sua inevitável inserção entre as vozes do negativo (que quer silenciar) e as vozes do positivo (que quer anunciar)”:

absoluto desdobra-se em uma consideração da natureza como substância única, em cujo interior a liberdade se coaduna com a necessidade; perceber o mecanismo motor da superstição e como ela surge e se transforma em uma visão teológica e em um poder político-teocrático; e, sobretudo, apresentar como é possível a libertação dos efeitos funestos desta visão inadequada do mundo por meio de uma “*emendatio*” ou de uma (como convencionamos aqui chamar) hermenêutica filosófica.

Para realizar o nosso escopo, tomaremos por base várias obras do nosso autor, mas sobretudo a **Ética** e o **TTP**. Seguindo esta *opera* e lendo-a a partir do viés imanentista, apresentamos o nosso trabalho dividido em três capítulos: 1. A mundivisão imanente e a *sacra scriptura*; 2. A *emendatio* do discurso supersticioso; 3. A *fides et ratio* e a defesa da *libertas philosophandi*.

No primeiro capítulo, deparamo-nos com a questão da relação da liberdade com a necessidade e compreendemos que, não havendo nenhum princípio transcendente, o ser livre equivale a ser autodeterminado e não a ser isento de determinações. De igual modo, a ética deixa de ser uma consideração do agir humano, a partir de um modelo ideal do bem e do mal, e passa a ser uma busca por ser mais o que já se é; ou, em outras palavras, um esforço (*conatus*) pelo que é mais útil. Neste âmbito abordamos a superstição enquanto uma visão deturpada da natureza, cujos efeitos se estendem ao nível religioso e político. Fazemos, assim, uma exposição do mecanismo interno da superstição fundado na ignorância das causas, que determinam os fenômenos naturais e humanos. O medo e a esperança são as paixões que movem o ânimo do vulgo e os tornam solícitos à ação da teologia e dos teólogos, que, se autoelegendo intérpretes de Deus e da Natureza, incidem sobre seu ânimo, controlando-o mediante dogmas, normas e ritos, cuja função é transmutar estes afetos em piedade e devoção, e, conseqüentemente, em obediência ingênua.

Fazendo frente a esta categoria religiosa, no segundo capítulo, promovemos uma verdadeira “*emendatio*” das categorias teológicas, cuja força está assentada sobre a Palavra de Deus. Apresentamos o método histórico-filológico como meio de sanar os conflitos em torno

da Escritura; e como esta, dentro desta abordagem, se mostra rica em fenômeno apográfico e como uma composição milenar, rebuscada e modificada por muitas mãos. Ao fim, fica claro que a fé não é incompatível com a razão, à medida que não diz respeito a considerações especulativas, mas tão somente à mensagem simples de amor a Deus e ao próximo.

Tal compreensão da problemática clássica da *“fides et ratio”* desautoriza os teólogos a se imiscuírem nos problemas políticos. E para garantir este desiderato, no terceiro capítulo, vemos como Spinoza reclama a subordinação da religião ao Estado, ou seja, põe as decisões e leis religiosas sob o crivo interpretativo do Soberano. Em nosso último capítulo mostramos, então, como o poder político emana da natureza do homem e como é necessária a experiência política para se fundar a governabilidade pacífica e perene.

Ao cabo do labor desta nossa dissertação, pretendemos contribuir com os estudos da História da Filosofia, a partir de nossa leitura do sistema de Spinoza sob a ótica imanentista. Com efeito, ao destacar este conceito conseguimos vislumbrar o nosso filósofo como um cartesiano *sui generis* e original em suas considerações sobre as problemáticas metafísicas, éticas e teológico-política (aqui por nós chamada de Hermenêutica). O seu racionalismo absoluto certamente lança nova luz sobre os problemas da modernidade e transforma o “conhecimento” não apenas em um instrumento de verdades científicas (para alcançar a “clareza e distinção”), mas em uma instância libertadora da servidão humana (tanto religiosa, como política).

1. A mundivisão imanente e a *Sacra Scriptura*

No início da segunda parte da **Ética**, Spinoza fala que, embora de Deus se siga necessariamente *infinitas coisas, de infinitas maneiras*, interessa-lhe tratar apenas do que pode nos conduzir ao *conhecimento da mente* e de sua *beatitude* (E2Pref). Este escopo, claramente explicitado e perseguido na sua obra summa, pressupõe que a felicidade suprema não pode ser dissociada do conhecimento adequado da Natureza, nem de nós mesmos – haja vista o homem se constituir uma expressão necessária de Deus. Perceber, portanto, o caráter imanente de nosso ser e de nosso agir implica na compreensão de que tudo possui uma causa, mesmo aquilo que parece irracional, como é o caso da Superstição e de suas paixões motoras (o “medo” e a “esperança”). Ora, é exatamente esta a atitude de um racionalismo absoluto, a qual garante uma abordagem imparcial e profícua daquilo que escraviza o homem, e também do que é capaz de nos proporcionar o conhecimento adequado e capaz de nos libertar de toda situação de impotência ou de impedimento a uma vida livre.

A visão antropomórfica da Natureza é, sem dúvida, o empecilho que gera uma série de obstáculos que impedem o homem de se emancipar. Pensar que tudo persegue *fins*, à semelhança de nós, reverbera na aceitação de um princípio caprichoso e transcendente que tudo orquestrou segundo a sua vontade insondável. Disso se seguem três pré-juízos: 1. a concepção da liberdade como fruto da vontade divina; 2. a ideia de que o mundo segue uma ordem moral misteriosa; e 3. que ninguém pode conhecer os desígnios eternos, apenas interpretá-los. O grande problema é que os “intérpretes” do divino, ou os teólogos, acabam por fazer um conhecimento confuso e parcial passar por verdade incontestável; e, como não bastasse, acabam por instituir sobre este saber supersticioso um poder político pronto para perseguir, reprimir e até matar quem os contrarie.

Para um sistema que prima pela beatitude e libertação do homem, descuidar da realidade em que se vive é inconcebível. Por isso, se podemos dizer que na **Ética**, Spinoza parece cuidar sobretudo da *salvação*¹⁹ *individual*, dando pouco espaço para a *salvação coletiva*,

¹⁹ Spinoza na **Ética**, ao falar do *Amor Dei intellectualis*, introduz o uso do termo *Salus* (do lat.: saúde, salvação) comumente traduzido como “Salvação”, para designar a alegria suprema do amor que se origina do conhecimento adequado da essência da nossa mente considerada *sub specie aeternitates*, ou seja, sem relação com o corpo (E5P20S). Tal ação é tida como parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo e aos homens (E5P36S). Em síntese, a expressão *Salus* equivale tanto a beatitude como a liberdade e poderia ser traduzida muito bem como “Saúde”, haja vista esta salvação propugnada por Spinoza não possuir nada de sobrenatural.

olhando para o **TTP**, vemos que a última está pressuposta no todo da sua compreensão filosófica; e o que mereceu poucas linhas em um, no outro será objeto de centenas de páginas.²⁰

Tendo assim toda esta problemática em vista, discutiremos a concepção de Natureza em Spinoza em relação com a Escritura, fonte de autoridade religiosa e política dos teólogos da época do nosso autor, e de todo o nosso mundo ocidental de matriz cultural judaico-cristã, até hoje. Seguindo este objetivo, veremos a clássica discussão sobre a Liberdade e Necessidade, mostrando como a ética se opõe ao finalismo antropomórfico; e como este último se desdobra em um sistema de valores e de explicação do mundo chamado por Spinoza de Superstição. A partir disso, veremos como funciona esta concepção inadequada do mundo e do homem e como ela pode ser desconstruída por meio de uma *emendatio* dos conceitos teológicos; o que implicará em uma abordagem do método adequado de *interpretatio* dos escritos nos quais os teólogos dizem encontrar a Palavra de Deus.

1.1. O mundo sem contingências e a liberdade necessária

Tradicionalmente, a liberdade de Deus é concebida como a capacidade que ele possui de não fazer aquilo que se encontra sob a sua potência. Segundo Spinoza, tal concepção é por demais absurda, porquanto suprime a necessidade da natureza do ente perfeitíssimo. Com efeito, como sempre é em ato, ele não poderia conceber as coisas de outra maneira; ou seja, a sua essência obsta pensarmos, sem atentar contra o lume natural, que tudo pudesse decorrer de uma maneira diversa da que é atualmente. Defender o contrário disso é o mesmo que afirmar que, sendo todo poderoso, pudesse fazer com que um triângulo não possuísse três ângulos, ou que pudesse fazer um círculo quadrado. Ora, não existe nada mais absurdo do que tais suposições.

²⁰ São escassos os lugares na **Ética** onde se pode encontrar diretamente uma reflexão voltada para uma filosofia social e política. Podemos até enumerá-los: E2Def7, na qual se fala da ação conjunta como uma única coisa singular; o final do E2P49S, no qual são enumeradas quatro razões da utilidade da sua doutrina; E4P37, onde se fala dos fundamentos da vida civil (do “estado de natureza” e do “estado civil”); E4P73, na qual se infere que a sociedade civil está de acordo com a vida segundo a razão; e alguns capítulos do Apêndice da IV parte (11; 12; 14; 15; 17; e 24). Disso se segue que, embora se possa deduzir os princípios de uma sociabilidade “saudável” (*Salus*: saúde; salvação) da Ética, será em outro *locus* que poderemos explorar melhor este viés da filosofia de Spinoza, o qual, diga-se de passagem, não foi indiferente às circunstâncias históricas da vida de seu tempo.

Todos estes contrassensos procedem de uma visão antropomórfica do Ser absoluto. Deus é visto dentro das categorias humanas, com a ressalva de que a ele só se pode atribuir aquilo que há de mais sublime e em um grau absoluto. Com efeito, sendo o intelecto e a vontade aquilo pelos quais o homem se pode colocar acima dos outros seres, animados e inanimados, nada mais justo do que atribuir àquele que tudo criou, um *intelecto sumo* e uma *vontade suma* (E1P17).

E, embora tendo uma inteligência maximamente perfeita, mesmo assim não produz tudo aquilo que concebe como verdadeiro, uma vez que se assim o fizesse, estaria esgotando o seu poder e não poder-se-ia dizer dele, que é onipotente e possui uma vontade absoluta, pela qual se torna totalmente indiferente à ordem criada; em outras palavras, como o Criador é um soberano absoluto que faz as coisas como lhe apraz, tudo o que existe e opera de determinada forma, poderia ser e agir de modo diferente; e se não o é assim é porque simplesmente ele não quis e decretou que fosse se um outro modo.

Para Spinoza, esta assaz claro que a perfeição de Deus não se estabelece pela indiferença para com a ordem das coisas.²¹ Pelo contrário, a sua suma potência é melhor compreendida quanto mais o concebemos pela razão, quero dizer, quanto mais atentamos para a sua essência e entendemos que dela seguem-se necessariamente tudo o que se pode conceber sem nenhuma contradição.²²

²¹ Para os filósofos cristãos, como Santo Agostinho, a liberdade está ligada à finalidade projetada pelo Deus-criador para todos os seres. Cada coisa existente foi posta na natureza para exercer alguma função inerente à sua necessidade, ocupando assim um lugar na hierarquia dos seres que obedecem à lei eterna. O homem, entretanto, é dotado de uma vontade livre ou de livre-arbítrio, pelo qual pode se tornar indiferente a esta ordem ou decidir-se contrariamente a ela; subordinando, por suas ações, bens superiores a inferiores. Esta seria, assim, a orientação moral: “[...] De onde vem praticarmos o mal?” [...]. Se não me engano tal como a nossa argumentação mostrou, o mal moral tem sua origem no *livre-arbítrio* de nossa vontade [...]”: SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1975 (Patrística), pp. 68-69 (Grifos nossos).

²² Por aceitar a contingência da vontade é que Santo Agostinho irá se deparar com o problema da conciliação de um Deus antropomórfico (bom e criador) com a existência do mal. A onisciência no ato criador não torna tudo o que venha a ser e acontecer necessário (inclusive o mal)? Como desculpar Deus? Para uma questão advinda da aceitação de um princípio antropomórfico, recorre-se a analogias: a necessidade em que ocorrerão os acontecimentos é a mesma a que as coisas do passado estão submetidas (por não poder ser diferente do que foi); e, como Deus é eterno, vive no eterno presente; então seria forçoso concluir que o futuro e o passado são indiferentes. Assim, da mesma forma como uma pessoa pode lembrar do que houve, sem por isso ser objeto de condenação, de igual modo o criador, ao saber do mal que se sucederá ao livre-arbítrio dado ao homem, não poderá ser culpado por nada (Cf. SANTO AGOSTINHO. Op. Cit., p. 157). Para um aprofundamento desta questão da Teodicéia, indicamos: AQUINO, Jefferson Alves de. Leibniz e a Teodicéia: o problema do mal e da liberdade humana. *Philosophica*, 28, Lisboa, 2006, pp. 49-66. Nela, o autor irá delinear os traços antecedentes da

Neste sentido, ele não é considerado onipotente por poder fazer com que as coisas fossem diferentes do que elas são, mas exatamente porque elas são do jeito que são, é que podemos asseverar que tudo encontra sua razão de ser nele e por ele, da mesma forma que da definição de uma figura geométrica decorrem necessariamente algumas propriedades.

[...] Tenho, porém, para mim que mostrei assaz claramente [...] que do sumo poder de Deus, ou, por outras palavras, da sua natureza infinita, dimana necessariamente, ou resulta sempre com a mesma necessidade, uma infinidade de coisas numa infinidade de modos, isto é, tudo; do mesmo modo que da natureza do triângulo resulta de toda a eternidade e para a eternidade que seus três ângulos são iguais a dois retos. Pelo que a onipotência de Deus tem estado em ato desde toda a eternidade e em ato permanecerá para a eternidade. Destarte, a onipotência de Deus é estabelecida de uma maneira muito mais perfeita, pelo menos ao meu parecer.²³

A antropomorfização de Deus²⁴, pela qual se pretende salvaguardar a sua suprema perfeição é basicamente feita de duas formas diversas. A primeira, o modelo de Descartes,²⁵ consiste no que viemos discorrendo, a saber, considerá-lo como um ente de vontade absoluta e arbitrária (E1P17S; E1P33S2). E como se ele fosse um monarca absolutista (à la Luis XIV, o rei sol!), cujo querer, uma vez voltado para algum objeto do desejo, torna-se lei universal. O argumento a favor dessa maneira de conceber a divindade, ao invés de estabelecer a sua vontade absoluta, faz o contrário: mostra a impotência dele.

Ora, se ser onipotente é o mesmo que poder fazer tudo o que se quer, então quando tudo estivesse criado não se poderia fazer *nada* mais; e assim, uma vez todas as coisas

problemática do mal, antes de Leibniz cunhar o termo que iria doravante designar esta questão da filosofia clássica, a saber, Teodicéia.

²³ “[...] Verum ego me satis clare ostendisse puto [...], a summa Dei potentia, sive infinita natura infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo, ac ex natura trianguli ab æterno, & in æternum sequitur, ejus tres angulos æquari duobus rectis. Quare Dei omnipotentia actu ab æterno fuit, & in æternum in eadem actualitate manebit”: E1P17 S. Cotejamos as citações (quando se fez necessário) com a edição francesa: ESPINOSA, Benoit. *Éthique*: presente et traduit par Bernard Pautrat. Paris: Éditions Du Seuil, 1988.

²⁴ A questão da conciliação do livre-arbítrio e da existência do mal com um Deus criador *ex nihilo* será uma constante durante toda a Idade Média até a escolástica com a qual Espinosa irá se confrontar, de maneira que indicamos como leitura para uma compreensão mais global desta problemática: GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. (Paidéia).

²⁵ A identificação da liberdade de Deus, entendida como Vontade absoluta (e, portanto, *indiferente*), à filosofia de Descartes, é feita primorosamente por Charles Appun (nas notas referentes à E1P33S2). Ele observa que esta noção está menos distante de Spinoza do que a de uma vontade subordinada a uma finalidade (*sub ratione bonis*): “No julgamento de Spinoza, os finalistas destruíram inteiramente a liberdade de Deus; Descartes é somente inconseqüente na sua maneira de conceber”: SPINOZA, Benedictus de. *Éthique*. Texte Latin, traduction Nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983. (Bibliothèque des texts philosophiques, p. 409).

estivessem estabelecidas, deveriam aqueles que considerassem as maravilhas do criador, forçosamente concluir que aquele que *tudo* fez, não tem poder para fazer mais *nada*.

Aferrados à sua crença e procurando se safar deste paradoxo, afirmam que, mesmo podendo criar muitas coisas apenas criou algumas; pelo que se quisesse poderia ter suprimido as coisas que presentemente são, por outras que não são; ou, o que dá no mesmo, poderia vir a fazer àquilo que a sua vontade simplesmente não quis, bastando para isso que mudasse de opinião. Ora, dizer que Deus possui uma vontade absoluta é o mesmo que introduzir no seu conceito, algo que lhe repugna, a saber, a impotência; pois, não trazendo à existência tudo o que o seu entendimento concebe, mostra-se limitado por sua própria natureza.

A outra maneira de falar analogamente de Deus, pode ser resumido por esta expressão "*Deum omnia sub ratione boni agere*" (Literalmente, "Deus em tudo sob a razão do bem age"); na qual *boni* designa um fim externo ao criador. É como se ele fosse um legislador supremo, que age segundo uma norma ou modelo pré-estabelecido. Sendo sumamente perfeito, ele sempre persegue o melhor; e, por isso, a sua ação estará sempre condicionada a uma causa externa à sua potência; uma vez que, ao criar, a sua vontade, sendo diferente do entendimento, se deixa aconselhar pela razão, que, aparentemente, desvela algo fixo exterior à sua natureza. Desta maneira, acabam por também introduzir a impotência no conceito do ente perfeitíssimo, submetendo-o ao destino (E1P33S2).

As bases tradicionais da liberdade divina, pelas quais se incorre nos absurdos decorrentes do antropomorfismo, estão assentadas na pressuposição de que Deus, à semelhança do homem, possui essencialmente *Entendimento* e *Vontade*. Spinoza - iniciando no E1P17S e prosseguindo pelas passagens da E1P30, da E1P31, da E1P32 e da E1P33 - procurará minar tal alicerce despersonalizando o conceito do Ser absoluto, desligando a noção de liberdade dos seus antigos fundamentos e associando-a a suprema necessidade.

Todo o esforço consistirá em buscar desvencilhar a essência da produção divina da vontade absoluta e mostrar que tanto esta, como o entendimento não são mais do que sequência da essência divina. Assim, se põe por terra qualquer tipo de analogia entre o processo da ação humana - ligado às circunstâncias, nas quais se está circunscrito, e à sua

deliberação, fruto do discernimento e da ponderação - com a “processão”²⁶ divina. Ironicamente²⁷ o nosso filósofo estabelece esta distinção assinalando o abismo entre a *vontade* e o *entendimento* divinos, de um lado, e a natureza humana, de outro.

[...] se o intelecto e a vontade pertencem à essência eterna de Deus, cumpre que se entenda por um e outro destes atributos, coisa na verdade diferente do que é costume entender-se vulgarmente. Com efeito o entendimento e a vontade que constituiriam a essência de Deus deveriam diferir sem fim do nosso intelecto e da nossa vontade, e não poderiam ter de comum com eles senão o nome, tal qual o que há de comum entre o Cão, constelação celeste, e o cão animal que ladra.²⁸

Se porventura supuséssemos que o intelecto pertence à natureza divina, tal qual à humana, mesmo assim deveríamos fazer a ressalva de que, sendo Deus anterior às afecções, o seu *Entendimento* não poderia ser posterior nem simultâneo as coisas. Com efeito, tudo o que este concebe ou abrange é causado, e como no efeito não há a mesma natureza da causa, um é totalmente diverso do outro. Exemplificando, Benedictus de Spinoza diz que um homem pode ser a causa de um de seu gênero, entretanto não o pode ser da sua essência; pois se a existência de um é suprimida a do outro poderá continuar a persistir, mas se se anula a essência humana, então não se pode conceber nem a causa, nem o efeito; e tanto um como o

²⁶ Quando usamos o termo “processão” apenas queremos assinalar as semelhanças e dessemelhanças entre a imanência em Spinoza e a emanção da tradição de Plotino e dos neoplatônicos, que alcança Nicolau de Cusa, Leão Hebreu e Giordano Bruno. Para estes, a multiplicidade do mundo advém de um princípio autoprodutor e permanece a ele ligado; porém, mesmo se constituindo um monismo, a substância *emanada* (*imanare*) sofre uma *degradação* e se constitui uma realidade diferente, dando lugar a uma dualidade. No caso de Spinoza, a *imanção* (*imanere*) é o processo pelo qual a singularidade da substância expressa a sua potência de existir em uma multiplicidade atributiva e modal, de tal maneira que não se pode falar de duas realidades diferentes, mas de uma potência manifestada em uma multiplicidade de intensidades. É este inclusive a razão de Deleuze haver dito que “Spinoza é o primeiro dos filósofos”. Para conferir uma leitura detalhada dos autores citados, e da visão deleuziana de Spinoza, vide a parte dois de: HORNÄK, Sara. *Espinosa e Vermeer*. Imanência na filosofia e na pintura. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2010. (Filosófica).

²⁷ O antropomorfismo de Deus, presente na tradição é desconstruído decisivamente na E1P17S, onde Spinoza recusa qualquer espécie de assemelhação do Entendimento divino com o humano. Argumenta o filósofo que, sendo o primeiro infinito, ao por as coisas na existência é, obviamente, anterior ou simultâneo ao produto de sua ação; enquanto o segundo, sendo finito, representa o mundo e, por isso mesmo, é posterior ao que conhece, de maneira que (conclui) à semelhança se dá apenas quanto ao nome, como é o caso do *cão* (animal que ladra) e o *cão* (constelação celeste). Esta mesma passagem inspirou o texto de KOYRÉ, Alexandre (O cão constelação celeste, e o cão animal que late. In: *Estudos da história do pensamento filosófico*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 70), que a certa altura afirma: “[...] esta passagem como expressão da recusa decidida de qualquer espécie de analogia entre Deus e o homem, como afirmação de sua heterogeneidade absoluta e como constatação da impossibilidade de aplicar a Deus qualquer dos conceitos que se aplicam ao homem”.

²⁸ “[...] si ad æternam Dei essentiam, intellectus scilicet, & voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus, & voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu, & voluntate, toto coelo differre deberent, nec in ulla re, præterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, & canis, animal latrans”: E1P17S

outro deixariam de existir. Portanto, o *intelecto* e a *vontade* humanos diferem de Deus tanto na essência, como na existência.

Ao bem da verdade, o *intelecto* e a *vontade* não constituem a essência de Deus.²⁹ Nas proposições XXX e XXXI da I parte da *Ética*, se demonstra que o entendimento quer ele seja finito ou infinito, não é nada mais do que sequência da causalidade da Substância única. A razão disso é simples. Trata-se de compreender o que seja a Ideia verdadeira, que segundo o nosso filósofo é aquilo cuja representação formal está adequada ao ideato, ou seja, deve existir na Natureza. Ora, isso significa dizer que ela possui uma existência posterior ao seu conteúdo, uma vez que fora do intelecto o que existe é Deus e as suas afecções; e, por isso mesmo, não pode ser causa de si, já que é produzida.

Neste sentido, o *intelecto* não pode ser em ato nada mais que certo modo de pensar, como é o amor e a apetição; e não o pensamento absoluto, de cuja realidade infinita procede como um modo ou certa e determinada afecção. Tal inferência nos mostra que este ente não pode ser referido à *Natureza naturada*, mas apenas à *Natureza naturante*.

De igual modo, a *vontade* não pode ser chamada causa livre, segundo é demonstrado na proposição XXXII, da também primeira parte da *Ética*. O motivo de tal assertiva consiste em considerar que, à semelhança do *intelecto*, ela é apenas um modo de pensar; ou seja, um efeito finito ou infinito.

No caso da hipótese da *Vontade* ser finita, então cada volição terá como motor outra causa de natureza semelhante, conforme a E1P28, que estabelece que certo ente particular não pode ser causado senão por outro modo finito. Sendo de outra maneira, infinito, a sua razão de ser, conforme a E1P23, deverá ser buscada em certa afecção de algum atributo de Deus, *imediatamente* produzida. De tal sorte que tanto em uma, como em outra situação, o *intelecto* e a *vontade* são causa primeira da Natureza, não podendo, portanto, ser a razão da

²⁹ A definição de liberdade de Spinoza não se opõe à necessidade absoluta mais à indeterminação ou, ao seu equivalente psicológico no ser humano, a vontade absoluta ou o livre arbítrio; de maneira que a atribuição desta característica à Deus não passa de uma antropomorfização do senso comum. “En ce qui concerne plus spécialement la définition admise par “beaucoup” – qui est celle du sens commun en fait: “Ils ont l’habitude d’attribuer à Dieu une autre liberté, fort différente de celle que nous avons définie (définition 7), à savoir une volonté absolue” (scolie de la proposition 33), c’est-à-dire telle “qu’il dépend du décret de sa volonté que chaque chose soit ce qu’elle est” – ce qui signifie qu’il n’est pas vrai que “les choses n’ont pu être produites par Dieu autrement qu’elles ne l’ont été, ni dans un autres ordres” (proposition 33): KAPLAN, Francis. *L’ “Éthique” de Spinoza et la méthode géométrique*. Introduction à la lecture de Spinoza. Flammarion, 1998 p. 120.

liberdade e da produção de Deus. Na verdade, eles são apenas modos de importância secundária, no plano ontológico, como o são também (em se tratando das afecções do atributo Extensão) o movimento e o repouso.

[...] Com efeito, a vontade, como tudo o mais, carece de uma causa pela qual seja determinada a existir e a agir de certo modo. E, embora de uma vontade dada, ou de um intelecto dado, resulte uma infinidade de coisas, nem por isso, contudo, se pode dizer que Deus age pela liberdade de sua vontade, como se não pode dizer, tendo em vista que do movimento e do repouso resultam certas coisas (e com efeito deles resulta também uma infinidade delas), que Deus age pela liberdade do movimento e do repouso. Por conseguinte, a vontade não pertence mais a natureza de Deus do que as restantes coisas naturais, e está para a natureza divina na mesma relação que o movimento, o repouso e tudo o mais que mostramos resultar necessariamente da mesma natureza está determinado por esta a existir e a agir de certo modo.³⁰

A despersonalização da causa primeira, retirando-lhe a *vontade* e o *intelecto* como propriedades essenciais, subverte o sentido de liberdade. Como já havia enunciado na definição 7 (sete), da primeira parte da **Ética**, não se pode dizer livre o que é coagido por uma causa externa, mas sim o que é necessário ou o que existe por si mesmo. “Diz-se livre o que existe pela necessidade de sua natureza e por si só é determinado a agir; dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira (*ratione*).³¹ Ora, se assim o é, então somente se pode chamar livre a Deus, porque de tudo o que há (Substância e Modos) somente ele “[...] age [...] segundo as leis de sua natureza, sem ser constrangido por ninguém”.³² Isso implica no fato de que todas as coisas são decorrentes da necessidade de sua natureza e, portanto, todas as coisas que existem (embora não sejam por si mesmas necessárias), por procederem e serem no ser absolutamente determinado, são por outrem necessárias.

³⁰ “[...] Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad existendum, & operandum certo modo determinetur. Et, quamvis ex data voluntate, sive intellectu infinita sequuntur, non tamen propterea Deus magis dici potest ex libertate voluntatis agere, quam propter ea, quæ ex motu, & quiete sequuntur (infinita enim ex his etiam sequuntur), dici potest ex libertate motus, & quietis agere. Quare voluntas ad Dei naturam non magis pertinet, quam reliqua naturalia; sed ad ipsam eodem modo sese habet, ut motus, & quies, & omnia reliqua, quæ ostendimus ex necessitate divinæ naturæ sequi, & ab eadem ad existendum, & operandum certo modo determinari”: E1P32C2.

³¹ “Ea res libera dicitur, quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit, & a se sola ad agendum determinatur: *Necessaria* autem, vel potius *coacta*, quæ ab alio determinatur ad existendum, & operandum certa, ac determinata ratione”: E1D7.

³² “Deus ex solis suæ naturæ legibus, & a nemine coactus agit”: E1P17.

Entretanto, os modos ou a *Natureza naturante* são necessários de um modo diverso da substância. Deus é livre porque é essencialmente necessário; ou, por outras palavras, porque não existe nada fora dele que o force a ser o que é. Já o que decorre de sua natureza infinita é necessário, no sentido de que possui uma causa determinada e externa, que lhe *coage* a ser como é.

Nesse sentido, pode-se tranquilamente asseverar que, em Benedictus de Spinoza, a Liberdade não é oposta à necessidade,³³ como o era para Descartes e os da Escola; mas à *coação* ou ao *constrangimento*. Ora, se Deus não é livre por causa da sua capacidade de escolher, mas por ser absolutamente necessário, e se tudo decorre de sua natureza, então só nos resta concluir que nada há de *contingente* no mundo.

Ao bem da verdade, o que se diz possível é apenas aquilo do qual ignoramos a causa e, portanto, a *contingência* não existe senão como carência do nosso conhecimento finito (E1P33S1), que nem sempre é capaz de apreender a ordem e a necessidade das causas. Tal ignorância é o que nos faz pensar que somos livres porque somos impulsionados por nossa *vontade* e que a Natureza persegue *fins* estabelecidos por livre decreto do criador.

³³ VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez (*Ética*. 30 ed. Trad. João Dell’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 128) considera Spinoza um pensador que concilia dialeticamente a necessidade com o seu oposto. A liberdade, assim entendida por ele, consiste em se reconhecer como um efeito determinado por causas naturais. Para ele, o nosso filósofo possui o mérito de não cair no determinismo, mas possui o limite de reduzir o sábio a um “escravo consciente” de sua situação ontológica: “[...] ser livre é ter consciência da necessidade ou compreender que tudo o que sucede [...] é necessário. [...] Tal é a solução de Spinoza para o problema das relações entre necessidade e liberdade e na qual os termos da antítese ficam conciliados. Mas esta solução spinozana tem limites porque, afinal, o que é conhecimento do suposto homem livre com respeito à ignorância da mesma por parte do escravo? Esta liberdade não passa de sujeição ou escravidão voluntária e consciente”. A nosso ver, este autor não consegue perceber que Spinoza vai muito além do nível psicológico, pois, uma vez que se conhece a necessidade das paixões, a pessoa é capaz de por ordem nelas e se tornar causa adequada. Além do mais, a teoria política advinda da ontologia imanente parte da constatação de que a tirania se serve das paixões tristes, mormente a do medo; e que, então, para superar este estado de coisas o conhecimento é um passo decisivo. Outro manual que traz uma ideia diferente da liberdade em Spinoza é o de MARCHIONNI, Antonio (*Ética: a arte do bom*). Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 142). Concebe ele que o universo (a natureza) não pode ser mudada, mas não é isenta de ser melhorada: “o que fazer ante a necessidade cósmica? Cruzar os braços ou melhorá-la? Spinoza responde: podemos melhorar a nossa situação dirigindo e melhorando as *paixões*, que são elementos do cosmo. Esta é a única coisa que a inteligência humana pode fazer, pois a ordem cósmica não é acabada nem estática: ela é passível de melhoria e correção”. Para uma palavra mais abalizada sobre o assunto, ver: FRAGOSO, Emanuel Ângelo da Rocha. O conceito de liberdade na *Ética* de Spinoza. *Philosophica*. Lisboa, n. 27, 2006, pp. 157-173.

1.2. Ser Ético ou ser Moral: imanência ou transcendência?³⁴

A concepção de um Deus *imane*nte traz em seu bojo uma desvinculação da liberdade do âmbito da vontade,³⁵ dita pela tradição cartesiana e escolástica como indeterminada. Ser livre não é possuir uma vontade absoluta, mas ser *autodeterminado*. Assim, a liberdade se associa a *necessidade*, deixando de lado, como mera fantasia, a noção de *livre-arbítrio*. Ora, os homens se julgam livres porque estão cômnicos de suas volições, ou por saberem que desejam; e, por poderem escolher entre o leque de opções que se lhe perfilha, em cada situação, pensam possuir uma vontade indeterminada. Mero engano, pois do nada não pode provir nenhuma coisa e, por isso, se dada tendência surgir no interior de alguém e lhe provocar certa deliberação é porque algo (do qual o “agente” não é cômncio) lhe determinou a tal. E, além do mais (como já parcialmente mostramos), a contingência não existe enquanto Ser, mas apenas enquanto privação do nosso entendimento.

Precisamente, a finitude de nosso entendimento é que dá vazão a uma série de prejuízos que deturpam a natureza de Deus e, por consequência, de tudo o que dele decorre (os modos). Para libertar os homens de todas as noções que estorvam o perfeito conhecimento da realidade³⁶ e os faz viver iludidos pelo *livre-arbítrio*, Beditus de Spinoza,³⁷ ao final da I

³⁴ Na interpretação de DELEUZE, Gilles (*Espinosa filosofia prática*. Paris: PUF, 1981, p. 29), a moral esta associada à ilusão da “consciência”, que desconhece as causas naturais e toma os seus efeitos como fins; e a dos “valores” (sobretudo os de “Bem/Mal”), que atribui as relações de composição, resultantes dos “encontros”, uma realidade transcendente. Para ele, Spinoza seria, assim, uma “amoral” e o seu sistema comportaria apenas uma *Ética*, pautada no conhecimento imanente do corpo e do que o potencializa; em oposição a uma *moral*, que não é nada mais do que um “sistema de julgamento” das ações e fenômenos naturais, a partir da projeção moral da ignorância da natureza desejante do homem: “Eis, pois, o que é a *Ética*, isto é, uma tipologia dos modos da existência imanentes, substitui a moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentes. A moral é o julgamento de Deus, o sistema de *ju*lgamento. A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (Bom/Mau). A ilusão dos valores se confunde com a ilusão da consciência: porque a consciência é essencialmente ignorante, porque ignora a ordem das coisas e das leis, das relações e de suas composições, porque se contenta em esperar e recolher o efeito, desconhece toda a natureza”.

³⁵ Excluindo o papel fundamental da vontade, como faculdade autônoma, e negando a contingência no mundo (como positividade ontológica), Spinoza assume um rumo filosófico totalmente diverso de Descartes. BROCHARD, Victor (*Do erro*. Tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e Jean-Marie Breton. Fortaleza: EDUECE, 2006, p. 101) radicaliza em sua interpretação acerca desse ponto fulcral do spinozismo, chegando a afirmar que só há liberdade em Deus: “No fundo, toda esta argumentação contra Descartes apóia-se sobre a demonstração pela qual Spinoza acredita ter provado que não há nenhuma liberdade, nenhuma contingência neste mundo. Esta proposição resulta, pois, rigorosamente da definição da substância; mas, talvez, por outro lado, seria justo dizer que, apesar da ordem dos teoremas, ele dá esta definição da substância por que ela exclui a liberdade. A idéia-mãe do sistema, o postulado fundamental é a negação da liberdade”.

³⁶ A filosofia de Spinoza, sob o ponto de vista da inteligibilidade do real, é um racionalismo absoluto. Em seu sistema, não há lugar para contingências e mistérios, pois tudo tem uma causa natural, que pode ser conhecida:

parte da Ética (no Apêndice) propõe uma purificação do intelecto (*Intellectus Emendatio*), pondo as falsas noções perante o “tribunal da Razão”. Todo o procedimento de julgamento da concepção preconceituosa da natureza e do agir do homem, consistirá em demonstrar a origem, a falsidade e as derivações do que é denominado *Superstição*.

Atentemos para o fato de que o termo *Superstição* é empregado no singular, o que significa que devemos entendê-lo por seu sentido original, equivalente no Apêndice da primeira parte da Ética a “*fabricam*”, cuja tradução poderia ser *estrutura*, ou *sistema*. Dessa forma, o que se seguirá de uma falsa concepção da natureza, não serão apenas credices ou a concepção de um Deus antropomórfico; antes será toda uma estrutura, que torna o mundo inteligível ao homem, ao mesmo tempo que lhe estabelece um certo modelo de vida, pelo qual deve guiar-se, ao preço de seu bem-estar.

A *Superstição* é deveras um sistema que cria toda uma série de deveres, como se fossem estabelecidos por um ordenador supremo cujo poder é benéfico àqueles que lhe são obedientes, mas maléfico e, sobremaneira terrível àqueles que lhe são subversivos. Assim, para cada coisa ou evento no mundo, se tem uma explicação e para cada ação humana se estabelece uma valoração, segundo a Vontade suprema. O que parece desordem dentro desse mundo oriundo da *transcendência*³⁸ é, na verdade, a ira e a punição do sumo legislador

“De fato, Espinosa afirma e demonstra que a totalidade do real é inteligível e pode ser inteiramente conhecida por nosso intelecto, não havendo no mundo lugar para mistérios, milagres e coisas ocultas. Por este motivo, seu pensamento é uma crítica radical a todas as formas de irracionalismo e superstição, seja na religião, na política, seja na filosofia”: CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia de liberdade*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 2005, p. 32.

³⁷ No seu pequeno manual de ética contemporânea, RUSS, Jacqueline (*Pensamento ético contemporâneo*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1999, pp. 39-40) apresenta Spinoza como modelo clássico do que chama de “Princípio da força afirmativa”. Diz ela: “A ética é a ciência do bem e do mal, a qual toma como ponto de partida o essencial: não valores transcendentais, voltados contra a vida; não as paixões tristes e seu inquietante cortejo de ressentimento e de ódio, mas o poder de vida e do desejo. Se um princípio designa a base, o ponto de partida de um processo ou de uma dedução, podemos dizer que, certamente, *Deus sive natura* – Deus ou a Natureza – é o primeiro termo do qual a *Ética* parte, mas que o paradigma que anima a investigação spinozista é bem o modelo da potência afirmativa”.

³⁸ Na interpretação de DELEUZE, Gilles (*Espinosa filosofia prática*. Paris: PUF, 1981, p. 29), a moral esta associada à ilusão da “consciência”, que desconhece as causas naturais e toma os seus efeitos como fins; e a dos “valores” (sobretudo os de “Bem/Mal”), que atribui as relações de composição, resultantes dos “encontros”, uma realidade transcendente. Para ele, Spinoza seria, assim, uma “amoral” e o seu sistema comportaria apenas uma *Ética*, pautada no conhecimento imanente do corpo e do que o potencializa; em oposição a uma *moral*, que não é nada mais do que um “sistema de julgamento” das ações e fenômenos naturais, a partir da projeção moral da ignorância da natureza desejante do homem: “Eis, pois, o que é a *Ética*, isto é, uma tipologia dos modos da existência imanentes, substitui a moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentais. A moral é o julgamento de Deus, o sistema de *juízo*. A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (Bom/Mal). A ilusão dos valores se confunde com a ilusão da consciência:

que procura despertar o temor nos homens e punir àqueles que buscam viver sem (ou contra!) a sua bondosa influência paterna.

Pondo esta *estrutura* de concepção de mundo perante o “tribunal da razão”, percebemos a sua natureza imaginativa, cuja origem ontológica é a própria essência do homem que, à semelhança de tudo o que existe, produz um efeito determinado, exprimindo a potência de Deus, causa única e imanente de tudo. Segundo Spinoza, embora seja este o motivo pelo qual nasce a *Superstição*, ainda “Não é este [...] o lugar adequado para deduzir tudo isto da mente humana [...]”,³⁹ ou seja, no Apêndice da “*De Deo*”, apenas se atinou ao que o homem é; porém isto só será melhor explicitado na III e IV parte da *Ética*, onde exporá a sua teoria dos afetos. Tal circunstância, no entanto, não impede-o de apontar o fundamento do preconceito fundamental, que consiste em considerar que todas as coisas existentes visam um *fim*.⁴⁰

O finalismo, ou o *preconceito original*, transformar-se-á em *Superstição* (apesar de ser derivado da Natureza). Ora, dissemos que o homem expressa por sua existência e pelo seu agir a potência de Deus, que o determina por meio de certa tendência pelo útil. Precisamente, esta propensão é o que será apontada, no Apêndice, como a raiz da aquiescência do homem ao finalismo, juntamente com as constatações de que somos ignorantes de todas as causas; ou, por outras palavras, por sabermos que desejamos, mas não entendermos o porquê de apetermos. “[...] toda gente nasce ignorante das causas das coisas e [...] todos desejam alcançar o que lhe é útil e de que são cômicos”.⁴¹

O desejo (*cupiditas*) é, exatamente, o equivalente no homem daquilo que está presente em todas as coisas naturais, a saber, o “esforço” (*conatus*); pois “[...] toda coisa se

porque a consciência é essencialmente ignorante, porque ignora a ordem das coisas e das leis, das relações e de suas composições, porque se contenta em esperar e recolher o efeito, desconhece toda a natureza”.

³⁹ “[...] hæc ab humanæ mentis natura deducere, non est hujus loci [...]”: E1A.

⁴⁰ O vulgo concebe a necessidade da ação divina como uma limitação ao seu poder. Não percebe, no entanto, que isso é o que demonstra sobremaneira a sua perfeição e impede que incorramos em absurdos. “Or, explique Spinoza, cette conception d’une liberté qui serait absence complete de détermination, et aurait donc à être comprise d’abord négativement, em alternative au caractère de necessite reserve aux seuls resultats de l’action divine, et non aux principes qui orientent celle-ci dès Le départ, est absurd (*quod absurdum est*): Il est aussi absurde de penser cela que de penser que le triangle pourrait avoir, em vertu d’un décret divin, d’autres propriétés que celles qui “découlent” (*effluerunt*) nécessairement de sa nature ou de sa définition, celle-ci constituant l’expression définitive de son essence”: MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’“Éthique” de Spinoza*. La première partie la nature des choses. Paris: Presses universitaires de France, 1998, p. 150.

⁴¹ “[...] quod omnes homines rerum causarum ignari nascuntur, & quod omnes appetitum habent suum utile quærendi, cujus rei sunt conscii : E1A.

‘esforça’, enquanto está em si, por perseverar em seu ser”.⁴² O *Conatus* está presente em todos os entes (diga-se de passagem) não como um acidente, mas como apanágio, uma vez que “O ‘esforço’ pelo qual toda coisa tende a perseverar em seu ser não é senão a essência atual dessa coisa.”⁴³

Neste sentido, este *esforço* (*Conatus*) natural do homem é o que lhe faz propenso a buscar o que preserva e potencializa a sua existência e o faz, secundariamente, julgar as coisas, segundo critérios axiológicos. A passagem que explicita e corrobora o que afirmamos é a seguinte:

Este esforço, enquanto se refere apenas à alma, chama-se *Vontade*; mas quando se refere ao mesmo tempo à alma e ao corpo, chama-se *apetite*. O *apetite* não é senão a própria essência do homem, da natureza da qual se segue necessariamente o que serve para sua conservação; o homem é, assim, determinado a fazer essas coisas. Além disso, entre o *apetite* e o *desejo* não há nenhuma diferença, a não ser que o *desejo* se aplica geralmente aos homens quando tem consciência de seu *apetite* e, por conseguinte, pode ser assim definido: *o desejo é o apetite que se tem consciência*. É, portanto, evidente, em virtude de todas estas coisas, que nós não nos esforçamos por fazer uma coisa que não queremos, não apetecemos nem desejamos qualquer coisa porque a consideramos boa; mas, ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apetecemos e a desejamos.⁴⁴

Da natureza desejante do homem, segue-se a tendência para o que lhe é útil ou que lhe conserva. A *Vontade* como sequência da Natureza é determinada por causas precisas a querer algo; e, assim, estamos sempre buscando o que para nós se afigura como o que mais nos potencializa. Isso significa que os valores morais atribuídos às ações e às coisas não são em si mesmas. Com efeito, não são (as assim chamadas pela tradição propriedades principais das

⁴² “Unaquæque res, quantum in se est, in suo esse perseverare ‘conatur’”: E3P6, Grifos nossos.

⁴³ “Conatus’, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam”: E3P7, Grifos nossos.

⁴⁴ “Hic conatus, cum ad Mentem solam refertur, *Voluntas* appellatur; sed cum ad Mentem, & Corpus simul refertur, vocatur *Appetitus*, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia, ex cuius natura ea, quæ ipsius conservationi inserviunt, necessario sequuntur; atque adeo homo ad eadem agendum determinatus est. Deinde inter appetitum, & cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, & propterea sic definiri potest, nempe, *Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*. Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus”:
E1P9S.

coisas) o motor da nossa deliberação. É o contrário. Elas são consideradas boas ou más pelo fato de aparecer-nos como úteis.

Entretanto, como estamos inseridos no “*infinitus causarum nexus*” (E5P6D) e o nosso entendimento é finito, a ignorância na qual nascemos acaba por não ser totalmente vencida, e começamos a pensar que - por sermos movidos por determinados objetos e não sabermos a causa determinante - somos livres, por possuímos uma vontade indeterminada e indiferente capaz de escolher. Assim, inverte-se a relação causa e efeito, estabelecendo-se uma finalidade à própria ação.

Sendo ignorantes das causas que determinam a sua vontade a perseguirem fins de utilidade, os homens passam a julgarem-se livres. Exatamente, por isso, empenham-se totalmente em descobrir as causas finais. A ânsia (*expetere*) em saber qual o telos, mediante o qual deve direcionar a sua vida, provoca uma angústia interior por entender qual a razão da existência e por descobrir quem se é. Tal ansiedade pelo conhecimento pela finalidade do seu ser só é apaziguada ou sossegada (*quiescere*) quando ouvem de outrem razões convincentes. Do contrário, o indivíduo *volta-se a si mesmo* e considera, como, em situações passadas e *análogas*, foi levado a certos *fins*; os quais serão prontamente tomados como as causas verdadeiras (e, portanto, moralmente corretas) de sua ação.

Segundo Spinoza, neste momento de autoconsideração e analogia forja-se um mecanismo de projeção pelo qual a moralidade surge e se funda. Com efeito, ao olharem para dentro de si mesmos e retirarem daí critérios para julgarem seus atos como bons ou maus, passam a considerar que também os outros deveriam se avaliar por uma mesma medida; e, como todos são propensos naturalmente a esta mesma atitude, cada um repete a mesma operação, julgando necessariamente, pela sua consciência, aos seus semelhantes (*ex suo ingenio ingenium necessario iudicant*). O preconceito fundamental forja, assim, uma moral, uma vez que neste caso podemos falar de uma consciência que já não é apenas uma percepção da apetecência (*suarum volitionum sui que appetitus sunt consci⁴⁵*); antes, já se constitui uma interioridade de onde se censura ou se louva a si mesmos e aos outros.

⁴⁵ “estão cômnicos de suas volições e de seus apetites”

Após haver voltado reflexivamente sobre o seu próprio *ingenium* e terem projetado-se nos seus semelhantes, os homens passam a considerar a natureza como a si mesmos, ou seja, como se perseguissem *fins*. Tal atitude de antropomorfização da natureza é corroborada pela observação imagética do estado do mundo, que parece possuir em cada coisa um telos como “dentes para mastigar, vegetais e animais para alimentação, sol para iluminar, mar para o sustento dos peixes”. E como no mundo não encontraram nada que os convencesse da autoprodução da natureza, passaram, pois a acreditar que algum outro ser (*aliquem alio esse*), criou e orquestrou todas as coisas, segundo a sua Vontade absoluta, infinita e, por conseguinte, imperscrutável.

Este “Outro” são os deuses, que estabeleceram os *fins* aos quais todas as coisas estão submetidas. Porém, como nada haviam ouvidos sobre estes seres transcendentais, procederam da mesma forma projetiva com que julgaram os outros e a natureza e passaram a cultuá-los das mais variadas formas. Com efeito, à semelhança dos homens, eles prodigalizaram em benefícios a fim de granjearem honra e glória; e, como imaginam que estes criaram toda a natureza tendo como fim o ser humano (ou seja, para lhe satisfazer e servir), então passaram a se sentir subordinados e totalmente dependente deles. E é assim que, da natureza apetecente e ignorante do homem, provem a *Superstição*.

Assim, este prejuízo (*fins*) tornou-se em superstição e lançou profundas raízes nas mentes, dando origem a que cada um aplicasse o máximo “esforço” no sentido de compreender as causas finais de todas as coisas e de as explicar; mas conquanto se esforçassem por mostrar que na Natureza nada se produz em vão (isto é, que não seja para proveito humano), parece que não deram a ver mais do que isto: a Natureza e os deuses deliram tal qual os homens (E1A).

Spinoza nem precisa comentar o que se seguirá, a partir da Superstição e das suas mais variadas formas de culto, para sabermos. Homens medrosos e violentos, cada um querendo defender o seu deus (ou sua forma de entender Deus!) e a sua crença, derramando sangue, espalhando a discórdia e o terror. E tudo isso se deve ao fato de não atentarem para a perfeição da Natureza, na qual tudo se segue segundo a sua própria necessidade intrínseca; diferentemente do sistema de Superstição, que pensa a natureza e Deus como se fossem humanos e, desse modo, invertem a causalidade da Natureza, pondo o mais perfeito como o mais imperfeito; pois pensa que a realidade existe em função do homem e, que sempre

quando este precisa e lhe presta culto, o criador sai do seu descanso eterno e interfere em toda a criação em vista de um indivíduo.

Além do mais, como se pode falar de perfeição divina se pressupomos a criação (e o mais complexo) em vista de um *fim*. Ora, se Deus age em vista de um objeto é porque dele carece (fim de indigência); e, mesmo que presumíssemos que ele simplesmente produziu para favorecer as coisas criadas (fim de assimilação), ainda assim permaneceria tácito a incongruência, uma vez que nada poderia haver antes dele.

A fim de sustentar teoricamente o sistema de Superstição e defendê-lo de qualquer refutação, criou-se uma forma de argumentação *sui generis*, qual seja, o da redução à ignorância. Como tudo na Natureza foi ajustado pela Vontade de Deus a perseguir certo *fim* e, nada passa aos olhos do criador despercebidamente, então se conclui que todos os fenômenos e eventos acontecem por alguma razão a qual desconhecemos. E isso, ao invés de prevenir acerca da carência do entendimento - e da sua incapacidade de inteligir todas as causas, a cada momento, de tudo o que ocorre -, faz, ao contrário, é testificar (pela imaginação) certo mistério existente e ao qual devemos curvar a nossa razão, a nossa vontade e a nossa liberdade.

Nada escapa a este gênero de argumentação, nem mesmo um acontecimento banal como, exemplifica Spinoza, de uma pedra que caiu de um telhado sobre a cabeça de um indivíduo quando simplesmente passava, matando-o. Os vários porquês levantados sobre o trágico concorrerão, ao lado da impossibilidade de se determinar todas as razões (da pedra haver caído exatamente naquele instante), para a conclusão absurda de que a ignorância é conhecimento, porque aponta para a “Vontade de Deus” como a causa de tudo.

Ora, se a Vontade de Deus é precisamente o “asilo da ignorância”, como vai dizer Spinoza, então é incognoscível, podendo apenas ser **interpretada**. Mas quem poderá ser os intérpretes do mistério da sabedoria e da providência, pelas quais tudo foi criado, e pelas quais tudo ocorre? Precisamente na resposta a esta indagação repousa os efeitos mais funestos do sistema supersticioso. Com efeito, uns *engenhos*, por assim dizer, mais espertos, arvoram-se os hermeneutas qualificados; e, aproveitando-se da ingenuidade do vulgo, estabelecem-se como autoridades detentoras de um poder **Teológico-Político**. E os que se opõem a estes supostos representantes de Deus são perseguidos como hereges e ímpios.

E é por isso que quem quer que busque as verdadeiras causas dos milagres e se esforce por compreender as coisas naturais como um sábio, em vez de se deslumbrar como um tolo, é tido, aqui e ali, por herege e ímpio, sendo como tal proclamado por aqueles que o vulgo adora como *intérpretes da natureza e dos deuses*. Pois eles sabem que, uma vez suprimida a ignorância, desaparece também esta estupefação, ou seja, o único meio que eles têm para argumentar e para manter sua *autoridade* (E1A, grifos nossos).

A **Ética** pensada por Spinoza recusa o sistema de Superstição, como uma visão inadequada da realidade. Porém, a postura assumida perante ela não é a de um intelectualismo estéril, que, ao constatar o caráter imagético de algo, a abomina e dela se afasta totalmente. Pelo contrário, a atitude tomada é a de um matemático ou geômetra, que, diante de seu objeto de estudo, não o ridiculariza, nem o lamenta e nem o detesta (cf TP, Cap I, § 4). O racionalismo⁴⁶ de que aqui se trata é o do tipo “absoluto”, pois mesmo as coisas que parecem absurdas, se existem, é porque possuem uma razão de ser; e, por isso, devem ser investigadas como se tratassem “[...] de linhas, de superfícies ou de volumes” (E3Pref.). Nada há na realidade humana, que se possa atribuir a qualquer imperfeição da natureza, devendo, assim, todas as coisas naturais serem levadas a sério.

Ora, tendo a Superstição uma origem natural, deve ela também ser considerada e conhecida por suas causas e nas suas sutilezas. Daí a tarefa ética fundamental ser a de procurar a felicidade e a liberdade do homem, no conhecimento da natureza constitutiva deste, considerando-o como é, a saber: desejanste; ignorante da totalidade das causas; iludido com sua livre-vontade; forjador de falsas noções; e, o mais importante, *egoísta*, no sentido de estar sempre empenhando esforço (*conatus*) para se autopreservar.

Não é imaginando um modelo de um homem (inexistente na Natureza) e estabelecendo um código de conduta moral, que se alcançará a *beatitude* e a *salvação*; em outras palavras, não é exigindo do homem que ele abandone a natureza e busque algo inexistente nela, que ele vai se tornar perfeito. É o inverso. Sendo a Natureza perfeita, e sendo o homem parte constitutiva dela, será no conhecimento das causas necessárias, que o homem

⁴⁶ O método racionalista-histórico de Spinoza, não descuida dos tempos e das situações concretas; pelo contrário, interage e progride com ele. “Por isso, é que não existe um racionalismo puro no método de Spinoza. Ele é de outra natureza. Significou sentir e utilizar a razão como meio de chegar ao conhecimento, segundo a evolução do tempo e as circunstâncias existentes. À atitude que teve diante dos conceitos acerca do bem e do mal, da perfeição e da imperfeição [...] poderá acrescentar-se outra que confirma essa face que se espalha através do processo que o filósofo utilizou como método”: NOGUEIRA, Alcântara. *O método racionalista-histórico em Spinoza*, p. 166.

poderá se potencializar, deixando de lamentar-se por imaginar a Natureza “à sua imagem e semelhança”, como uma criança que *deseja*, que tudo esteja de acordo com os seus caprichos.

E, exatamente porque todas as coisas possuem uma causa natural, é que Spinoza não ficará apenas em uma crítica estéril e discorrendo acerca de um modelo de conduta inexistente, mas assumirá os preconceitos, procurando não suprimi-los “apenas”, mas corrigi-los (*emendari*). Assim, a questão ética fundamental, dentro do cartesianismo imanente,⁴⁷ é a de saber como podemos nos tornar mais perfeitos ou mais potentes, dentro das circunstâncias naturais e sociais em que se vive; outrossim, a tarefa principal⁴⁸ é a de desantropomorfizar o mundo e Deus e de naturalizar o homem.⁴⁹ Para tanto, é claro, faz-se mister analisar a origem e fundamento de toda a problemática e o que dela se segue.

⁴⁷ Em **Os princípios da filosofia de Descartes, demonstrados geometricamente por Bento de Espinosa**, obra escrita inicialmente com o intuito de instruir um jovem estudante e depois publicada em 1663 (mil seiscentos e sessenta e três), Spinoza demonstra todos os princípios da filosofia de Descartes. O próprio fato de o filósofo imanentista tomar como objeto de exposição um autor como este, e procurar argumentar em torno de suas teses, já mostra como o seu pensamento estava de certo modo ligado ao cartesianismo. É claro que uma consideração desta pode de início parecer simplista, porém se for bem compreendida pode nos conduzir a gênese da intuição fundante do spinozismo. Com efeito, ao se propor um arrazoamento em torno dos princípios da filosofia de Descartes, Spinoza parece apenas refutar a Escolástica, servindo-se daquele que já tinha realizado esta crítica. Mas o que observamos é que a abordagem não se reduz a isso simplesmente, uma vez que ao se afastar da tradição por meio dos “Princípios da filosofia”, acaba por se distanciar igualmente da própria filosofia cartesiana; o que nos leva a afirmar que o *cartesianismo* de Espinosa é também um *anticartesianismo*; e, por isso, o que intitulamos de *cartesianismo imanente* denota pura e simplesmente uma filosofia que, em plena modernidade, ousou alçar voo a uma altura que Descartes não se atreveu, por motivos que desconhecemos.

⁴⁸ Benedictus de Spinoza encerra a I parte da sua obra summa dizendo que, se ainda restarem quaisquer prejuízos (não examinadas em sua reflexão), cada um poderá *emendá-los* por si mesmos. É fato digno de nota que ele tenha, após haver demonstrado rigorosa e geometricamente a natureza de Deus e a necessidade do mundo, interrompido a reflexão geométrico-sintética para acrescentar um Apêndice de natureza discursiva (e, porque não dizer, retórica!); aliás, os pontos abordados nele já estariam de antemão refutados, se se considerar a auto-suficiência da lógica interna do “De Deo”. Também se deve observar, que as noções como bem, mal, ordem, rejeitadas inicialmente, voltarão mais à frente (na IV Parte da **Ética**) com novos significados, diferentes dos do sistema de Superstição. Tudo isso só pode ser compreendido pelo que já falamos do racionalismo do nosso filósofo, que não se engana pensando que as pessoas vão ser melhores apenas se tornando mais racionais; pois, segundo ele, “uma afecção não pode ser refreada nem suprimida, senão por uma afecção contrária e mais forte que a afecção a refrear” (E4P7). Daí a necessidade de interromper a ordem geométrica e assumir um tom mais afeito à necessidade passional do homem; daí também entendermos a razão de haver deixado a sua obra principal, momentaneamente, para poder dedicar-se exaustivamente a algo já antevisto no Apêndice como o efeito mais nocivo da superstição, a saber, o poder **Teológico-Político**. Com efeito, ao chegar a este nível, o preconceito feito sistema interfere na vida social, perseguindo, criando conflitos e cerceando a liberdade das pessoas. E, é por isso que Spinoza irá redigir um Tratado, no qual levará ao “exame da razão” os prejuízos dos teólogos ou dos *intérpretes* da Vontade de Deus, a fim de purificar (*emendare*) a mente de seus leitores filósofos da visão inadequada (ou transcendente) da Natureza e da origem (e fundamento) do poder político; fazendo, ao mesmo tempo, uma verdadeira defesa da liberdade e da paz.

⁴⁹ Sobre a tarefa ética assumida por Spinoza de promover uma verdadeira “emendatio” dos conceitos inadequados da tradição filosófico-teológica, ressaltamos uma profunda semelhança com a posterior denúncia que Nietzsche vai fazer a chamada “ordem moral do mundo”: “Que significa ordem moral do mundo? Que existe,

1.3. A institucionalização do medo e da esperança: a religião e Estado

Do ponto de vista ontológico, a Superstição se funda nos afetos inconstantes do *medo* e da *esperança*;⁵⁰ pois, em ambos, o que subjaz é a incerteza e a fluidez do singular perante a realidade circundante. O homem, por ser uma parte constitutiva da Natureza, expressa individualmente a substância mediante a sua dupla (e concomitante) participação modal na extensão e no pensamento (são estes atributos, que o fazem eterno dentro da totalidade); no entanto, como modo ou como potência particularmente determinado, encontra-se sempre em meio a outras modalidades, que, por sua força e tendência de expansão de seu potencial, sobrepujam-no, pondo em risco a sua existência determinada como singularidade.

Precisamente, do caráter finito do homem é que se seguirá os afetos de medo e de esperança. Com efeito, “[...] a força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores”.⁵¹ Isso significa que, dada sua potência para perseverar na existência, haverá sempre no seu meio circundante alguma outra coisa que o supere e o ponha em situação de ameaça, causando medo, por estar sempre em perigo, e esperança, por ignorar o que precisamente lhe irá ocorrer.

de uma vez por todas, uma vontade de Deus quanto ao que o homem tem e não tem de fazer; que o valor de um povo, de um indivíduo, mede-se pelo tanto que a vontade de Deus é obedecida; que nas vicissitudes de um povo, de um indivíduo, a vontade de Deus mostra ser dominante, isto é punitiva e recompensadora, segundo o grau de obediência”: NIETZSCHE. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, § 26). Será o próprio Nietzsche que vai se identificar com o nosso filósofo, de maneira que é lícito dizer que ambos partilharam do mesmo projeto de desumanização da natureza e naturalização do homem: “Minha tarefa: a desumanização da natureza e depois a naturalização do homem depois de ele ter adquirido o puro conceito de ‘natureza’: NIETZSCHE. Fragmento Póstumo, primavera-outono de 1881, 11 [211]. In: *Sabedoria para depois de amanhã*. Trad. Karina Jamnini. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 111. Para uma abordagem mais detalhada sobre a questão da naturalização do homem, ver: SANTIAGO, Homero Silveira. Superstição e ordem moral do mundo. In: MARTINS, André (Org.) *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

⁵⁰ A análise geométrica das paixões conduzirá a reflexão à questão teológico-política, precisamente porque a força do agir (*potentia agendi*) ou a força de poder-existir (*vis potendi*) está constantemente submetida às idéias formadas a partir das afecções às quais estamos sujeitos, levando-nos a um aumento ou diminuição de nossa potência de se autodeterminar. Dentro desta “variação contínua”, podemos oscilar entre dois pólos chamados de paixões primitivas: o da *tristeza* ou da diminuição de nossa perfeição, e o da *alegria* ou do aumento de nossa realidade. Vê-se aí o alcance ético-político desta abordagem filosófico-psicológica, pois como se explicaria que as “[...] pessoas que tem o poder, não importando em qual domínio, terem necessidade de afetar-nos de uma forma triste? [...] Inspirar as paixões tristes é necessário ao exercício do poder. Spinoza diz, no *Tratado Teológico-Político*, que é este o laço profundo entre o déspota e o sacerdote, eles tem a necessidade da tristeza de seus sujeitos”: DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza* (Vincennes, 1978-1981). Tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Frago, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebelo Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: EdUECE, 2009, pp. 27-28.

⁵¹ “Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est, & a potentia causarum externarum infinite superatu”: E4P3.

Sendo *paixões*, como o próprio nome indica, estes afetos são necessariamente de caráter passivo e estão sujeitos às causas exteriores; como também, estão necessariamente condicionados a outros afetos, que se forem *alegres*, melhoram a sua condição; e se forem *tristes*, pioram o seu estado afetivo (E4P7). De qualquer modo, fica patente o que já havíamos dito acerca da Superstição, a saber, que ela, por causa da sua natureza afetiva e imaginativa não pode ser anulada, suprimida, refreada ou combatida apenas à força do discurso verdadeiro.

O racionalismo de Spinoza considera a constituição imaginativa do homem como uma condição de ser no mundo. Em outras palavras: por ser corporal (ou modalmente extenso), o homem percebe o mundo a partir da limitação de sua percepção sensível e se entristece ou se alegra pelo que sente ou por conta dos registros de sua *imaginação*. “Portanto, as imaginações não se desvanecem pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, mas porque se apresentam outras imaginações mais fortes que excluem a existência presente das coisas que imaginamos [...]”.⁵²

Há uma positividade na imaginação que não pode ser suprimida pela presença da ideia verdadeira. A razão, mesmo podendo oferecer uma visão conceitual, causal e exata das proporções e da natureza da realidade, não é capaz de fazer o homem destituir-se de seu caráter imagético. E isso porque, embora os erros e imprecisões provenham daí, não há nada que o engenho imaginativo do homem produza, que em si mesmo possa se considerar falso; pois, “A falsidade consiste apenas na privação de conhecimento que as idéias adequadas envolvem [...], e essas idéias nada têm de positivo pelo qual se digam falsas”.⁵³ A realidade deste gênero de conhecimento se refere inteiramente ao estado do corpo, e só é falso quando se passa por conhecimento natural.

Spinoza, na **Ética** (E4P1), oferece didaticamente dois exemplos para explicar em que consiste a verdade da imaginação. O primeiro concerne ao sol. Observamos o astro rei e ele se nos afigura como uma pequena bola chamejante, distante a poucos metros de nós (as crianças, inclusive, pensam poder alcançá-la com as mãos!). A segunda comparação subentendida

⁵²“Atque adeo imaginationes non præsentia veri, quatenus verum, evanescent; sed quia aliæ occurrunt, iis fortiores, quæ rerum, quas imaginamur, præsentem existentiam secludunt [...]”: E4P1S.

⁵³ “Falsitas in sola privatione cognitionis, quam ideæ inadæquatæ involvunt, consistit [...], nec ipsæ aliquid habent positivum, propter quod falsæ dicuntur [...]”: E4P1D.

refere-se ao reflexo na água. O sol, ao ter os seus raios refletidos sobre a superfície líquida, faz parecer aos nossos olhos como se estivesse ali mesmo, sob a nossa visão. Ora, tanto em um, como em outro caso nos enganamos acerca das proporções e da localização daquilo que vemos. Quando descobrimos, por meio de cálculos precisos e de experiências metodicamente verificadas, a real distância entre a terra e o sol, passamos a considerá-la como tal e até chamamos de ingênuo quem julgue apenas pelos sentidos; de igual modo no que concerne ao segundo caso.

Entretanto, ao alcançarmos a visão exata dos fenômenos e deixarmos de ser enganados, não nos desvencilhamos da nossa imaginação e continuamos a perceber o sol na mesma distância e a vê-lo na água. E isso porque a “[...] imaginação é uma idéia que indica mais o estado presente do corpo humano do que a natureza do corpo exterior [...]”.⁵⁴ É por isso que, quando imaginamos alguma coisa de algum modo, podemos dizer que esta ideia determinada é o resultado do encontro (*occursus*) de corpos diferentes que se modificam. Assim, a imaginação não é senão o efeito causado por outro corpo no nosso e que aumenta ou diminui a nossa força de existir (*vis existendi*) por meio das afecções, e que nada tem de contrário ao verdadeiro enquanto verdadeiro.

Nos diversos encontros que o nosso modo de ser realiza com outros corpos, cuja potência nos supera, somos afetados de diversas maneiras. Com efeito, a nossa imaginação está sempre a representar para nós todos os eventos dos quais participamos e a registrá-los sempre como presentemente alegres ou tristes, na medida em que, respectivamente, nos potencializam ou nos enfraquecem. O problema é que, nas muitas experiências perpetradas ao longo da vida, somos tomados de *indecisão* por não sabermos quais são as que se realizam e, por isso, acabamos por confundir as coisas passadas com as futuras como se fossem presentes, ficando perturbados por afetos instáveis provenientes de tais imagens (E3P18S1). De onde se segue que o *medo* e a *esperança* são afetos de natureza instável, provenientes de imagens confusas de uma mente tomada pela ignorância e pela dúvida acerca das coisas passadas ou que virão.

⁵⁴ “[...] imaginatio idea est, quæ magis Corporis humani præsentem constitutionem, quam corporis externi naturam indicat [...]”: E4P1S

Pelo que acaba de ser dito, compreendemos o que é a esperança, o medo, a segurança, [e] o desespero [...]. Efetivamente, a esperança nada mais é do que uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida. O medo, por outro lado, é uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa. Se desses afetos, excluimos a dúvida, a esperança torna-se segurança e o medo, desespero, quer dizer, uma alegria ou uma tristeza surgida da imagem de uma coisa que tínhamos ou de uma coisa que esperávamos.⁵⁵

O *medo* e a *esperança* estão, assim, inter-relacionados e deles procede a Superstição (E3P50S). Em ambos, o que prevalece é a natureza de um corpo enfraquecido pela dúvida ou ignorância do que há de suceder-se. Há, por isso mesmo, uma *flutuação da alma* por conta da instabilidade dos afetos experimentados. Uma paixão convive com outra, ao mesmo tempo que a alimenta; já que, estando sob o signo do perigo, se teme e se espera. E se, porventura, é eliminado um dos dois fatores, o outro desaparece, dando lugar à certeza, seja ela de desespero (quando já não há mais em que ou em quem confiar), ou de confiança (quando já não há mais nada a temer).

Como somos naturalmente propensos ao que nos preserva, preferimos sempre estar esperançosos e abraçar as coisas que são para nós causa de alegria por se constituírem promessas ou presságios (E3P50S) de libertação do medo. E é dessa flutuação do ânimo e dessa propensão a amar àquilo que nos oferta uma alegria incerta e instável – resultado de uma imaginação afetada por algo duvidoso -, que se originam as mais diversas formas de superstições às quais estão sujeitas o vulgo. Eis duas passagens do TTP nas quais Spinoza explicita a causa e as conclusões acerca desta problemática:

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhe mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram freqüentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os *incertos* benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a *esperança* e o *medo*, estão prontos a acreditar seja no que for. [...] Se acontecesse, quando estão com medo, qualquer coisa que lhe faz lembrar um bem ou um mal por que já passaram, julgam que é prenúncio da felicidade ou da infelicidade e chama-lhe, por isso, um *presságio*

⁵⁵ “Ex modo dictis intelligimus, quid sit Spes, Metus, Securitas [et] Desperatio [...]. Spes namque nihil aliud est, quam *inconstans Lætitia, orta ex imagine rei futuræ, vel præteritæ, de cuius eventu dubitamus. Metus contra inconstans Tristitia, ex rei dubiæ imagine etiam orta. Porro si horum affectuum dubitatio tollatur, ex Spe fit Securitas, & ex Metu Desperatio; nempe Lætitia, vel Tristitia, orta ex imagine rei, quam metuimus, vel speravimus*”: E3P18S2.

favorável ou funesto, apesar de já terem se enganado centena de vezes (TTP, Pref., pp. 5-6; G, p. 5. Grifos nossos).

Se esta é a causa da superstição, há que concluir, primeiro, que todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos [...]; em segundo lugar, que ela deve ser extremamente *variável e inconstante*, como todas as ilusões da mente e os acessos de furor; e, por último, que só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que subsista, pois não provém da razão mas unicamente da paixão, e da paixão mais eficiente. Daí ser tão fácil os homens acabarem vítimas de superstições de toda espécie quanto é difícil conseguir que eles persistam numa e na mesma superstição (TTP, Pref. p. 7; G, p.6. Grifos nossos).

As adversidades da vida e a miséria em que vive o vulgo são as causas externas da superstição. Como não pode determinar em todas as circunstâncias as causa dos fenômenos, e como se deixa impressionar pela grandeza dos acontecimentos, os quais presenciam, está sempre disposto a acreditar seja no que for, contanto que seja capaz de apaziguar seu ânimo. Entretanto, dada a inconstância das ideias da imaginação, os homens se encontram sempre em busca de novidades, de coisas ou pessoas que possam fazer cessar a incerteza e a instabilidade, e as favoreça uma vida em *segurança* e livre de *desespero*. A garantia de um bem-estar são os chamados *presságios* ou tudo aquilo que, para a miserável existência afligida pelo medo, se constitui como sinal acerca do seu futuro, e isso porque se lhe afigura como algo que já lhe trouxe alegria ou tristeza.

Ora, como o vulgo vive sob o signo do medo e está sempre propenso a acreditar seja no que for que lhe seja sinal de esperança; e como os afetos dominantes nestes homens de *caráter amedrontado e triste* (TTP, Pref. p. 7; G, 6) são de natureza flutuante, logo tais pessoas se encontram em situação propensa a divergirem nas mais variadas formas de superstição e a entrarem em estado de conflito e caos permanente. Porém, da mesma forma que seu espírito se encontra declinado à mudança e ao conflito, também se mostra dócil e servil a qualquer um que lhe dê esperança, ou seja, que alimente a sua imaginação pelo temor com promessas e que seja capaz de entorpecer o medo.

Ora, quem quiser, ou se atrever, a pôr ordem no estado de flutuação de ânimo do vulgo, necessitará estabilizar o medo no qual ele vive; ou, em outras palavras, precisará produzir uma instância em que o temor deixe de causar instabilidade e passe a oferecer uma sensação de segurança. O lugar onde isso pode se dar é na religião, como uma instituição na

qual o medo se torna um instrumento de obediência àquele(s) que tudo governa, segundo sua vontade inescrutável e com tal soberania que interdita qualquer questionamento. É nela onde todo um aparato de normas, ritos e obrigações são estabelecidos⁵⁶ como formas de agradar o “todo-poderoso”; e, ao mesmo tempo, de alcançar a sua benignidade e a imaginária *segurança* necessária a um espírito fraco e triste.

Porém, a religião institucionalizada já é efeito segundo, ou seja, não é derivada diretamente dos afetos; constituindo-se uma instância de criação do engenho humano que é capaz de dominar o medo por meio do poder teológico. Quem, portanto, tiver em suas mãos este instrumento, terá concomitantemente o povo em suas mãos; pois, como diz Spinoza, citando o historiador Quinto Cúrcio: “[...] não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões” (TTP, Pref. p. 7; G, p. 6). Isso significa dizer que haverá, na sociedade, aqueles que necessitam, para viver e exercer a sua força, do caráter triste, amedrontado e enfraquecido do vulgo.

E quanto mais a multidão permanecer neste estado doentil, maior será a força da Superstição e do poder dele derivado, a teocracia. E maior será também a obediência das pessoas que combaterão por medo como se fosse pela vontade do altíssimo; e odiarão os de diferentes credos, na ilusão de serem os verdadeiros portadores da verdade; e, ainda, chamarão a isso de amor; enfim, viverão na servidão como se gozassem do mais alto grau de liberdade (Cf. TTP, cap. V, pp. 85-88; G, pp. 73-76).

Benedictus de Spinoza trata desta institucionalização do medo ao se ater ao sentido e necessidade do Estado e da religião, em especial do estado hebraico. Segundo constata, mediante princípios universais, a sociedade é uma instância totalmente necessária a

⁵⁶ A inconstância da natureza afetiva do homem faz com que viva em um contínuo estado de *flutuação*, o que exige da mente matreira dos teólogos a criação de artifícios normativos e cúlticos para estabilizar o ânimo do vulgo e assim manter o poder sobre ele. “Eis porque a casta religiosa, visando manter o domínio sobre a alma supersticiosa, precisa estabilizar nossos medos e esperanças e impedir que mudem ou flutuem. Ela faz codificando as relações divinas, estabelecendo leis, regras e mandamentos fixos que teriam sido ordenados eternamente por Deus, punindo com a morte e a tortura os transgressores e estabelecendo, para a sustentação de seu poderio, um aparato militar e político que opera por meio do terror, amedrontando os transgressores com ameaças de castigos e adulando o servilismo dos obedientes com promessa de recompensa. Assim, a tirania religiosa e política fundam-se no medo e na esperança irracionais, alimentando-os com nossa ignorância sobre a verdade de Deus, da Natureza e de nós mesmos”: CHAUÍ, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 2005, p. 33.

preservação humana. E o motivo disso é simples, e consiste na defesa da vida, de território, e, sobretudo, na cooperação indispensável ao conforto e bem-estar das pessoas. Com efeito, ninguém é capaz, por falta de tempo disponível e por carência de habilidade, de exercer todas as atividades, artes e ciências, indispensáveis a uma existência humana decente. E, por este motivo mesmo, é que se faz mister a cooperação mútua; não bastando para isso, apelar ao discurso do útil ou da “reta razão”, pois os homens “[...] desejam as coisas e consideram-nas úteis unicamente por capricho e por paixão [...]. Daí que nenhuma sociedade possa subsistir sem o poder e a força, nem, conseqüentemente, sem leis que moderem e coíbam o desejo e os desenfreados impulsos dos homens” (TTP, cap. V, pp. 85-86; G, pp. 73-74). Entretanto, a pura tirania do medo não é suficiente por ser contrária aos anseios de segurança dos homens.

Quando está apenas sob o signo do medo, o vulgo perpetra suas obrigações apenas por receio do perigo de represálias. E não haverá nada mais deleitoso para um povo, que vive tão inteiramente sem liberdade e submetido a um poder exercido exclusivamente mediante a violência, do que a desgraça do seu governante. Em um estado de coisas deste tipo bastará apenas uma oportunidade para o vulgo se rebelar e matar o seu soberano, abraçando o caos. Ora, para evitar uma desordem deste gênero na sociedade, será necessário ou colocar o poder nas mãos do povo, para que exerça colegialmente, ou alguém terá de ostentar algum dom que o eleve acima dos demais. A esses dois quesitos acrescente-se mais um: deve-se criar leis pelas quais os homens não se sintam constrangidos a fazer nada, mas estimulados pela esperança em alcançar por meio da obediência algum bem ao qual esteja inclinado seu desejo.

Se a primeira alternativa fosse preenchida, teríamos o Estado mais condizente com a natureza do homem segundo Spinoza, a saber, o Estado democrático, no qual a obediência é dispensada. A segunda opção caracteriza o poder teocrático, que carece da Superstição para justificar a soberania de algum homem, como se fosse para vontade de Deus; neste caso, as Escrituras seriam necessárias à medida que os defensores deste regime, os teólogos, recorrem a Palavra de Deus para dar estatuto divino às leis por eles promulgadas e, por conseguinte, para poderem ser obedecidos pelo vulgo.

Nas próprias Escrituras, encontramos o protótipo de um tipo de estado teocrático e de um governo condizente com ele. Conforme nos é narrado no Pentateuco, o povo de Israel, quando saiu do Egito, ficou desprovido de leis, terras e de um soberano político. Ora, segundo

o raciocínio de Spinoza, acerca do surgimento da sociedade em geral a partir da necessidade de cooperação, os homens em uma situação semelhante a que se encontravam os hebreus (por ocasião de sua constituição), poderiam escolher o ordenamento jurídico que lhes apetecesse. Porém, como não passavam de homens rudes e arrasados pela escravidão, não possuíam a capacidade de constituir uma jurisdição, mediante a qual pudessem colegialmente exercer o poder. E como tinham medo de novamente serem submetidos ao comando de outro povo, foi-lhes necessário se submeter a Moisés, o hebreu que se distinguiu dos outros por sua virtude. Para exercer o seu poder e a liderança do povo, bastou a este homem apenas transformar o medo dos hebreus em devoção, estabilizando a flutuação de ânimo deles mediante leis, normas, ritos e promessas; ou seja, pela instituição, concomitantemente, da religião e do Estado.

Desse modo, através dessa virtude [de Moisés] que o distinguiu, instituiu o direito divino e prescreveu ao povo, tendo, no entanto, o maior cuidado em procurar que este cumprisse a sua obrigação, não tanto por medo, mas de livre vontade. Foram sobretudo duas razões que o obrigaram a agir assim: o caráter insubmisso do povo (que não suporta ser obrigado unicamente pela força) e a ameaça de guerra, onde, para se ter êxito, é mais necessário exortar os soldados que aterrorizá-los com castigos e ameaças, pois só assim cada um deles procurará distinguir-se pela força e pela coragem em vez de escapar ao castigo. Foi por essa razão que Moisés, com suas qualidades e por ordem divina, introduziu a religião no estado, a fim de que o povo cumprisse o seu dever, não tanto por *medo*, como por *devoção*. Além disso, aliciou-os com benefícios, prometeu-lhes, em nome de Deus, inúmeras coisas para o futuro e não promulgou leis excessivamente severas [...]. Por último, para que o povo, incapaz de se autogovernar, estivesse dependente daquele que exerce o poder, não permitiu que esses homens acostumados a escravidão fizessem fosse o que fosse ao seu bel-prazer” (TTP, cap. V, pp. 87-89; G, p. 75).

Assim como Moisés necessitou, para poder estabelecer o seu poder sobre os hebreus, afirmar-se como *intérprete* de Deus e como codificador das leis deste povo, igualmente toda tentativa de fundar um Estado sobre a obediência do vulgo precisa criar, no ânimo do povo, o mesmo espírito de devoção e convencê-los que o seu soberano lhes é superior por singular dom divino. Em se tratando do mundo judaico-cristão, no qual a fonte de justificação teológica é a autoridade das Escrituras, o trabalho de fundamentação de um poder teocrático é exclusivamente *hermenêutico*⁵⁷ e se sustenta sob a égide de uma visão mítica da natureza

⁵⁷ Para a compreensão do sentido empregado por nós do termo “hermenêutica”, vide nota 18.

presente nos textos antigos. Esta cosmovisão, quando tomada irresponsavelmente pelos teólogos, se torna instrumento de dominação, uma vez que estes tomam como certo tudo que se encontra na Bíblia, sem atentarem para o fato de nela não haver conhecimento de ordem especulativa. Daí a necessidade de desconstruir este discurso supersticioso, mostrando como se deve proceder para compreender responsabilmente a Escritura, sem deixá-la degenerar em justificativas (interpretações!) para o poder político-teológico perseguir os portadores de diferentes opiniões ou declarar “guerras santas”.

1.4. *Interpretatio e emendatio*: o método spinozano de leitura da *Sacra Scriptura*

As guerras no ocidente cristão, desde a Idade Média até a modernidade de Spinoza (e mesmo após ele), tiveram uma motivação ou justificativa religiosa. Mesmo no fim do mundo antigo, quando o cristianismo já se impunha sobre as outras religiões, as posições dogmáticas revelavam uma posição política; é o caso dos imperadores que convocavam concílios e condenavam pensadores, a fim de manter o império coeso e os súditos obedientes e devotos. Enfim, a mensagem de salvação e amor, cerne da Escritura judaico-cristã, é constantemente transformada em discórdia e em ódio contra indivíduos, grupos e povos que sustentam uma posição doutrinal diferente da dominante (ou da que serve ao poder dominante).

Se observarmos bem em que consiste a religião, ao longo da história, perceberemos nela uma roupagem cultural, fruto muito mais do desejo de criar coisas novas, ou de adaptar a doutrina às fantasias teológicas, do que da docilidade àquilo que é ensinamento da Palavra de Deus. A Superstição reina absoluta no campo das interpretações correntes, disfarçando e camuflando as opiniões e preconceitos sob o signo da autoridade divina. Como se tudo o que ultrapassa a compreensão humana fosse testemunha de fé autêntica e razão para acreditarmos que nas Escrituras há mistérios, que de tão profundos, não se encontram ao alcance da luz natural; fazendo-se necessária certa inspiração que a poucos é conferida. A estes caberia dizer a todos nós o que é a Vontade de Deus e o seu ensinamento. Porém, nesta atitude de arvorar-se intérprete do pensamento de Deus, o que se vê de fato é uma desonestidade em querer, a

pretexto da religião, forçar os outros a aderirem a certas opiniões; e isso se comprova pela incongruência entre o amor que pregam e a divisão e o desamor que espalham.

Porque, se os homens fossem sinceros quando falam da Escritura, teriam uma regra de vida completamente diferente: as suas mentes não andariam agitadas com tanta discórdia, não se combateriam uns aos outros com tanto ódio, nem manifestariam um tão cego e temerário desejo de interpretar a escritura e de inventar na religião coisas novas. [...] Todavia, a ambição e o crime foram tão longe que a religião acaba por consistir menos em obedecer aos ensinamentos do Espírito Santo que em defender humanas fantasias, e por não se traduzir pela propagação da caridade, mas pela disseminação das discórdias e do ódio mais feroz entre os homens, disfarçado embora de zelo divino e fervor ardente (TTP, cap. VII, pp. 114-115; G, p. 97).

As guerras santas, as cruzadas e as inquisições nunca foram propostas a título de ódio. Pelo contrário, é sempre o fervor e o zelo pela mensagem salvífica a justificativa de matar, perseguir e queimar os hereges, e de se coibir as mais diversas formulações de fé consideradas contrárias ao *depositum fidei*. E se fosse apenas contra os de outras religiões, talvez pudéssemos (mesmo caindo em contradição), chamar de “santa” a ira motivada pelo zelo com a verdade revelada; o problema é que, mesmo no interior da religião cristã, onde todos estão sob a égide da mensagem do Cristo, há discórdias, divisão e perseguição.

O sinal dado por Jesus como critério de seu seguimento legítimo, o amor,⁵⁸ pouco se vê entre os que se deveriam considerar irmãos; o que mais se vê, no entanto, são calorosos debates e mútuas acusações, nos quais se procura mais afirmar a autoridade de sua secção, do que se adequar à Palavra de Deus, cujo teor, em pouco ou em nada, refere-se a rituais, cerimônias e especulações acerca da natureza divina; mas tão somente àquilo que o mais simplório homem pode entender: uma regra de vida, uma moral fundada na crença em um Deus justo e bom.

Tudo o que se acresce à substância da revelação serve apenas para aumentar a distância entre as pessoas e criar barreiras de divisão; dito de outra forma: quanto mais se racionaliza a mensagem escriturística, por meio de especulações filosóficas, e se multiplicam os dogmas, mais brigas e desavenças se cria entre os cristãos; e, por conseguinte, mais se afasta da essência da Palavra de Deus em nome de fúteis invencionices teológicas disfarçadas de vontade divina.

⁵⁸ Jo 13, 34-35.

A saída, assim, para se criar um ambiente de paz entre os homens, do nosso ocidente de matriz cultural judaico-cristão, é reduzir a Escritura à sua substância; ou seja, aos dogmas da crença em um único Deus providente, bondoso e justo, que recompensa os bons (aqueles que amam o seu próximo) e pune os maus (TTP, cap. VII, p. 120; G, 102).

A redução ao essencial implica em uma purificação (*Emendatio*) dos conceitos teológicos e em um enfrentamento do sistema de superstição. Com efeito, as especulações em torno das Escrituras, acabam por se transformar em um poder religioso sobre o vulgo, ao institucionalizar o medo e a esperança por meio dos delírios dogmáticos. Ao invés de propagar apenas que Deus ama os que defendem a justiça e o direito, os teólogos acrescentam mil reflexões sobre a providência e o sinal de eleição, procurando determinar quem são as pessoas aptas amar; e, além disso, produzem mil elucubrações acerca da recompensa dos maus, criando fantasias acerca do destino último do homem e amedrontando o vulgo com descrições de eterno sofrimento no inferno, caso se desvie do seu domínio: do modo de vida ensinado por eles, bem como da profissão de fé também propagada pelos que se dizem autênticos intérpretes da vontade de Deus. De igual modo, promete-se um lugar na morada divina, o céu, para aqueles que reta e obedientemente se conduzirem e defenderem a ortodoxia da fé e da estrutura institucional criada para supostamente defendê-la.

Para se viver segundo o que o “Espírito Santo” ensina e não nos subjugarmos ao discurso supersticioso dos teólogos, é necessário nos desvencilharmos das discussões filosóficas em torno da revelação, mostrando que as dificuldades em se entender o texto sagrado não diz respeito à transcendência de sua mensagem, mas ao fato de ser uma obra antiga, escrita em uma língua da qual pouco se conhece. Por isso, a purificação dos conceitos teológicos implica no estabelecimento de um método eficaz, que sirva como instrumento de pesquisa, capaz de nos proporcionar uma aproximação de um escrito de mensagem simples, porém culturalmente longe de nós. “Ora, para sair de tais confusões, libertarmos a mente dos preconceitos dos teólogos e não abraçarmos temerariamente invenções humanas como se fossem ensinamentos divinos, temos de abordar e discutir o verdadeiro método para interpretar a Escritura (TTP, cap. VII, p. 115; G, p. 98). Antes, no entanto, de apresentarmos este recurso hermenêutico formulado por Spinoza, vejamos outros modelos ou modos de

interpretação, os quais só nos desviam da Palavra de Deus e nos torna vulneráveis à superstição.

Os métodos de interpretação das Escrituras, expostos pelo nosso autor no final do capítulo VII, podem ser denominados de fideísta e de racionalista. O que chamamos de fideísmo refere-se ao modo de entender a fé (e, por extensão, os textos sagrados) a partir de uma consideração que despreza a luz natural como incapaz de desvendar os mistérios contidos nas narrativas escriturísticas. Conforme esta corrente de pensamento, as passagens truncadas e obscuras são provas de que nos deparamos com um texto, para o qual é necessário uma iluminação divina e um dom especial. Ora, se os sagrados volumes tivessem uma revelação deste gênero, então deveríamos dizer que elas só foram destinadas aos fiéis; quando, na verdade, a profecia era direcionada à conversão e, por conseguinte, aos ímpios; o mesmo se diga dos apóstolos que pregaram aos pagãos. Donde se segue que, a pregação deles não exige da audiência nenhuma luz sobrenatural e que esta é apenas uma maneira de alguns teólogos “confessar as dúvidas que também nutriam, quanto ao verdadeiro sentido da Escritura num bom número de passagens [...]” (TTP, cap. VII, p. 132; G, p.112).

Outro tipo de fideísmo é o que apela à *tradição*, seja a dos *fariseus*, seja a dos *pontífices romanos*. Os primeiros estão respaldados pela lei de Moisés, que punha os sacerdotes como intérpretes legítimos do direito público da pátria;⁵⁹ o que era de se esperar em um Estado como o hebraico no qual a política se sustenta e se realiza no âmbito da religião ou das cerimônias e ritos. Se tal autoridade não fosse erigida para interpretar a revelação, a sociedade israelita soçobraria, uma vez que, na ausência de uma jurisprudência, o direito público se dissolveria em direito individual; no qual cada um, apoiado na sua liberdade, interpretaria a Lei ao bel-prazer.

Já no caso dos papas, esta pretensa autoridade advinda de uma transferência do poder legado ao pontífice hebreu para o pontífice cristão, por meio do Cristo (o messias que inaugura o novo Israel), não parece muito claro. Com efeito, Jesus não fundou uma religião, coisa que parece muito clara pelo fato de haver vivido segundo as leis de sua pátria – sem querer alterá-las ou aboli-las - ⁶⁰; e, além do mais, a sua pregação não visava tantos a atos

⁵⁹ Dt 17, 11.

⁶⁰ Mt 5, 17s.

externos, como a atitude interior, a saber, autenticidade de ânimo e a simplicidade. Acrescente-se a este argumento, por si mesmo já suficiente, a história dos papas cheia de hereges (ou seja, de homens que interpretaram a Palavra de Deus fora da ortodoxia) e de devassos.⁶¹

Em uma direção contrária à atitude fideísta de compreensão dos escritos sagrados, encontra-se o racionalismo de Maimônides. Este teólogo e filósofo judeu, nascido em Córdoba, em meados do século XII dC, pensa o mundo e a sua fé influenciado pela onda aristotélica trazida à baila no ocidente pelos Árabes. Em sua concepção de verdade estão presente as causas que determinam os fenômenos naturais, podendo ser alcançada somente pelos princípios derivados da luz natural, ou das definições das coisas e das causas primeiras. Ora, nas Escrituras não se encontram senão relatos indemonstráveis e impossíveis de serem investigados pela razão. Como, então, se pode pretender explicar os milagres e os relatos mediante um método que procura compreendê-los racionalmente? Para o venerável médico e rabino judeu, a resposta a esta indagação se dá pela verificação da natureza polissemântica das passagens escriturísticas, as quais só poderão apresentar o seu sentido verdadeiro quando o intérprete demonstrar, pela luz natural, o real significado daquilo que é apresentado no texto. O problema deste procedimento hermenêutico se encontra na incongruência em afirmar algo de um texto sem antes entender o seu sentido. A verdade vem de fora, ou seja, primeiro se verifica se algo é plausível ou não ao lume natural e, depois, se atribui à Escritura, fazendo com que esta acabe por dizer, muitas vezes aquilo que nunca pretendeu. Por meio de processos analógicos e metafóricos o hermeneuta empenha toda a sua criatividade de maneira a fazer parecer que o texto está a dizer aquilo que a filosofia demonstra e ensina.

A ousadia de Maimônides, em adequar o conhecimento racional à revelação, é tão pretensiosa que chega a beirar o absurdo de afirmar que devemos rejeitar o sentido de um texto sagrado, caso esteja evidente que ele repugna à razão. Como na passagem do *More Nebuchim*, citado por Spinoza (TTP, cap. VII, pp. 133-134; G, p. 113), no qual o filósofo judeu refuta a eternidade do mundo não porque ela esteja em contradição com o texto, antes por

⁶¹ Para a compreensão do verdadeiro sentido das passagens da Escrituras, deve-se abrir mão dos prejuízos ou de conteúdos doutrinários pré-estabelecidos. Como é o caso da suposta autoridade e tradição, por parte dos católicos; e de uma suposta inspiração sobrenatural, por parte dos protestantes.

não poder ser demonstrada, à semelhança das afirmações de que Deus é corpóreo e outras que se encontram na Escritura.

A maneira de interpretar de Maimônides subverte a função das Escrituras, que é a de educar o povo na obediência e na piedade. Torna um livro de caráter essencialmente popular em uma obra filosófico-científica fora do alcance do comum dos homens, para os quais é desnecessária toda a especulação racional para se conduzir moralmente na vida. Se a opinião do teólogo judeu estivesse correta, então reduziríamos os textos dos sagrados códices às opiniões e preconceitos do intérprete ou à sua filosofia. Aliás, seria necessário erigir um novo tipo de sacerdócio ou pontificado (TTP, cap. VII, p. 135; G, p. 114), o dos filósofos, os quais seriam indispensáveis para estabelecer a verdade a qual os textos dever-se-iam adequar mediante analogia.⁶²

Enquanto que o grande dogmático apontado por Spinoza é o judeu Maimônides, sobre quem já discorreremos um pouco, e sobre quem já escusado falar, a referência judaica do ceticismo⁶³ (outra forma de fideísmo) é *Judas Alpakhar* a quem é dirigido um elogio por haver atentado para a necessidade de buscar o sentido da Escritura de maneira imanente, ou seja, nela mesma. “É essa em resumo, a opinião de Alpakhar, a quem, aliás, eu presto homenagem, porquanto pretende explicar as Escrituras pelas Escrituras” (TTP, cap. XV, p. 225; G, 181). Segundo este cético, sempre que se patenteasse uma contradição entre o texto sagrado e a filosofia, não se deveria procurar sanar o problema por meio de uma interpretação metafórica da Tanach; pelo contrário, dever-se-ia procurar imanentemente o significado, observando outras passagens referentes ao mesmo assunto e que apresentassem *expressamente* o sentido. Uma vez encontrado a maneira correta de se entender certos termos e expressões, aí sim se procederia de maneira alegórica, procurando explicar o texto obscuro, como se lá estivesse *implicitamente* o que se averiguou em outro lugar.

⁶² Ora, como por meio de comparações e metáforas se pode forçar o texto a dizer qualquer coisa, o método racionalista e o fideísta se tornam nocivos na medida em que podem ser usados para multiplicar formulações dogmáticas e institucionalizar a fé por meio de ritos e cerimônias determinados; enfim, na medida em que podem justificar um poder teológico e aumentar a distância entre determinadas maneiras de entender a religião e de estilos de vida daí decorrentes. A fim de evitar que a mensagem simples de amor ao próximo se transforme em ódio e divisão, é preciso considerar a natureza da Escritura, qual seja: uma mensagem que visa a despertar a devoção e a obediência mediante relatos e revelações, que se adéquam não à mente dos filósofos, mas às opiniões e aos preconceitos tanto dos escritores, como da audiência destinada.

⁶³ O sentido de ceticismo utilizado por Spinoza refere-se à “descrença” na razão e neste sentido equivale ao que convencionamos chamar, para fins didáticos, de fideísmo.

Daí porque o nosso autor, após haver rendido homenagem ao honorável rabino, teve de lhe fazer ressalvas e censurá-lo. “Surpreende-me, no entanto, que um homem dotado de razão se esforce por destruí-la. [...] Decididamente, é impossível não ficarmos espantados quando querem submeter a razão, o maior dos dons, essa luz divina, à letra morta que a malícia humana pode ter falsificado!” (TTP, cap. XV, p. 225; G, pp. 181-182). A oposição feita por Spinoza a Alpakhar deve-se aos princípios decorrentes do ceticismo, a saber: 1. tomar como verdadeiro tudo o que está escrito na Tanach; 2. negar qualquer contradição. Quanto ao primeiro ponto, deve-se dizer que a verdade é do âmbito do universo da filosofia, que investiga a “*história da natureza*” por meio das *notiones communes*; já a Teologia procura explicar a Palavra de Deus por meio da “*história da Escritura*”. E neste sentido, o preclaro rabino estaria correto, se não houvesse confundido o *sentido* com a *verdade*.

Com efeito, quando se lê responsabilmente a Bíblia, busca-se explicar o sentido das palavras dos profetas e dos relatos extraordinários, sem interferência do conhecimento racional ou de nossas opiniões particulares; porém, uma vez que nós o encontramos não precisamos aderir àquilo que repugna ao conhecimento racional, ao contrário, devemos recorrer ao juízo, à razão, para sabermos se podemos dar sem reservas a nossa aquiescência. Do contrário, deveríamos dizer que só como loucos, ou néscios, poderíamos nos fazer fiéis, acreditando em “preconceitos populares de tempos antigos” (TTP, cap. XV, p. 223; G, p. 180).

Quanto ao segundo ponto, em que Judas Alpakhar diz não haver nenhuma passagem em que, ao afirmar algo, seja depois negado, Spinoza responde que só por muita falta de atenção se pode dizer tal coisa. Ora, quem não vê que nas Escrituras há enunciados contraditórios? Haja vista Salomão dizer⁶⁴ de Deus que ele não habita lugar nenhum na terra; e em Êxodo, capítulo XIX, versículo XX, claramente se falar que ele desceu sobre o monte Sinai. Certamente, o rabino diria que é preciso considerar o *sentido implícito*, como sendo superior ao *explícito*; mas o que isso importa “[...] se o que está implícito é claro e se tanto a natureza desta passagem como seu contexto não são passíveis de interpretação metafórica?” (TTP, cap. XV, p. 228; G, p. 184).

Ora, o ceticismo de Alpakhar busca uma conciliação entre a *fé* e a *razão* de tal modo que precisaríamos nos tornar fundamentalistas. Por isso, ao bem da religião e do Estado, tal

⁶⁴ 1Rs 8, 27.

tese (bem como a dogmática) deve ceder lugar ao imanentismo investigativo, pelo qual se respeita ambas as esferas como autônomas tanto no seu objeto, como no seu fundamento. Entretanto, deve-se ressaltar que, embora a filosofia e a teologia não pertençam à mesma esfera do saber, elas não se contradizem, pois a mesma “[...] palavra de Deus que está nos profetas concorda absolutamente com a palavra de Deus que se faz ouvir em nós” (TTP, cap. XV, p. 231; G, p. 186).

Donde se segue que os textos sagrados estão no nível do comum dos homens e que, se não o compreendemos, não é devido a nenhum sentido *transcendente* ao texto, todavia é por causa da língua, que não foi conservada e que não nos é familiar. O único sentido possível e legítimo, assim, é o *literal*, consistindo todo o método de interpretação, proposto por Spinoza, em buscá-lo. Para isso, deve-se proceder como na investigação da natureza.⁶⁵

[...] o método de interpretar a Escritura não difere em nada do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele. Na realidade, assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com dados e princípios certos, deduzir daí com legítima conseqüência o pensamento de seus autores. [...] Donde, a regra universal a seguir na sua interpretação é a de não lhe atribuir outros ensinamentos além dos que tenhamos claramente concluído pela sua história (TTP, cap.VII, pp. 115-116; G, pp. 98-99).

A grande meta ensejada pela interpretação das Escrituras consiste em deduzir a mensagem pretendida pelo autor aos seus coetâneos. Daí a necessidade de se proceder como se fosse um pesquisador da natureza, a quem cabe tirar conclusões simplesmente daquilo que ela própria oferece. Ora, mas como nela não há equações de suas leis explícitas em suas manifestações fenomênicas, faz-se necessário observar com cautela a frequência com que se processam as ocorrências naturais para só depois tornar claro o que estava implícito.

⁶⁵ O método de investigação da natureza é inaugurado por Bacon, para quem o único caminho seguro a seguir no conhecimento dos fenômenos seria o da reconstrução da “história natural”, consistindo em recolher “[...] os axiomas dos dados dos sentidos particulares, ascendendo contínua e gradualmente até alcançar, em último lugar, os princípios da máxima de generalidade. Este é o verdadeiro caminho, porém ainda não instaurado”: BACON, Francis. *Novum Organum* ou verdadeiras indicações acerca da natureza. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1997, aforisma XIX, p. 36.

A atitude filosófica aqui se reduz à descrição da história do próprio objeto e não a uma consideração externa a partir de princípios estranhos.⁶⁶ De igual modo, na interpretação da Escritura cumpre analisá-la cuidadosamente, utilizando-a como critério dela mesma;⁶⁷ em outras palavras, na busca do significado das passagens dos sagrados códices o fundamental é deduzir o significado somente por certa *norma linguística*, deixando de lado a questão de saber se ela repugna à luz natural ou não. Tal princípio se desdobra em tarefas básicas. A primeira delas diz respeito ao *estudo das línguas*⁶⁸ com as quais foi escrita a Bíblia, bem como de suas propriedades, para tornar possível determinar todos os sentidos que cada passagem possa ter.

Feita a consideração do Hebraico e do Grego, o passo seguinte é *reduzir as opiniões dos hagiógrafos aos pontos principais*, tomando nota das que se afigurarem obscuras ou em contradição. Não devemos nos preocupar se em tais passagens há um contrassenso racional, pois o que importa na interpretação é a inferência do *sentido* e não da verdade dos relatos ou profecias; o que significa dizer que as respostas às dificuldades de entendimento devem ser resolvidas em um raciocínio cuja norma seja a própria Escritura.

⁶⁶ O método de interpretação da Bíblia não é a aplicação prática da filosofia aos textos, mas é uma abordagem em que a revelação é tratada como pertencendo ao campo da natureza naturada e, portanto, passível de ser interpretada mediante a manifestação de seus dados empíricos ou de seus “sinais”, que não são mais do que efeitos da forte imaginação dos profetas e dos escritores sagrados. “Il s’agit de recueillir un ensemble de faits pour délimiter ensuite, par une série de conséquences légitimes, un certain nombre de concepts bien fondés. C’est la méthode expérimentale, l’induction baconienne appliquée à l’exégèse. Il s’agit encore d’une méthode rationnelle, puisqu’elle met en œuvre une raison critique, mais elle diffère de la recherche philosophique par la spécificité de son domaine. La révélation étant, aux yeux de Spinoza, une révélation empirique, une révélation en images [...] elle ne peut être saisie que comme un donné demandant à être analysé”: AUWERS, Jean-Marie. L’interprétation de la Bible Chez Spinoza. Présupposés philosophiques. *Revue théologique de Louvain*, 21, 1990, p. 202.

⁶⁷ Ao abandonar os prejuízos dos teólogos, Spinoza parece aderir a uma interpretação racional dogmática; entretanto, ele assume o princípio do *sola scriptura* do protestantismo. Como explicar este paradoxo? Uma resposta plausível e verossímil é a de que era mais importante para o nosso filósofo, livrar-se da peche de ateu do que confundir o seu método de leitura com o da Reforma. “[...] considero que lo más probable es que Spinoza considerase más importante desvincularse de toda línea dogmática [...], que insistir en su distancia respecto de las iglesias reformadas. Al fin y al cabo, el propio Spinoza podía temer, y quizá no sin razón, que su intervención tendería a encuadrarse en las filas del racionalismo dogmático o ateo, mas bien que entre las líneas de fuga heterodoxas que nacían del protestantismo. Recuérderse a este respecto que responder a la acusación de ateísmo se hallaba entre las principales motivaciones [cf. Ep XXX] que Spinoza menciona para redacción del TTP: FORTE, Juan Manuel. Historia y filosofía en la hermenéutica bíblica de Spinoza. In: *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 25, 2008, p. 316.

⁶⁸ Quanto à preocupação com a língua e sua natureza, deve-se destacar que nos foi legado por Spinoza uma gramática do hebraico: SPINOZA, Baruj. *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Madrid: Trotta, 2005. A propósito, consultar o primeiro capítulo de CHAUI, Marilena. *Da realidade sem mistérios aos mistérios do mundo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981, que procura discutir a relação entre a Gramática Hebraica e o imanentismo em Spinoza.

Spinoza dá o exemplo da expressão “Deus é fogo”, dizendo que não se pode repugnar tal afirmação e elaborar uma explicação metafórica simplesmente porque é contrária à razão; o procedimento correto é passar a vista sobre toda a vida e palavras do grande profeta dos hebreus descritas nos sagrados códices e observar as suas ideias e preconceitos, realizando uma síntese delas. Também se deve verificar como é empregada a palavra “fogo” em outras passagens da Escritura. Concluída esta pesquisa, saber-se-á que Moisés não admitia representação de Deus sob nenhuma forma material, donde se segue que repousa nesta expressão um sentido metafórico; qual seja, o de “ciúme”, conforme se verifica em outro lugar da Escritura.⁶⁹ Em síntese, embora antropomórfica e imagética, conservar-se-á o sentido extraído com base unicamente nos textos sagrados.

A referência a Moisés nos dá a indicação de um terceiro procedimento exegético, a saber: perpetrar um levantamento de todos os dados relativos ao *autor*, à *época* em que foi escrito, e aos *destinatários* originais. Com esta pesquisa, ter-se-á segurança quanto à intenção do redator e se poderá determinar o sentido dado às suas palavras; bem como nos precaverá de não tomar qualquer ensinamento circunstancial (voltado para um grupo específico, em um dado momento) como se fosse doutrina eterna, a qual não se poderia revogar.

Além da formação do livro, devemos nos ater à história posterior da obra. Importa, assim, saber tudo sobre *as voltas que deu cada livro*; ou seja, por quais mãos passou, quantas versões recebeu, se houve alterações e adulterações, se alguém procurou consertar estas modificações; enfim, descrever todas as vicissitudes da obra até chegar em nossas mãos, procurando saber, inclusive, por que razões foi admitido no cânon.

Descrita a história das Escrituras por meio do método que podemos chamar de *histórico-filológico*,⁷⁰ assumimos o compromisso, para uma interpretação responsável, de admitir como mensagem dos profetas somente àquilo que decorre claramente dos próprios

⁶⁹ Jo 31, 12.

⁷⁰ Spinoza vai ser o primeiro a sistematizar o método de interpretação que, hodiernamente, é o mais utilizado nos meios acadêmicos. Malgrado isso estar muito claro, no capítulo VII do TTP, a história da exegese e a hermenêutica bíblica não o reconhecem como precursor do Método Histórico-Crítico. O meio eclesiástico dá esta paternidade a Richard Simon, o qual teve como único mérito questionar a autoria do Pentateuco por parte de Moisés: Cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994, pp. 37-38. Trabalho este muito limitado se comparado ao que o nosso filósofo realizou desde o capítulo VII até o XI do TTP.

textos.⁷¹ Só assim poderemos com segurança “[...] nos cingirmos à investigação do pensamento dos profetas e do Espírito Santo” (TTP, cap. VII, p. 120; G, p. 102).

Não podemos esquecer-nos, no entanto, de observar outro procedimento da investigação natural, qual seja, procurar determinar primeiro o que há de mais universal para só depois buscar aquilo que daí decorre. No caso das passagens de *ensinamento moral*, cumpre partir do que está em todos os *navis*, a saber, a crença em um Deus bom e veraz e a necessidade de amar a fim de imitá-lo e conquistar a recompensa oferecida por Ele àqueles que assim procedem.

As passagens obscuras, referentes a atos particulares e exteriores, embora decorrentes da doutrina universal, devem ter o seu significado determinado a partir da acareação textual, como no seguinte ensinamento de Jesus: “àquele que te bateu na face direita dá também a outra”.⁷² No cotejamento com o restante do evangelho, fica claro o significado dessa passagem, a qual não depõe contra justiça do Estado, mas tão somente exorta àqueles que vivem em uma sociedade corrupta, em pleno ocaso, a perdoarem as injúrias dos ímpios, haja vista estarem fadados à punição pelas próprias circunstâncias de derrocada do sistema que os defende.

Já em relação aos textos de teor *especulativo*, sobre os quais se encontram as mais ardorosas controvérsias, não adianta buscar o significado de enunciados de um profeta em outro, pois cada um conservou e adaptou as revelações aos seus preconceitos. Entretanto, o processo de interpretação segue os mesmos passos, quais sejam, inferir da própria Escritura o que há de mais universal: a natureza da profecia, da revelação e dos milagres. E, só depois, investigar a opinião de cada *navi* em particular, e da mensagem por detrás de cada milagre e narrativa. Tomadas todas estas precauções e seguindo o método histórico-filológico, estaremos de posse da essência da revelação e não daremos margem à superstição e a conseqüente multiplicação dos dogmas; além disso, encontrar-nos-emos seguros do sentido das Escrituras e não careceremos de nenhuma outra autoridade, a não ser a dos próprios textos sagrados.

⁷¹ Para um cotejamento do método spinozano com a exegese atual do meio acadêmico, indicamos, além das introduções aos livros das Bíblias já mencionadas, os seguintes Manuais: SILVA, Cássio Murilo Dias da (com a colaboração de especialistas). *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000; WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*. Manual de metodologia. 4 ed. São Leopoldo: Sinodal/São Paulo: Paulus, 1998; e SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2004.

⁷² Mt 5, 17.

Apresentamos assim o modo de interpretar a Escritura e demonstramos, ao mesmo tempo, ser esta a mais firme e até a única via para se procurar o seu verdadeiro sentido. Admito, evidentemente, que esteja mais seguro de qual é esse sentido alguém que tenha recebido, se caso existe alguém assim, a genuína tradição ou a verdadeira explicação dos próprios profetas, como pretendem os fariseus, ou então aqueles que têm o Pontífice que é infalível a interpretar a Escritura, como alardeiam os católicos romanos. Mas como não podemos estar certos, nem dessa tradição, nem da autoridade do papa, também não se pode fundamentar nenhuma certeza sobre tais bases (TTP, cap. VII, p. 123; G, p. 105).

Assim, aquilo que não se pode determinar simplesmente pela própria Escritura não adianta buscar alhures. Ora, se há passagens obscuras e de difícil interpretação não se deve a nenhum significado transcendente; antes é por falta do conhecimento da língua e da história dos volumes sagrados, as quais foram negligenciadas pelos judeus antigos. Disso decorrem as dificuldades que enfrentamos na interpretação dos textos da Bíblia e que nos impedem de afirmar com toda a certeza o correto sentido de cada passagem.

Um grande obstáculo diz respeito à natureza da língua. Não nos foi legado nenhuma gramática, semântica ou retórica, o que dificulta a nossa compreensão do modo peculiar dos hebreus. Além do mais, o Hebraico guarda certas especificidades, tais como: o verbo, que possui uma única forma para mais de um tempo; a proximidade de sonoridade de certas letras, que acabam por influir no significado de uma palavra; os múltiplos sentidos de um único termo; e, some-se a tudo isso, o fato desta língua ser escrita originalmente sem vogais e sem sinais ortográficos. Tudo isso só reforça a necessidade de uma leitura imanente à Escritura, na qual o processo social, cultural e linguístico sejam a égide de uma compreensão da mensagem de obediência e amor ensinada pelos profetas e pelas narrativas sagradas.

* * *

Vê-se claramente que as dificuldades encontradas na interpretação da Bíblia devem-se ao nosso desconhecimento acerca da literatura hebraica e não há uma pretensa verdade escondida, como quer a Superstição, ávida de fantasias e de mistério. É, por isso, que se faz necessário realizar (como de fato faremos no capítulo seguinte) uma *emendatio* na fonte dos argumentos teológicos, a partir da determinação do que seja a Palavra de Deus e de uma leitura panorâmica das Escrituras, perpetrada segundo o princípio deste método histórico-filológico, o qual nos exige uma fidelidade ao próprio texto; ou seja, uma leitura imanente, sem

medo de encontrar contradições, adulterações, ou mesmo, de nos desviarmos das explicações ortodoxas (ou das opiniões correntes). Tudo isso se faz necessário antes de estabelecermos os limites, os quais a abordagem teológica deverá assumir para não transformar a fé em superstição e a religião em tirania teocrática (e em guerra fratricida!).

2. A *emendatio* do discurso supersticioso

Os teólogos dizem encontrar nas Escrituras a Revelação ou a verdade divina manifestada aos homens por meio dos profetas. E com base no que estes disseram e nas

narrativas prodigiosas encontradas nas páginas sagradas, arvoram-se o direito de ditar regras para a sociedade, inclusive no que diz respeito às opiniões de cada indivíduo. Invadem o campo das matérias especulativas e das ciências naturais, buscando o acordo forçado entre os fenômenos naturais e a mentalidade de um povo, cultural e temporalmente, longe deles. Querem, a qualquer preço, mostrar que, na Tanach e na Bíblia dos cristãos, não há nenhum preconceito ou imprecisão acerca da verdadeira ordem do mundo, mesmo que para isso precisem usar os mais variados recursos, tais como: fazer os profetas delirarem com eles; abominar a razão; ou perseguir os que sustentaram opinião diversa.

Spinoza, por sua vez, pretendendo defender a liberdade de pensamento, debruça-se sobre a fonte do poder teológico; mostrando como se deve responsabilmente entender a Palavra de Deus a partir do teor das *profecias*, dos *relatos miraculosos* e do seu *caráter popular*. Com isso, ele empreende uma verdadeira purificação (*emendatio*) dos conceitos teológicos, conduzindo-os a uma visão adequada e imanente da Natureza.

2.1. A imaginação dos profetas

Em Israel, a figura mais forte em termo de religião é a dos *profetas*. São eles os sentinelas da consciência do povo e dos reis, sempre lhes chamando atenção para a Aliança ou o pacto firmado com Deus. São eles que, em tempos de aflição e miséria, consolam o povo e lhe asseguram um tempo de prosperidade vindoura. Também são eles que, quando os judeus se afastam da Lei, lhes advertem para voltarem ao bom caminho, sob a pena de perderem a sua pátria e a sua liberdade. A eleição de um soberano só possui legitimidade se for realizada por meio dele; como também só passará a governar depois que, de suas mãos, receber a consagração. Enfim, no mundo hebraico, eles são louvados e reverenciados como portadores da revelação divina; e, no mundo dos teólogos, eles são seres acima dos demais humanos por possuírem o conhecimento de toda a ciência. Mas seriam eles, realmente, superiores aos outros homens? E se o são, em que nos excedem?

Observemos, em primeiro lugar, o sentido etimológico da palavra *profeta* e, depois, nos perguntemos em que consiste a *revelação*. A ascendência do termo é grega (προφήτης: profetés) e se constitui a tradução do termo hebraico נָבִיא (nabhiy ou navi); esta expressão por sua vez possui o seu significado procedente de duas raízes: a Acádica, cujo sentido é de

“ser chamado, falar em voz alta”; e a árabe, que sugere certo “borbulhar”. Em síntese, o significado original da palavra *navi* poderia ser traduzido por “aquele que fala diante dos outros”, nos remetendo a função de mediador, orador e intérprete de uma mensagem enviada a um grupo ou a um povo.

Entretanto, nos volumes sagrados, encontramos outras expressões para designar esta mesma função, ou melhor, para referir-se ao mesmo tipo sociológico com nuances diferentes. Era comum os hebreus consultarem estes sujeitos, mesmo em situações banais da vida; como, quando nos é narrado que Saul (1Sm 9-10),⁷³ ao perder as jumentas de seu pai, recorreu a um certo אִישׁ־אֱלֹהִים (*’iysh ’elohym*, em hebraico “homem de Deus”). Na mesma passagem, utiliza-se um outro termo, רֹאֶה (*ro’eh* ou “vidente”, em português), para designar um indivíduo que vivia dessas visões, ganhando em troca de presságio e adivinhações. Este tipo de profeta era muitas vezes chamado de mercenário como se pode ver em Miquéias.⁷⁴ Há também um outro termo, חֹזֶה (*Hozeh*, em português: “visionário”),⁷⁵ empregado, a mais das vezes, quando o *profeta* está ligado a corte (como é o caso de Isaías, Natã e Gad); ou, quando o conteúdo do livro, que carrega o seu nome, se reduzir quase exclusivamente a oráculos ou visões, como em Amós, que é descrito como um homem de “visões”.⁷⁶ Enfim, em todas as formas como o profeta é tratado nas Escrituras, o que se ressalta é precisamente o caráter de *revelação*.

A questão segunda que nos propomos, recebe logo no início do **TTP** uma resposta inesperada. “Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelada por Deus

⁷³ A esta altura da nossa discussão far-se-á necessário o uso da Escritura, visto que Spinoza no **TTP** faz larga utilização dela como recurso argumentativo contra os teólogos. Por este motivo, além das citações bíblicas do próprio filósofo, lançaremos mão de algumas edições para fins de cotejamento e auxílio na interpretação de certas passagens. É claro que o critério para atestar a exatidão das traduções e dos comentários das traduções escolhidas por nós, é dado pelo próprio **TTP**, quando expõe o método histórico-filológico. Assim, servir-nos-emos das seguintes Bíblias: BÍBLIA – Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Loyola, 1994; BÍBLIA do Peregrino. Versão de Luís Alonso Schökel e tradução para a língua portuguesa de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2002; BÍBLIA de Jerusalém. 7 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional/Paulus, 1995.

⁷⁴ Mq 3, 5-7. Para facilitar as referências da Escritura, servir-nos-emos da forma mais popular de citação, a saber: I. Abreviatura do livro; II. depois o capítulo em numeral arábico; seguido de vírgula e da indicação dos versículos (estes também em arábico e separados por um traço). Ex: Mq 3, 5-7. Lê-se: Miquéias, capítulo três, versículo do cinco ao sete. As abreviaturas ou siglas serão facilmente encontradas pelo leitor em qualquer edição da Bíblia.

⁷⁵ Além das edições críticas (ou as traduções em conformidade com o método exposto originalmente por Spinoza) faremos uso dos textos da Escritura judaica, no original, já que o nosso filósofo além de utilizá-los no **TTP**, recomenda-os a todos como um recurso indispensável (Cf. **TTP**, Cap. VII). Os textos para o nosso cotejamento são estes: TWRAH, NABHY’YM WEKETWBYM. Hebrew Old Testament. The British and foreign Bible society, sd; TORÁ – A lei de Moisés (hrwt). Tradução, explicações e comentários do rabino Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Editora e livraria Sêfer LTDA, 2001.

⁷⁶ Cf. Am 1,1.

aos homens” (TTP, cap. I, p. 15; G, p. 15). A natureza insólita desta definição deve-se ao fato de Espinosa considerar o profetismo como eivado de certeza. Poderíamos então nos questionar: trata-se, portanto, do conhecimento natural? A indagação parece receber uma resposta mais paradoxal ainda, à medida que nos diz que este também pode ser chamado de profecia, pois tudo o que conhecemos por essa via depende de Deus e de seus eternos decretos. “[Portanto] o conhecimento natural tem tanto direito como qualquer um outro a chamar-se divino, porquanto nos é ditado pela natureza divina, na medida em que nós participamos dela, e pelos decretos de Deus” (TTP, cap. I, p. 16; G, 15).

Entretanto, o que se entende por conhecimento divino está relacionado aos profetas e é considerado pelo vulgo como tal, simplesmente porque ultrapassa a capacidade da nossa mente. Na verdade, não é que haja alguma coisa que fuja à natureza e prejudique a ordem existente; antes, é o caráter inepto da maioria dos homens, que estima tudo aquilo que é raro e estranho à sua natureza, a causa de se desprezar o lume natural, pelo qual se poderia explicar com propriedade as coisas e conduzir-se na vida. Além do mais, um gênero de saber, cuja natureza excede à ciência natural não pode ser conhecido senão pelos que a possuem e quando nos concedem conhecer. E mesmo assim, ficamos no nível da mera confiança na autoridade do *navi*;⁷⁷ enquanto que, no caso do conhecimento natural, a sua transmissão provoca uma certeza no mesmo nível dos portadores e faz dos interlocutores igualmente filósofos.

O problema, por conseguinte, é o de como abordar racionalmente um assunto que reclama para si tal natureza, cujo alcance fugiria a nossa própria compreensão. A saída encontrada por Spinoza é simples e consiste em verificar as páginas das Escrituras, nas quais há relatos destes homens e de suas revelações. Porém, como se trata de um contexto judeu, deve-se atentar para o fato de que, por devoção, eles costumam atribuir tudo a Deus, desconsiderando as causas intermediárias; é como se eu, que agora estou escrevendo, dissesse que só posso realizar esta ação porque é Ele que mo concede. Tal preocupação nos ajuda a

⁷⁷ Na busca de uma compreensão mais acurada dos termos da Escritura judaica utilizados por Spinoza, lançaremos mão dos seguintes dicionários de língua hebraica: SCHÖKEL, Luís Alonso. *Dicionário hebraico-português*. Trad. Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997; KIRST, Nelson et alii. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. São Leopoldo-RS: Sinodal/Petrópolis-RJ: Vozes, 1987. Faremos uso também das seguintes gramáticas: FREITAS, Humberto Gomes de. *Gramática para o hebraico: uma abordagem pragmática*. Vozes, 2006; e MENDES, Paulo. *Noções de hebraico bíblico*. 15 ed. São Paulo: Vida Nova, 2004.

entender, já de antemão, que certas expressões e modos de referir-se às coisas consistem em usos culturais e não possuem pretensões de sobrenaturalidade.

De qualquer maneira, qualquer inferência de princípios acerca deste assunto deverá ser perpetrada em um processo de leitura dos textos sagrados, e as suas demonstrações deverão nos remeter ao mesmo lugar. A partir disso, a primeira evidência apontada por nosso filósofo é a de que o veículo da profecia é imaginativo, consistindo em “palavras” ou “figuras”.

Se folhearmos os sagrados volumes, verificaremos que tudo o que Deus revelou aos homens foi revelado, ou por *palavras*, ou por *figuras*, ou de ambos os modos, quer dizer, por palavras e figuras. As palavras, tal como as figuras, ou foram verdadeiras, não dependendo então da imaginação dos profetas que ouvia (ou via), ou foram imaginárias, porquanto a imaginação do profeta, mesmo quando acordada, estava predisposta de modo que lhe parecesse ouvir palavras ou ver alguma coisa com toda a clareza (TTP, cap. I, p. 18; G, p. 16. Grifos nossos).

Em geral, os *navis* obtinham a revelação por meio de imagens, figuras, como se pode observar em Isaías, capítulo VI. Abordando a vocação profética deste homem, a passagem é descrita como uma visão espetacular, na qual Deus se apresenta como um gigante sentado sobre um trono flutuante e com um manto, cujas bordas enchiam o templo onde se encontrava o jovem. Também Estevão, no Novo Testamento,⁷⁸ após ter sua razão balançada (com as muitas pedras atiradas em sua cabeça!), olhando para o alto, vê o céu se abrir e mostrar dois tronos: um, com o criador; e o outro, com o seu filho, Jesus, sentado à sua direita. À semelhança destas duas narrações, muitas outras poderiam ser aludidas, mas, ao nosso propósito, estas já bastam.

Há também aqueles *navis* que, além de visões fantásticas, ouvem também manifestações vocais. Escutam anjos falando: como o próprio Isaías, na passagem por nós aludida, em que um mensageiro divino se lhe dirige a palavra; ou como Daniel, a quem, depois de sonhos terríveis e intrigantes, era sempre socorrido por um ser alado, que lhe fazia às vezes de intérprete. No Novo Testamento, Paulo também passa por semelhante situação: depois de muitos dias na estrada, com o corpo exaurido e, óbvio, com a razão debilitada, sob um sol escaldante (que certamente cozinhou o seu cérebro!), vê uma luz intensa e passa a conversar com uma voz vinda do meio da chama, que ele disse ser a de Jesus a censurá-lo pela

⁷⁸ At 7, 54-60.

perseguição perpetrada contra seus seguidores (At 9). Nos dois casos, a manifestação divina dá-se por palavras e figuras, ou seja, imaginativamente.

Existe também quem tenha dito ouvir a própria voz de Deus. Samuel, em sua tenra infância, morando junto como sacerdote Eli, na tenda dedicada ao culto, afirma haver escutado por várias vezes o Senhor lhe falar;⁷⁹ como também se diz que as manifestações eram por palavras divinas. Entretanto, é fato notório que essa voz ouvida era fruto da imaginação muito viva deste homem que, desde muito cedo, viveu em um ambiente religioso, em meio a ritos, narrativas fantásticas, dentro de um clima de muita piedade e predisposição de ânimo para tudo o que possa parecer fora do comum.

Porém, dentro do universo das Escrituras, nenhum *navi* é reverenciado como Moisés. Ele é tratado como o maior dos profetas, o protótipo. Com efeito, enquanto os outros apenas viam coisas maravilhosas e imaginavam ouvir vozes, o maior chefe dos judeus era o homem com o qual Deus se comunicava “face a face”. “[...] se há entre vós um profeta, é numa visão que eu, o SENHOR, me dou a conhecer a ele; e num sonho que lhe falo. Assim, não se dá com [...] Moisés, ele é que é meu homem de confiança [...] falo-lhe de viva voz [...] e não em linguagem cifrada; ele vê a forma do SENHOR”.⁸⁰ É como se dissesse que a revelação se dava como em uma conversa amigável entre dois conhecidos, ou seja, sem medo e na intimidade dos segredos. É como se supusesse o encontro entre dois corpos, no qual as ideias fossem transmitidas mediante a articulação de sons (TTP, cap. I, p. 19; G, 17).

Spinoza diz não poder compreender por que Deus necessitaria criar uma voz para comunicar a sua essência. Na verdade, as palavras não podem exprimir o ser divino; é o que se pode deduzir do fato de que, mediante Moisés, o único conhecimento “natural” acerca da divindade que nos foi transmitido refere-se ao do nome de Deus יהוה (YeHoWaH), que exprime o verbo “ser” nos três tempos. Afora isso as suas opiniões sobre Deus são imaginativas; pois o pensa como um homem dotado de corpo, como se pode inferir quando fala do “dedo” de Deus, que esculpiu as tábuas de Pedra.⁸¹

⁷⁹ 1Sm 3.

⁸⁰ Nm 12, 6-8. TEB

⁸¹ Ex 31, 18.

De todos os *profetas*, Moisés é o único a ter um contato mais próximo com o divino. E, mesmo ele, só o fez em uma relação em que o corpo era a mediação; o que nos deixa a entender que, naquilo que concerne ao conhecimento “claro e distinto” em nada é superior aos outros homens. Aliás, se o legislador de Israel é tido como o maior dentre os *navis*, então nenhum deles poderia ter possuído uma mente aperfeiçoada, pela qual fosse captada a essência do ente perfeitíssimo, sem necessitar para isso de aduzi-la dos primeiros princípios do nosso conhecimento.

Segundo Benedictus de Spinoza, somente o Cristo possuiu esta superioridade em relação ao saber humano; e, é por isso, que se pode falar que, enquanto Moisés conheceu Deus “face a face”, Jesus alcançou o mais alto grau de conhecimento, pois o conheceu “mente a mente”. Dele se pode asseverar que, muito mais do que um *profeta*, é a própria *sabedoria de Deus feita carne* e constituído como *caminho de salvação*.

Assim sendo, não creio que alguém tenha atingido tanta perfeição, a não ser o Cristo, a quem os preceitos divinos que conduzem os homens a salvação foram revelados imediatamente, sem palavras nem visões: Deus manifestou-se, portanto, aos apóstolos através da mente de Cristo como outrora a Moisés por meio de uma voz que vinha ao ar. E assim, à voz de Cristo, tal como àquela que Moisés ouvia, pode chamar-se Voz de Deus. Nesse sentido, podemos afirmar que a Sabedoria divina, isto é, a Sabedoria que é superior a do homem, assumiu em Cristo a natureza humana e Cristo foi o caminho da salvação. [...] por conseguinte, enquanto Moisés falava com Deus face a face, tal como o homem fala habitualmente com um seu companheiro (isto é, mediante os seus dois corpos) Cristo comunicou-se com Deus de mente para mente (TTP, cap. 1, pp. 22-23; G, p. 21).

Em assim sendo, exceto o Cristo, nas Escrituras encontramos apenas homens cuja maior virtude não é o intelecto, porém uma imaginação muito viva. De mais a mais, deve-se acrescentar que, quando nos volumes sagrados se diz que os *navis* falaram mediante o *Espírito de Deus*, não se deve entender isso em nenhum sentido sobrenatural; pois somente significa que comunicavam coisas, as quais excediam o seu entendimento, ou seja, falavam de algo do qual ignoravam as causas, como era comum acontecer também entre os outros povos da antiguidade. Isso é o que se deduz das várias passagens da Escritura, nas quais o termo רִיחַ (Ruach) aparece exprimindo tão somente eventos naturais e humanos, como vento, vontade, apetite, convicção, coragem e força; e que, quando associado ao adjunto adnominal “de Deus”,

ganha um sentido de superlativo, de dedicação, de instrumento, ou, o que é mais comum, de algo transmitido pelos profetas (isto é, imaginativo, acima da compreensão natural).

Nesse sentido, tudo o que ia além da capacidade de compreensão dos judeus e tudo aquilo de que, na altura, ignoravam as causas naturais era habitualmente atribuído a Deus. À tempestade chamavam *repreensão de Deus*, aos trovões e relâmpagos *flechas de Deus*, porquanto julgavam que Deus tinha os ventos encarcerados em cavernas a que chamavam a forja de Deus, não divergindo dos pagãos sob esse aspecto, a não ser por julgarem que era Deus e não Eolo o guarda dos ventos. [...] os antigos, tanto os judeus como os gentios, costumavam atribuir a Deus tudo aquilo em que alguém excedia os demais (TTP, cap. I, p. 25; G, pp. 23-24).

Se a certeza dos *profetas* não advém de um dom sobrenatural, como se pode inferir do significado de ser possuído pelo “Espírito Santo”, ela só poderá advir de algo adaptado ao seu caráter singular. Diferentemente do conhecimento natural que é evidente por si mesmo, a *revelação* profética requer um “sinal”, para que o próprio *navi* tenha segurança das imagens e sons escutados. É isso o que vemos ocorrer, por exemplo, com Abraão, o pai do povo de Israel, a quem Deus prometeu uma descendência tão numerosa quanto às estrelas do céu; e, malgrado a visão (em Gênesis, capítulo XV) pediu um sinal para se certificar da *revelação*; e isso não porque não tivesse fé, como é testificado no versículo VI do capítulo XV, mas dada a natureza parcial e nebulosa da revelação.

Acrescente-se a estas considerações acerca da certeza profética, o fato de ela ser de ordem *moral* e dizer respeito tão somente à *justiça* e ao *bem*; e, é por causa disso, que, para o povo hebreu, um verdadeiro *profeta* não seria aquele que realizaria prodígios, mas aquele que estivesse em consonância com a Aliança e propugnasse o verdadeiro Deus; como se pode verificar nas palavras de Moisés, que adverte os hebreus contra os sinais miraculosos dos falsos profetas, os quais deveriam ser apedrejados.⁸²

Sendo a certeza, adquirida mediante a *revelação*, somente de ordem moral, segue-se que a profecia não possui um caráter universal como a matemática e a geometria. O conhecimento imaginativo dos *navis*, ao requerer um sinal, torna-se adaptável às opiniões perfilhadas por cada um, mudando de forma dependendo da situação. As variações claramente percebidas são basicamente de três gêneros: 1. de *temperamento*, modificando-se com a

⁸² Dt 13, 1-6.

personalidade deles (se era alegre, predizia boas coisas; se era triste, tudo o que saia de sua boca era apenas calamidade);⁸³ de *imaginação*, pela qual reproduziam a sua visão de Deus, sendo que uns o imaginavam em trono vestido soberanamente, outro o via como uma chama e outro ainda como um gigante furioso;⁸⁴ 3. de *opiniões* (contrastantes, diga-se de passagem), e muito preconceituosas, haja vista Josué pensar a terra como centro do universo,⁸⁵ Noé achar que o mundo se reduzia ao Oriente Médio⁸⁶ e Adão e Jonas pensarem que poderiam se esconder detrás de uma arvore ou em uma outra região, na qual o governo pertencesse a outro Deus.⁸⁷

Inclusive Moisés, considerado maior dentre os *navis*, não escapou deste caráter imaginativo e, por conseguinte, professou muitas opiniões vulgares. Com efeito, acreditava existir outros deuses,⁸⁸ sendo que Jeová era o maior de todos e havia escolhido um determinado povo,⁸⁹ deixando as outras terra e gentes para os outros, seus subordinados.⁹⁰ Para o fundador do Estado dos hebreus, não se poderia ver este Ser, único em potência, por ele estar acima de nossa capacidade;⁹¹ coisa muito contraditória se levarmos em conta a revelação de outros *navis* ter-se dado em uma visão de Deus.⁹²

Tudo isso nos ensina como a mensagem dos profetas está adaptada as suas próprias opiniões e divergem entre si, não possuindo o caráter de universalidade próprio da ciência. Mostra também que os hebreus não tiveram, mediante Moisés, uma verdadeira liberdade, pois foram educados por um legislador por meio de promessas e de ameaças. “Ensinou-os, portanto, como os pais costumam ensinar os meninos ainda privados do uso da razão. Onde é evidente que eles ignoravam a superioridade da virtude e a verdadeira felicidade” (TTP, cap. II, p.46; G, p.41).

Disso se segue que não pertence à natureza da revelação nenhuma matéria especulativa ou de ciência natural, deixando-nos livres acerca destes pontos para pensar e

⁸³ Cf. 2Rs 3, 15; 2Rs 24.

⁸⁴ Is 6; Ez 21; AM 7, 10-17.

⁸⁵ Js 10, 11.

⁸⁶ Gn 7, 1-5.

⁸⁷ Gn 3, 9; Jn 1, 3.

⁸⁸ Ex 15, 11.

⁸⁹ Dt 14, 19; 32, 8-9.

⁹⁰ Ex 18, 11.

⁹¹ Ex 33, 18; 24, 6-7.

⁹² Is 6; Ez 1; Dn 7.

defender a opinião que nos aprouver, sem nos tornarmos, por esta causa, ímpios ou inimigos da mensagem da Escritura.

[...] estes [os profetas] podiam ignorar, e ignoraram mesmo, coisas que são puramente especulativas e não dizem respeito à caridade nem à vida prática e, finalmente, que tiveram opiniões divergentes. É, pois, escusado exigir deles um conhecimento das coisas naturais e espirituais. Em conclusão, apenas somos obrigados a acreditar nos profetas quando se trata daquilo que é a finalidade e a substância da revelação; quanto ao resto, cada um é livre para acreditar conforme lhe aprouver (TTP, cap. 2, pp. 47-48; G, p. 42).

Fica claro, portanto, que a única capacidade que os profetas possuem acima de nós, é a da imaginação e a da singular convicção e virtude com a qual viviam e anunciavam. Afora isso, foram homens destituídos do conhecimento das causas naturais e imbuídos da mentalidade mítica de seu tempo, por meio do qual se explicava tudo como se fosse ação de uma entidade transcendente. Com efeito, como a interferência na ordem natural era sinal de poder para a mente dos *navis* e das pessoas de sua época, descrevia-se todos os fenômenos inusitados como se fossem um milagre ou uma ação contrária à natureza, de maneira a insuflar no povo a admiração e a crença.

2.2. Do mundo sem milagres ao milagre do mundo

Os hebreus viviam em um meio politeísta, no qual a força dos deuses se equiparava entre si e, ao mesmo tempo, manifestavam a potência da natureza. Os babilônicos, por exemplo, acreditavam que o início do cosmo remontava à vitória de Marduq sobre Tiamat, o oceano primordial e símbolo do caos que, para alcançar tal feito, teve aquele de se utilizar de raios retirados de sua aljava.

Os antigos judeus convivendo com o povo babilônico (assim como com outros povos pagãos, ao longo da sua história) e, em parte, partilhando de sua mentalidade, precisavam também afirmar o poder de seu Deus. E o meio mais eficaz para realizar este desiderato era contar as obras feitas a favor deles, nas quais eram subjugados os outros deuses ou as potências naturais. E é assim que, no caso do povo babilônico, induziram o vulgo a pensar que o deus deles era inferior.

Historicamente, parte de Israel, foi submetida ao poderio do império babilônico, em 587 (quinhentos e oitenta e sete) AC, sendo exilado e tendo que conviver com os costumes e os deuses dos seus dominadores. Como não perder a identidade de nação em uma situação destas? Os hebreus, com sua forte imaginação, reelaboram os mitos existentes e contaram suas histórias de maneira a mostrar a si mesmos, como aos outros, que o seu Deus era superior e está acima de Tiamat; haja vista o relato da criação⁹³ no qual o Espírito de Elohim pairava *sobre* as águas (Tiamat!), antes que tudo fosse posto em ordem pelo seu engenho criador.

Como a passagem da primeira página das Escrituras, muitas outras existem. E tudo isso porque, dentro desta mentalidade hiper-imaginativa (como era a dos povos antigos), procurava-se mostrar a soberania de Deus por meio de uma ação extraordinária, que subjuga a natureza em favor de seu povo, sua porção escolhida dentre todas as nações do mundo. Daí acreditarem e narrarem estes acontecimentos insólitos a fim de convencerem os outros povos daquilo sobre o qual estavam mais do que convencidos, a saber, de que o seu Deus invisível é superior e de que eles constituem a nação eleita por este todo-poderoso.

O homem comum chama, portanto, *milagres* ou *obras de Deus* aos fatos insólitos da natureza [...]. Tal opinião, de resto, parece vir já dos primeiros judeus, os quais para vencer os gentios de então, que adoravam deuses visíveis, tais como o Sol, a Lua, a Terra, a Água, o Ar, etc., e mostrar-lhe que esses deuses eram fracos e inconstantes, isto é, mutáveis e submetidos à autoridade de um Deus invisível, narravam os seus milagres, tentando assim demonstrar também que toda a natureza estava ordenada em benefício exclusivamente deles pelo poder do Deus que adoravam. [...] de quanta presunção se arroga a insensatez do vulgo, [...] que confunde as volições de Deus com as dos homens e que, ainda por cima, imagina a natureza de tal modo limitada que acredita ser o homem a sua parte principal!”(TTP, cap. VI, p. 96; G, pp. 81-82).

Deveras, o vulgo, tanto na época dos antigos, como nos tempos de Spinoza (e no nosso, inclusive!) continua a chamar *obra de Deus* ou *milagre* àquilo que é inusitado e parece subjugar as leis da natureza. Parece que não há nada de mais evidente do que o fato do Criador poder, a qualquer momento e ao seu bel-prazer, dispor da ordem existente, mudando o seu curso e interferindo em sua estabilidade. Aos olhos do povo, quando as coisas seguem a sua normalidade, elas não manifestam indícios do poder de quem as engendrou. É como se houvesse duas forças antagônicas ou justapostas, a natural e a sobrenatural; e que, ao agir de

⁹³ Gn 1, 1 – 2, 4.

uma, a outra se põe em inércia. Quando tudo segue o seu curso, a maioria dos homens imagina que Deus está em repouso, sentado em seu trono, no cume da abóbada celeste; e, ao contrário, quando acontece algo de insólito no mundo, é porque a natureza está parada e o Criador está agindo sobre ela.

Com essas opiniões acerca de Deus e da natureza, o vulgo passa a considerar divino tudo aquilo que foge ao alcance de seu entendimento. E como este é pouco perfeito, e pouco se investe em sua *emendatio* mediante o estudo das causas naturais, então ficam os homens comuns a admirar e a sobrevalorizar os eventos extraordinários; e imaginam assim que se pode conhecer muito melhor o criador por meio da sua ignorância acerca das leis naturais, do que pelo conhecimento a que se pode chegar pelo labor racional e metódico. Ao bem da verdade, há uma confusão entre o que se entende por *leis da natureza* e *leis de Deus*. Spinoza mesmo nos remete a esta discussão já enfrentada no capítulo IV do TTP, para demonstrar que na natureza tudo segue uma *ordem, fixa e imutável* e que só por meio desta se pode conhecer a Deus.

Segundo o nosso filósofo, o sentido estrito do termo “Lei” é o de um decreto por meio do qual se determina o agir do indivíduo ou de certo grupo, a ser e agir sempre de uma determinada maneira. Metaforicamente, pode-se falar das leis naturais, que são aquelas que seguem da necessidade da própria constituição do ente ou de sua real definição. O primeiro significado (decreto dos homens) se refere às decisões dos homens e dele se diz absoluto, pois para cada norma ou sentença estabelecida se cria um estado de restrição da práxis humana, o qual pode ser transposto; enquanto aquilo que segue da essência das coisas não pode ser indiferente à sua necessidade intrínseca de existir de certo e determinado modo.

Neste sentido, deve-se distinguir as leis divinas das leis humanas, pois, embora tudo o que ocorre na natureza pertence a uma teia de causalidade, no caso do homem e de suas relações (sociais, políticas e culturais), devemos aceitar, paradoxalmente, o campo da possibilidade como uma necessidade da vida social e política; por uma razão simples: não somos capazes de determinar, em cada situação da vida, toda a série de móbeis, que fazem com que os fenômenos humanos transcorram de certo modo.

Vivendo, assim, no plano da possibilidade, o homem estabelece leis segundo algum fim. E como a maioria de nós não conhece suficientemente a si mesmos, segue-se que o bem almejado traduz-se em bens da comodidade e da segurança ou, em outras palavras, da economia e da política; sendo que a felicidade advinda daí não passa de um gozo material. Também é decorrente da inépcia do vulgo a necessidade de a norma promulgada ser seguida de uma sanção, cuja virtude será a de conter as paixões seja pela coação (medo), seja por promessas (esperança) de recompensa. E isso tudo porque o povo em geral é incapaz de cumprir a lei somente pelo sentido ordenador que ela contém, ou seja, por sua utilidade.

Ao contrário, aquele que aperfeiçoa a sua melhor parte, a razão, conhece adequadamente a si mesmo como modo finito da natureza infinita, e se alegra, com um contentamento inabalável (*beatitudo*), por constituir a perfeição da substância única. Sendo assim, o seu verdadeiro bem e fim será o “*amor intellectualis Dei*” ou o amor ao ente perfeitíssimo; que, sendo o objeto de todo o seu desejo, proporciona-lhe a sua maior perfeição, porquanto não pertence ao plano da contingência e, por isso mesmo, não varia de estado. Só a este tipo de homem se pode dizer que é verdadeiramente justo e sábio, pois vive livre do medo e da esperança, ou seja, sem desejar que a ordem do mundo do qual faz parte seja de uma outra forma.

É sábio, assim, porque conhece a si mesmo como constitutivo da natureza necessária e perfeita; e é justo porque não precisa ser ameaçado e nem recompensado para agir corretamente. Este tipo de homem é quem realmente segue a lei de Deus (ou da Natureza), cuja maior virtude é a de ser universal e de ser constituído de tal modo, que prescindia das sanções, bem como de cerimônias e de ritos. A única regra a ser seguida é amar a Deus como *summum bonum*.

O vulgo, entretanto, não se convence ante o argumento das causas. E, como vive subjugado pelas paixões e pelas leis (como um vassalo submetido a um suserano), então passa a imaginar que toda a natureza constitui uma ordem e segue leis ditadas por um soberano príncipe. Este ser transcendente, à semelhança dos homens, possui uma vontade pela qual escolheu, dentre todas as séries causais possíveis, aquela que mais lhe apeteceu; e assim criou todas as coisas para servir a maior de suas criaturas, o homem; exigindo dele apenas a obediência e a honra (culto).

Donde se segue que, se tudo é resultado de uma vontade transcendente, Deus pode, quando lhe apetecer, intervir na natureza e estabelecer ou suspender suas leis por meio de ações extraordinárias ou sobrenaturais. Spinoza, pondo-se em direção oposta a esta visão de Deus, diz que toda a inadequação dessa concepção se dá por causa da ignorância da equivalência entre o Entendimento e a Vontade divinos.

[...] a vontade de Deus e o seu entendimento são [...] uma e mesma coisa, distinguindo-se apenas do ponto de vista das idéias que nós fazemos a respeito do entendimento divino. Assim, por exemplo, quando atendemos só a que a natureza do triângulo está contida desde toda a eternidade na natureza de Deus como uma verdade eterna, dizemos que Deus tem a idéia do triângulo, ou seja, que entende a natureza do triângulo. Mas, se tivermos depois em conta o fato de a natureza do triângulo estar contida na natureza divina, por necessidade apenas desta natureza e não da essência e da natureza do triângulo, e inclusive, que a necessidade da essência e das propriedades do triângulo, enquanto concebidas também como verdades eternas, dependem exclusivamente da necessidade da natureza e do entendimento divino, não da natureza do triângulo, nessa altura, chamamos vontade ou decreto de Deus àquilo que antes chamamos entendimento de Deus [...]. Donde se segue que as afirmações e as negações formuladas por Deus envolvem sempre uma necessidade, ou seja, uma verdade eterna (TTP, cap. IV, pp. 72-73; G, pp. 62-63).

O caráter principesco da visão antropomórfica de Deus consiste em imaginar a este a partir de uma vontade absoluta e soberana, reinante sobre toda a criação. Ao erigir leis e decretos, dá ordens pelas quais o mundo faz e se refaz, mediante ações extraordinárias e maravilhosas, nunca antes vistas e sem, por conseguinte, nenhuma explicação cabível. Tal concepção divina e cósmica admite uma permanente intervenção no mundo, interrompendo o seu curso natural; ao que o vulgo chama de *milagre* ou *obra de Deus*.

Contudo, sendo a natureza de Deus perfeita, deve-se admitir como seqüência necessária desta assertiva, que todas as leis da natureza implicam uma verdade eterna; ou seja, o Entendimento as compreende tais como são. E se assim o é, a sua Vontade não pode querer senão aquilo que decorre da suma perfeição do intelecto divino, pois aquilo que ele quer, deseja tal como é. Donde se segue que as leis universais da natureza são as mesmas leis divinas; e, como já havíamos dito, estas implicam em eterna necessidade e não podem ser diferente do que são; apesar de ignorarmos todas as causas e vivermos a possibilidade, no ordinário da vida, como se fosse uma necessidade.

Ora, admitida pela suma perfeição de Deus, que a sua Vontade e o seu Entendimento só se diferenciam do ponto de vista da razão, segue-se que ele não é (como imagina o vulgo) um príncipe ou um legislador a criar leis e dar ordens. Pelo contrário, a própria ordem é a sua essência e as leis da natureza são sequências necessárias do seu ser infinito. Por isso, obsta-se pensar as leis naturais como se fossem reduzidas apenas a certas coisas, enquanto outras seriam objetos de outro tipo de leis. Com efeito, a virtude e a potência produtora de todas as coisas é a mesma potência da natureza, haja vista esta existir enquanto consequência da infinitude do entendimento que compreende todas as coisas tais como elas são.

Se assim não fosse, deveríamos chamar *obra de Deus* a uma natureza ineficaz e imperfeita, que o seu criador necessitaria a todo momento obrigar-se a consertá-la e auxiliá-la.⁹⁴ Sendo assim, para Spinoza, se há algo que nos convence da potência divina e da sua existência, não é o milagre como suspensão das leis naturais, mas a própria *ordem eterna, fixa e imutável*. Cito duas passagens (uma da **Cogitata** e outra do **TTP**), as quais explicitam adequadamente o que são realmente as *obras de Deus*:

[é] perfeitamente legítimo duvidar desta última [aparições de anjos, animais falando], pois o milagre parecerá maior se Deus sempre governar o mundo segundo uma só e mesma ordem certa e imutável, do que se, por causa desta estultícia dos homens, anular as leis que ele próprio estabeleceu otimamente na Natureza graças apenas a sua liberdade (o que não pode ser negado por ninguém, a menos que esteja completamente cego).⁹⁵

Daí que, em relação ao nosso entendimento, há muito mais razão para chamar *obras de Deus* e atribuir à sua vontade os fatos que conhecemos clara e distintamente do que aqueles que de todo em todo ignoramos, muito embora preencham a imaginação dos homens e os arrebatem de admiração. Na verdade, só as obras da natureza que conhecemos clara e distintamente nos oferecem de Deus o conhecimento mais sublime e nos indicam sem sombra de dúvida a sua vontade e os seus decretos. Estão, portanto, completamente enganados os que invocam sempre a vontade de Deus sempre que não sabem explicar uma coisa. Que maneira mais ridícula de confessar a ignorância! [...] Consequentemente, acreditar em tal hipótese seria duvidar de tudo e cair no ateísmo (TTP, cap. VI, pp. 101-102; G, pp. 85-89. Grifos nossos).

⁹⁴ A objeção que se faz a Spinoza, quanto à impossibilidade dos milagres, é a de que Deus poderia haver determinado os milagres (assim como determinou as leis naturais) e que tal fato seria totalmente compatível com o caráter, assim, não “determinista” da natureza: cf. CRAIG, W. L. *A veracidade da fé cristã: uma apologética contemporânea*. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 142.

⁹⁵ ESPINOSA, Baruch de. *Pensamentos Metafísicos*, pp. 29-30.

Não podendo ser de outro modo, dada a essência do seu princípio, a natureza age sempre segundo leis eternas, as quais não conhecemos todas. Daí chamarem milagre aquilo que está fora das explicações racionais ou que pelo menos foge ao seu alcance, causando admiração por se apresentar como inusitado. Ao se atribuir a tais fenômenos a denominação de *obras de Deus*, não se pode entender com isso que ocorreu alguma coisa no mundo, cuja ação tenha atrapalhado a ordem perfeita estabelecida por Deus; antes, deve-se compreender que estes acontecimentos não encontram na imaginação e na memória um equivalente, no ordinário da vida, com qual se possa fazer uma analogia. E assim não se conclui das narrativas das Escrituras, que existam fatos ou coisas fora dos princípios decorrentes da natureza; mas que está fora da maneira como o vulgo compreende os fenômenos, a saber, destituído do rigor matemático-causal e com uma tendência analógico-imaginativa.

E como as histórias miraculosas foram escritas para o povo, elas foram adaptadas ao seu modo de explicar o mundo e de perceber (mesmo que de maneira obscura e confusa) a Deus. Porém, mesmo na Escritura, não se vê nenhuma narrativa que se possa deduzir daí que nela se ensine algo que repudie a ordem fixa e suas leis eternas; como se pode inferir das palavras atribuídas tradicionalmente a Salomão: “Sei que tudo o que Deus faz durará para sempre; não há nada a lhe acrescentar, nada a lhe retirar [...]”.⁹⁶ E este mesmo sábio acrescenta que não há nada de inusitado no mundo: “O que é já foi, e o que será já existiu, e Deus vai em busca do que passou”.⁹⁷ Donde se segue que não se deve interpretar as Escrituras, quando fala de acontecimentos extraordinários, como se estivesse falando de um conhecimento certo e indubitável; e sim dentro do seu caráter essencialmente popular, ou seja, consoante à imaginação e às opiniões dos *navis* e do vulgo, desconhecedores dos princípios naturais.

2.3. O caráter popular das narrativas da Escritura

As Escrituras não são livros cujo teor consiste em ensinamentos acerca das ciências naturais.⁹⁸ O seu objetivo é instruir o povo; e este, como sabemos, conhece os fenômenos

⁹⁶ Ecl 3, 14.

⁹⁷ Ecl 3, 15.

⁹⁸ Como Spinoza iniciou o **TTP** quando estava na III parte da sua obra magna, não é de admirar que a concepção de natureza, por trás da leitura a qual é feita dos conceitos dos teólogos, seja a da sua filosofia mais genuína. Poderíamos até dizer que ambas se completam sobre este viés, pois, enquanto o Tratado versa sobre a Palavra de

mediante analogias da imaginação. Além do mais, as histórias escritas nos volumes sagrados, antes de serem redigidas foram conservadas mediante a oralidade, transmitidas de geração em geração como um patrimônio cultural. E se assim o é, então devemos admitir que elas estão adaptadas não propriamente à faticidade dos acontecimentos, mas às opiniões do vulgo, que acrescentam às narrativas sempre um pouco do encanto de sua visão ingênua do mundo. É como diz o brocardo popular: “quem conta um conto, aumenta um ponto”.

É próprio da índole popular contar e cantar os acontecimentos e seus heróis com um certo tom de exagero. Ainda hoje nós percebemos este fenômeno cultural, nas histórias de personagens lendárias. Veja-se, por exemplo, a figura de Lampião, que para o povo nordestino, fora um cruel e inigualável assassino. Nas narrativas sobre ele sempre se fala de proezas, de ações que um homem comum não é capaz de perpetrar. O povo canta o seu herói e atribui a ele alguma herança cultural; quem já ouviu “mulher rendeira” sabe qual o papel etiológico do rei do cangaço na memória do povo simples do nordeste do Brasil. E nas Escrituras não é diferente.

Veja como é descrita a forma dos hebreus aclamarem o seu herói, depois de uma venturosa batalha: “Saul matou mil, Davi matou dez mil”.⁹⁹ Eles falam de seu herói de maneira hiperbólica. É como se dissesse que o primeiro rei de Judá fora forte e valente, mas nem de longe se compara ao rei Davi, protótipo dos monarcas hebreus. É a fidelidade ao que sentem, a verdade das narrativas populares, e não as minúcias dos detalhes fatuísticos. O povo não fazia jornal, não criava reportagens; criava sim interpretações, que eram produzidas com a sua ingênua imaginação: com símbolos e figuras; com metáforas e hipérboles, enfim, fazia poesia.

Nas Escrituras também é assim; e, embora as histórias presentes nelas tenham sido cooptadas por especialistas e adaptadas a livros e contextos diferentes, mesmo assim conseguiram conservar o seu caráter popular, mediante o seu gênero mnemotécnico (quiasmos e paralelismos), e preservaram a sua memória acerca dos acontecimentos marcantes na construção de sua identidade de povo.

Deus e reduz as Escrituras a uma mensagem destinada a despertar a piedade e a obediência no ânimo do vulgo; a Ética é a própria Palavra de *Deus (sive Natura!)* em uma linguagem euclidiana, não destinada a todos, mas apenas a uma pequena parcela, os sábios ou aqueles que conhecem a causa intrínseca à sua ação.

⁹⁹ 1Sm 18, 7.

Spinoza reconhece que muitas das narrativas das Escrituras conservam fatos historiográficos. Sua tese é de que foram preservados os acontecimentos mais importantes de Israel mediante a maneira peculiar deste povo de contar as suas histórias, a saber, mediante a poesia dos salmos e do drama no relato da paixão de Cristo. É indubitável que, quem nos transmitiu tais informações, agiu de boa fé e se restringiu apenas a reproduzir narrações muito conhecidas em sua época. Além do que, interessa aos adulteradores dos Escritos sagrados apenas aquilo que incide diretamente sobre a doutrina e a devoção; ou seja, na maneira como se vai contar os milagres ao vulgo para torná-lo obediente; ou dando aos volumes sagrados um alcance especulativo para fundar uma certa autoridade sobre uma pretensa vontade divina.

[...] existem [...] outros pontos de que não podemos duvidar e que nos foram até transmitidos de boa fé. É o caso dos mais importantes relatos históricos da Escritura, uma vez que se trata de fatos que eram conhecidos de todos. Entre os judeus, o povo costumava antigamente cantar em salmos a história da nação. Da mesma forma, o essencial daquilo que Cristo fez e a sua paixão foram imediatamente divulgados por todo Império Romano. É, efetivamente, impensável, a menos que a maior parte da humanidade se tivesse posto de acordo a esse respeito, o que não é de admitir, que o essencial dos relatos fosse transmitido pelas gerações posteriores de forma diferente daquela em que os tinham recebido. As adulterações e os erros, por conseguinte, só podem ter incidido sobre outros aspectos, melhor dizendo, num ou noutro pormenor da narrativa ou da profecia, para incentivar o povo à devoção; neste ou naquele milagre, para confundir os filósofos; ou, enfim, nas matérias de ordem especulativa, a partir do momento em que estas começaram a ser introduzidas na religião pelos cismáticos, para que cada um pudesse abusivamente fundamentar na autoridade divina as suas invenções (TTP, cap. XII, pp. 205-206; G, p. 166).

Afora os relatos que conservaram a faticidade dos acontecimentos, as outras passagens da Escritura constituem uma adequação de uma mensagem à mentalidade mítica, seja do público, seja do redator. Para não cairmos no erro de tomar como verdade natural aquilo que foi escrito com outra finalidade, Spinoza chama atenção para dois critérios essenciais a fim de se entender responsabilmente os relatos mirabolantes.

No capítulo VI do TTP, quando trata dos milagres, diz que ao se ler as narrativas referentes a fatos extraordinários (ou, pretensamente, além de nossa capacidade intelectual), devemos observar em primeiro lugar a *opinião dos narradores* acerca dos fenômenos, de Deus e do mundo. Cuidar assim para não confundir o que literalmente aconteceu com as coisas contadas, produzidas pela imaginação profética e pelas opiniões muitas vezes preconceituosas

dos narradores. O exemplo clássico é o de Josué,¹⁰⁰ segundo o qual Deus havia feito parar o sol. Claramente o autor procurou mostrar a soberania de Jeová e a sua superioridade diante dos deuses das nações dos cinco reis da batalha, cujo sol era a personificação visível deles. Porém, ao invés de dizer que o dia, no calor da batalha, parecia durar mais do que o comum, falaram de uma intervenção poderosa na ordem natural, com o fito, é claro, de impressionar o vulgo e despertar nele a devoção.

O segundo detalhe a ser considerado é que o povo hebreu possui uma maneira peculiar de expressar certas ideias, exigindo de quem lê (e não faz parte desta cultura) uma pesquisa acerca das *figuras de retórica* e do seu significado nos textos sagrados. Expressões que parecem, à nossa falta de conhecimento literário, falar de catástrofes ou de acontecimentos terríveis, é muitas vezes apenas um modo de falar alguma coisa simples. Spinoza cita a título de exemplo Zacarias, capítulo XIV, versículo XVII: “Será um único dia – Jeová o conhece. Não mais haverá dia nem noite; ao anoitecer brilhará a luz”. Esta passagem, embora pareça referir-se a um prodígio, intenta apenas expressar que a batalha será indecisa e só Deus sabe sobre o seu fim: a vitória ao final do dia. Com frases como esta, os profetas discorriam sobre o resultado das batalhas.

Também, para ilustrar, podemos citar outras figuras de retórica, tais como: “Deus endureceu o coração do faraó”,¹⁰¹ que simplesmente significa que o rei do Egito se obstinou em sua opinião; “Metushálach morreu com novecentos e sessenta e nove anos”,¹⁰² ou seja, este homem foi justo e por isso muito abençoado (gozou de uma boa vida); “janelas do céu”,¹⁰³ para falar de uma chuva torrencial. Assim, como estas expressões, muitas outras aparecem nas Escrituras e constituem o modo de dizer, peculiar de um povo específico, que é o hebreu. Não considerar o contexto literário-cultural dele é desvirtuar o caráter popular da mensagem ensejada nos escritos sagrados.

Todo este cuidado em respeitar a língua e os modos de falar dos hebreus nos ensina que a mensagem contida nas Escrituras é simples e está destinada à instrução de todo um povo para a obediência e para a piedade. E como, quando queremos, segundo Spinoza (TTP, cap. V,

¹⁰⁰ Js 10, 11.

¹⁰¹ Ex 7, 3.

¹⁰² Gn 5, 27.

¹⁰³ MI 3, 10.

p. 89; G, pp. 76-77), convencer alguém de algo, temos duas vias (a da experiência e da razão), só nos resta concluir que – sendo os profetas e a maior parte do povo, pessoas simples e de opiniões em sua maioria desprovida do conhecimento de causa – os escritores (ou compiladores) dos volumes sagrados se utilizaram do meio mais acessível para persuasão do vulgo: a experiência. E é por isso que apelaram para as narrativas dos milagres e atribuíram muitas palavras e leis ao próprio Deus, como se fosse ele mesmo quem as ditasse. Pois, se assim não fosse, então o público a quem destinavam os escritos se constituiria um pequeno punhado de pessoas, os sábios, para quem o conhecimento da divindade se dá pela razão ou por axiomas intelectuais, isto é, pelo encadeamento de percepções a partir de definições e noções evidentes por si mesmas, que é o mesmo que dizer que se dá pela sua própria capacidade intelectual, auxiliada por um método.

Porém, não é isso que se dá na Escritura, cuja audiência era todo o Israel ou todas as pessoas, indistintamente. “Acontece [...] que os profetas não pregaram para os sábios, mas para todos os judeus sem distinção, tal como os apóstolos costumavam ensinar a doutrina nas igrejas, onde se reunia toda a gente” (TTP, cap. XII, p. 207; G, p. 167). Daí os ensinamentos que advém dela só poderem ser coisas simples e referentes àquilo que possa ajudar o povo a viver na disciplina; e não altas especulações, como querem fazer os teólogos, com os seus delírios aristotélicos e platônicos. “[...] se averiguar ninguém encontrará nada [na doutrina dos teólogos] a não ser de Aristóteles, de Platão, ou de qualquer outro parecido”. E como se não bastasse, transformam a religião em uma controvérsia, em brigas e inimizades. “[...] introduziram [os teólogos] tantas matérias de especulação filosófica que a igreja até parece uma academia e a religião [...] uma controvérsia” (TTP, cap. XIII, p. 208; G, pp. 167-168). A única referência a um conhecimento acerca da essência de Deus é quanto ao seu nome, Jeová, afora isso tudo o mais, que se refere a ele, restringe-se apenas a certo modelo de vida ao qual se deve imitar.

Quanto ao nome de Deus, é notório que se trata de uma expressão, cujo alcance não estava à altura intelectual dos que antecederam a Moisés (e nem mesmo a este!). Com efeito, conforme Jeová se dirige ao seu profeta,¹⁰⁴ a nenhum outro antes dele havia se revelado sob tal designação. E, de fato, todos os termos utilizados para designar a divindade libertadora do

¹⁰⁴ Ex 6,3.

Egito eram sempre relativos às coisas criadas e não absolutas como a expressão יהוה (YHWH, tetragrama que Spinoza vocaliza como YeHoWaH). Tal expressão é uma fusão dos tempos do verbo Ser (sou, fui e serei) e designa a sua eternidade; enquanto as outras designações como אֵל ('El), שַׁדַּי (Shaday), אֱלֹהִים ('Elohym) estão sempre predicados de atributos antropomórficos como poderoso, misericordioso, justo e bom. E se levarmos em consideração o que já dissemos de Moisés acerca da sua visão monolátrica, então só nos resta compreender que as Escrituras não exigem de seus ouvintes nenhum conhecimento intelectual, mas apenas a obediência, virtude que está ao alcance de todos; pois nem mesmo ele, a quem tão apoteoticamente fora revelada a essência de Deus, não deixou de acreditar que houvessem outros deuses ou que ele tivesse forma humana.

Disso se segue que todo o ensinamento dos profetas não passa de uma instrução para o povo, acerca dos atributos de Deus que devem imitar, a fim de se tornarem virtuosos. “Deus não exige aos homens, através dos profetas, que conheçam dele outra coisa que não seja a sua divina justiça e caridade, quer dizer, aqueles atributos que os homens podem imitar mediante uma certa regra de vida” (TTP, cap. XIII, p. 211; G, pp. 170-171). O conhecimento sobre Deus, portanto, não é intelectual e filosófico, mas é prático; destinado a conduzir o povo dentro do parâmetro de uma vida piedosa, ou seja, obediente a Deus e às leis da sua pátria. Ensinando ao vulgo que o seu Senhor é sumamente bom, justo e misericordioso,¹⁰⁵ estabelece-se um único modelo de uma verdadeira vida e, ao mesmo tempo, incita o ânimo a viver segundo certa regra moral.

Tampouco surpreende até o fato de os Livros Sagrados falarem frequentemente de Deus com tão pouca propriedade, atribuindo-lhe, não apenas mãos, pés, olhos, orelhas, mente e movimento local, mas também emoções, tais como ciúme, a misericórdia, etc., e de, enfim, o despreverem como um juiz, sentado nos céus sobre um trono real, com o Cristo à sua direita. Porque eles falam segundo a capacidade de compreensão do vulgo, ao qual a Escritura não pretende tornar sábio mas obediente (TTP, cap. XIII, pp. 212-213; G, pp. 171-172).

As Escrituras na realização desta função de educar o povo é considerada *sagrada* e como tal pode ser chamada *Palavra de Deus*. Na verdade, o único critério plausível para assim designarmos os textos sagrados é a utilidade, ou melhor, o uso que se faz de algo por um

¹⁰⁵ Cf. Jr 9, 23; Ex 34, 6-7; Jo 2,3.

determinado grupo. Desse modo, uma mesma coisa poderá ser chamada de *sagrada*, quando o povo a utilizar religiosamente; ou *profana*, quando dela se faz um uso iníquo. Veja-se, por exemplo, Betel, a quem o patriarca Jacó chamou “casa de Deus” e, que, muito tempo depois (séc. VIII AC), na época em que o rei Jeroboão introduziu ali a idolatria, fora chamada “casa da iniquidade”.¹⁰⁶ Isso significa que, enquanto algo servir para despertar a devoção e a obediência, será reservada dentre todos os outros e tratada com singular respeito; porém se esta mesma coisa, depois, não alcançar o seu objetivo, então perderão seu valor e poderá ser destruído sem nenhum remorso. Como na passagem, apontada por Spinoza (TTP, cap. XII, p. 200; G, 161), em que Moisés destrói as tábuas da lei, ao ver o povo hebreu adorando os bezerros de ouro. Por tudo isso se vê que a sacralidade das Escrituras não deve ser buscada no papel e na tinta, mas na mensagem moral de amor a Deus e ao próximo.

E, exatamente porque as Escrituras cumprem este papel de despertar nas pessoas sentimentos de piedade e de respeito aos outros, é que ela pode ser chamada *Palavra de Deus* (דְּבַר־יְהוָה). Como já explicamos, quando falamos da imaginação dos profetas, uma coisa é atribuída a Deus (*de Deus*) para significar, dentre muitas coisas, um superlativo, um ensinamento dos profetas ou algo que lhe seja dedicado. Já a expressão דְּבַר (Dabar), além do sentido comum de *Palavra*, significa *discurso*, *édito* e *coisa*. Assim, os volumes sagrados poderão, segundo Spinoza, ser chamado de Palavra de Deus, porque mediante ela se ensina: ou a “verdadeira religião” da justiça e do amor, no qual o culto se dá no coração e não em templos; ou, metaforicamente, *a ordem fixa e imutável da natureza*; ou um *édito* de algum profeta, que, com sua singular virtude e inigualável imaginação exortava o povo à piedade mediante relatos extraordinários (TTP, cap. XII, p. 201; G, pp. 162-163).

Disso se segue que os escritos sagrados em sua essência consistem no amor a Deus e ao próximo e estão voltados para a instrução, sobretudo do povo, acerca de tais mandamentos. Sob esta perspectiva é que se pode dizer que estes livros tão antigos conservam, a despeito das alterações sofridas ao longo dos tempos, o seu significado moral intacto.

Com efeito é a própria Escritura que explica [...] que a lei se resume em amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos. [...] há que reconhecer o mesmo a respeito de tudo quanto daí deriva de forma

¹⁰⁶ Am 5,5; Os 10, 5.

incontroversa e que é igualmente fundamental, a saber, que Deus existe, que a sua providência é universal, que é onipotente, que os bons, ante sua lei serão recompensados e os maus castigados e que a salvação depende unicamente da sua graça. [...] as outras verdades morais [...] derivam com toda evidência daquele fundamento universal: por exemplo, defender a justiça, auxiliar os pobres, não matar, não cobiçar o alheio, etc (TTP, cap. XII, pp. 204-205; G, p. 165).

É perceptível que na substância da revelação não se encontram todas as formulações dogmáticas, as quais comumente são ensinadas pelas igrejas e pelas religiões. A má compreensão da mensagem das Escrituras, como portadora de um significado transcendente ao texto escrito, faz com que se multipliquem as especulações em torno de possíveis significados misteriosos. Com isso, os teólogos transformaram a mensagem simples e acessível a todos em um debate platônico e aristotélico, ao mesmo tempo, que criam centenas de artigos de fé, cujo efeito é a manipulação da crença do povo, a discórdia entre as pessoas e a guerra entre as nações.

A constatação de que não há mistérios escondidos por detrás das linhas dos escritores sagrados mostra que toda inferência das páginas da Escritura, que não leve em consideração o caráter literário da cultura hebraica, acaba por tornar a Palavra de Deus em delírio e superstição. Por este motivo, a esta altura de nossa discussão se faz necessário lançarmos um olhar sobre o todo deste conjunto de livros a partir do viés histórico-filológico estabelecido por Spinoza. Toda esta empresa nos facultará uma compreensão razoável sobre a natureza tanto da produção como do conteúdo da Escritura, de maneira que poderemos, enfim, estabelecer as fronteiras da abordagem teológica a fim de que ela deixe de ser motor da degeneração da fé em unilateralidade religiosa, perseguição política, teocracia e (o pior!) em guerra fratricida.

2.3.1. Tanach:¹⁰⁷ a literatura judaica

A pergunta fundamental de Spinoza, na sua leitura da Escritura, é a que indaga sobre a autoria de cada livro, que compõe esta obra sagrada. Como vimos, na apresentação do

¹⁰⁷ Embora no TTP não se use o termo *Tanach*, resolvemos, para fins didáticos, dispormos dele a fim de facilitar a nossa exposição. Não vemos nisso nenhum problema, pois a ordem na qual Spinoza trata dos livros sagrados obedece à disposição da Escritura hebraica, e não a versão moderna e ocidental da Bíblia, com a qual estamos acostumados a lidar. Para os judeus, o cânon (ou a lista dos livros oficiais e autênticos – “inspirados”!) é composta de três categorias: a **T**orah (Lei); o **N**ebhiim (Profetas); e o Ketubim (ou **Ch**etubim-Escritos). O conjunto destas três classes de obras é designada, por eles, pela junção das iniciais de cada uma, resultando assim o nome **TANACH** ou TENAK.

método de interpretação, saber quem escreveu é um passo essencial para se descobrir qual é o significado presente por detrás das palavras e das histórias narradas; como também ter uma noção clara da época da composição é um passo importante para se determinar a mensagem ensejada. Desse modo, a primeira questão a se colocar, seguindo a ordem dos livros, é sobre a pretensa autoria do **Pentateuco** por Moisés.

A tradição judaica¹⁰⁸ defende que quem escreveu os cinco primeiros livros da Tanach foi a principal personagem dele, sendo que eles seriam *autógrafos*. Afirmar tal coisa é descuidar da própria leitura da Torah, que se mostra como uma produção literária complexa, cheia de certas peculiaridades, as quais não poderiam ser atribuídas a um único autor. Sustentar uma tese deste tipo acaba por implicar na tentativa de por em concordância certos textos e dados, que são de procedências diversas, transformando a interpretação em fantasia e arbitrariedade. É como se não pudesse admitir que há erros, onde a mão humana pôs sua marca; é como se quisesse fazer passar por Palavra de Deus os preconceitos e hábitos culturais de uma dada cultura e época. Por isso, é preciso mostrar contra os *adoradores de papel e tinta*, primeiramente, que o Pentateuco é *apógrafo*. E as razões disso são claras.

Na maior parte das narrativas, onde Moisés é protagonista, o verbo sempre se encontra na terceira pessoa, inclusive na conclusão do Deuteronômio, último dos cinco primeiros, na qual o historiador relata a morte de Moisés e o que acontece logo em seguida. Nesse mesmo, se diz que “*nunca existiu*” um profeta como Moisés; e sobre o lugar onde fora sepultado, afirma que “*até hoje*” (tempo em que falava o historiador) não se sabe onde o enterraram.¹⁰⁹ Ora, tem que ser muito cego ou supersticioso para não perceber, que quem está relatando estes acontecimentos sobre o fim do grande profeta, está distante em séculos do ocorrido; dado este que é confirmado pelas informações dadas pelo narrador, que muitas

¹⁰⁸ A maior parte da tradição interpretativa judaica esta na obra mais respeitada pelos judeus, depois da Tanach: o *Talmud*. Um livro de comentários que goza de grande credibilidade, a ponto de suas leis, tratados, disposições e normas servirem, ao longo dos anos de dispersão do povo da Bíblia pelo mundo (Diáspora), como fator de coesão religiosa, social e cultural. Na edição de Basileia, no século XVI DC, o termo compreendia tanto a *Mischiná* (conjunto de toda lei oral admitida) e o *Guemerá* (literalmente: “aprendizado” ou “ensino”. Conjunto de comentários feitos por doutores da lei sobre a Mischná e outras coletâneas de leis orais). No século XX, muitos estudiosos da literatura talmúdica retomaram a designação primitiva, que designava Talmud apenas o livro de comentários. Talmud Torah (Literalmente, “estudo da lei”) é, assim, a expressão que designa o estudo religioso judaico em geral e, em especial, o estudo talmúdico. Existem duas versões desta obra, elaboradas por duas escolas rabínicas, a saber: a de Jerusalém, compilada entre os anos 350 e 450 dC pelas escolas de Tiberíades e Cesaréia; e a da Babilônia, escrita entre o ano 500 e 650 dC.

¹⁰⁹ Dt 34.

vezes se estende para muito além do tempo narrado, como em Gênesis, capítulo XXVI, versículo XXXI, em que se subentende uma referência a Davi, quase três séculos mais tarde.¹¹⁰ Outrossim, fala-se de denominações de cidades como Dan,¹¹¹ que só fora assim chamada na época dos Juízes (séculos XII e XI AC), como se vê em Juízes, capítulo XVIII, versículo XXIX.

Das passagens que falam que Moisés escreveu algum livro, não se pode deduzir daí que era o Pentateuco. Em Êxodo, capítulo XVII, versículo XIV, diz-se que ele pôs por escrito as guerras contra Amelec; onde está este texto, ninguém sabe, porém em Números, capítulo XXI, versículo XIV, fala-se de certa obra intitulada “*Das guerras de Deus*”, onde provavelmente se encontra este escrito de Moisés. Outro lugar de onde se poderia inferir a *apografia* do profeta é em Êxodo, capítulo XXIV, versículos IV e VII, no qual se fala do *livro do pacto*, que foi lido por Moisés ao povo.

Ora, chamar de livro a um texto não significa em hebraico que se trate de um escrito de uma extensão considerável, pois *sepher* pode ser traduzido também como “carta”. Como neste caso, em que se fala de um texto onde se encontra nada mais do que algumas leis descritas a título de mandamentos de Deus;¹¹² se fosse tão grande, não se diria que foi escrito em uma madrugada¹¹³ e lida na íntegra ao povo. Argumento semelhante é usado na referência ao “*Livro da Lei de Deus*”,¹¹⁴ que foi entregue aos sacerdotes para ser lido ao povo, em dados momentos festivos.¹¹⁵ O que nos leva a concluir a *apografia* do Pentateuco, haja vista Moisés só haver escrito um pequeno livro e um Cântico.¹¹⁶

De nossa parte, concluímos que esse livro da lei de Deus que Moisés escreveu não era o *Pentateuco* mas um outro completamente diferente que o autor do *Pentateuco* inseriu a dado passo na sua obra, como se deduz, quer do que acabamos de dizer, quer daquilo que se segue. De fato, quando na citada passagem do *Deuteronômio*, se refere que Moisés escreveu o livro da lei, o historiador acrescenta que este entregou aos sacerdotes e que, além disso,

¹¹⁰ A argumentação de Spinoza, para ser bem compreendida, além de uma leitura atenta e “desconfiada” dos textos escriturísticos, requer certa erudição quanto à história de Israel. Para suprir esta última necessidade, podemos nos valer de alguns livros dedicados a expor e comentar as etapas históricas do povo hebreu; dentre eles destacamos: JOSEFO, Flávio. *História dos hebreus* – Obra Completa. São Paulo: Cpad, 2004; e VASCONCELLOS, Pedro L.; SILVA, Valmor da. *Caminhos da Bíblia. Uma história do Povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003;

¹¹¹ Gn 14, 14.

¹¹² Ex 20 – 24.

¹¹³ Ex 24, 4.

¹¹⁴ Dt 31, 9.

¹¹⁵ Dt 31, 9-13.

¹¹⁶ Ex 15.

Ihes ordenou que o lessem a todo o povo em determinados momentos, o que mostra que esse livro era menor que o *Pentateuco*, pois podia ser integralmente lido numa assembléia e de forma que todos compreendessem. [...] Ora, como não consta que Moisés tenha escrito nem mandado conservar religiosamente para a posteridade senão o livrinho da lei e o *cântico*, e dado que há várias passagens no *Pentateuco* que não podem ter sido escritas por Moisés, ninguém poderá afirmar com um mínimo de fundamento que Moisés é o autor do *Pentateuco*. Pelo contrário uma afirmação dessas repugnaria à razão (TTP, cap. VIII, p 146; G, pp. 123-124).

Seguindo ainda a ordem em que estão colocados os livros na Tanach, vamos comentar os escritos que se seguem após o Pentateuco. A obra de **Josué**, por motivos análogos aos já apresentados anteriormente em relação a Moisés, é *apógrafo*. O autor faz menção a momentos posteriores a morte do herói;¹¹⁷ além de se utilizar da expressão “até aos dias de hoje”,¹¹⁸ caracterizando uma ação considerada muito antiga. Na conclusão da narrativa do relato clássico do “sol e lua parados”, o comentário¹¹⁹ é de alguém que, estando distante em século do ocorrido, admira-se por não ter havido até o seu tempo nada equivalente.

Também são *apógrafos* os livros de Juízes, de Samuel (1 e 2) e dos Reis (1 e 2). Vejamos as evidências de cada um que comprovam esta afirmação. A leitura do livro dos **Juízes** mostra, já na introdução,¹²⁰ um teor que não poderia ser atribuído a nenhum dos heróis do escrito; a própria organização da exposição das narrativas por meio de *doze* juízes mostra um fio condutor, baseado na cultura hebraica que via neste número um símbolo da totalidade do povo escolhido (as doze tribos); se não fosse assim, Débora¹²¹ seria tida também como Juíza, o que seria justo, dada a atuação de liderança que teve (porém isso não acontece!). A expressão “naquele tempo não havia rei em Israel” também denuncia o afastamento temporal do autor.

Fenômeno semelhante ocorre com o livro de **Samuel** (1 e 2). Veja-se, por exemplo, o episódio em que é narrado a vocação de Saul, quando este procura um homem que pudesse (auxiliado pelo sobrenatural) lhe ajudar em um problema banal; o comentário acrescentado aos fatos é de alguém que está preocupado como correto entendimento de uma audiência que já não entende o sentido da palavra profeta da mesma maneira como era compreendida na

¹¹⁷ Js 24.

¹¹⁸ Js 16, 10.

¹¹⁹ Js 10, 14.

¹²⁰ Jz 1-2.

¹²¹ Jz 4-5.

época do ocorrido. “[...] antigamente, em Israel, quando alguém ia consultar Deus, dizia ‘vamos ao vidente’, pois se chamava vidente àquilo que hoje chamamos profeta”.¹²²

Por fim o livro dos **Reis** (1 e 2) é igual aos que precedem, ou seja, resultado do labor de um historiador que se serviu de algumas fontes para compor a sua história; no caso desta obra em particular, conhecemos alguns destes *topoi* por ser apresentados no próprio texto, são eles: o livro dos feitos de Salomão;¹²³ das crônicas dos reis de Judá;¹²⁴ e das Crônicas dos reis de Israel.¹²⁵ Por tudo isso se vê que Moisés não é autor dos cinco primeiros livros, e que os sete seguintes também compartilham do fenômeno apográfico daqueles. Resta-nos saber, no entanto, se estes doze primeiros livros seguem um plano determinado e perseguem um único objetivo, e qual seja.

Primeiramente, devemos ressaltar a *unicidade de argumento*. Nos doze primeiros livros da Bíblia, conta-se a história de Israel, remontando a origem do mundo, passando pela eleição em Abraão até chegar a Moisés, que será aquele que dará a constituição do povo hebreu. Tudo o que se segue daí fará sempre referência a este momento fundante da nação chamado Êxodo, nome também dado ao livro que narra a saga do povo hebreu, liderado pelo profeta, na conquista da sua soberania. Esta, no entanto, só se dará na conquista da Terra por Josué, a quem foi confiado a tarefa de expulsar os cananeus e repartir o território entre as tribos que compunha o povo saído do Egito. Segue este período, a época chamada por Spinoza, do “*governo popular*”, no qual as decisões eram tomadas em assembléia e só na eminência de grande perigo o povo se submetia a um Juiz ou um general de guerra. Pouco tempo depois, a sociedade hebraica se torna mais complexa e, na impossibilidade de um povo sem instrução viver em um regime democrático, acaba por se constituir uma *monarquia*. E assim toda a narrativa se desdobra, passando por Samuel, o último dos Juizes e o profeta responsável por ungir os dois primeiros monarcas (Saul e Davi), até a destruição de Jerusalém, quando finda a época dos Reis.

É fato notório que toda esta narrativa forma uma única história; constatação esta corroborada se considerarmos a *interligação* entre os livros e se tomarmos o Deuteronômio

¹²² 1Sm 9,9.

¹²³ 1Rs 9, 41.

¹²⁴ 1Rs 14, 19.

¹²⁵ 1Rs 14, 29.

como o primeiro de todos. Na passagem da obra atribuída tradicionalmente a Moisés para o livro de Josué, percebemos uma continuidade narrativa, por meio da expressão “*e aconteceu após a morte de...*”; o que mostra que o mesmo autor está propositadamente criando um liame entre as obras. Sentença semelhante aparece também no início dos Juízes (“*e aconteceu, após a morte de Josué*”) e no livro de **Rute**, que se põe como um apêndice ao precedente. Segue-se assim por meio de uma *fórmula habitual* a ligação entre um livro e outro até chegar ao de Samuel, que é um juiz não contabilizado no livro, que recebe este nome. Nele se faz a passagem para a monarquia e se centra sobretudo no reinado de Davi; o final deste governo é também o fim da obra que tem sua continuidade no livro dos reis que inicia com a retomada da história de Davi.

Assim, os doze primeiros livros da Bíblia formam claramente uma única obra, planejada por um historiador, que teve como primeiro livro o Deuteronômio; dado este constatável se se considerar que neste escrito se prescreve as leis fundantes da sociedade israelita; além do que, um dos temas principais deste são as “bênçãos e maldições”¹²⁶ ou as “promessas” de prosperidade e segurança para o Estado, se guardar a Aliança; e as “ameaças” de castigo se se desviar da lei prescrita. Esta temática permeará os demais livros e servirá como justificativa para os males advindos sobre o povo de Israel, como se pode facilmente concluir de uma leitura integral desta obra que, com razão poderíamos (com base na reflexão de Spinoza), chamar de *dodecateuco* (do grego, δωδεκα: doze). Nestes livros se conta uma única história, na qual as narrativas não são mais do que lições acerca da doutrina de Moisés e uma advertência a se observar sempre a lei dada por este legislador. “Todos estes livros visam, portanto, um único e mesmo objetivo, quer ensinar os decretos e a doutrina de Moisés e demonstrá-la através dos fatos” (TTP, cap. VIII, p. 150; G, p. 126).

Segundo Spinoza, não há propriamente um Pentateuco, como a tradição judaica defendia: cinco livros escritos por Moisés. O que há de fato é um (como resolvemos chamar!) *Dodecateuco* ou doze livros, resultado da compilação de um único historiador, a saber, Esdras.¹²⁷ A razão que nos leva a concluir que ele foi o autor desta obra advém da própria

¹²⁶ Dt 28, 36s.

¹²⁷ Nos livros hodiernos dedicados à evolução da “crítica das fontes”, reconhece-se o lugar de Spinoza (juntamente com Richard Simon) como ponto de partida para colocação da exegese contemporânea, acerca da questão do Pentateuco dentro da atuação histórica de Esdras. Porém, o espaço dedicado à importância da hipótese do nosso autor é mínimo nos manuais em geral, reduzindo-se apenas a citá-lo de passagem. Veja-se como ilustração do que

Escritura. Não que nela venha dizendo explicitamente isso, mas sim porque as evidências disso podem ser inferidas do próprio texto. “Quem foi ele, não o posso dizer com absoluta certeza; suspeito no entanto, que tenha sido Esdras, e há razões sérias para minha conjectura” (TTP, cap. VIII, p. 150; G, p. 126).

A primeira razão é a do tempo, pois o autor narra até a época em que Joaquim, último rei de Judá, sai do cárcere babilônico e é elevado às honras do palácio de Nabucodonosor. Fato este que indica que o historiador se encontrava em um período imediato ou posterior a este momento. Ora, no tempo da *reconstrução nacional* (século V AC), o povo judeu precisava de alguém que fosse versado na lei de Moisés para poder estabelecer uma “nova” legislação. No livro de Esdras, fala-se de um sacerdote, cujo nome encabeça o escrito, que se dedicava inteiramente ao estudo e ao comentário da lei mosaica;¹²⁸ e no livro de Neemias, comenta-se que após a reconstrução de Jerusalém, Esdras leu a lei de Deus explicada,¹²⁹ ou seja, o texto do pacto acrescentado dos comentários do sacerdote.

Todas essas evidências nos levam a ter Esdras como o compilador do *dodecateuco*; embora por causa das repetições e contradições que encontramos, ao longo da obra, tenhamos de admitir que ele não foi a pessoa quem perpetrou a revisão final. “[...] Esdras (tomá-lo-ei por autor dos livros a que aludi enquanto ninguém me mostrar outro mais provável) não foi o responsável pela última revisão das narrativas que vêm nesses livros [...]” (TTP, cap. IX, p. 152; G, p. 129). A razão dessa afirmação encontramos, segundo Spinoza, na utilização de textos mais antigos, como o de Isaías, na composição da narrativa sobre Ezequiel,¹³⁰ como se pode inferir do II livro de Crônicas.¹³¹ De modo semelhante, no último capítulo dos Reis, temos um texto que foi tomado emprestado de Jeremias;¹³² mostra-nos que houve um outro autor, posterior a compilação de Esdras, que procedeu dando os últimos retoques na obra.

asseveramos a seguinte obra: PURY, Albert de. *O Pentateuco em questão. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. 2d. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis-RJ: Vozes, 1996, p. 22.

¹²⁸ Esd 7, 10s.

¹²⁹ Nem 8, 9.

¹³⁰ 2Rs 18, 17.

¹³¹ 2Cr 22.

¹³² Jer 39-40.

Outras evidências acerca desta tese encontramos ao longo dos doze livros e que se revelam, sem muito esforço, aos olhos de um bom leitor. Veja-se o capítulo XXXVIII de Gênesis, à título de exemplo. Há um texto mais deslocado que este? Sem nexos com o texto precedente e sem continuidade com o posterior. E o mito da criação, o qual se mostra em duas versões diversas e contrastantes entre si, ao longo dos dois primeiros capítulos da Tanach, o que dizer dele? Ora, essas duas passagens são apenas uma amostra de como aparecem embaralhadas os relatos desta obra com erros cronológicos, repetições de uma mesma história (muitas vezes contraditórias entre si) e interpolações de textos. Donde se segue que a composição do *dodecateuco* ficou carente de uma revisão final do seu compilador original (Esdras) e foi descuidado pelo redator final.

Se houve um descuido em relação à composição dos livros (e diga-se isso de quase todos os livros da Tanach, e não só dos doze primeiros), o que dizer então da transmissão destes, ao longo dos séculos, até chegarem até nós. São tantas as versões de um mesmo texto, que é até difícil se saber qual é a reprodução exata do original (certamente muitos erros foram reproduzidos!); e isso sem contar aqueles que, querendo ensinar alguma doutrina, resolveram corrigir o texto com seus preconceitos.

Spinoza, embora não se detenha tanto na história da transmissão dos textos por meio de várias gerações, alude a ela quando fala das variantes encontradas às margens dos códices hebreus. Para os supersticiosos, estes dados marginais são prenhes de significados misteriosos e foram escritos pelos próprios autores; para o nosso filósofo, não passam de anotações acerca de passagens duvidosas e de difícil transcrição, problemas que os escribas (ou os copistas) encontraram quando foram multiplicar as cópias dos volumes sagrados.

Dir-se-á, talvez, que com esse argumento eu arruíno por completo a Escritura, uma vez que assim se poderá sempre suspeitar que estejam erradas todas as passagens. O que eu mostrei, porém, foi o contrário, isto é, que examinando com este critério as Escrituras não se conciliam nem corrompem as passagens claras e autênticas com as erradas. E o fato de certas passagens estarem alteradas não é razão para que seja lícito suspeitar de todas elas, dado que jamais existiu livro algum que não tivesse erros. E alguém vai, por esse motivo, suspeitar que eles estejam errados da primeira à última linha? É evidente que não, sobretudo quando o texto é claro e se entende claramente o pensamento do autor (TTP, cap. X, p. 183; G, p. 149).

Seguindo a sua análise exegética de desconstrução da interpretação supersticiosa dos teólogos, por meio de uma leitura atenta, Spinoza passa em revista todos os livros da Tanach. Destes ressaltaremos apenas alguns dados importantes acerca de alguns livros de cada uma das categorias da Bíblia hebraica, a saber: a *Torah* (Lei); o *Naviim* (Profetas); e o *Ketubim* (Escritos). Como já nos detivemos na primeira e mostramos quase tudo o que se pode deduzir daí, por meio de um método seguro, continuaremos, por ordem, comentando as demais.

Na parte dedicada aos *naviim*, destaca-se o caráter de “coleções” em todas as quinze obras, que recebem o nome de um profeta particular, o que se estende as outras que são chamadas de “profetas anteriores” e dos quais já tratamos como autoria de Esdras. Vejamos, à título de exemplo, os mais expressivos representantes deste gênero literário. **Isaías**, um dos mais conhecidos e citados, segundo consta em seu próprio escrito, iniciou a sua missão na época do rei Osias (por volta do ano 740 AC); porém, fala de Ciro como messias¹³³ e consola e alimenta a esperança do povo, como se estivesse no exílio;¹³⁴ estes dados nos levam a concluir, que ele é fruto da compilação de fragmentos de séculos diferentes. Já o melancólico **Jeremias** empresta o seu nome a um livro que recolhe fragmentos da sua fala e de sua atuação em Judá, dado este flagrante entre o capítulo XXI e o XXXVIII, onde as informações se mostram desencontradas: profetiza a Sedecias;¹³⁵ em seguida adverte a Joaquim, que veio antes daquele, e segue até Jeremias XXVIII, onde nos versículos oito e dez retoma o que havia tratado no capítulo XXI. Sobre **Ezequiel**, temos apenas uma parte da coleção, pois a conjunção vav (ו), com a qual se inicia o livro nos remete a um texto anterior desconhecido por nós. Com relação a **Jonas** só temos a sua profecia dirigida aos ninivitas (estrangeiros!), quando sabemos por II Reis, capítulo XIV, versículo XXV, que ele atuou também entre os seus compatriotas. Tudo isso que falamos destes navis se estende também aos que os judeus chamam de **doze profetas**, cuja abordagem não será feita por já nos darmos por satisfeitos com o que foi inferido até aqui.

Na parte conhecida pelos judeus como *ketubim* (Escritos), ressaltamos algumas curiosidades apresentadas pelo nosso filósofo. O livro de **Jó** é de tal conteúdo e estilo, que “faz lembrar a poesia dos pagãos”. Como nos mitos do antigo oriente, o pai dos deuses convoca uma assembléia para deliberar sobre um assunto e, na ocasião, Satanás (!) aparece como

¹³³ Is 45.

¹³⁴ Is 40-55.

¹³⁵ Jr 21.

Momo, personificando o espírito crítico e tomando as maiores liberdade de censura a Deus. Isto nos leva a concluir que certamente esta obra tenha sido importada e traduzida de uma nação pagã - coisa que não vem afirmada peremptoriamente no TTP.

Diferentemente, acerca dos livros de **Daniel, Esdras, Ester e Neemias**, Spinoza afirma, claramente, que formam uma mesma obra, dado versarem sobre um mesmo período e darem uma ideia de continuidade entre si. Quanto aos **Paralipômenos** (Crônicas), nada se fala de importante sobre este livro, mas podemos (a partir da nossa aplicação pessoal do método spinozano de interpretação) dizer que se constituem uma versão idealizadora do Reino do Sul e de seus monarcas; o que se pode facilmente inferir das mesmas histórias encontradas nos livros dos Reis, onde além das virtudes de Davi e Salomão, por exemplo, aparecem também os seus vícios. Afora esta nossa observação pessoal, tudo o que mostramos sobre a Tanach é fruto da reflexão filosófica de Spinoza, feita durante toda a sua vida de estudo da língua hebraica e das Escrituras.

[...] não escrevo aqui nada que não tenha meditado longamente. Todavia, muito embora estivesse desde a infância imbuído das opiniões comuns sobre a Escritura, foi impossível não chegar às presentes conclusões. Mas não há razão para o leitor demorar por mais tempo nesse assunto nem para lhe propor tarefas impossíveis. Simplesmente, foi necessário desenvolver essa questão para explicar melhor o meu pensamento (TTP, cap. IX, p. 163; G, p. 135).

É patente a intenção de Spinoza de nos conduzir a um despojamento de nossas opiniões preconcebidas acerca da fonte de argumentação da Teologia. O convite nesta panorâmica dos livros que compõem a Tanach é o de, à semelhança dele, meditar profundamente sobre o processo de formação desta, a fim de “emendarmos” as noções teológicas decorrentes das leituras dos livros que a compõem, impendendo-as de se tornarem um estorvo a liberdade de pensar. Resta-nos, ainda, para completar esta tarefa de *emendatio* (correção) da história e dos fundamentos da Bíblia, abordar o Segundo Testamento.

2.3.2. Os apóstolos e os seus escritos

O chamado Novo (ou II) Testamento refere-se a um novo modo de relacionar-se com Deus, inaugurado por Jesus. Para o antigo Israel, Jeová fez um pacto, uma Aliança¹³⁶ com o povo escolhido, comprometendo-se ser-lhe favorável, caso perseverassem na Lei revelada a Moisés; ao contrário, os abandonaria à mercê da sorte e das potências estrangeiras, se transgredissem os seus decretos. De tal modo isso foi estabelecido, que o judaísmo constituiu-se uma religião nacional e o Estado, uma Teocracia.

O desenrolar da história da sociedade hebraica mostra que, na maior parte da sua existência, ela esteve sobre o jugo de outras nações (e, conseqüentemente, de outros deuses!); o que não os impedia de continuar acreditando no seu Deus, de quem esperavam misericórdia e a restauração de sua soberania por meio de um rei-messias, um Cristo, um ungido de Deus: ele libertaria Israel e renovaria a Aliança (ou como costumamos denominar, o Testamento), tornando-se Pontífice deste contrato.

Para a maioria dos judeus até os nossos dias, este *Cristo* ainda está por vir; porém, para os cristãos, este messias é Jesus. Segundo Spinoza, nele a sabedoria de Deus *se fez carne* e, por isso, ele se constituiu o *caminho da salvação*. “[...] podemos afirmar que a sabedoria de Deus que é superior a do homem, assumiu em Cristo à natureza humana e Cristo foi o caminho da salvação” (TTP, cap. I, p. 22; G, p. 21). Os preceitos ensinados por ele, a fim de se atingir o conhecimento da plena união com Deus, ao contrário do que ocorreu com Moisés e todos os outros profetas, não foi revelado de maneira corporal, mas por meio da mente dele. “[...] Cristo, a quem os preceito divinos que conduzem os homens à salvação foram revelados imediatamente, sem palavras nem visões [...]” (TTP, cap. I, p. 22; G, p. 21). Isso significa que a sua mensagem não diz respeito a um direito público, como a Aliança feita no deserto, e não constitui um Estado particular; ao contrário, ela é universal (*católica*) e está direcionada a toda a humanidade, pois o seu conteúdo consiste em *ensinamentos morais* e procura corrigir o interior do homem, as suas intenções (TTP, cap. V, p. 82; G, pp. 70-71). Neste sentido, pode-se dizer que em Cristo, os cristãos enxergam um novo modo de se relacionar com Deus (Nova Aliança/II Testamento) e de entendê-lo.

¹³⁶ Aliança vem do hebraico, Berith (ברית), e significa Pacto ou Contrato. Designa o momento fundante do povo de Israel, que se compromete a cultuar o Deus que os tirou do Egito e que deu suas ordens por meio de Moisés. Ao usarmos o termo Nova Aliança, procedemos didaticamente, como modo de diferenciar a Escritura judaica (Tanach) da Escritura cristã (Bíblia). Queremos chamar atenção ao que vulgarmente é chamado Novo Testamento.

Seria o momento, então, de nos debruçarmos sobre os livros do cânon cristão que versam sobre a mensagem da Nova Aliança e, à semelhança do que fizemos com os Escritos da Tanach, corrigir (*emendare*) aquilo que a Superstição aí colocou como verdade inquestionável. Entretanto, Spinoza prefere tomar um caminho diferente em sua leitura da segunda parte da Bíblia, dado que, segundo o seu método histórico-filológico, o domínio da língua na qual se escreveu a mensagem é indispensável para uma interpretação segura e responsável; e, como sabemos, a maioria das obras do II Testamento estão originalmente no grego, idioma que o nosso filósofo pouco conhecia. Isso, no entanto, não o impede de abordar, sob outro viés, tais textos; haja vista haver, em sua época, muitos trabalhos sérios, aos quais poderia recorrer. Daí centrar sua atenção na natureza dos escritos dos apóstolos de Cristo.

Seria agora altura de examinar também os livros do Novo Testamento. No entanto, porque sei que isso já foi feito por homens extremamente conhecedores das ciências e ainda mais das línguas; porque, além disso, não tenho um conhecimento tão completo da língua grega que me atreva a me ater em tal domínio; e, enfim, porque não possuímos exemplares dos livros que foram escritos em hebraico, é preferível renunciar a essa tarefa. Sublinharei apenas alguns aspectos que julgo mais diretamente ligados ao tema [...] (TTP, cap. X, p. 185; G, pp. 150-151).

A questão que Spinoza se coloca, quando analisa os Escritos do Novo Testamento, é o que intenta saber se aqueles que escreveram os Evangelhos e as Cartas fizeram-no como profetas ou como *doutores*. Esta problemática é tematizada, sobretudo, no capítulo XI do TTP, porém se quisermos saber acerca dos textos acerca da vida de Jesus, é preciso dirigir nosso olhar para outro lugar onde brevemente comenta acerca deles.

No capítulo XII, discorrendo sobre a Palavra de Deus inscrita no coração do homem, Spinoza mostra o caráter circunstancial das narrativas sobre Jesus (TTP, p. 203; G, p. 164). Fato este que demonstra que os evangelhos não foram escritos por mandato explícito de Deus, como a Lei de Moisés; mas por necessidade de se adaptar a mensagem do Cristo para diferentes grupos e pessoas. Se não fosse assim, porque haveria então quatro versões sobre uma mesma história? A resposta de que uma completa a outra é vetada, pois nenhum dos evangelistas tinha esta preocupação; e, além do mais, cada um narra somente aquilo que lhe apraz e na ordem que desejou, a fim de ensinar e responder às dúvidas e necessidades de determinada audiência, como o atento leitor poderá notar por si mesmo.

Já quanto à doutrina, deparam-nos com outro tipo de personagem, a saber, a do Apóstolo. Todos os ensinamentos acerca da fé e da moral dos seguidores de Jesus foram transmitidos sobretudo por cartas enviadas por homens imbuídos do encargo de anunciar a vida do mestre como realização das promessas de Deus; bem como de organizar as comunidades, que começavam a se formarem em torno desta mensagem. Para estas assembleias (*ekklesia*), enviavam-se missivas onde se exortava à perseverança e, muitas vezes, procurava-se trazer à boa ordem determinadas situações conflitivas e doutrinárias. Por meio deste material literário é que podemos perceber que, embora as ações destes apóstolos fossem acompanhadas de revelações e sinais, semelhantes às dos profetas, a sua natureza é muito mais de *doutores* do que de *navis*.

Segundo Paulo,¹³⁷ há duas maneiras de exercer o ministério do anúncio: a da revelação e a do conhecimento. E é exatamente por esta segunda via, que irão se enveredar os textos do II Testamento, como se pode facilmente notar se os observarmos sob o viés do *estilo*, da *forma de apresentação* da doutrina e do papel da *luz natural* no interior do discurso neotestamentário.

Quanto à primeira perspectiva paulina, vemos que, nos escritos dos profetas, a maneira como eles se dirigem a sua audiência é sempre de modo a entender que as suas palavras eram as que Deus havia pronunciado; por isso sempre iniciavam ou finalizavam seu discurso com expressões do tipo: “Oráculo de Jeová”; e “Assim fala o Senhor”. Quando se tratava de transmitir algum preceito, sempre era feito como mandamento divino; seguido, portanto, de promessas e ameaças que visavam convencer o vulgo pelo *medo* e pela *esperança*. Em contrapartida, os apóstolos emitiam conselhos assumindo-as como opinião própria; como se pode ver nas palavras de Paulo, na primeira carta aos Coríntios, capítulo VII, versículo XL, nas quais deixa claro que, aquilo que ensina *não é revelação* divina acerca do comportamento das viúvas, mas tão somente uma exortação de quem “acha” que o que diz é o mais acertado para a fruição de uma vida feliz por parte delas.

Também no que tange à *forma* como era transmitida a mensagem da doutrina evangélica, há uma considerável diferença. As profecias se dão de maneira imperativa, impondo-se como decretos e “dogmas”, os quais estariam acima de qualquer questionamento

¹³⁷ 1Cor 14, 6.

ou oposição. Já a pregação dos apóstolos se faz por meio do “raciocínio”, no qual os dogmas pregados são submetidos ao julgamento alheio e a decisão de se abraçá-los ou não, dá-se depois de um arrazoado; e não como se o próprio Deus estivesse falando, sem necessidade de raciocínio por parte dos interlocutores, dado se pressupor que as palavras decorrem do poder absoluto de sua natureza.

Como exemplo da maneira apostólica de pregar, veja-se o capítulo dezessete de Atos dos Apóstolos, no qual Paulo a fim de convencer os Coríntios (dentre eles *epicuristas* e *estóicos*) sobre a ressurreição de Cristo, utiliza-se tanto de uma linguagem acessível, como de dados culturais daquele povo; como se pode perceber quando fala do “Deus desconhecido” para denominar a sua doutrina monoteísta e cristã.

O forte apelo à argumentação mostra que o anúncio apostólico era perpetrado, sobretudo, por meio da *luz natural*. Spinoza enfatiza como evidência dessa afirmação a Epístola aos Romanos, na qual o apóstolo do começo ao fim discorre, discutindo ideias, apresentando razões, comparando dados, a fim de persuadir os seus leitores de que a salvação ou a justificação não vem dos méritos pessoais ou do fato de alguém cumprir todos os decretos e leis do Estado de Israel; ela, ao contrário, dá-se na medida em que alguém se deixa transformar pela Palavra de Deus, assumindo uma atitude interior semelhante a do Cristo. Haja vista o capítulo quatro, no qual demonstra que a salvação é universal e não apenas de um povo; pois são filhos de Abraão não os que simplesmente possuem sangue judeu, mas os que creem assim como ele creu, sendo por isso (segundo consta na própria Escritura dos judeus¹³⁸) considerado *justo*.

Quando arrazoa, o apóstolo fala como se estivesse lidando com sábios.¹³⁹ Já na Torah e no Naviim, não há nenhuma argumentação, apenas um amontoado de leis, decretos e normas, acompanhados de histórias e narrativas que visam, menos convencer a razão, do que impressionar a forte imaginação de um povo rude; e quando aparece algo que se assemelha a uma ilação, como em Deuteronômio, capítulo XXXI, versículo XXVII, onde Moisés parece concluir algo de uma observação rigorosa acerca da insubmissão dos hebreus, é ainda resultado de uma revelação.

¹³⁸ Gn 15, 6.

¹³⁹ 1Cor 10, 15.

Além das diferenças já apresentadas, há também outra característica, que mostra peremptoriamente que os apóstolos atuaram como *doutores* e não como profetas. Trata-se do “mandato expresso”, a qual todos os *navis* estavam submetidos e que restringia o seu campo de atuação. O judaísmo é essencialmente uma religião nacional e o anúncio de seus pregadores busca sobremaneira ressaltar a unidade e a soberania de um povo específico; por isso, ao ser enviado, o profeta sabia que não podia ir além do território designado e o qual já estava subtendido na sua profecia.

Assim, o anúncio de Jonas, como exemplifica Spinoza, estava destinada aos ninivitas, povo que, embora estrangeiro, foi destinatário da misericórdia de Jeová. À semelhança deste *navi*, todos os outros profetizaram somente no lugar para onde foram designados em revelação. Em contrapartida, os apóstolos escolhiam para onde deviam ir, como se percebe na narrativa de Atos dos Apóstolos, capítulo XV, versículo XXXVII, na qual Paulo e Barnabé se desentendem e cada um toma um percurso diverso; e também nas palavras do Apóstolo na I Carta aos Coríntios, capítulo XVI, versículo XII, onde mostra que Apolo não quis ir anunciar o evangelho em Corinto.

Além do mais, eles não precisavam de uma designação, porque a sua mensagem não se restringia a uma nação específica, mas possuía um conteúdo universal; ou seja, não estava em contradição com nenhuma constituição ou direito público, mas dizia respeito à conversão de todas as nações à religião. Daí podermos assegurar que os apóstolos pregaram como *doutores* e não como profetas.

Donde, já pela maneira de falar e pela discussão que se levantou entre os apóstolos, já pelo fato de a Escritura não afirmar, quando vão pregar a qualquer lado, que o fazem por ordem de Deus, como afirma dos antigos profetas, dever-se-ia concluir que eles pregaram como doutores e não como profetas. Mas a questão resolve-se mais facilmente ainda se repararmos na diferença entre a vocação dos apóstolos e a dos profetas do Antigo Testamento. Estes, com efeito, não foram chamados para pregar e profetizar a todas as nações, mas unicamente a algumas, precisando por isso de um mandato expresso e singular para cada uma delas. Os apóstolos, pelo contrário, foram chamados para pregar a todas as nações e convertê-las à religião (TTP, cap. XI, p. 190; G, p. 154).

A função principal do *doutor* é assegurar o ensino correto de algum saber. No caso dos apóstolos este conhecimento transmitido referia-se à vida de Jesus, da qual se extraía toda

a doutrina cristã. Isso, no entanto, não significa que todos ensinaram da mesma maneira esta verdade. Com efeito, cada um buscou, de acordo com o seu próprio método, adaptar a mensagem ao povo a que se dirigia, de maneira a se fazer entendido, e persuadi-lo do conteúdo da doutrina; o qual, embora dissesse respeito a um conhecimento fora do domínio da luz natural, poderia muito bem ser explicitado por ela; haja vista o que foi dito sobre o método histórico-filológico pelo qual se pode discutir com segurança as passagens da Escritura, mesmo as referentes ao “conhecimento” sobrenatural, por se basear em princípios extraídos dela própria. Assim, também os Apóstolos podiam, a partir do que tinham aprendido por meio da revelação, tornar a doutrina acessível à sua audiência particular mediante o uso da razão.

Porém, aí mesmo onde se ressalta a superioridade da pregação dos apóstolos em relação aos profetas, mora certo perigo, cuja nocividade se faz sentir ao longo da história. Ora, como cada um dos *doutores* da fé cristã tinha o seu próprio método de ensino, cada um fundamentava a mesma religião de modos diferentes e, às vezes, até de maneira aparentemente contraditória. Como se pode perceber pela comparação, por exemplo, entre Paulo e Tiago: um ensina que nos salvamos exclusivamente pela fé e desenvolve, a partir daí, toda uma doutrina da Predestinação (Epístola aos Romanos); o outro diz que a fé sem as obras não é capaz de justificar (Epístola de Tiago). Ambos, ao seu modo, falam essencialmente da mesma mensagem, só que cada um adaptando a necessidade de quem ouvia. O problema é que, partindo do ensinamento destes como de outros apóstolos, muito se especulou e, a Palavra que devia unir, acabou por criar divisões, seitas e ódios.

[...] é evidente que esse fato de os apóstolos edificarem a religião sobre uma tal diversidade de alicerces está na origem de muitas controvérsias e cismas pelos quais a Igreja foi, desde os tempos dos apóstolos até hoje, incessantemente vexada e com certeza continuará a sê-lo até o dia em que a religião, finalmente, se aparte das especulações filosóficas e se reduza àquele pequeno número de dogmas muito simples que Cristo ensinou aos seu discípulos. Mas isso os apóstolos não podiam fazer, dado que os homens desconheciam o Evangelho e por essa razão é que adaptavam, tanto quanto possível, a sua doutrina à mentalidade da época [...]. Qual feliz seria agora o nosso tempo se o víssemos igualmente liberta de toda espécie de superstição! (TTP, cap. XI, pp. 194-195; G, pp. 157-158).

Se foi constatado, pelo que viemos discutindo, que as especulações no campo da fé e das Escrituras produzem e alimentam a Superstição; e se sabemos que esta é a causa do ódio, das divisões e das guerras entre as religiões, e em nome delas; então só nos resta procurar

delimitar os campos do conhecimento filosófico e teológico, perguntando-nos antes a que se reduz a fé e quem realmente é fiel. Por isso, a nossa próxima problemática será a clássica discussão da “*Fides et Ratio*”, sob o viés imanentista de Spinoza, que tem como preocupação, a garantia da liberdade de filosofar e pensar, mediante uma purificação dos conceitos teológicos; os quais aprisionam os homens em um mundo de fantasias, e o Estado, em um regime despótico.

* * *

Após havermos purificado (*emendatio*) toda a mundivisão teológica por meio do “*examen rationis*”, fica diametralmente claro o fundamento da fé e o seu lugar no interior da vida social e política. Como vimos, a Palavra de Deus não se reduz a uma quantidade de livros, mas a toda e qualquer mensagem capaz de despertar, no interior do homem, os sentimentos mais verdadeiros de respeito a um modelo de vida representado na própria divindade, que só pode ser conhecido pelo amor. Ora, se é assim que a fé e a revelação se apresentam, e se em todos os livros e passagens da Bíblia, não encontramos outra coisa senão uma lição de obediência, devemos concluir que não há uma dificuldade transcendente em compreender e interpretar os textos sagrados, mas apenas uma dificuldade imanente, a saber, acerca da história e da língua. De tal maneira que aqueles que se arvoram ser os intérpretes da vontade insondável de Deus não fazem mais do que criar fantasias e ludibriar o vulgo com falsas promessas e pela disseminação do medo.

O poder teológico é, então, desmascarado e exposto aos olhos de todos com a sua face monstruosa, de superstição; cujo efeito mais nefasto é o de promoção de uma política de caráter teocrático. Imiscuindo-se nos assuntos públicos, esta falsa religião trai a própria essência do seu fundamento e faz parecer que a fé consiste em defender delírios filosóficos, e em perseguir quem não aderi-los. O Estado passa, neste contexto, a ser instrumento de perseguição religiosa.

3. A *fides et ratio* e a defesa da *libertas philosophandi*

Tendo conduzido os conceitos teológicos ao “tribunal da razão”, Spinoza mostra a especificidade do discurso religioso. A fé em nada tem a ver com as causas naturais, mas trata-

se de um saber de ordem prática, ou seja, serve para conduzir as pessoas para uma vida em conformidade com um modelo de vida decorrente da imagem de um Deus justo e caridoso. Toda a mensagem proveniente das Escrituras é uma lição de *obediência* e não procura senão tornar os homens mais afeitos à sociabilidade. Neste ponto se pode vislumbrar uma aproximação entre o discurso teológico e o político. Com efeito, ambos procuram moderar as paixões destrutivas do vulgo em vista da constituição de uma vida social pacífica e segura. E como o Estado consegue galgar este fim? Simples, do mesmo modo que a religião: pela obediência conquistada mediante o *medo* de males, que possam destruir a vida ou impedi-la de ser conservada (dá no mesmo!); e por meio da *esperança* em alcançar vantagens de toda ordem.

Para o autor do **TTP**, a religião em si mesma não se constitui um mal. Pelo contrário, seria impossível pensar a “salvação” da maior parte das pessoas, caso ela inexistisse. O único problema se constitui no fato de tal conhecimento imaginativo (do primeiro gênero) se organizar de modo semelhante ao discurso racional (do segundo gênero), reduzindo a realidade a fantasias transcendentais, acessíveis a uma pequena parcela de intérpretes, os quais possuem, por causa disso, um poder funesto, o teológico-político.¹⁴⁰ Mas, uma vez que procedeu a uma verdadeira *emendatio* deste discurso, o seu caráter pernicioso esvaneceu-se; e o que sobrou foi uma imaginação criativa, a qual pensa Deus e o mundo de tal forma que em nada prejudica o progresso no conhecimento das causas dos eventos naturais. A própria razão atesta esta fé no campo da moralidade, como um saber capaz de conter as paixões destrutivas do indivíduo.

Ora, é precisamente a garantia da paz e da segurança a finalidade do Estado, sem as quais torna-se impossível o cultivo da razão e da filosofia. Este desiderato é garantido pela *vera*

¹⁴⁰ A origem do poder teológico-político se encontra na personificação imaginativa de Deus e na materialização legal da pretensa vontade de Deus, interpretada pelos teólogos: “Sendo a “vontade de Deus” absolutamente incognoscível, é de esperar que se possa ao menos *interpretá-la*, o que não é uma compreensão mas tampouco uma completa ignorância. Quem, porém, será o intérprete? [...] alguns engenhos por assim dizer mais engenhosos, apoiados em circunstâncias múltiplas e manejando a ignorância generalizada, poderão insidiosamente fazer passar por “vontade de Deus” as suas próprias vontades. [...] Eis que ganha forma um gênero particular de poder que se alastra entre as gentes, que persegue e pune, que está na base dos conflitos, que se imiscui na vida social e política; um poder que no espinosismo possui um nome próprio, *poder teológico-político*, e é reconhecido como instrumento sem igual para todos os poderosos e tiranos, já que “não há nada de mais eficaz do que a superstição para governar as multidões”: SANTIAGO, Homero Silveira. Superstição e ordem moral do mundo. In: MARTINS, André (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

religio ou a religião purificada dos preconceitos dos teólogos e ratificada pelo conhecimento natural. Isso significa que pensar ou defender qualquer tese não consiste em uma afronta contra a fé; e ninguém pode ser impedido, em nome da religião, de falar ou defender seja o que for. Esta liberdade, já garantida pela desconstrução do discurso supersticioso, é reafirmada no campo político como indispensável a uma vida social livre de desordens e violência. Por causa disso, depois de havermos realizado uma “correção” da imaginação a serviço da teologia, é hora de procedermos igualmente no campo político, mostrando a verdadeira natureza imanente do Estado, o seu caráter laico e a Democracia como o regime político mais afeito à natureza. Tudo isso com o fito de estabelecer as bases de uma vida social e política, na qual se possa viver plenamente a liberdade natural, livre das perseguições religiosas e das intrigas, advindas de um Estado mal ajustado. Antes, porém se faz mister estabelecer os fundamentos da fé e da religião,¹⁴¹ afastando definitivamente qualquer dúvida sobre a função primordial e única de ambas em despertar o amor e a concórdia entre os homens; e não de motivar o ódio e a perseguição aos de pensamento diferente ou de impedir o desenvolvimento e livre uso da razão e da investigação natural. Com isso, nos será facultado mostrar que a obediência e a piedade, essência da Palavra de Deus não podem subsistir em um estado teocrático ou no qual a religião se imiscui nos assuntos públicos.

3.1. *Fides et ratio*:¹⁴² o conhecimento do mundo e da Escritura

Spinoza é consciente dos efeitos funestos da má compreensão dos conceitos teológicos, quando aplicados à vida social e política. Com efeito, não existe nenhuma confissão de fé, que não implique em certo modo de vida e em um determinado padrão de juízo moral. Toda religião tende a ser formadora de opinião e, com isso, acaba por influir, positiva ou

¹⁴¹ A temática da Fé e Razão é uma clássica discussão que perpassa os séculos e encontra forte incidência, ainda hoje, nos nossos tempos de forte efervescência religiosa. Durante a Antiguidade, a mensagem cristã encontrou o desafio de falar outra linguagem, a saber, a da Filosofia; e, por meio de muitos pensadores chamados Padres da Igreja (cujo maior é Santo Agostinho), aculturaram sua pregação, tornando a Razão um forte instrumento de persuasão. Ao longo da Idade Média, de simples linguagem, a filosofia transformou-se em *Antillae Theologiae*, oferecendo as categorias gregas, sobretudo as de Platão, para as especulações dogmáticas. Com Tomás de Aquino, houve uma mudança de paradigma e passou a predominar os conceitos aristotélicos, fenômeno que marcou decisivamente (até hoje!) a doutrina do catolicismo romano; houve também o reconhecimento da autonomia da razão, porém sendo ainda obrigada a se coadunar, em última instância, à revelação cristã. Hodiernamente, há duas tendências no interior das religiões: 1. a de reduzir o seu discurso a mera experiência intimista; e a de continuar na linha tradicional de conciliação entre as esferas da fé e da razão.

¹⁴² Vide nota anterior.

negativamente, nos rumos do Estado: seja diretamente, se imiscuindo nos assuntos públicos; seja indiretamente, insuflando os seus adeptos em torno de certas concepções e decisões. Por isso, o trabalho proposto pelo nosso filósofo não pode ser feito sem antes considerarmos o lugar e o papel da religião na sociedade; e isso só será rigorosamente feito se conduzirmos as noções fundamentais do universo religioso a uma purificação ou uma *emendatio*, pela qual ela, ao invés de produzir ódio, realize a sua essência de vínculo de paz.

Spinoza mesmo deixa claro que não pretende propor uma nova doutrina, nem expurgar a religião em nome de uma razão fria; apenas quer contribuir com a *correção* da fé (ou do que ela realmente seja) e do entendimento de quem se pode chamar de piedoso. “Oxalá fique persuadido de que não escrevemos pelo desejo de trazer coisas novas, mas para ‘corrigir’ coisas que andam distorcidas e que esperamos ainda um dia ver finalmente ‘emendadas’” (TTP, cap. XIV, p. 222; G, p. 180. Grifos nossos).

No comum da compreensão da religião repousa uma contradição que deve ser desafiada e desfeita, a saber: aqueles que mais perseguem e disseminam o ódio, fazem-no em nome da fé e são chamados de piedosos. Mas que crença é esta, que para se afirmar, necessita silenciar os que pensam diferente? Certamente, não se trata da *vera religio*, mas da Superstição, que, como já demonstramos, necessita do medo para existir.

A fim de afastar os efeitos perniciosos de uma religião supersticiosa é preciso, como muito bem propõe Spinoza, questionarmo-nos acerca do fundamento de uma “doutrina universal”; e isto implica, primeiramente, na pergunta pela natureza da fé. Com efeito, é em nome dela, em geral, que se criam mil dogmas, os quais apenas afastam os homens entre si e os tornam presunçosos.

Porém, se os teólogos olhassem para as Escrituras e considerassem a sua *história* e o seu *fundamento*, saberiam que não há problema em adaptar a mensagem dos volumes sagrados à sua própria opinião e à mentalidade do vulgo (como eles mesmos fazem), pois foi assim mesmo que os profetas os fizeram; o problema, na verdade, é quando eles resolvem chamar para si a autoridade de determinar em definitivo o que está e o que não está de acordo com a revelação; e de perseguir e calar (por coação da força do Estado) os que não são adeptos da sua concepção religiosa.

Se observarmos com atenção a Escritura, veremos que ela só ensina aquilo que leva à *livre submissão*; diria mais: toda ela é apenas uma *lição de obediência*. Não há uma preocupação em convencer as pessoas por meio da argumentação filosófica. Na Tanach, sobretudo na figura de Moisés, percebemos este aspecto de compromisso de vida reta baseado em um pacto, pelo qual o indivíduo se compromete a cumprir certas normas, sob pena de ser punido, caso não haja em acordo com o que foi prescrito; ou na esperança de ser recompensado por sua boa conduta.

O Segundo Testamento não é tão diferente sob este ponto de vista da substância da mensagem, pois, embora os apóstolos tenham pregado na condição de doutores (como já ficou suficientemente demonstrado), a doutrina evangélica não é outra coisa senão uma intimação à crença e ao culto a Deus; mensagem esta que acaba por se resumir também na *obediência*. Ora, se assim o é, então deve-se dizer que toda a vida do crente estará voltada para a livre decisão de agradá-lo sempre; e, como a própria Bíblia ensina, o único meio de o satisfazer é cumprir a Lei, que, segundo Paulo, resume-se em “*amar o próximo*”.¹⁴³

A essência, portanto, da *fé* é a caridade; ou seja, a obediência e a fidelidade a Deus só é verdadeira quando se manifesta como amor ao próximo. E é precisamente por meio deste fundamento que devemos definir o que é a fé e quais são os dogmas universais decorrentes dela, cuja função será a de proporcionar a livre submissão e a paz entre os homens, dentro de um Estado livre, em que cada um poderá acreditar no quiser. Segundo Spinoza, a compreensão do que consiste a natureza da fé não diz respeito às evidências da razão, mas a certo conhecimento de Deus, que atribui a ele tudo o que conduz o crente a obediência ou a uma atitude de piedade e de livre submissão a uma vontade superior boa e justa; e sendo ela, igualmente, um modelo de vida, levá-lo-á também a ser bom e justo para com todos.

Assim, a fé verdadeiramente *católica* ou universal seguirá o critério apresentado pelo apóstolo Tiago, para quem a veracidade não se dá por meio de especulações dogmáticas, e sim por uma conduta compatível com a essência da mensagem evangélica, a saber, o amor

¹⁴³ Rm 13, 8-10.

traduzido em obras: “mostra-me a tua fé sem as obras e eu mostrar-te-ei a minha fé pelas minhas obras”.¹⁴⁴

Também João corrobora a evidência exclusivamente moral da fé. Para ele, conhecer Deus é amar, fazer o bem a todos, pois ele se revela eminentemente como caridade: “[...] quem ama (o próximo) nasceu de Deus e conhece Deus; quem não ama não conhece Deus, pois Deus é caridade”.¹⁴⁵ Fica fácil, desse modo, saber que realmente é fiel e obediente, e quem é infiel e insubmisso (ou um *anticristo*). Ser ortodoxo é praticar a justiça e a misericórdia, independente das coisas que acredita, com um ânimo firme e convicto de que, procedendo assim, está agradando a Deus. Quem, porém, persegue o próximo, produz discórdia e ódio, por mais que defenda uma crença austera e eivada de especulações elevadas, possui uma crença ímpia e se constitui um *infiel*.

Com efeito, o mesmo apóstolo atesta que ninguém jamais viu a Deus, por isso é impossível dizer que alguém o conhece a não ser pela caridade; e, por isso, só *está nele* (é fiel) quem ama; ao contrário, quem não ama é um cismático e não possui o Espírito de Deus (o amor). “sabemos que estamos nele e que ele continua em nós: porque nos deu do seu espírito”.¹⁴⁶ Disso se segue que o critério para definir a fé, de acordo com a doutrina bíblica, não inclui os juízos lógicos de verdadeiro ou de falso como essenciais.

Não se poderá asseverar, sem correr o risco de entrar em contradição com a mensagem revelada, que alguém é fiel porque possui dogmas verdadeiros. Como já dissemos, a literatura bíblica está adaptada às opiniões e aos preconceitos do vulgo e não visa convencer a razão por meio de argumentos, mas sensibilizar a imaginação por meio da apresentação extraordinária e do insólito, a fim de conduzir a audiência a uma sincera piedade e a uma submissão livremente aceita. Por isso, não há nenhum problema em acreditar em qualquer artigo de fé, mesmo que ele não possua a menor sombra de verdade; contanto, é claro, que esta crença não seja pretexto para perpetração de más ações e para a libertinagem; e que cumpra o seu papel disciplinador. É forçoso, no entanto, que, quem crê, aceite a veracidade do conteúdo da sua crença, pois não se aceita algo se não se possui de algum modo a convicção de

¹⁴⁴ Tg 2, 18.

¹⁴⁵ Jo 4, 7s.

¹⁴⁶ Jo 4, 13.

que não se está se enganando. Ora, como o critério é de ordem moral, não se poderá condenar o erro senão quando provoca a rebeldia e a insubmissão.

Retirando, portanto, a especulação filosófica do campo da crença (realizando-se uma leitura imanente das Escrituras), inibe-se a criação de qualquer dogma que não esteja em acordo com a simplicidade da Palavra de Deus; e, por conseguinte, reduz todo o conteúdo da *fé* autêntica (chamada por Spinoza de *fé católica*), a pontos fundamentais, cuja realidade decorre necessariamente do intuito maior da revelação, a saber, conduzir à piedade e à obediência.

A regra de definição, assim, dos *dogmas universais* e necessário à religião, a fim de que ela não degenerem em Superstição, consiste em afirmar somente aquilo que pressupõe a livre submissão a Deus (e, por conseguinte, a caridade) e sem os quais seria impossível viver ou exigir tal coisa. Por meio deste critério imanente à própria fé, Spinoza enumera e comenta sete artigos. Ei-los:

I – *Existe um Deus*, isto é, um ser supremo, sumamente justo e misericordioso, modelo da verdadeira vida: com efeito, quem não sabe ou não acredita que ele exista não lhe pode obedecer ou reconhecê-lo como juiz.

II – *Existe um único Deus*: ninguém pode por em dúvida que também isso seja absolutamente necessário para que Deus suscite a máxima devoção, admiração e amor, dado que estes sentimentos surgem da superioridade de um sobre todos os outros.

III – *Deus está em toda parte*, ou seja, nada lhe é oculto: se acreditasse que para ele havia coisas escondidas [...], então duvidar-se-ia ou ignorar-se-ia a equidade da justiça com que rege todas as coisas.

IV – *Deus tem, sobre todas as coisas, o direito e o domínio total* e tudo quanto faz é por seu beneplácito absoluto e em virtude de um dom singular, e não por coação de uma lei qualquer: com efeito, todos estão obrigados a obedecer-lhe em tudo e ele não obedece a ninguém.

V – *o culto e a obediência a Deus consistem unicamente na justiça e na caridade*, isto é, no amor para com o próximo.

VI – *Só aqueles que obedecem a Deus, seguindo esta norma de vida, obtêm a salvação* [...]: se os homens não acreditassem firmemente nisso, não haveria nenhuma razão para preferirem antes a Deus do que às paixões.

VII – Finalmente, *Deus perdoa os pecados aos que se arrependem*: de fato como não há ninguém que não peque, se não admitisse que era assim, todos desesperariam da salvação e não teriam nenhum motivo para acreditar na misericórdia divina [...] (TTP, cap. XIV, pp. 219-220; G, pp. 177-178).

Estes dogmas são chamados de fundamentais por que são decorrentes do conceito de fé universal; e também porque é por meio deles que se pode garantir uma convivência harmoniosa entre os homens: sem divisões, sem disseminação de ódio e, sobretudo, sem o

cerceamento da liberdade de cada um possuir as suas próprias opiniões e podê-las expressar abertamente. Vemos, portanto, que não se proíbe a crença em nenhum outro dogma, que não esteja contabilizado entre os enumerados acima, pois isso seria um contrassenso ao que se vem defendendo acerca do direito de cada um pensar o que bem entender. O que se obsta, no entanto, é toda especulação, cuja natureza desfigure o caráter da *fé* traduzida em obras de concórdia; ou, dito de outra forma, que se arvore como a interpretação verdadeira da vontade insondável de Deus e procure, por conseguinte, coagir os de diferente opinião a aderir às suas fantasias.

Para a *fé*, estas elucubrações teológicas são relativas e, em alguns casos, superficiais; com efeito, cada um pode adaptar estes dogmas à sua capacidade de compreensão, como outrora fizeram os profetas, a fim de alcançar uma aquiescência sem reservas. Afora isso, é desnecessária para a religião qualquer teoria sobre o que é Deus ou sobre como se faz presente em toda parte: é indiferente saber se ele é fogo, energia ou espírito; se governa todas as coisas como príncipes ou pela necessidade de sua natureza; se nós somos obedientes e fiéis por livre-arbítrio ou em decorrência do conhecimento dos eternos decretos divinos; enfim, todas estas maneiras de compreensão da *fé* universal são válidas, na medida em que favorecem o objetivo maior de toda e qualquer religião, a saber, a obediência e a piedade.

Diferentemente da filosofia que tem como objetivo a verdade e como fundamento, não as narrativas sagradas e a língua, mas as *noções comuns* ou os princípios autoevidentes. Onde se segue que a *fé* e a *filosofia* são campos de conhecimento distintos, uma independente da outra, tanto por princípio, como por meta. Descuidar desta distinção conduz a extremos irreconciliáveis e absurdos.

Todos os que procuram ver entre a Filosofia e a Teologia um ponto de intersecção ou uma mesma esfera de saber, caem em duas posições opostas: o dogmatismo e o ceticismo.¹⁴⁷ Este diz respeito àqueles que desconfiam da autoridade da razão e a põem como serva da Escritura (*philosophia ancilla theologiae*); aquele é o contrário deste, pois refere-se aos que adaptam o sentido dos volumes sagrados ao conhecimento racional. Tanto um como o outro

¹⁴⁷ A discussão acerca dos extremos em termo de interpretação da Escritura já foi discutida, quando apresentamos as posições dos judeus Maimônides e Judas Alpakhar (vide pp. 58-60, desta dissertação).

descuidam da natureza da Escritura e acabam, por isso mesmo, por adulterá-la, seja atribuindo-lhe sentidos inexistentes nela, seja negando o que nela claramente se afirma.

Ora, o fundamento da Palavra de Deus é a promessa de que por meio da *obediência* se alcança a *beatitude*; ou, em outras palavras, no amor ao próximo por amor a Deus, tornamo-nos felizes. Tal escopo é demonstrado por uma série de expedientes retóricos (“sobrenaturais!”) pelas Escrituras; meios estes inaceitáveis no campo da filosofia, para quem a verdade é imanente a si mesma, é autoevidente, o que não se significa que não podem ser evidenciados no campo da razão. Entretanto, se não podemos alcançar uma absoluta certeza do princípio da teologia, podemos, no entanto, evidenciá-la no campo do agir humano, galgando (por meio da razão) uma “*certeza moral*”. É assim que Spinoza responde à objeção de quem sustenta uma pretensa contradição entre ambas as esferas:

Todavia, se não podemos demonstrar pela razão a verdade ou falsidade do princípio fundamental da teologia, segundo o qual os homens se salvam apenas pela obediência, poder-se-á objetar-nos: por que é que acreditamos então nesse princípio? [...] A minha resposta é que admito absolutamente que esse dogma fundamental da teologia não pode ser investigado pela luz natural ou, pelo menos, que não houve ainda ninguém que o demonstrasse, pelo que a revelação foi extremamente necessária; no entanto, nós podemos usar da faculdade de julgar para abraçarmos, pelo menos como uma *certeza moral*, aquilo que foi revelado (TTP, cap. XV, pp. 229-230; G, p. 185. Grifos nossos).

Segundo a tese de Spinoza, a fé só pode ser evidenciada em seu próprio campo de modo imanente; e, como este conhecimento consiste essencialmente em atribuir a Deus tudo aquilo que insufla o ânimo à justiça e à caridade, então só pela obediência, na sua expressão de caridade e piedade, se pode atestar o fundamento da Teologia. Nós não podemos, nesta esfera do saber, aspirar a outra certeza senão a mesma que os profetas e as pessoas de sua época obtiveram, a saber, a dos “*sinais*” e da “*doutrina*”.

Como já falamos, em outro lugar, a evidência dos *navis* estava pautada em sua forte imaginação, nos sinais e em sua predisposição de caráter à prática do bem. Destes três elementos, somente estes últimos dois estão ao nosso alcance; sendo que o último se constitui

o critério maior, pois como afirma a Tanach, aqueles profetas que pregarem algo falso, mesmo que a confirme por meio de “milagres”, deverão ser retirados do meio do povo.¹⁴⁸

De igual modo, pode-se falar de toda doutrina que nos afasta da *vera religio* ou da fé católica. Se ela nos distancia da obediência a Deus e é causa da desordem na vida social e política, então por mais elaborada e sistematizada que sejam os enunciados desta crença, ela será tida como falsa. E é neste ponto, onde entra o papel da razão no campo da teologia, com a função, não de especular criando dogmas mais em acordo com a filosofia, mas de purificar (*emendatio*) estes artigos de fé reduzindo-os ao seu essencial, e impedindo-os que degenerem em Superstição. Deste modo, a razão serviria de filtro, pelo qual se garantiria a autonomia de ambas as esferas do saber; e, por conseguinte, impediria que a fé se tornasse instrumento de intrigas e de cerceamento da liberdade no interior do Estado.

3.2. A origem natural do Estado e a experiência política de Israel

Na sequência, iremos discutir a naturalização que Spinoza empreende nos conceitos filosóficos e políticos de sua época, mormente os de Direito Natural, Lei Natural e Contrato, tomados do jusnaturalismo.¹⁴⁹ Toda esta ressignificação dá-se pelo fato de que a problemática é posta dentro do âmbito da sua compreensão metafísica, segundo a qual nada escapa à ordem necessária da natureza, nem mesmo as paixões que fundam o Estado ou o princípio do *mais útil* a conservação almejada por sábios e néscios. Desse modo, procederemos a seguir demonstrando como o nosso autor justifica esta perspectiva; e como toda esta discussão está apoiada na experiência histórica de um povo particular (o hebreu).

3.2.1. O fundamento natural do Estado

¹⁴⁸ Ex 18.

¹⁴⁹ Entre os contratualistas, Hobbes (1588-1679) concebe o estado de natureza como uma guerra constante. Locke (1632-1704) o pensa como uma convivência pacífica de pequenos proprietários que vivem em perfeita liberdade e igualdade, governados apenas pela lei natural; o pacto só é realizado para garantir uma maior segurança e conforto: cf. LOCKE. *Segundo tratado sobre o governo*. Ensaio relativo à verdadeira origem, extensão e objetivo do governo civil. Trad. E. Jacy Monteiro. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, cap. II/VIII. Já para Rousseau (1712-1778), o homem é bom por natureza e vive, sem os artefatos sociais, em plena liberdade e felicidade; e isso porque tudo de que necessita, em tal estado, é de comida, sexo e sono; e tudo isso encontra fartamente sem precisar entrar em conflito; toda esta situação de bem-estar se desfaz com a criação da propriedade: Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e o fundamento das desigualdades entre os homens*. 4 ed. Vol. 2. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987-88.

Como modos de extensão e pensamento, constituímos a substância única ou Deus, e como tal somos parte (*pars naturae*) da potência dela. O desejo (*cupiditas*) não é outra coisa senão a manifestação individualizada do esforço em se conservar, em se preservar ou de nos mantermos na existência expandindo nosso domínio e nossa força (*vis potendi*). Daí não poderemos dizer que na Natureza haja restrições ou regras, pois o Direito Natural¹⁵⁰ advém exatamente das próprias regras pelas quais cada indivíduo está determinado a ser e a agir. De igual modo, a Lei Natural¹⁵¹ se define como a própria necessidade imanente a cada ser da natureza, apreciado individualmente.

O Direito Natural, destarte, é tanto maior, quanto maior for a potência. Os peixes, por exemplo, estão naturalmente determinados a viver na água e, na busca de sua sobrevivência, os maiores devoram os menores. Eles são assim mesmo, e de nenhuma maneira poderiam ser diferentes, de tal forma que se constituem os verdadeiros donos das águas (onde habitam) e os fortes são senhores dos fracos, pois ao devorá-los aumentam a sua força de continuar a existir e se conservar em sua modalidade (ou em sua individualidade). E se assim o é, podemos asseverar que Deus tem o direito a tudo, por ter uma potência absoluta que outra coisa não é senão a soma dos *conatus* de todos os modos. Por isso, quando alguém se espanta ou ridiculariza a natureza dizendo que deveria ser diferente, está apenas manifestando a sua ignorância acerca do equilíbrio e da harmonia com que cada ente, em sua manifestação individual, realiza a ordem total do universo.

¹⁵⁰ Como há muitas divergências entre os costumes e normas, entre os povos, e muitas concepções do que seja correto (mesmo dentro de um determinado grupo ou povo) o Direito Natural desponta como um fundamento que se contrapõe ao direito como força de subjugar os mais fracos ou a conveniência da maioria, como defendia os sofistas. Platão será um dos primeiros a formular uma definição diferente, ao associar o Direito legítimo à justiça, que consiste em um princípio que possibilita a coexistência entre as pessoas, mesmo elas sendo consideradas más. “[...] achas que um Estado, um exército, um bando de assaltantes ou ladrões ou qualquer outra associação que empreendesse uma ação injusta de interesse comum seria capaz de ter êxito se os integrantes dessas associações fossem injustos entre si?”: PLATÃO. *A República*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru-SP: EDIPRO, 2006, Liv. I, 351 c, p. 80.

¹⁵¹ Os estoícos desenvolveram um conceito de Lei Natural partindo do pressuposto de que o universo é regido por uma racionalidade, da qual a nossa razão participa como parte. “Pensa continuamente no mundo como vivente único, como uma só substância e uma só alma, e em como tudo reverte a uma percepção única, a dele; como tudo ele faz sob um impulso único; como tudo é concausa de todo acontecimento e como é feita a urdidura e a meada”: AURÉLIO, Marco. *Meditações*. Tradução e notas Jaime Bruna. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985, Liv. IV, § 40, p. 276. Deste modo, pode-se deduzir que, agir segundo a Lei Natural é respeitar a ordem do cosmo ou a sua racionalidade intrínseca. “Respeita igualmente o que de mais poderoso há em ti; é congênere daquela. Porque dependes do poder que dos outros seres se serve e tua vida é regida por ele”: AURÉLIO, Marco. *Meditações*, Liv. V, § 21, p. 281.

Sendo assim, não há nada na natureza que seja bom ou mal. Tudo é realidade, é perfeição, porque todas as coisas procedem da natureza como total necessidade, não podendo ser diferente (melhor ou pior). As coisas são como são, e como tais manifestam a sua existência pelo esforço (*conatus*) em se preservar, em se tornar mais potente para continuar existindo, enfim, os modos procuram afirmar sua existência aperfeiçoando-se: sendo mais o que já se é. A moralidade e os valores são, portanto, naturais, só que secundariamente, como produto da imaginação ou, dito de outro modo, como resultado das paixões do *medo* e da *esperança*. Do medo, porque sendo apenas uma parte da natureza, somos incapazes de viver sem sermos afetados pelos outros modos e por isso nada podemos fazer em absoluto que possa garantir a nossa existência (E4P2). Por mais que nos esforcemos e tenhamos direito a tudo, inclusive a vida do outro (se assim a nossa potência o facultar), os outros também possuem o mesmo direito, e cada um assim se torna um inimigo virtual. É fruto também da esperança, porque o *esforço* por perseverar no seu estado é a lei universal da natureza e tudo que se faz, só pode ser realizado como uma certeza, ao menos precária, de que aquilo nos garantirá a sobrevivência e nos preservará do perigo ou nos beneficiará de algum modo.

Ora, na natureza não há nada que proíba o ódio, a guerra, o roubo ou qualquer outra atividade antissocial. Tanto o néscio e o louco, como o sábio ou aquele que segue os ditames da razão estão submetidos à mesma lei da natureza, e como tais se encontram em uma situação de igualdade, haja vista possuírem o mesmo direito a tudo o que está ao seu alcance. Um pode ser mais forte por possuir uma compleição física mais robusta, mas nunca se poderá considerá-lo superior, porque na natureza todos vivem sob o mesmo signo do *conatus*, e a quem foi concedido um corpo mais frágil nada o impede de usar das artimanhas da traição e das armadilhas para destruir os seus adversários.

O mesmo se diga do uso da razão. Ninguém do ponto de vista da natureza é superior ao outro porque cultiva a sua mente. Ora, mesmo quem assim o faz, não realiza outra coisa senão a própria lei universal do esforço de preservação; a qual determina incondicionalmente cada um a viver segundo as regras de sua própria natureza, não podendo ser ou agir de outro modo. O Direito Natural,¹⁵² portanto, não está circunscrito ao âmbito da reta razão, mas ao do

¹⁵² A noção de Direito Natural assumirá um novo rumo na modernidade, a partir de Grotius. Influenciado pela tendência geometrizar de seu tempo, para o qual uma proposição só poderia se justificar por meio da evidência de, ao menos, um ou dois princípios autoevidentes, traz a fonte do Direito para a natureza racional do homem.

desejo e da potência. Com efeito, poucos são os que se determinam pelo uso da razão; e, mesmo estes, só tardiamente podem se reger por ele, pois passam uma considerável parte da sua vida dominados pelo instinto e ignorando as causas de quase tudo. Entretanto, todos encontram meios de satisfazer os seus impulsos de sobrevivência e, embora privados do conhecimento adequado, realizam a sua essência. Assim, ninguém está obrigado a viver segundo os ditames da razão a não ser que isso lhe resulte em algo que lhe seja mais *útil*.

Manda a lei universal da natureza humana que ninguém despreze o que considera ser bom, a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano, nem aceite um mal a não ser para evitar um outro ainda pior ou na esperança de um maior bem. Entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que parece o menor. Sublinho que aquele bem ou mal que parece ser o maior ou menor, respectivamente, para quem escolhe, já que as coisas podem não ser necessariamente assim como ele julga. Essa lei está tão *firmemente* inscrita na natureza humana que temos de colocá-la entre aquelas verdades eternas que ninguém pode ignorar. Dela resulta necessariamente que só por malícia alguém prometerá renunciar ao direito que tem sobre todas as coisas, e que só por *medo* de um mal maior ou na esperança de um maior bem alguém cumprirá tais promessas (TTP, Cap. XVI, pp. 237-238; G, p. 192. Grifos nossos).

Embora a Lei Natural não esteja restrita ao universo da *reta razão*¹⁵³, mesmo assim deve-se dizer que só ela é capaz de apontar o caminho do mais útil ou o do que favorece a maior potencialização dos indivíduos. Entregues as suas paixões, os homens são levados para todos os lados sem um rumo certo a não ser o medo da morte e a esperança de bens maiores. Como o direito a tudo o que se interpõe a si pode declarar ódio e guerra a todos para satisfazer seus desejos egoístas e naturais. O problema é que todos possuem este direito e se tornam, por conseguinte, inimigos e ameaças aos seus semelhantes. Vivendo em tal estado, ninguém

Não mais uma ordem cósmica harmônica, nem a vontade de um Deus pessoal seriam pressupostos necessários para o que decorreria da dedução dos princípios da natureza. Desse modo, vai definir o Direito Natural como “[...] o mandamento da reta razão que indica a lealdade moral ou a necessidade moral inerente a uma ação qualquer, mediante o acordo ou desacordo desta com a natureza racional”: GROTIUS. *De Jure belli ac pacis*, Apud, ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 331. Em Hobbes, dar-se-á o mesmo processo, com a diferença de que neste a Razão pressuposta é a do indivíduo, falível ao determinar o que melhor se adéqua à sua natureza.

¹⁵³ Para os antigos como Cícero, a quem Spinoza leu e estudou, a Lei Natural é universal e inata à natureza do homem, no qual é chamado de *razão reta*. “A razão reta, conforme a natureza, gravada em todos os corações, imutável, eterna, cuja voz ensina e prescreve o bem, afasta do mal que proíbe e, ora com seus mandados, ora com suas proibições, jamais se dirige inutilmente aos bons, nem fica impotente ante os maus. [...] não é uma lei em Roma e outra em Atenas, uma antes e outra depois, mas una, sempiterna e imutável, entre todos os povos e em todos os tempos; uno será sempre o seu imperador e mestre, que é Deus, seu inventor, sancionador e publicador, não podendo o homem desconhecê-la sem renegar a si mesmo, sem despojar-se do seu caráter humano [...]”: CÍCERO. *Da República*. 3 ed. Tradução e notas de Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1985, Liv. III, § XVII, p. 170.

conseguirá garantir sua vida e nunca poderá gozar das benesses oferecidas pelo meio ambiente, em paz; estarão sempre em risco de violência e mesmo tendo assegurado, por Direito Natural, a propriedade de tudo o que está ao seu alcance, não haverá condições de usufruir de nada.

Ora, se do ponto de vista de todas as leis que regem o universo nada escapa à necessidade inerente à Natureza (e não pode, por conseguinte, ser chamada boa ou má), sob a ótica das leis da natureza humana devemos dizer que nem tudo convém à nossa conservação. Sendo parte da natureza nos relacionamos com outras partes que nos afetam (E4P4). Há contatos que aumentam a nossa força de viver, trazendo alegria; outros diminuem o nosso *conatus*, e nos entristecem. Sempre que somos tomados de paixões alegres passamos de uma perfeição menor a uma maior; e quando, ao contrário, somos vítimas de afetos tristes passamos de uma perfeição maior para uma menor (E3P11). Conhecer as relações causais e as regras de nossa natureza nos favorece o estabelecimento de contatos pelos quais aumentamos a nossa realidade ou a nossa potência. E como na ordem natural, virtude é igual à potência (E4D8), que por sua vez equivale à perfeição (E2D6), só podemos falar de bem ou mal em relação à utilidade.

Daí haveremos de concluir que, seguindo as nossas paixões, realizamos a nossa essência, porém de modo inadequado: buscando a nossa preservação, paradoxalmente, acabaríamos por nos destruir. Ao passo que, observando “*os rigorosos ditames da razão*”, alcançamos de maneira mais certa e segura este desiderato e nos pomos ao “*abrigo do medo*”; pois ela só nos mostra aquilo que nos é mais útil ou, outras palavras, o que melhor se adéqua a nossa natureza modal.

A natureza nos mostra que não há nada mais útil ao homem do que o seu semelhante. Prova disso é o estado deplorável em que viveriam os homens, caso os pusessemos isolados uns dos outros, sem nenhum tipo de intercuro. Ficariam escravos da necessidade e viveriam sem nenhum conforto advindo do cultivo da técnica e das ciências. Isso sem contar a lamentável miséria espiritual em que se encontrariam por falta de ambiente propício tanto para o uso, como para o progresso das artes de todo o gênero e das letras; sem as quais nos reduzimos a simples silvícolas reprodutores. Só é possível viver a salvo de um mundo assim tão “inumano”, ao reconhecer que a cooperação é o meio mais útil e eficaz para

responder às necessidades, que cada indivíduo possui. Desse modo, se uns cultivam o chão, outros constroem, educam, e no intercâmbio de todos é possível satisfazer o instinto de sobrevivência, elevando-o a um nível racional.

Porém, para que o intercuro entre os indivíduos seja uma realidade será necessário, (1) ou que todos reconheçam o Estado como um bem maior para o homem, (2) ou que, por força do medo de viver sob o signo da morte e na esperança de obter uma vida confortável, transfiram todo o seu Direito Natural¹⁵⁴ particular para a coletividade. A primeira hipótese é descartada de imediato pelo que viemos discorrendo, a saber, se todos os homens se deixassem guiar unicamente pelos ditames da reta razão não haveria necessidade de se estatuírem leis para além daquelas que a própria natureza estabeleceu: em sua maioria, os homens vivem arrastados pelas paixões sem saberem o que lhes é mais útil.

A segunda hipótese é a única realmente viável. Com efeito, seguindo o seu instinto de preservação, cada um é levado a abdicar de seu direito natural, alienando-o ao soberano. Nesta transferência todos se comprometem a viver segundo a razão, ou seja, a não cederem às paixões quando isso implicar em um dano para a coletividade; ou, dito de uma maneira mais popular: a não fazer aos outros, aquilo que não gostariam que fizessem a si (!). Entretanto, deve-se notar que ninguém renunciará o seu direito a tudo se não for movido pela esperança de que, neste acordo, sairá com saldo positivo. O indivíduo em seu egoísmo natural não acordará em se despojar de um bem, a não ser na confiança precária de que alcançará um maior bem; igualmente, só se disporá a sofrer alguma retaliação, caso isso o preserve de uma situação pior. Isso significa que à luz do Direito Natural, todos poderão romper um pacto deste tipo, se o soberano, para o qual transferirem seus Direitos Naturais, não os sobrepujar pela força e detiver em si o poder para fazer tudo o que quiser. Disso decorre que ninguém poderá

¹⁵⁴ Para fins de cotejamento, vejamos as definições de Hobbes sobre Direito Natural e Lei Natural. “O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada um possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e, conseqüentemente, de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. [...] Uma *lei de natureza* (*Lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la. Porque embora os que têm tratado deste assunto costumem confundir *jus* e *Lex*, o *direito* e a *lei*, é necessário distingui-lo um do outro. Pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas coisas”: HOBBS. *Leviatã* ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 78.

reservar nada para si, a não ser que o soberano assim o conceda; do contrário, o governo se dará de modo precário e estará desde o começo fadado à ruína.

A condição para que uma sociedade possa ser constituída sem nenhuma contradição com o direito natural e para que um pacto seja fielmente observado é, pois, a seguinte: cada um deve transferir para a sociedade toda a sua própria potência, de forma que só aquela detenha, sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a soberania suprema, à qual todos terão de obedecer, ou livremente ou por receio da pena capital. O direito de uma sociedade assim chama-se Democracia, a qual, por isso mesmo, se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder. Donde se conclui que o poder supremo não está sujeito a nenhuma lei e que todos lhe devem obediência em tudo; foi isso que acordaram todos, tácita ou expressamente, quando transferiram para ela todo o poder de se defenderem, ou seja, todo o seu direito (TTP, Cap. XVI, p. 240; G, 193).

No TTP, Spinoza trata apenas do Estado democrático, visto este ser o mais em acordo com a Natureza. Com efeito, os indivíduos se encontram neste regime em situação semelhante ao estado natural, em se tratando de liberdade. Entregues ao instinto de preservação, os homens permanecem em uma igualdade ontológica (porque todos tem o pleno direito a tudo o que estiver ao seu alcance). Ora, uma vez instituído o poder colegiado, todos continuam iguais, com a diferença de que, ao invés de atender apenas aos seus caprichos, agora devem obedecer ao soberano. Somente este pode mandar, cabendo aos acordantes o papel de súditos, ou seja, devem lhe ser submisso em todas as situações, mesmo que lhe mandassem fazer algo absurdo. E isso ainda é ditame da razão, pois, entre os males provenientes de um Estado precário e a sua ausência, a luz natural manda escolher o mais útil a preservação, neste caso, a obediência absoluta.

Ninguém, em tese, pode reservar para si nenhum direito, porque a potência de todos os indivíduos se encontra no soberano, que é o único a não se submeter a ninguém, e é também quem exerce o pleno direito sobre todas as coisas, que estiverem sob sua potência.¹⁵⁵ Entretanto, se as coisas são dessa forma, devemos nos indagar: não possuindo nenhum limite,

¹⁵⁵ Neste ponto, reside a diferença fundamental de Hobbes em relação a Spinoza. Para este, é impossível a anulação do Direito Natural; e a total alienação da liberdade de se conservar para uma pessoa ou uma assembléia (uma democracia como era da preferência de nosso filósofo) só é possível em tese. É ele próprio quem explica a sua posição e distingue a sua teoria da de Hobbes, em uma carta direcionada ao seu amigo Jarig Jelles: “Tu me perguntas qual é a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direito sobre os súditos na medida em que o seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural” (Ep. 50).

um Estado assim constituído não poderá levar os seus indivíduos a realizarem ações contrárias ao seu interesse de preservação? Não poderá levar os súditos a se destruírem?¹⁵⁶

A resposta de Spinoza é de que é impossível que isso aconteça, pois em um regime democrático, a potência do soberano é a soma dos *conatus* particulares, exercida colegialmente. Isso significa que não é de interesse de tal Estado, que o próprio fundamento de seu regime seja arruinado; ou, dito de outra maneira, é muito pouco provável que no exercício de um poder em que se sobressai a vontade da maioria dos cidadãos se implemente decisões contrárias a eles próprios ou contra o interesse da coletividade. Além do mais, a violência não pode sustentar por muito tempo a sobrevivência de um Estado.

Ora, independentemente da hipótese aventada, a *obediência* será sempre a melhor alternativa e a única a garantir a liberdade ou uma vida pautada pela razão. “Porque ninguém, na realidade, é mais escravo do que aquele que se deixa arrastar pelos prazeres e é incapaz de ver ou fazer seja o que for que lhe seja útil” (TTP, Cap. XVI, p. 241; G, 194). A submissão sem reservas, ao contrário do que possa parecer, não se constitui uma escravidão, porque o motivo ou móbil do agir do escravo está na utilidade do efeito para o seu senhor; no Estado democrático, diferentemente, o resultado da ação é o maior bem possível a si próprio, haja vista que, só garantindo a potência absoluta do soberano se estará ao mesmo tempo assegurando a segurança e a tranquilidade dos indivíduos. De mais a mais, em tal estado de

¹⁵⁶ Spinoza irá se contrapor a noção de um Pacto, em que um ou alguns não estejam envolvidos no compromisso mútuo de respeitarem as condições celebradas. Mais uma vez, aparece a distinção entre ambos os filósofos. Para Hobbes, a força vinculante do Contrato é válida mesmo por força da cessação do medo, no qual os indivíduos se encontravam ao se sujeitarem, pois a razão assim o determina. Para o nosso filósofo, como a Lei Natural não é nada mais do que as próprias leis necessárias e imanentes ao homem, a razão não obriga ninguém a continuar submetido a um acordo, se a necessidade dele não mais existir para o indivíduo. Isso fica muito claro no exemplo do *acordo com o ladrão*, ilustração tomada (certamente!) do *Leviatã*: “Os pactos aceites por medo, na condição de simples natureza, são obrigatórios. [...] e mesmo vivendo num Estado, se eu me vir forçado a livrar-me de um ladrão prometendo-lhe dinheiro, sou obrigado a pagá-lo, a não ser que a lei civil disso me dispense. Porque tudo que posso fazer legitimamente sem obrigação posso também compactuar legitimamente por medo, e o que eu compactuar legitimamente não posso legitimamente romper”: HOBBS. Op. Cit., p. 83. Retomando o exemplo, Spinoza mostra a fragilidade do conceito de Contrato, como algo absoluto: Para que isso fique mais claro, suponhamos que um ladrão me obriga a prometer que lhe vou entregar os meus bens onde ele quiser. Uma vez que o meu direito natural está limitado, como já demonstrei, apenas pela minha potência, é evidente que, se eu puder astuciosamente libertar-me desse ladrão prometendo-lhe tudo o que ele quiser, ser-me-á lícito, por *direito natural*, fazê-lo, ou seja, ludibriá-lo aceitando o contrato que ele me propõe. [...] De tudo isso, conclui-se que o pacto não pode ter nenhuma força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia. É por isso que será insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo o sempre, sem tentar, ao mesmo tempo, fazer com que a ruptura desse pacto traga ao que romper mais desvantagens do que vantagens. Ora, isso é de importância capital na fundação de um Estado (TTP, Cap. XVI, p. 238; G, 192. Grifos nossos).

coisas em que o poder é exercido colegialmente, ao se obedecer ao todo não se está obedecendo senão a si mesmo, indiretamente.

Assim, para que as regras fundantes de um determinado tipo de sociabilidade tornem o Estado perene e pacífico, faz-se mister uma consideração realista do homem,¹⁵⁷ como um ser voltado para o prazer e para os seus interesses pessoais. De tal maneira que um pacto pelo qual se legitima o uso da força, só terá validade se oferecer mais vantagens do que prejuízos, ou seja, se for útil tanto para os que governam, como para os súditos, de maneira que a obediência ao soberano será visto como sinal de racionalidade.¹⁵⁸ Para Spinoza, o melhor exemplo de toda esta filosofia social e política é a história da formação social de Israel; por isso, vamos nos ater agora a este processo cultural específico, observando as lições, que nos deixam, e que confirmam a total naturalização do fundamento do Estado.

3.2.2. A história de Israel como exemplo do fundamento natural do Estado

Toda a saga paradigmática começa com a libertação dos hebreus. Quando o povo de Israel saiu do Egito, por volta do ano 1250 AC, safando-se do jugo do faraó, voltou ao estado de natureza. Ora, não tendo ninguém a quem obedecer, nem leis que os obrigassem a nada, todos readquiriram a sua liberdade natural. Cada um, portanto, passou a possuir pleno direito a tudo

¹⁵⁷ Ao fazer uma consideração realista da formação de um Estado específico, Spinoza se aproxima teoricamente de Maquiavel e rompe com o chamado “romantismo político” ou uma tradição filosófica que julgava as ações públicas a partir de uma moralidade de viés privado. Para o florentino, a política deve ser entendida mediante os princípios decorrentes da especificidade do seu próprio objeto, isto é, “a verdade pelo efeito das coisas”. O que interessa, então, é como as coisas são e não como deveriam ser. “[...] como é meu intento escrever coisa útil para os que se interessarem, pareceu-me mais conveniente procurar a *verdade pelo efeito das coisas*, do que pelo que delas se possa imaginar. [...] vai tanta diferença entre como se vive e como se deveria viver, que quem se preocupar com o *que se deveria fazer* em vez do *que se faz* aprende antes a ruína própria, do que o modo de se preservar; e um homem que quiser fazer profissão de bondade é natural que se arruíne entre tantos que são maus. Assim, é necessário a um príncipe, para se manter, que aprenda a poder ser mau e que se valha ou deixe de valer-se disso segundo a necessidade”: MAQUIAVEL, Nicola. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 91 (Grifos nossos).

¹⁵⁸ Na diferenciação que Spinoza faz de sua teoria política da de Hobbes, acentua que o direito Natural é totalmente preservado na vida social. Entretanto, o autor do *Leviatã* aponta duas situações em que se pode verificar resquícios do estado anterior: 1. no silêncio das leis quanto a determinadas coisas que não foram pactuadas; 2. na virtualidade da “violência” sobretudo no perigo da guerra civil (cf. HOBBS. *Op. Cit.*, Liv. II, Cap. 21). Neste sentido, o estado de natureza é uma realidade existente, mas que só determina a vida política, à medida que é um mal a se temer e evitar. Já para Spinoza, o Direito Natural só se realiza de fato quando ganha corpo no Direito Civil; pois em um estado em que todos podem tudo, paradoxalmente, esta liberdade é abstrata, ou seja, não possui condições de se efetivar. “A vida política surgirá para que o direito natural se concretize e por essa razão ela não poderá suprimi-lo nem apenas conservá-lo como resíduo ou virtualidade. spinoza conserva o direito natural tomando-o como *medida* do direito civil. A potência da soberania será o direito natural coletivo positivado no direito civil e será avaliado pela potência natural dos cidadãos, isto é, por seu direito natural individual”: CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 297.

o que estivesse ao alcance de sua potência, não tendo outro arbítrio de suas ações a não ser a si mesmo. Temendo pela sobrevivência e seguindo o conselho do mais astuto entre eles, Moisés, resolveram celebrar um pacto com o seu Deus, a quem atribuíam o prodígio de sua libertação. O resultado deste Contrato foi a criação de uma nova nação, na qual o soberano era o próprio Deus. Como a princípio todos tinham acesso a este regente divino, o poder na verdade ficou nas mãos de todos, porque cada um se tornou *intérprete* de suas leis.

Uma vez que os hebreus não transferiram para ninguém o seu direito e todos eles, como numa democracia, renunciaram-lhe igualmente, proclamando em unísono “tudo o que Deus disser (sem ficar previsto nenhum intermediário) nós o faremos”, segue-se, em virtude desse pacto, que todos passaram a ser completamente iguais, a ter idêntico direito de interpelar Deus, de receber e interpretar as leis e de participar em todas as tarefas da administração do Estado (TTP, Cap. XVII, p. 257; G, 206).

Porém, esta situação de total igualdade desaparece logo no início. Acostumados apenas ao trabalho escravo e não possuindo outra cultura senão a da sujeição, esta nação democrática logo desaparece. O povo submetido ao medo de consultar o único soberano desfaz o primeiro pacto e transfere todo o seu direito de consultá-lo a Moisés. Com esta nova situação, o maior dos profetas hebreus torna-se um príncipe absoluto, tendo em suas mãos todo o poder da soberania resultante de um Contrato. A ele passou a tarefa de consultar a Deus, interpretar suas leis e sancioná-las; igualmente, tornou seu mister criar cidades, nomear magistrados para elas e de julgar e punir toda desordem ou desobediência.

O novo regime, que entrou em vigor com a majestade suprema de Moisés, foi a Teocracia. Com efeito, sendo este líder hebreu, ao mesmo tempo, o responsável por traduzir a vontade de Deus e por promulgar leis, o Direito Civil passou a equivaler ao mesmo direito divino. Obedecer às leis da pátria, ou ser um bom súdito, tornou-se sinônimo de piedade. Aliás, a casa real não era outra senão a tenda do encontro, que, na realidade nômade dos hebreus deste tempo, servia como um templo ambulante. O monarca, nesta situação, era, concomitantemente, chefe político, general, juiz e sumo pontífice.

Porém, como para exercer todas as funções do governo de um povo relativamente numeroso não se pode prescindir de colaboração, Moisés organizou os hebreus por tribos e em cada uma delas instituiu os mais Velhos dos clãs como chefe. Quanto às funções sagradas, os primogênitos de cada família seriam os legítimos representantes nos ofícios rituais; porém esta

tarefa foi dada na verdade para os levitas, uma família a qual na repartição das terras não ficou com nenhum quinhão, sendo reservada unicamente para o culto, juntamente com Araão e seus descendentes, cuja função seria a de sacerdotes. O motivo de tal privilégio deve-se ao fato de que, em certa ocasião, na ausência do seu príncipe, os hebreus voltaram-se ao culto de um bezerro de ouro, desrespeitando o Deus que lhes tirara do Egito; como forma de punição, a função do culto foi dada a única família não compactuante com este ato idolátrico. A partir de então, estes privilegiados viveriam das oferendas dos israelitas.

Para defender o povo, Moisés decretou que todos, entre 20 (vinte) e 60 (sessenta) anos, fariam parte do exército e combateriam pelo *reino de Deus*, a sua nação. Ele nomeou também um chefe para esta milícia, Josué. A única coisa que não instituiu, porque lhe fugia ao poder, foi um sistema de sucessão, ou uma pessoa que lhe substituiria. Ora, quando ele morreu, a majestade suprema desapareceu, haja vista o pacto entre ele e o povo haver cessado. O que sobrou desta fase da história dos hebreus foi a divisão em tribos: a organização política de cada uma de tal maneira que se poderia dizer que o único elemento que os unia era a religião comum. Esta nova forma democrática de organização política, Spinoza compara com a Holanda dos irmãos De Witt.

[...] a partir do momento em que todas as tribos dividiram entre si as terras adquiridas por direito de conquista, bem como as que até aí estavam autorizadas a possuir, deixando de pertencer tudo a todos, a partir de então não se justificava mais a existência de um único comandante, visto que, feita aquela divisão, as diversas tribos não deveriam em rigor considerar-se concidadãs, mas sim *confederadas*. No que concerne a Deus e a religião, há, de fato, de considerá-las concidadãs; mas no que concerne ao direito que cada uma das tribos tinha sobre a outra, elas eram *confederadas*, à semelhança quase, se excetuarmos o templo comum, dos *Estados Confederados da Holanda* (TTP, Cap. XVII, p. 263; G, 210. Grifos nossos).

A organização de Israel em Confederação de Tribos se estenderá desde a tomada do território de Canaã, sob o comando de Josué (1200 AC?), até a instituição da monarquia entre os séculos XI e X AC (época de Saul, Davi e Salomão). Este curto período de tempo se constitui o paradigma histórico, do qual Spinoza extrairá reflexões e conclusões acerca dos princípios políticos sob os quais um Estado deve se fundamentar para possuir existência perene e garantir a liberdade natural, sem os quais os homens perdem a sua essência.

O fato de não levar muito em consideração os outros períodos da história dos hebreus não significa que eles sejam de todo irrelevante. Pelo contrário, referir-se a eles será sempre um recurso estratégico-metodológico para mostrar, que tanto na monarquia (XI-VI AC), como no segundo Estado (V-IV AC), os israelitas viveram sob o signo das guerras civis e da ganância dos sumo-pontífices, que se imiscuíram nos assuntos políticos, procurando afirmar os seus interesses pessoais.¹⁵⁹

Mas o que faria desta Liga de Tribos um exemplo político? Como já sabemos, segundo Spinoza, um bom Estado é aquele que se constitui como o *mais útil* tanto para o soberano como para os súditos, ou seja, é aquele que está de tal forma ajustado que a sua dissolução não poderá ser desejada, por trazer mais desvantagens do que vantagens para todos os concernidos nele. Dentro de uma chave de leitura hobbesiana, isso só se daria se o pacto fosse firmado sob os preceitos da razão e da moral, e se impusesse legitimamente pela força, provocando nos súditos o temor do soberano.

Para o nosso filósofo, nenhum Estado se sustenta por muito tempo se for fundado somente na violência e no medo. Ora, a obediência, sem a qual a coletividade se dissolve, pode ser garantida por outros meios muito mais eficazes,¹⁶⁰ como o fez Israel, neste lastro de tempo, ao transformar os seus cidadãos em orgulhosos de sua pátria e ao atender aos seus interesses; e, concomitantemente, ao conter a concupiscência dos governantes.

¹⁵⁹ Além de apontar para a Confederação das Tribos (o que nos lembra a Holanda moderna!) como um regime em que o povo gozou de mais paz e segurança, Spinoza, por meio do recurso à experiência histórica, mostra como é nefasta à política, quando o poder fica nas mãos da classe sacerdotal; ou, quando se deixa influenciar por suas crenças e dogmas.

¹⁶⁰ Sobre esta questão do bom governante, podemos mais uma vez aproximar Spinoza de Maquiavel. A virtude, no sentido dado por este, não diz respeito à moral privada. Trata-se da capacidade e do comportamento adequado para que um governo seja bem sucedido e se sustente no poder. Tem o sentido de força e astúcia. “Deveis saber, portanto, que existem duas formas de se combater: uma pelas leis, outra, pela força. A primeira é própria do homem; a segunda, dos animais. [...] E uma sem a outra é a origem da instabilidade. Sendo, portanto, um príncipe obrigado a bem servir-se da natureza da besta, deve dela tirar as qualidades da raposa e do leão, pois este não tem defesa alguma contra os laços e o leão para aterrorizar os lobos. Os que se fizeram simplesmente leões não serão bem sucedidos. Por isso, *um príncipe prudente não pode nem deve guardar a palavra dada quando isso se lhe torne prejudicial e quando as causas que o determinaram cessem de existir*. Se os homens todos fossem bons, este preceito seria mau. Mas dado que são pérfidos e que não a observariam a teu respeito, também não és obrigado a cumpri-la para com eles”: MAQUIAVEL, Nicolau. Op. Cit., pp. 101-102 (Grifos Nossos). Quanto a esta questão de cumprir a palavra dada (o “contrato”) de acordo com as circunstâncias, veja-se o capítulo XVIII do **TTP**; e em relação à equiparação da virtude com a “potência” (força), observe-se também a semelhança com Spinoza na E4Def.8.

Os chefes israelitas não governavam ao bel-prazer. Com efeito, as instituições estavam de tal maneira constituídas que lhes interditava a tirania. O exército, por exemplo, era formado só por cidadãos os quais não tinham outro interesse senão o da paz; e, além do mais, este povo constantemente derramava o seu sangue para garantir a sua liberdade, coisa que por si só já mostra como seria difícil escravizar tal gente. Além do mais, os líderes tribais eram consaguíneos e não possuíam mais riquezas que os demais: o seu reconhecimento se dava naturalmente pela sua idade, experiência e importância para os clãs; e o seu governo não era voltado para estranhos, mas para os seus, iguais e irmãos. Por fim, o poder de consultar a Deus estava nas mãos de outrem: o levita e o sumo-pontífice, a quem cabia (apenas quando consultado pela autoridade competente) esta tarefa.

Quanto ao povo, é fácil deduzir a sua obediência. Os hebreus possuíam um ego muito elevado por se identificarem como súditos do todo-poderoso; todos eles se reconheciam assim como filhos de Deus (e não só o governante, como nos outros povos antigos!) e a sua pátria era o próprio reino de Deus. Esta ideia estava de tal forma impregnada em sua cultura que o amor à pátria se confundia com pura devoção, um sentimento de piedade que os tomava de temor e veneração. O amor ao próximo possuía valor de lei e se traduzia como cuidado com o empobrecido (o indigente, a viúva e o estrangeiro); suportar a pobreza em uma sociedade desta era muito mais leve do que em outras e se tornava até tolerável. Ninguém era escravo ou possuía mais direitos sobre terra do que os outros: tudo era propriedade do soberano, o Deus justo e caridoso, que concede igual direito a todos. Por isso, na festa do Jubileu, quem havia perdido a sua terra, por causa de uma necessidade econômica, a recebia de volta. A Lei os obrigava a uma rigorosa disciplina, determinando todos os aspectos do trabalho (a forma, o material, as épocas) de tal maneira que a obediência rapidamente deixava de ser imposição e se tornava hábito. De tempos em tempos, eram obrigados a pararem as atividades para descansarem e se divertirem, tudo como sinal da sua liberdade e da bondade de seu soberano. E, some-se a tudo isso, a relevância do templo, morada do seu rei e símbolo da singularidade do seu culto; que os fazia ainda mais se sentirem superiores aos outros povos e a provocar sobre si o ódio destes. Por tudo isso, os hebreus não viam maior utilidade para a sua vida do que se submeter ao Estado.

Sendo um Estado tão bem gerido e tão bem fundado no princípio da utilidade e da natureza humana desejante, é de se perguntar por que razão ele se dissolveu. A resposta comumente aceita é a de que o povo hebreu era um povo rebelde por natureza. Para Spinoza esta solução não procede, porque perante a natureza todos são iguais, cada um é expressão da potência total e, por isso, esforça-se (*conatur*) tanto quanto lhe é possível por perseverar na existência. Ela não produz povos, mas indivíduos e estes só se diferenciam pela língua, leis, e costumes. E é nestes dois últimos onde repousa a razão da falência da “democracia” hebréia e de todo o Estado.

As leis que regiam os hebreus pareciam mais sinal de castigo do que de liberdade. Com efeito, os levitas e a classe sacerdotal foram designados como responsáveis de cuidar das coisas sagradas e a eles coube o privilégio de se sustentarem via oferendas do povo. Quando os israelitas iam prestar o seu culto, ao mesmo tempo que adoravam ao seu Deus, sustentavam uma classe ociosa e nem sempre moralmente corretos, pois a vida de muitos deles nem sempre condizia com a sua alta função e dignidade. É fácil imaginar como as pessoas, sobretudo, em tempos de carestia, se revoltavam com uma situação deste tipo. Acrescente-se a isso, o papel de profeta, figura que ganhará relevância na época da monarquia e sempre representará um perigo para o poder constituído: era só aparecer um homem de caráter irrepreensível e apoiar algum proeminente inimigo do rei e a guerra civil estava instaurada. Resultado: trocava-se um déspota por um tirano, que, para governar, precisava demasiadamente fazer uso da espada.

Se os profetas cresceram em importância no período monárquico, os sumo-pontífices, a quem lhes era confiado apenas a consulta da vontade de Deus, se apoderaram do poder supremo na época do segundo Estado (sec. V AC). O resultado foi o mais funesto possível: assuntos, que outrora eram apenas da ordem especulativa e pertenciam a diferenças de opiniões, passaram a se tornar matéria de decisão política. Os interesses desta classe se tornaram dogmas e ganharam, ao mesmo tempo, força de lei; resultando assim na perseguição religiosa e na proliferação de seitas, sempre mais antagônicas e causadoras do enfraquecimento do Estado.

É todo este quadro de interferência da religião nos assuntos de ordem pública, que irá minar as bases políticas de Israel: de “democracia” passa a monarquia, depois a teocracia até

desaparecer completamente. Isso por si mesmo mostra que nenhum Estado pode se sustentar, por mais bem estruturado que seja (como era a “Confederação das Tribos”), se forem dados privilégios à classe sacerdotal; ou se estes conservarem em suas mãos o poder de promulgar leis. Por isso, Spinoza deduzirá desta experiência histórica algumas conclusões, que devem servir de norte para a constituição de uma base política sólida. Destas destacamos, abaixo, três que sintetizam muito bem a posição do nosso filósofo.

I – Quão pernicioso, quer para a Religião, quer para o Estado, é conceder aos ministros do culto o direito de decretarem o que quer que seja ou se imiscuírem em assuntos políticos [...]. II – Quão perigoso é remeter questões de ordem puramente especulativa para o direito divino e basear as leis em opiniões sobre as quais os homens costumam ou, pelo menos, podem discutir. Onde quer que as opiniões que cada um tem o direito de possuir, direito a que ninguém pode renunciar, são consideradas crimes, aí, reina a violência. [...] III – Vemos também quão necessário, tanto para o Estado como para a religião, é reconhecer aos poderes soberanos o direito de decidir o que é lícito e o que é ilícito (TTP, Cap. XVIII, pp. 282-283; G, 225).

O realismo político¹⁶¹ assumido por Spinoza o traz novas perspectivas políticas. A primeira é a de que não é possível ninguém alienar totalmente o seu Direito Natural sem ao mesmo tempo se anular a si mesmo. O postulado de Hobbes de um governo fundado na força das leis e da razão não é suficiente porque nenhum povo subsiste por muito tempo só pela imposição do medo. A segunda diz respeito à necessidade de estabelecer princípios políticos com base na natureza humana (sempre propensa ao que lhe é vantajoso) e na experiência da constituição de governos concretos (como é o caso de Israel). E, por fim, a terceira: nenhum soberano que se queira perene poderá ceder o privilégio de decretar leis, ou de influenciar diretamente os assuntos públicos, aos pontífices ou líderes religiosos. Disso decorre que, a *defesa da liberdade* (sem a qual o homem perde a sua essência) e da ordem social dependem da subordinação da religião ao Estado (no tocante aos assuntos políticos).

3.3. A liberdade de expressão e o Estado laico

¹⁶¹ A nova abordagem teórica de Maquiavel, inauguradora da ciência política, a história da filosofia deu o nome de “realismo político”, por causa da primazia dada ao Ser das coisas em detrimento do Dever-Ser. Spinoza se põe dentro desta nova perspectiva de abordagem, ao assumir a experiência dos povos (mormente o hebreu) como objeto de análise e fonte de princípios de aplicação prática; a diferença, no entanto, reside no fato de que diferentemente do florentino, o nosso filósofo projeta estruturas de governo ainda não implantadas, embora sempre fundados nas que já houveram. Trata-se de uma filosofia social e política equidistante ao Ser (realismo) e ao Dever-Ser (romantismo), que poderíamos denominar de Poder-Ser.

Nenhum valor possui força de lei fora do Estado. Com efeito, fora dele todos vivem sob o império do instinto de sobrevivência, possuindo o direito sobre tudo. A razão neste estado de coisas não garante melhor vida do que a violência: todos são iguais tanto néscios, como sábios. Ninguém pode ser considerado criminoso (ou pecador), se não há nada que obrigue a seguir nenhuma regra estabelecida e se não existe nenhuma autoridade competente para fazer valer o compromisso de todos em defender a coletividade. Do que se segue que as noções de justiça e injustiça só adquirem sentido de ser no interior de um Estado.

De igual modo, a piedade só pode ser adequadamente avaliada em relação ao poder soberano. Sem um Pacto, ou sem uma ação produtora e garantidora da sociabilidade, o amor ao próximo, o zelo e o respeito pelo sagrado se tornam vazios de significado. Ninguém é obrigado a seguir nenhum ensinamento e a considerar nenhuma lei, a não ser a que se desprende de sua própria natureza e que lhe manda procurar por todos os meios esforçar-se por se conservar, buscando aquilo que lhe é mais útil e vantajoso. Por isso, só em uma situação em que todos se comprometem a seguir os ditames de um poder estabelecido pela alienação voluntária do direito de se defender e de buscar o seu bem-estar pessoal, é que o discurso axiológico-religioso passa a ser coerente e válido. E aí sim se pode dizer que alguém foi ímpio ou injusto, porque agiu contra a única instância capaz de garantir a paz e a segurança.

Ora, a piedade não é outra coisa senão uma atitude interior somada a um estilo de vida em que todas as ações particulares são postas em ordem à vontade de Deus. Mas este não é um legislador humano a ditar, promulgar e revogar leis; pelo contrário, por ser ele o ser sem o qual nada é, e como não existe nada que não seja sequência de sua natureza absoluta que tudo abarca, então todos os seus decretos envolvem eterna verdade e necessidade (não podendo ser de outro modo). Sendo assim, vontade, verdade e potência nele se equivalem de modo que o único direito ao qual somos obrigados a respeitar por seu mandato direto, é aquele do qual não podemos nos furtar; qual seja o de nos conservar, dado não podermos ser e agir de outro modo. E como a razão nos mostra que o mais adequado ao nosso *esforço* em existir é a sociabilidade, ser piedoso ou ímpio dependerá unicamente dos decretos do soberano, que é o único legítimo intérprete do Direito Divino.

Poder-se-á objetar esta posição política dizendo ser da alçada do Estado apenas o poder civil, cabendo aos pontífices o poder religioso. Tal divisão do poder, no entanto, é

flagrantemente contraditório com a constituição de uma governabilidade coesa e perene. Se houver uma parcela da sociedade ou indivíduos que se reservem para si o privilégio de ditar regras e impô-las, o governo será posto em situação precária e terá de suportar um Estado paralelo. Em uma circunstância desta é claro que o poder soberano não subsistirá e terá ou de sucumbir, ou desaparecer frente à oposição de uma classe de homens propensos à soberba de se considerarem os eleitos de Deus. E o resultado disso seria a dissolução do princípio legítimo de constituição do Estado e o estabelecimento de uma ditadura teológica, totalmente contrária ao fundamento do próprio Direito Divino.

Se por Direito Divino entendemos a jurisdição sobre as coisas sagradas, é claro que tal poder deve estar subordinado ao poder do Soberano. Sem o estabelecimento do Estado, nada tem força de lei positiva, e, por isso, nenhum preceito religioso poderá ser imposto a ninguém sem que isso seja feito por quem possui o legítimo poder sobre tudo ou a quem todos confiaram o seu Direito Natural. É a ele quem compete impugnar pela segurança de todos e pela ordem das relações interpessoais; sendo também, por consequência, o *intérprete* legítimo dos decretos revelados e o único que os pode promulgar. Daí não podermos admitir que possa existir qualquer gênero de direito anterior ao estabelecimento do Estado, como também não é admissível qualquer tipo de lei, sem que seja decretada pela vontade do soberano; coisa muito bem atestada e clara se considerarmos o exemplo histórico de Israel.

Com efeito, ao se desvencilhar do poder do Egito, o povo viveu a absoluta liberdade. Para conservá-la celebrou o Pacto com Deus, o que fez de cada um, participante direto do governo, pois todos inicialmente se constituíam intérpretes da vontade do soberano. Tendo transferido, depois, este poder a Moisés se comprometeram então a seguir todas as leis dadas a este por revelação. Somente a partir daí, o maior dos profetas pôde impor regras ao povo hebreu e exigir por meio da força que eles as seguissem. Foi assim que o sábado, o dízimo, as oferendas, o culto, os sacerdotes, dentre outras instituições deste povo, tornaram-se distintivo de pertença a um Estado. O Reino de Deus foi aí constituído sob o decreto do soberano, pois sem ele a justiça e a caridade divinas reveladas aos profetas nunca poderiam adquirir força de lei. Fato este comprovado pela própria Escritura, que mostra que os israelitas, uma vez que foram dominados pelos babilônicos e transferidos para outra nação tiveram de se conformar a

outros costumes e leis, pois o seu Estado não mais existia e o compromisso de seguir as prescrições mosaicas havia cessado.¹⁶²

A conclusão de tudo isso é, evidentemente, que a religião adquiriu entre os hebreus força de lei graças unicamente ao poder político e que, destruído este, ela nunca mais pôde ser considerada lei de um Estado particular, e sim como ensinamento universal da razão. Da razão, repito, já que a *Religião Católica* não era ainda conhecida por revelação. Há, portanto, que concluir que a religião, quer seja revelada pela luz natural ou pela luz profética, só adquire força de lei por decisão dos que detêm a soberania e que só por intermédio destes existirá um reinado especial de Deus sobre os homens (TTP, Cap. XIX, pp. 290-291; G, p. 231. Grifos nossos).

O poder teológico, fundado no Direito Divino frente a esta invectiva teórico-política de Spinoza se reduz a obediência. Os teólogos não possuem a autoridade de interpretar o que sejam atos em acordo ou não com a Vontade de Deus, porque ele não exerce um governo direto sobre nenhum povo. O seu reinado, ou a imposição da justiça e da caridade, só se faz efetividade jurídica por meio dos decretos dos soberanos, que são, por isso mesmo, os únicos legítimos *intérpretes* de sua vontade e os únicos capazes de fazer acontecer entre os homens a paz e a segurança. Sem o Estado, a vida seria constantemente ameaçada pelo ódio, a inveja, os ciúmes e as disputas. Por isso, o maior ato de piedade é subordinar os interesses pessoais ao poder do soberano, único a garantir as condições de uma sociabilidade pacífica.

Sendo assim, como muito bem afirma Spinoza, “[...] o bem público é a lei suprema à qual se devem sujeitar todas as outras, sejam elas humanas ou divinas” (TTP, Cap. XIX, p. 292; G, p. 232). Só com este critério se pode dizer se uma coisa ou ação está ou não em ordem à vontade de Deus e aos ditames da reta razão. Ora, se alguém vivendo em uma sociedade sofre uma agressão física e resolve simplesmente esquecer, poderá aparentar aos olhos de muitos como alguém piedoso; entretanto, se se levar em consideração a ordem social e a segurança de todos, tal homem agiu como um ímpio, pois eximiu o agressor de sua punição. Igualmente, uma caminhada de homens e mulheres, cantando hinos e louvando a Deus, em meio à madrugada, pode parecer um ato de profunda reverência ao sagrado, porém é, pelo contrário, iníquo e ímpio, pois perturba a paz dos cidadãos e os impede de desfrutarem de seu sono tranquilos. A iniquidade destas ações está no fato de que é o interesse geral, e não de uma religião ou de um particular, o fundamento da sociedade.

¹⁶² Vide Jr 29, 7.

Mas como poderemos saber o que é o bem público? Para Spinoza, quem determina as diretrizes do justo e injusto é somente o poder soberano. É neste sentido que ele é considerado o único intérprete do Direito Divino, pois se a religião em seu culto externo provocar alguma desordem de modo algum ela estará sustentando a unidade do povo.¹⁶³ É o que se vê muito bem na experiência política de Israel, na qual a religião toma contornos peculiares e bem definidos quando estes conquistam a liberdade e procuram ao máximo se apartarem dos costumes e práticas das outras nações. O culto e a piedade, neste contexto, asseguravam a identidade e a obediência dos hebreus, possuindo força de lei mediante os decretos do soberano, para quem a religião era muito útil.

O Direito Divino, portanto, sempre esteve subordinado ao soberano, ou melhor, ou pelo menos assim o deveria se os pontífices dos hebreus não juntassem no pós-exílio, a função de ministros da palavra divina e do culto ao poder político supremo. Isso feito, obviamente, ao arrepio da tradição israelita e da revelação; pois Moisés, o único que possuiu em suas mãos a soberania absoluta, não a transmitiu a ninguém, restringindo-se apenas a dividir funções específicas, como a Araão, a seu sobrinho Eleázaro e a seu neto Finéias, aos quais outorgou à autoridade pontifical. A estes, bem como a sua descendência, foi confiada a tarefa de consultar a Deus, não implicando nela o poder de decretar ou de ordenar nada. E se esta sujeição do culto externo era legitimamente exercida em uma nação como a hebréia, quanto mais não será verdadeira em um Estado cristão, no qual esta reserva do sagrado a uma família específica (os levitas) não existe; e, conseqüentemente, onde o acesso às funções religiosas só depende de um estilo de vida específico.

Paradoxalmente, é neste mundo cristão onde o poder religioso ganhará mais proeminência nos assuntos diretivos do governo. Spinoza cita, à título de exemplo, o poder que o papado acumulou ao longo dos séculos, chegando até a possuir todos os principados como

¹⁶³ No fundo das discórdias e conflitos religiosos se encontra a intolerância. Não querer aceitar o diferente como igualmente portador de verdade e, ao mesmo tempo, querer fazer do braço secular um meio para impor certos dogmas, leva a um estado nefasto de tirania. Contra este tipo de situação, Locke, semelhantemente à proposta spinozana, defende uma neutralidade dos magistrados frente às questões puramente eclesiásticas ou teológicas. A laicidade do Estado é assim *conditio sine qua non* da convivência pacífica da pluralidade de opiniões. “Ademais, o magistrado não deve proibir que se mantenha ou se professem quaisquer opiniões especulativas em qualquer igreja porque não dizem respeito aos direitos civis dos seus súditos. [...] Não cabe [...] as leis fundamentar a verdade das opiniões, mas tratar da segurança e proteção da comunidade e dos bens de cada homem”: LOCKE. *Carta acerca da tolerância*. Trad. Anuar Aiex. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 20.

vassallos; e como foi difícil, depois, recuperar a autoridade e a autonomia política de cada nação. O que mostra como a religião possui força sobre os ânimos do povo e como é capaz de insuflar amor ou ódio a qualquer causa; sendo, por isso mesmo, o meio mais eficaz de conquistar a obediência, sem de ter apelar para a violência das espadas e do fogo. “Pode mesmo dizer-se que quem tem essa autoridade é quem melhor domina os ânimos” (TTP, Cap. XIX, p. 295; G, p. 235). Daí um Estado, em que se queira garantir a soberania do governo, deve reservar-se a total autoridade sobre as decisões e os rumos da sociedade; do contrário estará sujeito a sedições e a ter que ver os seus governantes dependentes da interpretação ou dos interesses dos eclesiásticos. E nada mais funesto para a paz e a segurança de um povo do que tal estado de coisas.

A história está aí para mostrar quantas sedições, intrigas e guerras são ocasionadas quando o soberano governa a título precário. Do que decorre que o Direito Divino ou o poder sobre as coisas sagradas deve-se conservar sempre sujeita aos decretos e aos interesses do Estado, os quais por sua virtude de garantir o bem-estar dos súditos são os parâmetros de avaliação sobre a piedade ou a impiedade, ou sobre a justiça ou iniquidade de qualquer ato, culto externo ou mensagem proferida.

Seja, portanto, qual for a perspectiva que nos colocamos – a da verdade teórica, a da segurança do Estado ou, em fim, a do incremento da piedade -, somos sempre obrigados a reconhecer que também o direito divino, ou seja, a jurisdição sobre as coisas sagradas, depende absolutamente do disposto pelo poder supremo e que este é o seu intérprete e defensor. Donde se conclui que os verdadeiros ministros da palavra de Deus são aqueles que ensinam ao povo a piedade, com a autorização do poder soberano e nos termos em que ela esta adaptada, por decreto deste, ao interesse público (TTP, Cap. XIX, p. 297; G, p. 236).

A laicidade do Estado pressupõe que o soberano é o legítimo intérprete das leis, sejam elas civis ou religiosas: sem o seu decreto nenhuma norma ou costume tem força de lei. De tal maneira que se submeter às disposições do bem público é o ato mais racional e mais conforme a natureza de cada um. Ninguém poderá desejar, senão contra a luz natural, um estado de coisas em que não se possa viver em segurança e no qual não haja possibilidade de nos conservar; sendo assim a obediência é uma opção pelo mais útil ou mais vantajoso para a potencialização do indivíduo. Não nos esqueçamos que, para Spinoza, o fim do Estado “é [...] libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível em segurança, isto é,

a fim de que ele mantenha da melhor maneira [...] o seu direito natural a existir e a agir” (TTP, Cap. XX, p. 302; G, 241). E para que este telos político seja efetivo é necessário coibir os teólogos e eclesiásticos de inverterem os fundamentos do Estado, tornando o poder diretivo sujeito ao Direito Divino. Ora, o Estado laico é por natureza anterior ao Direito Divino; e, como vimos, este só vem a se efetivar por decreto e força do pacto. Isso significa que a Justiça só passa a existir de fato com os decretos do soberano, pois ser justo não é outra coisa senão respeitar e cumprir as leis e os acordos que estabelecem uma relação de segurança e harmonia entre os cidadãos. A piedade, igualmente, revela o seu ponto mais elevado e nobre na defesa e no zelo deste regime secular, porque se porventura alguém se insurgir contra as ordens do Estado, estará contribuindo para a dissolução do meio mais útil e favorável para o incremento dos bons costumes e da paz: “[...] a paz não se pode manter se a cada um for dado viver sobre o arbítrio da sua própria mente” (TTP, Cap. XX, p. 304; G, p. 242). Donde se segue que aos magistrados supremos cabe a total obediência de todos, inclusive dos teólogos e pontífices.

Mas, se por um lado ninguém pode agir em desacordo como o Soberano, por outro lado, é impossível alguém renunciar totalmente o seu direito natural. A razão nos aponta para o mais vantajoso à nossa natureza, que é renunciar ao direito supremo a tudo o que está ao alcance da nossa potência, e transferi-lo a quem é capaz de garantir a nossa conservação, livre do medo. Este mesmo princípio da utilidade continua válido, mesmo depois de haver-se instituído a sociabilidade, o que implica dizer que não há uma total alienação deste estado natural, de maneira que “A única coisa [...] a que o indivíduo renunciou foi ao direito de agir segundo a sua própria lei, não ao direito de raciocinar e de julgar” (TTP, Cap. XX, p.303; G, p. 242). Por isso, é natural que os súditos sustentem opiniões diferentes e até contrárias a dos magistrados, sendo muitas vezes até salutar tal tipo de oposição.

Quando algum particular apenas defende e ensina certa doutrina filosófica ou teológica, sem usar de ardis para induzir as pessoas à sublevação, não está desobedecendo ao soberano. A não ser que este pretenda governar por meio da violência absurda de chegar a querer condicionar as verdades, em que cada um deve acreditar e professar, e condenar à pena capital os homens mais afeitos ao bem, às ciências e às artes. E como a legitimidade do soberano, ou seu direito a tudo, está relacionado à potência com a qual supera os súditos,

então um Estado em que se reprime a liberdade¹⁶⁴ de pensar e externar as opiniões diversas está fadada à ruína; pois não há nada contrário à natureza humana que desejar que todos pensem e queiram a mesma coisa e, o pior, que obedeçam nestes termos. Daí, os magistrados poderem determinar os atos dos indivíduos, mas nunca as palavras de cada; sendo que “[...] um Estado, para ser bom, deve conceder aos indivíduos a mesma ‘liberdade de filosofar’ que a fé, tal como vimos, lhes concede” (TTP, Cap. XX, p. 305; G, p. 243. Grifos nossos).

O Estado para se sustentar tem de levar em consideração a natureza humana. E não há nada mais contrária a ela do que a repressão às opiniões formuladas a partir do modo que cada um concebe o mundo e a vida social e política. É impossível, à força da espada ou de qualquer outro artifício, fazer que todos os indivíduos pensem do mesmo modo ou que renunciem a sua maneira particular de julgar. De tal modo que, “[...] quanto mais se procura retirar aos homens a ‘liberdade de expressão’ mais obstinadamente eles resistem” (TTP, Cap. XX, p. 306; G, p. 243). Fato este que faz as interferências políticas em matéria de opinião, sobretudo em se tratando de religião e filosofia, inúteis e até perniciosas. Não adianta querer proibir alguém de defender o seu ponto de vista, pois, sendo ele falso ou não, a pessoa se fia inteiramente nele de modo que terá aversão a tal lei e não se incomodará de invectivar contra tal decisão como se tratasse de uma injustiça ou uma violência cometida contra um inocente.

Além do mais, as controvérsias em torno das posições religiosas não se resolvem com a força do soberano; pelo contrário, se enfraquece este ao ceder sua potência a uma determinada parte da querela. Esta parcela favorecida pela cedência tornar-se-á mais forte, de maneira que perseguirá aos de opinião diferente e, se for teólogo ou eclesiástico, subjugará pouco a pouco a autonomia e a relevância dos magistrados, a quem tratarão como possuindo um poder inferior, haja vista se considerarem detentores do Direito Divino (!). Para evitar tal estado de desordem e injustiça e para que o poder do soberano seja preservado, faz-se mister ajustar a política à natureza; ou seja, deve-se conceder a liberdade de expressão a todos, e julgar apenas as obras e não as palavras e opiniões diversas. Só assim a pluralidade de indivíduos que cederam o seu Direito Natural, poderão continuar em concórdia, apesar de

¹⁶⁴ Para aprofundamento dessa questão, ver: PINTO, F. Cabral. *A heresia política de Espinosa*. Lisboa: Edições 70, 1971; e AQUINO, Jefferson Alves de. Direito e poder em Espinosa: os fundamentos da liberdade política. *Kalagatos*. Revista de filosofia do mestrado acadêmico em filosofia da UECE. Fortaleza, vol 2, pp109-135, 2005.; ainda deste último: _____ A chave do santuário: fides et ratio no Tratado Teológico-Político de Espinosa. *Princípios*: discussões filosóficas. Sobral-Ce: Edições UVA, pp. 9-46.

poderem livremente possuir opiniões diferentes e discordantes. E é assim que ocorre no regime democrático, onde todos, sem renunciar a sua visão particular, acordaram em aceitar como lei a opinião da maioria vencedora; decisão esta que pode ser debatida, no âmbito da diversidade, e revogada conforme as circunstâncias mostrarem que ela já não traz mais vantagens para a coletividade.

Se se quiser, pois, que se aprecie a fidelidade e não a bajulação, se se quiser que as autoridades soberanas mantenham intacto o poder e não sejam obrigados a fazer cedências aos revoltosos, terá obrigatoriamente de conceder a liberdade de opinião e governar os homens de modo que, professando embora publicamente opiniões diversas e até contrárias, vivam apesar disso em concórdia. E não há dúvida de que essa maneira de governar é a melhor e a que traz menos inconvenientes, porquanto é o que mais se ajusta à natureza humana. Com efeito, num Estado Democrático (que o que mais se aproxima do estado de Natureza), todos [...] se comprometeram pelo pacto a sujeitar ao que for comumente decidido os seus atos, mas não os seus juízos e raciocínios; quer dizer, como é impossível os homens pensarem todos do mesmo modo, acordaram que teria força de lei a opinião que obtivesse o maior número de votos, reservando-se, entretanto, a autoridade de a revogar quando reconhecessem que havia outra melhor. Sendo assim, quanto menos liberdade de opinião se concede aos homens, mais nos afastamos do estado mais parecido com a natureza e, por conseguinte, mais violento é o poder (TTP, Cap. XX, pp. 307-308; G, p. 245).

Não restam dúvidas de que Spinoza, ao naturalizar os princípios da religião e da política, acaba por erguer e ostentar a bandeira da *libertas philosophandi*. Com efeito, ficou diametralmente demonstrado que a teologia não tem a ver com outra coisa senão com a obediência ou com aquilo que, na doutrina professada de um Deus justo e misericordioso, torne os homens mais afeitos à moral e aos bons costumes; sendo as especulações filosóficas de outro âmbito e não cabendo a nenhum eclesiástico o papel de detentor da verdade. De igual modo, os fundamentos da política nos levam a conceber que o Direito Divino é secundário na ordem da existência e deve, conseqüentemente, se subordinar ao poder soberano, a quem é legítimo à atribuição da função de “intérprete” do que seja justo e piedoso.

Porém, nenhum Estado pode suprimir as individualidades, que sempre conservam parte de seu Direito Natural, resultando em uma diversidade de formas de pensar e julgar, muitas vezes até contrárias às leis vigentes. É claro que ao magistrado sempre será lícito punir quem a ele se interponha; o que não significa, ao mesmo tempo, que lhe seja vantajoso, haja vista ninguém ter renunciado ao seu direito de pensar, mas apenas o de agir a seu bel-prazer.

Disso decorrem três consequências necessárias: 1. o Estado só deve punir os atos e as intenções e nunca as palavras; 2. conseqüentemente, deve conceder total liberdade aos seus súditos de possuírem e expressarem suas opiniões sem medo de nenhum tipo de retaliação; 3. finalmente, só no Estado Democrático, onde todos ou a maior parte dos indivíduos são consultados o poder político mais se assemelha à natureza.

* * *

Ao propor a Democracia como a organização social mais próxima do ideal de um Estado absoluto, Spinoza faz com que o objetivo da sua análise hermenêutica (teológica) coincida com o seu desiderato político. Com efeito, ao proceder em uma “emendatio” do universo conceitual da religião, acaba por mostrar a autonomia do discurso filosófico frente à esfera da fé; haja vista as coisas existirem segundo certa necessidade, possuindo uma causa cuja natureza é passível de ser conhecida adequadamente pela luz natural.

Sendo assim, não há por que recorrer a qualquer revelação especial e a nenhum tipo de intérprete inspirado para se alcançar o conhecimento; aliás, a verdade natural nem sequer é do âmbito da teologia, pois ela está voltada simplesmente para um tipo de saber imaginativo sobre Deus, capaz de tornar as pessoas mais piedosas e com uma conduta regrada. Enfim, seja qual for o modo que os artigos da fé são apresentados, se eles conseguem despertar nas pessoas a disposição à obediência a certos preceitos e não perturbam a ordem social, então eles podem, do ponto de vista moral, serem considerados verdadeiros. Tal separação entre as esferas do conhecimento filosófico e teológico garantem a primeira, inteira liberdade, uma vez que não está subordinada a nenhuma autoridade fiscalizadora e perseguidora.

A mesma liberdade reconhecida no âmbito do discurso teológico encontra no político o seu complemento prático. Não há nenhuma lei ou norma legítima fora do Estado; por conseguinte, tudo o que é bom, justo e piedoso só existe enquanto estabelecido pelo poder soberano, que detem o Direito Natural dos súditos. Sem esta instância, todos os indivíduos são, cada um, juiz de si mesmo e possuem como direito a sua própria potência atualizadora do esforço (*conatus*) universal de preservação. No mundo civil, os indivíduos abdicam de serem os intérpretes supremos daquilo que lhes aparenta ser o melhor, e transferem esta função natural para o soberano, de tal maneira que tudo se faz depender de decreto deste.

Como o próprio Spinoza esclarece, o soberano possui pleno direito a tudo o que está sob a sua potência; porém, nunca será “senhor de si mesmo” se não considerar a natureza passional dos indivíduos, que são propensos a sempre considerarem a sua opinião mais verdadeira do que a dos outros. Em suma, ter legitimamente o direito sobre alguma coisa não significa a perenidade desta posse, por isso o Estado para viver em paz e segurança precisa se organizar segundo as normas da razão, que é quem reconhece os princípios mais úteis ou mais conformes à natureza humana. Ora, não há nada mais contrário a esta do que procurar fazer com que todos tenham a mesma opinião sobre todas as coisas. Tal desejo degenera em tirania, uma vez que se passa a legislar sobre as consciências das pessoas e a punir, não os seus atos, mas as palavras. Por isso, um Estado só se torna absoluto se reconhecer a liberdade de todos em ter a sua própria opinião e poder expressar abertamente sem temer represálias - o que não significa desobedecer ao soberano.

Na Democracia, esta diversidade própria da natureza humana encontra a sua melhor expressão. Neste tipo de governo, todas as decisões passam pela vontade da maioria e nunca o soberano toma uma decisão de tal maneira que nunca mais necessite consultar os indivíduos. Em outras palavras, todos estão em acordo que a maior parcela quando delibera sobre alguma questão visa o bem de todos, de tal maneira que os outros, a minoria, estão dispostos a se submeterem. Porém, uma vez que a decisão adotada como lei se mostra ineficaz, uma nova deliberação é solicitada e aqueles que, inicialmente não estavam em acordo podem novamente expor suas razões.

E, é neste sentido, que Spinoza mostra a sua preferência pelo regime democrático. Neste, o Estado se aproxima mais possivelmente da Natureza ao pôr os indivíduos em uma ordem de igualdade, pois todos têm direito a participar da vida pública e a contribuir com os seus rumos, seja pela sua atuação nos negócios da *civitas*, seja por meio de suas reflexões e opiniões sobre a condução da máquina governamental. Cada um pode professar o seu credo religioso ao seu modo, sem medo de retaliação de nenhuma autoridade religiosa (pois ela está sujeita ao poder do soberano). Enfim, a reflexão social e política, pautada na natureza do homem, reconhece a mesma conclusão do teológico, a saber: a pluralidade de ideias e crenças é expressão da liberdade necessária tanto para o exercício da piedade, como para a garantia da paz e da segurança.

Conclusão

Ao longo de nosso escrito, viemos enfocando a problemática ética e hermenêutica sob o olhar da filosofia de Spinoza. Como sabemos, este filósofo rejeita todo tipo de transcendência como expressão de um conhecimento inadequado da natureza, do homem e do estabelecimento de princípios para um agir individual e coletivo sadios. Vimos como, a fim de alcançar a liberdade, é ressaltado o papel do conhecimento como via indispensável para emancipar o indivíduo. É, por isso, que esta abordagem do nosso autor pode muito bem ser chamada de “racionalismo absoluto”; designação esta que nos põe diante do pai do racionalismo moderno, Descartes, e das concepções religiosas e políticas vigentes na modernidade, as quais ainda nos servem de luz para pensarmos também nos problemas contemporâneos.

Começemos por Descartes. Em geral, ao se falar de Spinoza, o vemos em franca oposição ao iniciador da filosofia moderna. Tal contraposição é deveras real e não há por que se descuidar de que entre um e outro há diferenças abissais, sobretudo no que tange à preocupação maior e à finalidade a reflexão filosófica. Com efeito, para o primeiro toda a sabedoria pode ser entendida como uma árvore cujo fruto maior é a Moral, ou seja, todo o progresso do conhecimento, nas mais diferentes áreas (como a física e a medicina), deve culminar em um tipo de saber que ajude o homem a viver bem; e, neste ponto concorda até inteiramente com o segundo, já que também aceita que a problemática da “felicidade” humana, de como ela pode ser alcançada como o escopo maior de toda a sua obra; porém, enquanto Descartes apenas apontou para qual seria a finalidade maior da filosofia, Spinoza assumiu este desiderato, fazendo deste o objetivo maior de toda a sua obra.

Descartes restringiu a sua reflexão em buscar o “método” seguro para se alcançar a verdade; reduziu a sua preocupação à questão gnosiológica da busca do conhecimento “claro” e “distinto”. Já Spinoza fez da epistemologia não um fim em si mesmo, mas um meio pelo qual se pode libertar o homem da escravidão das paixões e viver de um modo tranquilo e

equilibrado.¹⁶⁵ Não é por acaso que a sua obra suma é precisamente intitulada **Ética** e não *Metafísica* ou *Teoria do Conhecimento*.

Realmente, há uma enorme diferença entre ambos os filósofos. Porém, apenas apontar as divergências não nos ajuda muito a entender a intuição imanentista de Spinoza, haja vista todo o seu pensamento se perpetrar no interior do mundo conceitual de Descartes. A oposição existe internamente. No entanto, é dentro das problemáticas e dos conceitos utilizados pelo pai do racionalismo moderno, que o nosso autor encontra o seu próprio caminho e se torna original, ao abolir toda forma de transcendência e superstição. O imanentismo spinozano tornar-se-á, assim, a marca maior do seu cartesianismo, cuja maior finalidade é a libertação do homem das paixões tristes e da tirania política. Quanto às outras questões, não é que concorde inteiramente com o filósofo francês, mas será precisamente no interior das problemáticas aventadas por ele, que se dará as suas concepções próprias. Vejamos, à guisa de exemplo, como a *verdade* e o *método* são entendidos pelo nosso filósofo, antes de entrarmos no assunto principal desta acareação, a saber, a *substância*.

Para Descartes, o critério da verdade são as propriedades do conhecimento matemático, a saber, a “clareza” e “distinção”. Com base nela rejeita como falso tudo o que oferecer o mínimo de dúvida, pondo em xeque toda a realidade até chegar a um princípio

¹⁶⁵ As objeções de Spinoza ao “ilustríssimo” Descartes incidem também sob a concepção da força ou da potência que a mente possui para refrear e regular os afetos. No Prefácio da terceira parte, já aludira a este problema, deixando-o, no entanto, para ser tratado no “lugar oportuno”; este *locus* é precisamente a quinta parte, na qual o nosso filósofo se propõe a mostrar o caminho pelo qual se pode alcançar a liberdade e, conseqüentemente, a beatitude da mente. O problema apresentado no interior do pensamento do pai do racionalismo moderno diz respeito ao modo como se pode regular “As paixões da alma”: DESCARTES. *Paixões da alma*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores). Segundo o que concebe nessa obra, o homem é uma máquina (§7), semelhante a um “relógio” (§6) com mecanismos que são determinados por sua natureza automática a operar de uma maneira deduzível de seus princípios. A alma, ou o princípio inteligente, não enforma o corpo, de tal maneira que se constitui uma realidade totalmente diversa e que só entra em contato com a matéria por meio do que chamou de “glândula pineal” (§21): uma pequena quantidade extensiva situada no interior do cérebro. Todas as operações do corpo, bem como as percepções produziram, por meio do sangue que se dirige ao coração, vapores mui tênues denominados Espíritos Animais. Estes elevando-se por tubos internos, os nervos, se conduzem até o cérebro movendo de maneiras diversas a glândula. Cada tipo de sensação está ligada a ela de um modo específico. A força da alma consistiria, assim, em determinar por juízos firmes este mecanismo, criando o que chamamos de hábito. É dupla a objeção de Spinoza. A primeira diz respeito ao fato de se ter recorrido a um princípio obscuro para explicar a união do corpo com a alma. “Essa é [...] a opinião desse ilustríssimo homem [...]. Que compreende ele, afinal, da mente e do corpo? Que conceito claro e distinto, pergunto, tem ele de pensamento estreitamente unido a uma certa partícula de quantidade?” (E5Pref.). A segunda objeção incide sobre a impossibilidade de provar anatomicamente a *glândula pineal*: “[...] acrescente-se a isso que a glândula tampouco esta situada nomeio do cérebro, de maneira tal que possa ser revolvida tão facilmente, nem de tantas maneiras, e que nem todos os nervos se prolongam até a cavidade do cérebro” (E5Pref.).

universal e indubitável, o *cogito*; a partir do qual se pode seguramente inferir tudo, inclusive Deus, que antes da inquirição metódica poderia ser um “gênio maligno”¹⁶⁶ a nos enganar até mesmo quando estivéssemos diante das afirmações e coisas que nos pareceriam absolutamente evidentes. Assim, a possibilidade de um conhecimento seguro é garantida pela certeza do Eu (penso!), que nos faculta falar das coisas exteriores ao homem, na convicção de que há uma correspondência entre a Idéia produzida pela mente e a realidade correspondente na natureza.

Em Spinoza, a “clareza” e a “distinção” são as notas precípuas do conhecimento verdadeiro. Porém, não há para ele necessidade em remontar até o *cogito* ou em pressupor um “gênio maligno”,¹⁶⁷ o qual deva ser refutado a fim de que seja afastado qualquer grau de dúvida. Para alcançar a certeza, basta proceder como na matemática, observando a essência das coisas, por meio da definição correta do objeto. Assim, inverte-se a concepção tradicional de verdade de uma “*adequatio mens et res*”; ou seja, a idéia para ser verdadeira não precisa se conformar ao conteúdo ao qual se refere (o ideado), pois ela em si mesma já traz a causa da origem da coisa. O exemplo clássico para explicar esta concepção é o do círculo, que comumente se diz que é um ponto fixo com retas equidistantes à circunferência; esta definição não diz nada do que é realmente esta figura geométrica, apenas a descreve; a verdade do círculo é a definição que dá conta da sua gênese, daí se poder dizer com acerto que é uma reta ligada a um ponto fixo, girando em torno dele.

¹⁶⁶ Procurando o ponto arquimediano, ou a certeza da qual não pudesse pairar nenhuma dúvida, Descartes ao final da I meditação introduz o argumento do Gênio Maligno. Supõe ele, que possa estar sendo enganado por este ente superior até mesmo sobre a sensação de sua própria existência corpórea. “Suporei, pois, que há um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos artiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me”: DESCARTES, René. *Meditações*. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores), p. 88. Este recurso fictício tem como escopo conduzi-lo a um abandono dos preconceitos e prejuízos presentes no espírito e garanti-lo um princípio a partir do qual se possa chegar a uma total clareza. Isso só se dará quando a meditação o conduz ao *cogito*, a convicção do *Eu Sou*, ou de que mesmo podendo ser enganado em muitas coisas, não o pode ser da sua existência enquanto ser pensante: Eu Penso, Eu Sou. “[...] Espinosa não crê ser necessário ir até aí [o *cogito*], para alcançar a certeza; uma qualquer noção matemática, a de triângulo ou a de círculo, fornece um modelo de certeza, uma evidência que não nos deixa a liberdade de duvidar: MOREAU, Joseph. *Espinosa e o espinosismo*. Lisboa: Edições 70, 1971, pp. 28-29.

¹⁶⁷ Para Spinoza, a hipótese do Gênio Maligno é prescindível, pois sendo parte da Natureza, o homem é constituído de tal forma que pode compreender a sua ligação com o todo: “[...] toda a Natureza Naturada é apenas um único ente, donde se segue que o homem é uma parte da natureza que deve estar completamente unida ao resto e, portanto, decorreria da simplicidade do decreto de Deus que, se tivesse criado as coisas de uma outra maneira, igualmente teria constituído nossa natureza de tal modo que compreendêssemos as coisas tais como criadas por ele”: ESPINOSA. *Pensamentos Metafísicos*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores), p. 29.

A geometria oferece assim a norma da verdade. Mas não só isso! Indica também o caminho para chegar até ela. Segundo Descartes, há duas formas de proceder no exame das coisas, a saber, analítica ou sinteticamente. A primeira maneira consiste em parcelar o problema e examiná-lo minuciosamente cada uma das partes; a segunda vai da causa aos efeitos, partindo da definição mais abrangente até atingir todas as implicações nela contida a priori. O método de Spinoza será exatamente o segundo, haja vista conceber a realidade como uma teia infinita de causas e efeitos, perfeitamente harmonizada dentro de um único processo proveniente de um único princípio: Substância – Deus ou Natureza.

Assim, o método se converterá na expressão mais condizente com a Natureza, uma vez que, para Spinoza, a realidade é tão somente um todo, sequência de cadeias causais unificadas em uma série maior chamada de “*Deus sive natura*”. Nada há para além desta substância, ou melhor, não há nenhuma outra; o que há, na verdade, é um processo de autoprodução que se dá necessariamente. Neste contexto ontológico, as coisas sensíveis, o mundo, os indivíduos, enfim, todas as coisas decorrentes deste processo são *modos* ou afecções da única realidade; a qual, no entanto, só pode ser conhecida pelos *atributos* de Extensão e Pensamento, que para Descartes se constituíam como duas substâncias totalmente distintas e *criadas* por outra, Deus.

Tudo, portanto, é uma única Substância e decorre necessariamente como se fosse uma figura geométrica, da qual se deduz todas as propriedades. Ora, tal afirmação põe em questão a liberdade, concebida tradicionalmente como uma capacidade de se contrapor a Natureza ou de agir determinado pela vontade. Deveras, sendo esta a concepção, não existiria liberdade já que tudo ocorre segundo certa ordem, como sequência da natureza de Deus. No entanto, devemos ter bem claro que isto é um pseudoproblema, pois o núcleo da problemática dentro do sistema spinozano é outro. Trata-se de conceber o mundo como totalmente natural, resultado de uma ação que não poderia ser de outra maneira. Não há um princípio criador que põe as coisas na existência como se fosse um monarca que determina a criação segundo a sua vontade absoluta; e nem há um legislador que tudo faz segundo uma ordem pré-estabelecida pelo intelecto.

Dizer, à semelhança de Descartes, que Deus age segundo a sua vontade absoluta é introduzir em seu conceito a impotência, porque lhe é vetado criar todas as coisas, ao custo de

isso implicar na impossibilidade de não poder fazer mais nada; por isso, se diz dele que é livre por “indiferença”, ou seja, podendo trazer à existência algumas coisas, escolheu umas em preferência às outras. O problema da deliberação é posto no patamar da escolha pelo melhor, por aqueles que concebem Deus como um legislador; segundo estes a liberdade dele consistiria em criar aconselhado pelo seu intelecto, que apontaria o bem ou a ordem mais perfeita; tal concepção traz ao conceito de natureza a “contingência”, ou seja, as coisas poderiam ser de outro modo, mas não o são porque assim foi feito.

Como dissemos, em Spinoza o problema da liberdade é deslocado. Deixa de estar associado a uma pretensa vontade ou intelecto divinos e passa a se associar à necessidade de sua autoprodução. Deus não produz alguma coisa por que queira ou por que assim deliberou, mas porque tudo se segue de sua natureza imutável. Ele é livre, portanto, porque age tão somente por suas leis fixas, sem ser coagido por outra coisa; e não porque possa escolher que as coisas que são, fossem de outra maneira. A perfeição de sua essência obsta pensarmos uma natureza caprichosa, fruto de uma visão antropomórfica de Deus.

Uma pergunta que se põe a esta altura é a de saber qual é a origem dessa visão deturpada da natureza que Spinoza chama de Superstição. Ora, nada acontece que não tenha uma causa determinada: é este o horizonte maior do racionalismo absoluto do nosso autor. E se é dessa forma, então até mesmo para aquilo que parece irracional é possível encontrar uma determinação causal. E neste caso específico a resposta se encontra na natureza desejante do homem, que, à semelhança de tudo o que há, esforça-se (*conatus*) por perseverar na existência. Entretanto, como é cômico de seus apetites, pensa que a natureza foi produzida para satisfazer as suas carências. Aqui, reside a gênese do que o nosso filósofo chama de preconceito original, a saber, o finalismo. Com efeito, buscando satisfazer os seus desejos ou a sua tendência a se preservar não atenta para a causa, que os leva a apetecer; passando assim a achar que a natureza persegue fins.

Da tendência a considerar que tudo acontece em ordem a um fim, advém uma ânsia (*expetere*) em buscar explicações para tudo o que ocorre; angustia esta sossegada (*quiescere*) apenas quando se encontra uma lembrança de algo que aconteceu de modo semelhante ou, quando a se autoconsiderar (como ser desejante) passa a imaginar que a natureza e tudo o que nela ocorre foi determinado por uma entidade absoluta, que tudo governaria para o bem dos

homens. A imaginação, assim, em um processo projetivo, inverte a ordem natural, pondo a natureza a nosso serviço, e nos colocando como servos submissos de um ente supremo, que, caprichosamente, só é aplacado e nos favorece a custa do nosso culto e obediência.

Uma vez que os homens passaram a compreender o mundo por meio da superstição, passaram a considerar que todas as coisas acontecem por causa de uma vontade absoluta e inescrutável. E a evidência desta suposição é a própria “ignorância”, de maneira que sempre quando estamos diante de um fenômeno, para o qual não possuímos uma explicação racional, aceitamos isso como um sinal evidente dos desígnios deste ente supremo. Ora, dizer que os caprichos deste deus antropomórfico estão acima da nossa capacidade cognitiva não significa que eles são de todos desconhecidos; pois se não podemos aprendê-los em sua inteireza, podemos ao menos “interpretá-los”. Mas quem seriam as pessoas capazes de traduzir a mensagem ou a vontade do criador por detrás dos acontecimentos insólitos?

Não resta dúvida de que são uns “engenhos” mais perspicazes do que os outros, aqueles que, aproveitando-se da situação existencial dos homens, se autoelegem os genuínos hermeneutas da Vontade de Deus. E, ao fazerem assim, acabam por instituir um tipo específico de poder capaz de tornar os homens submissos, e de conter as suas paixões. O poder Teológico-Político é precisamente o efeito mais forte da superstição e supera de longe qualquer outro gênero ou instrumento de dominação. Quem o tem é capaz de fazer com que as pessoas lutem e morram, disseminando ódio e divisão, como se estivessem a serviço da causa mais nobre ou como se isso fosse expressão de amor. E precisamente por isso é que este tipo de poder é o mais funesto e pernicioso aos homens.

Por ser tão malévolos aos homens é que Spinoza empreende uma desconstrução deste discurso supersticioso. Para o seu racionalismo absoluto, a maneira correta de abordar o objeto é a mesma dos geômetras, a saber, inquirir sobre a natureza daquilo que se trata *sem rir, nem chorar*. Precisamente porque existe, há uma causa que o determina a ser e a existir, por mais que pareça “irracional”. Desta forma, devemos nos perguntar de onde provem esta fonte de escravidão. A resposta é simples: da própria natureza, pois nada existe fora e nem para além dela. Trata-se de uma visão inadequada da vida e dos fenômenos, imaginativa, cujos afetos produtores são a Esperança e o Medo. Ora, sendo os indivíduos de natureza finita, os seus respectivos *conatus* possuem uma força igualmente limitada e sempre superada por outros

mais fortes e capazes de destruí-los, de tal forma que sempre se encontram em um estado de *flutuação da alma*: amedrontados com a possibilidade de eliminação e esperançosos de que algo ou alguém lhes salve.

A religião (sobretudo a judaico-cristã, que era o alvo de Spinoza) torna-se uma instância pela qual se faculta a estabilização do ânimo dos indivíduos, transformando o medo e a esperança em “obediência”, virtude fundamental para a vida em sociedade. Até aqui, tudo bem! O problema é que o meio pelo qual se põe ordem nas paixões do povo é de uma natureza dita insondável, ou seja, não pode ser conhecida como é, apenas entendida, interpretada. E, para este mister, é vetada a participação de todos: apenas a uma pequena parcela de homens seletos é confiada esta função de ser porta-voz da divindade. Ao bem da verdade, estes líderes religiosos são apenas os *engenhos* mais espertos do que os outros, que conseguiram criar no povo um sentimento de devoção. E assim estabeleceram o seu poder sobre ele, à semelhança de Moisés que fundou o Estado hebraico e o consolidou por meio de leis e decretos, os quais eram atribuídos ao Deus de quem era intérprete. A menção a Moisés, a esta altura, é bem pertinente à crítica que Spinoza realiza contra a superstição, a partir de duas vertentes: a religiosa e a política.

Uma vez conduzida ao “exame da razão”, no qual se colocou às claras a origem e os efeitos funestos deste sistema, a religião mostrou o seu mecanismo de dominação, ou o uso que se fez dele para manter o povo sob a ordem e as leis. Porém, interessa sobremaneira desconstruir o discurso dos teólogos, que se apossaram das Escrituras como fonte da Palavra de Deus e se arvoraram os únicos intérpretes legítimos, perseguindo e condenando quem a eles se contrapunha. O alvo agora é mais específico, trata-se de falar não apenas da religião em geral, mas sobretudo da cristã, que é aquela que mais influenciou a Holanda da época de nosso autor e que se constitui uma das matrizes culturais da nossa sociedade ocidental.

A abordagem da religião cristã, empreendida pelo nosso filósofo, consiste em atingir o núcleo do discurso teológico. Ora, os teólogos leem as Escrituras e dizem encontrar nela a Palavra de Deus, fonte de autoridade de suas especulações e do seu poder político. Mas em que consiste esta *revelação* por meio do qual se diz que o criador manifesta a sua vontade aos homens? Simples, em palavras de profetas ou de homens rudes (em sua maioria), desconhecedores das causas dos fenômenos naturais e que possuíam um estilo de vida austero

e carismático. Com um discurso baseado em “imagens” e “figuras” estas pessoas exortavam e repreendiam o povo, chamando-as a um comportamento condizente com o Deus, justo e misericordioso. Enfim, nada do que disseram tinha a ver com o conhecimento especulativo, mas se reduzia tão somente a um ensinamento moral ou uma lição de piedade e obediência.

Sob este ponto de vista, segundo o qual a Palavra de Deus é tão somente um ensinamento moral, a razão em nada se opõe; chegando inclusive a atestá-la como um “conhecimento certo”, conforme é dito no início do **TTP**. Sendo Deus um modelo de justiça e caridade, a fé não pode ser outra senão o que é capaz de fazer das pessoas semelhantes a Ele; por isso, poder-se-á deduzir de uma dada crença a sua autenticidade à medida que ela é capaz de produzir a paz e a obediência entre os homens. E isso, fundamentalmente, é o que ensina toda a Escritura por meio de uma linguagem imagética voltada para o ânimo do vulgo, sempre ávidos de acontecimentos e fenômenos inusitados. Daí, quando os teólogos dizem encontrar na Bíblia um conteúdo sobrenatural estão apenas descuidando da natureza de tal obra.

Não sendo de ordem especulativa, não há por que reduzir a leitura das Escrituras a uma justificação de preconceitos ou visões parciais de uma determinada época ou de homens rudes e imagéticos. Os teólogos acreditando na sobrenaturalidade dos significados das palavras e narrativas dos profetas buscam dissipar as flagrantes contradições e contrassensos encontrados ao longo destes escritos. Para Spinoza, esta empresa é vã: porque, primeiro, não há nada de transcendente na revelação e as dificuldades de interpretação se dão por causa do pouco entendimento da língua e da antiguidade dos textos; segundo, não se deve procurar na Bíblia senão o que os autores se propuseram, a saber, uma exortação à piedade e à caridade. Por isso, não é a verdade (filosófica!) que se deve buscar, mas o *sentido*. Para tanto, não se precisa de nenhum dom sobrenatural (como pensam [possuir] os teólogos!), mas apenas um método de interpretação eficaz, pelo qual se considere a língua original, as opiniões dos autores e a autoria dos escritos.

Ora, sendo a interpretação da Palavra de Deus uma questão de método e não de transcendência (ou sobrenaturalidade!) os teólogos perdem a justificativa de sua autoridade. Com efeito, a revelação pertence a uma ordem do sentido, do ensinamento sobre a correção da vida, e em nada tem haver com problemas especulativos. De maneira que sempre quando

se imiscuem em discussões especulativas ou procuram estabelecer leis baseadas em dogmas, coarctando a liberdade de pensar, fogem da esfera de sua competência.

A crítica de Spinoza à religião é, assim, uma defesa da liberdade de filosofar (*libertas philosophandi*). E para garantir este desiderato, reclama a subordinação da religião ao Estado. Ora, é só no interior de uma sociedade legitimamente constituída que se pode conceber a “piedade” e a “justiça”; fora dela, o que reina é a luta pela sobrevivência no qual o esforço (*conatus*) de preservação de um põe em risco a vida e a conservação dos outros, criando um estado de insegurança. Para garantir a paz e um ambiente adequado para o cultivo do espírito e o progresso das artes, faz-se necessário transferir todo o nosso direito de nos preservar para o soberano, o qual a partir de então, será o único legítimo intérprete do Direito de que cada um possui, sendo também o responsável pela segurança e o bem-estar dos indivíduos. Conceber, portanto, parte deste poder a religião ou aos seus líderes é enfraquecer a única instância capaz de garantir a diversidade de opiniões e modos de vida dentro da unidade da lei.

Chegado a este ponto, ressaltamos (para finalizar esta nossa última palavra) a atualidade desta nossa discussão. Talvez se espere que façamos menção de filósofos contemporâneos como Nietzsche, Gilles Deleuze e Sponville que assumiram o pensamento de Spinoza como horizonte a partir do qual pensaram os problemas do nosso tempo. Claro, só a referência a estes nomes, que abertamente se puseram nas fileiras dos admiradores do filósofo de Amsterdã (onde se encontram também outros como Hegel, Goethe, Lessing e Albert Einstein) já seria o suficiente para justificar as páginas escritas por nós. Porém, quero destacar, brevemente, a abordagem dada à religião e deixar de lado o que se concebeu do nosso autor.

Há quem diga que o século XXI é a época da religião. Deveras, nunca se falou tanto em temas como espiritualidade e outros afins como hodiernamente. Paradoxalmente, as chamadas grandes religiões parecem passar por uma tremenda crise e as pessoas, sobretudo os jovens, têm gradativamente se afastado delas. Porém, elas ainda continuam se constituindo uma forte influência na sociedade; e, a despeito do que se vaticinou nos escritos filosóficos dos dois últimos séculos, parecem ter vida longa, de maneira que a solução para os problemas emanados delas (como os conflitos) deverão encontrar sua solução pressupondo a sua existência e não a sua amputação do meio da humanidade.

É necessário, portanto, promover no interior das religiões uma verdadeira “emendatio” de seus conceitos, mostrando que a fé é essencialmente uma piedade traduzida em paz e caridade, e não um conhecimento filosófico-científico sobre a natureza e o homem. A consequência hodierna desta determinação do que Spinoza chamou de *vera religio* é a de estabelecer parâmetros filosófico-democráticos da função das religiões no quadro da nossa sociedade. Haja vista a necessidade de pensar a presença da religião na mídia e nas escolas como um problema do Estado laico; ou seja, fazer com que a concessão pública de um canal aberto ou o estabelecimento do conteúdo do ensino religioso, por exemplo, passe pelo crivo do que o filósofo de Amsterdã chamou de Poder Absoluto.

Assim, se torna necessário exigir um compromisso social daqueles que pretendem ensinar algum credo ou se utilizar da televisão e de outros gêneros de comunicação de massas, para disseminar valores espirituais ou fazer propaganda de sua fé particular. Ao bem dos princípios democráticos e da *vera religio*, faz-se mister cobrar um conteúdo que esteja pautado na *substância* da religião e que seja um serviço à humanidade e não uma fonte de discórdia e de discriminação. Também a obrigatoriedade do ensino religioso, no ensino público, deve ser pautada no respeito à tradição e aos ensinamentos práticos de todas as confissões, e não no catecismo de uma ou de algumas. Tais problemas que aventamos são complexos e implicam uma série de discussões acerca do Ecumenismo (questão esta implícita no credo spinozano); porém, para o escopo de apresentar a atualidade da filosofia social e política de nosso autor, consideramos o que apenas apontamos aqui o suficiente.

Referências bibliográficas

Obras de Spinoza

ESPINOSA, Baruch. *Correspondência*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. 3d. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Paidéia).

_____. *Ética*. 2 ed. Tradução e notas de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

_____. *Pensamentos Metafísicos*. 2 ed. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

_____. *Tratado da correção do intelecto*. 2 ed. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

_____. *Tratado da reforma do entendimento*. Edição bilíngue. Trad. Abílio Queirós. Prefácio e notas de Alexandre Koyré. Lisboa: Edições 70, 1969. (Textos filosóficos).

_____. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1966. (Biblioteca Universitária).

SPINOZA, Baruj. *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Madrid: Trotta, 2005.

SPINOZA, Benedictus de. *Epistolae*. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

_____. *Ethica-Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. 2 ed. Belorizonte: Autêntica Editora, 2008.

_____. *Éthique*. Texte latin, traduction nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983. (Bibliothèque des textes philosophiques).

_____. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925. Disponível em: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost17/Spinoza/spi_eth0.html. Acessado em: Jan/2010

SPINOZA, Benoit. *Éthique*: Presente et traduit par Bernard Pautrat. Paris: Editions du Seuil, 1988.

Outras obras

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALQUIÉ, F. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 1981. (Epiméthée).

AQUINO, Jefferson Alves de. *Leibniz e a teodicéia: o problema do mal e da liberdade humana*. *Philosophica*, 28, Lisboa: Departamento de Filosofia/Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2006.

_____. A chave do santuário: *fides et ratio* no Tratado Teológico-Político de Espinosa. *Princípios: discussões filosóficas*. Sobral-CE: Edições UVA, 2004.

_____. Direito e poder em Espinosa: os fundamentos da liberdade política. *Kalagatos*. Revista de filosofia do Mestrado acadêmico em filosofia da UECE. Fortaleza, Vol. 2, pp. 109-135, 2005. Semestral.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2006. (Clássicos Edipro).

AURÉLIO, Marco. *Meditações*. Tradução e notas de Jaime Bruna. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (Os pensadores).

AUWERS, Jean-Marie. L'interprétation de la Bible Chez Spinoza. Présupposés philosophiques. *Revue théologique de Louvain*, 21, 1990.

BACON, Francis. *Novum Organum* ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Os Pensadores).

BIDNEY. O problema da Substância em Spinoza e Whitehead. *Crítica*. Londrina, Vol. 4, N. 14, Jan/Mar, 1999. (Tradução de Emanuel A. da Rocha Fragoso e Edval de Souza Barros).

BROCHARD, Victor. *Do erro*. Tradução Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e Jean-Marie Breton. Fortaleza: EdUECE, 2006. (Argumentum Nostrum).

BRUNSCHVICG, Léon. A lógica de Spinoza. In: *Spinoza: cinco ensaios* por Renan, Delbos, Chatier, Brunschvicg e Boutroux. Tradução Jean Marie Breton e revisão crítica de Emanuel A. da Rocha Fragoso. Londrina: EdUEL, 2004.

CHAUÍ, Marilena. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981.

_____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. 2 ed. São Paulo: Moderna, 2005. (Lógos).

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

_____. Engenho e arte: estrutura literária do Tratado da Emenda do Intelecto de Espinosa. In: *Figuras do racionalismo*. Campinas-SP: ANPOF, 1999.

CÍCERO. *Da República*. 3 ed. Tradução e notas de Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. 3 ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. *Meditações*. 3 ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. *Objecções e respostas*. 3 ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. *Paixões da alma*. 3 ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. *Princípios da filosofia*. Trad. Torriere Guimarães. São Paulo: Hemus, 1968.

DELBOS, Victor. *O espinosismo*. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913. Trad. Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza* (Vincennes, 1978-1981). Tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: EdUECE, 2009. (Argumentum Nostrum).

_____. *Espinosa e os signos*. Trad. Abílio Ferreira. Porto: Res, 1970. (Substância).

_____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DICIONÁRIO de filosofia de Cambridge. São Paulo: Paulus, 2006.

EPICURO. Epístola a Heródoto. In: *Obras completas*. Traducción y edición de José Varo. Madrid: Edición de José Vara. Madrid: Ediciones cátedra, 1995. (Letras Universales).

FARIAS BRITO, R. O ponto culminante da filosofia dogmática: o monismo de Spinoza. In: _____. *Estudos de filosofia e teologia naturalistas*. Fortaleza: TYP, Universal, 1899.

FRAGOSO, Emanuel Ângelo da Rocha. *As definições de Causa sui, Substância e Atributos*. UNOPAR Cient., Cienc. Hum. Educ., Londrina, Vol. 2, N. 1, pp 83-90, mar 2001. Disponível em: http://www.benedictusdespinoza.pro.br/artigo_spinoza_definicoes.Pdf. Acessado em maio de 2009.

_____. Consideração acerca da teoria dos Modos na Ética de Spinoza. *Semina: Ci. Soc. Hum. Londrina*, Vol. 22, Set. 2001.

_____. O Conceito de liberdade na Ética de Spinoza. *Philosophica*. Lisboa: Departamento de Filosofia/Faculdade de Letras, N. 27, 2006.

GALILEI, Galileu. *O ensaiador*. Trad. Helda Barraco. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GROTIUS. De jure belli ac pacis, Apud, ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GUEROULT, M. *Spinoza*. Vol. 2. Paris: Aubier-Montaigne, 1997.

HOBBS. *Leviatã* ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

HORNÄK, Sara. *Espinosa e Vermeer*. Imanência na filosofia e na pintura. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2010. (Filosófica).

KAPLAN, Francis. *L'Éthique de Spinoza et la méthode géométrique*. Paris: Flammarion, 1998.

KOYRÉ, Alexandre. O cão constelação celeste, e o cão animal que late. In: *Estudos do pensamento filosófico*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

LAGRÉE, Jacqueline. *Spinoza 'athée et épicurien'*. In: Archives Philosophie 57. *Revue Trimestrielle de centre Sèvres*. Paris: Beauchesne Éditeur, 1994, juillet-septembre, pp. 541-558.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Os princípios da filosofia ditos a monadologia*. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

LOCKE, J. *Carta acerca da tolerância*. 3 ed. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La première partie. La nature des choses. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

MARCHIONNI, Antonio. *Ética: a arte do bom*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

MOREAU, Joseph. *Espinosa e o espinosismo*. Lisboa: Edições 70, 1971.

NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo, primavera-outono de 1881, 11 [211]. In: _____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NOGUEIRA, Alcântara. O Humanismo em B. de Spinoza. In: _____. *Poder e humanismo: humanismo em B de Spinoza. O humanismo em L. Feuerbach. O humanismo em K.Marx*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1989.

_____. *O método racionalista-histórico em Spinoza*. São Paulo: Mestre Jou, 1976.

PINTO, F. Cabral. *A heresia política de Espinosa*. Lisboa: Edições 70, 1971.

PLATÃO. *A República* (ou da Justiça). Tradução, textos complementares e Notas de Edson Bini. Bauru-SP: EDIPRO, 2006. (Clássicos Edipro).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens*. 3 ed. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987-88. (Os Pensadores).

RUSS, Jacqueline. *Pensamento ético contemporâneo*. Trad. Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1999. (Filosofia em questão).

SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística).

SANTIAGO, Homero Silveira. Superstição e ordem moral do mundo. In: MARTINS, André (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SILVA, Markus Figueira da. *Epicuro: Sabedoria e jardim*. Natal: UFRN, programa de pós-graduação em filosofia, 2003. (Metafísica).

TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001. (Biblioteca de Filosofia).

TRABAJO, Jorge G. *Acercamiento a Spinoza*. In: Galileo. Fcien. Edu. Uy/libro. Pdf.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. 30 ed. Trad. João Dell' Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

Obras complementares

BÍBLIA do Peregrino. Versão de Luís Alonso Schökel e tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA de Jerusalém. 7 ed. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional/Paulus, 1995.

BÍBLIA – Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

CRAIG, W. L. *A veracidade da fé cristã: uma apologética contemporânea*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. Trad. José Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.

FREITAS, Humberto Gomes de. *Gramática para o hebraico: uma abordagem pragmática*. Petrópolis: Vozes, 2006.

JOSEFO, Flávio. *História dos hebreus – obra completa*. São Paulo: cpad, 2004.

KIRST, Nelson et alii. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. São Leopoldo-RS: Sinodal/Petrópolis-RJ: Vozes, 1987.

MENDES, Paulo. *Noções de hebraico bíblico*. 15 ed. São Paulo: Vida Nova, 2004.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1994.

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Dicionário bíblico hebraico-português*. Trad. Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997. (Dicionários).

SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. Trad. Wener Fuchs. São Paulo: Loyola, 2004.

SILVA, Cássio Murilo Dias da (com a colaboração de especialistas). *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000. (Bíblia e História).

HEBREW Old Testament. *Twrah, nabhy'ym weketwbym* (תורה נביאינו וכתובינן). The british and foreing bible society, sd.

TORÁ – a lei de Moisés (תורה). Tradução, explicações e comentários do rabino Méier Matzliah Melamed. São Paulo: Editora e livraria sêfer Ltda, 2001.

VASCONCELLOS, Pedro L.; SILVA, Valmor da. *Caminhos da Bíblia*. Uma história do povo de Deus. São Paulo: Paulinas, 2003. (Estudos bíblicos).

WEGNER, Uve. *Exegese do Novo Testamento*. Manual de Metodologia. 4 ed. São Leopoldo: Sinodal/São Paulo: Paulus, 1998.