

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Rochelle Cysne Frota D'Abreu

Subversões teológicas em Espinosa:
Descobertas da potência filosófica

TESE DE DOUTORADO APRESENTADA AO INSTITUTO
DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UNICAMP
PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTOR EM
FILOSOFIA.

Dr. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA TESE/DISSERTAÇÃO DEFENDIDA

PELO ALUNO, E ORIENTADA PELO PROF.DR. Luiz Benedicto Lacerda Orlandi

CPG, 08/03/2012

CAMPINAS, 2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
SANDRA APARECIDA PEREIRA-CRB8/7432 - BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

D114s

D'Abreu, Rochelle Cysne Frota, 1977-
Subversões teológicas em Espinosa : descobertas da
potência filosófica / Rochelle Cysne Frota D'Abreu. --
Campinas, SP : [s.n.], 2012

Orientador: Luiz Benedicto Lacerda Orlandi
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Spinoza, Benedictus de, d1632-1677. 2. Filosofia.
3. Judaísmo. 4. Teocracia. 5. Cristianismo. I. Orlandi,
Luiz Benedicto Lacerda, 1936-. II. Universidade Estadual
de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em Inglês: Theological subversions of Spinoza : discoveries of
philosophical potentia

Palavras-chave em inglês:

Philosophy

Judaism

Theocracy

Christianity

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Luiz Benedicto Lacerda Orlandi [Orientador]

Fausto Castilho

Sílvio Donizetti de Oliveira Gallo

Marcos Aurélio Fernandes

Emanuel Angelo da Rocha Frago

Data da defesa: 08-03-2012

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado , em sessão pública realizada em 8 de março de 2012, considerou a candidato Rochelle Cysne Frota D'Abreu aprovada.

1. Dr. Luiz Benedito Lacerda Orlandi

2. Dr. Fausto Castilho

3. Dr. Silvio D. de Oliveira Gallo

4. Dr. Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso

5. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

6. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior

7. Dr. Claudio Araújo Reis

8. Dr. Enéias Junior Forlin

Para Miro, Lia, Lolô, Graça e Orlandi.
Por existirem.
Para César e Draga, por terem existido.

Agradecimentos

Agradeço ao Deus da vida, imanente e presente nas relações humanas. Ao meu mais do que amado orientador Dr. Luiz Benedito Lacerda Orlandi, ao meu querido esposo Dr. Miroslav Milovic e à minha querida mãe Graça Abreu.

Agradeço aos professores Dr. Fausto Castilho e Dr. Oswaldo Giacóia pela ajuda em meu exame de qualificação. Pelas conversas com os professores Dr. Marcos Aurélio Fernandes e Dr. Emanuel Fragoso e pela acolhida do professor Dr. Silvio Gallo que aceitou participar do exame de defesa. E aos professores Dr. Enéias Forlin e Dr. Claudio Reis por participarem da banca examinadora enquanto suplentes.

Agradeço a todos os meus amigos e colegas de trabalho, aos meus irmãos, em especial a Luciana Ferreira, Maximino Basso, Juliana de Orione e Ana Brigatte, amigos em momentos de abandono e escuridão. Agradeço com todo o coração a Ana Dimitrievic. E em especial agradeço também a todos os estudantes de Filosofia da Universidade Católica de Brasília, em modalidade virtual e presencial, e aos estudantes do ISB.

“A sociedade é uma coisa extremamente útil e até absolutamente necessária, não só porque nos protege dos inimigos, mas também porque nos poupa de muitas tarefas; de fato, se os homens não quisessem entre ajudar-se, faltar-lhes-ia tempo e capacidade para, na medida do possível, se sustentarem e conservarem. Nem todos são igualmente aptos para tudo aquilo de que necessita imprescindivelmente. Por outras palavras, ninguém teria a força e o tempo necessário se fosse obrigado a lavrar, semear, cozer, tecer, costurar e fazer sozinho tudo o mais que é preciso para o sustento, não falando já nas artes e ciências, que também são sumamente necessárias à perfeição da natureza humana e sua beatitude. Veja-se como aqueles que vivem na barbárie e sem organização política levam uma vida miserável e quase de animais e, mesmo assim, o pouco que têm, por miserável e rude que seja, só o conseguem através da cooperação mútua, seja ele de que tipo for. Ora, se os homens fossem por natureza constituídos de modo que não desejassem senão o que ensina a reta razão, certamente a sociedade não necessitaria de nenhuma lei, bastando apenas fornecer aos homens os verdadeiros ensinamentos morais para que, espontaneamente e de inteira e livre vontade, fizessem aquilo que verdadeiramente interessa. Quão diferente, porém, é a constituição da natureza humana! Todos procuram, de fato, o que lhes é útil, mas quase nunca segundo os preceitos da reta razão; pelo contrário, a maioria das vezes desejam as coisas e consideram-nas úteis unicamente por capricho e por paixão, sem olhar para o futuro nem para razões de nenhuma outra espécie. Daí que nenhuma sociedade possa subsistir sem o poder e a força, nem conseqüentemente sem leis que moderem e coíbam o desejo e os desenfreios dos homens”

(Tratado Teológico Político, doravante TTP, capítulo V, página 86).

“Se queremos viver em segurança e evitar os ataques de outros homens, e até das feras, a orientação e a vigilância por parte do homem podem ser de grande utilidade. Ora, tanto a razão como a experiência ensinam que não há processo mais seguro para atingir tais fins do que fundar uma sociedade com leis fixas, ocupar uma determinada região do mundo e congregar as forças de todos para formar como que um só corpo, o corpo da sociedade”

(TTP, cap. IV, página 53).

Resumo

A filosofia de Espinosa representou importante contraponto à filosofia moderna, ainda que o filósofo holandês tenha acompanhado todo o debate filosófico e científico de seu tempo. Em face dos problemas religiosos e políticos do século XVII, e diante das saídas encontradas pela República Holandesa para os problemas de política internacional e de inclusão dos outros, Espinosa se apresenta como importante alternativa de produção de um novo discurso filosófico, carregado de subversão e libertação política, o que proporcionou, por sua vez, uma emancipação do pensar filosófico tanto das inspirações religiosas quanto da mera redução do saber ontológico ao conhecimento científico. Essa subversão se desdobrará não apenas na crítica religiosa, mas no enraizamento da potência imaginativa que cria uma nova linguagem e novas expressões corpóreas.

Palavras chaves: religião, teologia, filosofia, política, conatus, judaísmo, teocracia, cristianismo.

Abstract

Spinoza's philosophy represented an important counterpoint to the modern philosophy, although the Dutch philosopher followed all the philosophical and scientific debate of his time. In the face of the religious and political problems of the seventeenth century and the solutions to the problems of international politics and inclusion adopted by the Dutch Republic, Spinoza presents himself as an important alternative for the production of a new philosophical discourse, charged with subversion and political liberation, which led, in turn, to an emancipation of the philosophical thought from both religious inspirations and mere reduction of ontological knowledge to scientific knowledge. This subversion will unfold not only in religious criticism, but also in the rooting of the imaginative power that creates a new language and new bodily expressions.

Keywords: religion, theology, philosophy, politics, conatus, Judaism, theocracy, christianity.

Sumário

| | |
|--|-----|
| Introdução | 17 |
| Capítulo 1: O prejuízo da autoridade religiosa para a constituição da vida política | 53 |
| Apêndice ao capítulo 1 | 88 |
| Capítulo 2: Da “necessidade” da Graça à icomensurabilidade do amor. | 93 |
| O problema da Graça..... | 102 |
| Capítulo 3: Imanência X Transcendência | 117 |
| Apêndice ao capítulo 3..... | 136 |
| Capítulo 4: Revelação profética X Imanência Intelectual..... | 141 |
| Apêndice ao capítulo 4..... | 161 |
| Capítulo 5: Amor a Deus, amor ao Homem, amor à Natureza: crítica ao antropomorfismo da concepção de Deus | |
| Deus enquanto substância | 165 |
| O conceito estratégico de Natureza..... | 175 |
| Capítulo 6: A subversão teológica como nova ética. | 197 |
| A subversão do corpo..... | 209 |
| Linguagem e liberdade? A subversão da linguagem em Espinosa..... | 227 |
| Conclusão..... | 243 |
| Bibliografia | 255 |

Introdução

Estudar Espinosa no início da Graduação em Filosofia foi motivado apenas por uma questão de gosto. Por mais que essa escolha repouse em razões egoístas, não se podia esperar mais de mim na juventude, nem sei também se poderia esperar mais agora. O que pretendo explicar é que o objetivo desse trabalho, no momento atual de meus estudos, almeja concentrar-se mais no campo da necessidade intelectual, do que propriamente na esfera da preferência subjetiva de um autor em detrimento de outros. Após um breve intervalo entre a defesa de minha dissertação de mestrado, em 2004 e a minha entrada no doutorado na Unicamp em 2008, houve um silêncio quanto ao destino que eu daria às minhas pesquisas. Espinosa retornou por obra do acaso, mas de um acaso que depois se mostrou realmente necessário. Sinais de que há vida.

A experiência em docência superior revelou-me o interesse de vários alunos quanto ao estudo da obra de Espinosa. Da minha experiência, ainda que eu me esforçasse sempre em desvincular-me do epíteto de espinosana, buscando outras identidades, como com Plotino, Pascal e Leibniz, havia sempre uma rajada de vento que me impelia a Espinosa e me obrigava não a encontrar nele as respostas, mas com ele aprender a elaborar filosoficamente as perguntas. Os cursos que ministrei sobre Espinosa estavam sempre cheios. Cheguei a dar um curso nas férias de julho de 2007, um curso que durou quinze dias e qual não foi minha surpresa: havia mais de 30 alunos matriculados, estudantes de filosofia da Universidade de Brasília e da Universidade Católica de Brasília. Vejo agora, como Deleuze ensina, que falava não apenas para um público de jovens e adultos interessados, mas em lugar de alguém. Falava por aqueles que estão de algum modo sempre sendo silenciados. Daí que a força de um filósofo esteja não no que disse apenas, mas no estar sempre a falar no lugar da vida, da singularidade, do que está em devir. Nisso repousa a universalidade de seu discurso, sua verdade, não propriamente em seu conteúdo. Quero dizer: é justamente nessa fenda, nesse buraco, nessa possibilidade permanente de se falar em nome dos devires, mais do que enunciar verdades que estejam inscritas no céu dos conceitos desde toda a eternidade, é justamente aí, repito, que existe algo que pode

justamente fazer com que todas essas singularidades sejam expressão de uma mesma realidade, eterna, absoluta, infinita, Deus.

Conversar com Espinosa tem se tornado assim: ouvir as falas que são freqüentemente silenciadas em nome de padrões mortos, caducos. Ser interpelada pelos que existem de fato, os que vivem à procura de um espaço, os que são marcados pelo selo de possuírem uma natureza desviante, ainda que não a possuam. O judaísmo ensina que o carimbo da existência é a própria pessoalidade. Existimos quando podemos entrar em diálogo, quando somos reconhecidos como um tu. Com base nessa razão dialógica, posso dizer que minha relação com Espinosa não é de uma discípula e seu mestre. Nem ele quer me iniciar, nem mesmo eu tenho vocação para ser iniciada. Falta convicção de que isso seja necessário, no caso dele, e faltariam obediência e disciplina, no meu caso. Estou em relação com Espinosa: isso tem de significar, suplico a vossa compreensão, que estamos eu e ele em diálogo. Não preciso fazer-lhe a honra de advogada, porque nem eu poderia, nem Espinosa precisaria de mim para isso. Somos amigos, somos amantes e somos mui íntimos para sermos confundidos. Não existe entre nós qualquer desejo de unidade, porque isso sempre é trair um dos lados. Então, que fique claro que meu amor por Espinosa é maior que minha devoção para com ele. Amar é deixar-se tocar, é deixar-se ser afetado de alegria e reconhecer o outro como o responsável pela alegria que experimentamos. Que espetáculo ridículo são os alunos que fazem de seus filósofos seus porta vozes! São geralmente, suficientemente estúpidos para terem idéias próprias, ou assaz mansos para ousar defendê-las. Assim, é preferível lutar ao lado de Espinosa, ainda que muitas vezes se reconheça você, ele e uns poucos amigos a lutarem, do que trair Espinosa, e fazer de sua filosofia libertadora um outro tipo de ortodoxia asfixiante.

Conversar com Espinosa é deixar-se compreender também suas limitações, que não apagam jamais a sua força. Mas não se devam enganar acreditando que se deparar com Espinosa seja tarefa para mim fácil, espontânea, sem esforço e mesmo sem mérito. Nunca a existência de alguém me carregou de tanto terror. Estar diante de alguém que se ama não é fácil: fica-se mudo diante dele, criam-se situações e falas desconexas justamente para preencher o vazio e o desconcerto da própria conjuntura. Evita-se olhá-lo nos olhos, com o risco de perder para sempre o leme de sua própria vida, teme-se lançar-se num abismo que

não te promete nada, a não ser outros abismos. O encontro com Espinosa sempre se dá carregado de pavor, porque nenhum filósofo me é mais amado e nenhum me é mais difícil tratar academicamente. Escrever sobre Espinosa nunca foi difícil para mim. Fazer o texto sobre ele ficar acadêmico sempre resultou, malgrado meu esforço imenso, em tornar o texto confuso, anti espinosano, justamente porque não concatenado, como se a folha de papel fosse mais a expressão de um espírito em luta que procurar ser e não ser, no extremo de suas forças, um espírito verdadeiramente livre. E essa flutuação de alma obrigou-me a reatar-me com Espinosa ou esquecê-lo de vez. Como não posso esquecê-lo, deixei-me agora guiar pela sua mão: pensar academicamente não é distinto de pensar. O salto diante do abismo significa aceitar-se enquanto herege, deflagrando doutrinas inúteis e ruins aos homens. Quem tem realmente coragem para levar Espinosa a sério? É preciso fazer encontro com os lugares e coisas a fim de que possam se tornar nossos aliados, preparando o terreno para que espaços sejam construídos, invadidos e suas fronteiras quebradas. Estudar Espinosa não é um ato que não exija uma sábia loucura: estudar Espinosa e se contentar com uma vida intelectual medíocre, cuja base é a garantia de *status* intelectual ou segurança financeira é desferi-lo um golpe tremendo. Os verdadeiros espinosanos são seres em luta, que se alimentam da luta. Sua alegria não reside nas suas conquistas, mas no desejo de jamais petrificar a existência com aquilo que supostamente se ganha ou se perde. É saber que todo ato cotidiano, por mais insignificante que seja, carrega uma dimensão política. Prostrar diante de uma imagem, adorá-la e venerá-la é já certo posicionamento diante do qual devemos ser responsabilizados. Quando assumimos esse risco da política, vivemos num certo perigo porque nossa própria existência já é em si um signo de perigosa aventura, de descobertas e de novos signos que aparecem saltando e com os quais teremos de lidar. Signos que partem de lugares movediços em direção a outros não mais seguros. Daí que espinosanos sejam singulares, sem que isso signifique necessariamente serem excêntricos. E daí que sejam ao mesmo tempo admirados por sua força e ridicularizados por sua luta. Não importam as recompensas, porque se satisfazer com isso é sempre sinal de debilidade de natureza, de fraqueza do espírito, de colocar-se como passível de comércio: há algo em nós que não se deixa capturar e escravizar, mesmo que seja algo aparentemente insignificante, é a nossa parcela de irrenunciável. Esse algo não poderia ser recompensado,

sem que a recompensa significasse certo rebaixamento do espírito. O resto é melhor quanto antes se livrar. O que deixar ganhar em força e o que deixar escapar é a descoberta.

Daí que eu não possa deflagrar o motivo dessa escolha e camuflá-lo apresentando razões que se desviem de uma racionalidade emocional, instintiva, corpórea. O caminho dos afetos explica a própria racionalidade, porque essa não é com Espinosa o que há de melhor nos homens, o signo de sua superioridade, mas o sinal de um outro tipo de animalidade que precisa seguir seu fluxo, seu devir. Essa fera que nos habita, e que no nível da *multitudo* pode significar tanto um poder auto destrutivo, como uma feliz experiência coletiva de desobediência civil. O descaminho desse trabalho pretende ser uma denúncia a partir daquilo que tem se mostrado como signo de morte, de dor, de impossibilidade fisiológica de prosseguir. Daí que Espinosa precise ser não um remédio, mas uma voz ainda audível, diante de um mundo oco e cada vez mais triste. Ouvir Espinosa será colocá-lo a par de nossa dor contemporânea e fazer dele não a voz de uma esperança cega, nem mais um narcótico que possa diminuir nossa tristeza: é tentar recobrar a razão, torná-la amiga de nossa afetividade, de nossas vísceras, de nosso corpo inteiro e assim, destarte tantos experimentos, recobrar a razão, pensar não sob o signo de pânico, da catástrofe, do passado, da maldade, mas de uma possibilidade real e urgente de um novo presente. É pensar a partir do que vemos como positivo e abandonar de vez o pensamento dualista a partir de conceitos como bem e mal.

É preciso saber até que ponto o barulho da multidão é expressivo e sinal de que novos tempos poderão surgir, ainda que a multidão seja essa força centrífuga que muitas vezes, em nome de seu próprio *conatus*, promova a sua própria auto-denegação. Com isso, faremos com Espinosa uma redescoberta de problemas antigos que subjazem em tempos contemporâneos como se fossem novos. A escolha de três problemas urgentes contemporâneos será analisada a luz dessa nova perspectiva de análise: em primeiro lugar, o problema da relação entre religião e poder; em segundo, o problema do antropocentrismo e suas conseqüências ambientais e sociais; em terceiro, os caminhos de pensarmos a relação entre linguagem e poder no seio da democracia espinosana, enquanto comunidade que ainda não chegou.

Com relação ao problema antigo entre religião e poder, penso com isso não apenas as teocracias medievais e modernas, mas os conflitos políticos e econômicos hodiernos que buscam se mostrar como problemas estritamente religiosos. Com Espinosa tentarei demonstrar a origem ainda teocrática das formas de poder. Como exemplo da injunção temerosa da religião na política, temos o caso grave do conflito entre judeus e palestinos. O conflito Israel X Palestina, o extermínio do povo palestino e o poder de destruição do exército israelense, não é um problema de ordem religiosa. Judeus e palestinos conviveram durante séculos sem qualquer tipo de intolerância religiosa. As causas desse conflito não serão encontradas na Bíblia, nem é o ecumenismo religioso quem será capaz de resolver o conflito entre os filhos de Abraão. O diálogo inter-religioso possui a positiva qualidade de, pelo menos, revelar que o objetivo de qualquer escolha religiosa está num campo prático-dogmático e que os problemas no campo teórico, quando existem, só devem ser levados em consideração por seus frutos na conduta dos homens. Esse tipo de diálogo sempre tem como consequência lógica a constatação de que as religiões, em seu destino ético e moral, mais se aproximam do que se separam. Aliás, essa aproximação constitutiva é que permite que esse diálogo seja possível, pois parecem lidar com os mesmos problemas: o problema da origem do sofrimento, de como dar sentido à finitude humana, da necessidade de amparo e amor ao próximo e da felicidade intrínseca a uma escolha de vida piedosa e de reverência a Deus. Se tradições distintas, que podem entrar em diálogo e constatar tantas aproximações, vivem em conflito, parece óbvio que esses conflitos não dizem respeito ao sentido da piedade, mas à escolha de seus dirigentes religiosos que, como a grande maioria dos homens, não sendo sábios, querem expandir o seu próprio poder e influência sobre o povo, ou manter forte a estrutura das tradições que sustentam esse mesmo domínio. Obviamente que quando se trata da questão do Estado de Israel, um povo que viveu sob o domínio de cinco impérios distintos: egípcio, persa, grego, romano e otomano, o sionismo deve ser compreendido como talvez a possibilidade desse povo retornar à sua terra e não mais padecer dos opróbrios dos quais foi vítima por tantos séculos. No entanto, esse mesmo povo agora é o algoz, o carrasco de outro povo inocente. Subjaz a tal problema a questão acerca do nacionalismo judaico, porque a religião de Israel precisa ter um território fixo, questão essa que já tinha sido amplamente refletida por Espinosa, o qual concebeu tal saída nacionalista justamente como um risco e não uma solução.

Intromissão religiosa em assuntos de ordem política e social não tende apenas a mascarar a verdadeira causa dos conflitos, senão a impedir que sejam solucionados, ou mesmo que possam ser prevenidos. Apelar para o diálogo é pressupor um grau de razoabilidade entre as partes dialogantes. Muitas vezes, se essa razoabilidade existisse os conflitos não nasceriam. Por isso o campo da política não é o campo do racional, mas dos afetos, do irracional. O conflito nasce sob a tirania das paixões e se expressa a partir de conseqüências políticas e materiais. Mediante essa constatação, preferi na primeira parte desse trabalho tratar da questão religiosa no século XVII e mostrar que as causas dos conflitos entre socinianos e arminianos na Holanda do século XVII não eram questões de ordem religiosa, mas de duas maneiras distintas de concepção do que seja a vida política. Esse conflito revela uma dinâmica entre os afetos humanos que, no nível do povo, ou seja, de uma maior quantidade de homens, pode significar justamente ou a opção pela vida, ou a espera da morte.

Para essa parte I fiz análise da irrelevância da autoridade bíblica, a partir do Tratado Teológico Político, reconstruindo historicamente o problema da constituição da autoridade política na Holanda de Espinosa. Essa autoridade nasce a partir do conflito entre calvinistas ortodoxos e heterodoxos. O que Espinosa mostra, em um primeiro lugar, é que a denegação da autoridade papal sem que se perpetue como denegação da autoridade bíblica é apenas uma maneira camuflada de perpetuação dos velhos problemas de compreensão da natureza do político e também de Deus. Mas não só isso. É um risco para a própria religião, uma vez que é certo que houve adulteração em vários livros religiosos do Antigo Testamento, como Espinosa comprova dos capítulos 8 a 13 do Tratado Teológico Político. A idolatria de um livro, que pode ter sido adulterado por mãos humanas, não seria uma ofensa ao próprio Deus? Daí que a proposta de sua filosofia, enquanto filosofia política basicamente, seja a apresentação de uma idéia de Deus desmitologizada, o que só é possível a partir da perspectiva filosófica, seguida de uma desmitologização da idéia de Natureza, não mais vista como criatura, e da História¹, não mais vista como saga de um povo eleito.

¹ Isso porque segundo tanto o Judaísmo quanto no cristianismo a sabedoria que é obtida pela real compreensão da revelação, nos desvenda o sentido da história. Cf. Gilson, *História da Filosofia cristã* (PP. 21-22), Petrópolis, Vozes, 2007.

Ter de Deus uma idéia filosoficamente partilhável e universalmente possível a todos os que encaram essa trilha filosófica, não é, como poderia parecer à primeira vista, pensar em um credo universal: armadilha do deísmo. É concentrar a nossa potência imanente e fazê-la conjunta à potência de uma liberdade absoluta: com isso a natureza e a História, como os campos de atuação desse Deus, se tornam agora idênticas ao seu agir. Natureza não é mais a matéria inerte que deve ser informada pela ação divina e humana, mas o próprio agir divino em sua absoluta liberdade e a História não é o campo que justifica a autoridade da tradição, mas o próprio devir humano em sua história natural, único expediente necessário para a compreensão da história do povo de Israel, bem como, posteriormente, de qualquer povo. Natureza e História são os dois lados de uma mesma potência: a Natureza é o eterno, a História o devir. Não há antinomia entre eternidade e devir, porque, para Espinosa, não há antinomia entre liberdade e necessidade. Não existe um fosso entre Natureza e História, nem tem que uma realizar a outra, posto que elas são a visualização da potência divina sob diferentes aspectos, expressando, no entanto, a mesma realidade. A história é a história da Natureza. Natureza não é o mero mecanicismo que conhecemos a partir do conhecimento do naturado. A Natureza Naturante é o indeterminado, que é atualizado enquanto potência infinitamente determinada. Só o absolutamente indeterminado condiz com o infinitamente determinado. Em Deus o absolutamente indeterminado e o infinitamente determinado são termos tão iguais quanto a sua necessidade e a sua liberdade. A Natureza, que segue enquanto potência divina, não é o lugar da pura necessidade, o lugar da ausência da história, porque ela é justamente essa liberdade absoluta que segue apenas as leis do infinitamente infinito.

A Bíblia tem a sua história nesse devir humano e se assim é, não pode ela ditar as regras para o porvir do homem. Se a Escritura Sagrada se insere na História, essa História é mais ampla do que a Escritura Sagrada e não poderá ser regida pelos seus teleologismos: o futuro não pode ser mais visto sob um âmbito de teologia política. Mas pode-se contestar. A Bíblia não revela o futuro? Ela não é um livro profético? Ora, para verificarmos isso precisaremos esperar que as profecias se cumpram, o que não é tarefa para uma vida humana, relativamente curta para esse tempo escatológico. E se nossa questão é justamente a liberdade presente, não nos cumpre esperar, e sim agir. E se houver mesmo um fim, como

creditaram antigas doutrinas persas, cristãs e judaicas? Ora, a resposta de Espinosa para esse problema está na capacidade redentora do próprio amor entre os homens. O ódio, nunca é bom. O amor, sempre vence o ódio. Quando não resistimos ao homem mau, dando-lhe um bem ao qual ele não merece, é bem capaz que ele se ria de nós e nos chame Idiota, para lembrar a obra prima de Dostoievski, mas é possível que com isso o afetemos de tal modo que possamos com isso conseguir que esse mesmo indivíduo não mais se guie por afetos que destroem a si e aos outros. Por isso, contra o dualismo apocalíptico, que segue a lógica de separação do joio do trigo, dos bons e dos maus, é preferível pensarmos para além do bem e do mal e perceber que tais termos significam apenas registros de nossa vida passional, daquilo que é útil para a conservação de nossa singularidade e daquilo que a atravança. Esse bem e esse mal são aspectos da existência humana, que ora se revelam mais abertamente em uns indivíduos do que em outros. O próprio Jesus diz “Por que me chamam de bom? Só o Pai é bom!”. (Marcos, 10: 18) Esse anti-dualismo é comum em alguns ensinamentos de Jesus e era até mesmo comum nos círculos judaicos no início da era cristã². Destarte, para Espinosa, é impossível que uma ação movida apenas pelo senso de amor e justiça não afete aos outros de maneira mais intensa do que uma ação movida pelo ódio. Um bom exemplo disso foi o heroísmo dos bombeiros americanos depois do atentado do 11 de setembro.

Essa primeira parte trata da irrelevância da autoridade transcendente na constituição da autoridade política e nos convida a adentrar no sentido da imanência. Ora, se com Jesus

² David Flusser no primeiro volume de sua coleção *O judaísmo e as origens do cristianismo* tenta aproximar os ensinamentos de Jesus à determinadas escolas rabínicas, em especial à escola de Hilel. Ele mostra que a doutrina dos Evangelhos Sinópticos apresenta uma teoria não dualista acerca do homem e de Deus, sem prescindir de valores como bem e mal e que tais terminologias se tornam comuns nas cartas paulinas e joaninas. Essas cartas teriam afinidades maiores com os manuscritos de Qumran do que os ensinamentos de Jesus. “Um traço muito conhecido da doutrina de Qumran é seu dualismo: ‘Na fonte da Luz estão a origem da verdade e nas fontes das trevas a origem do Mal. E nas mãos do Príncipe das luzes está o governo de todos os filhos da justiça e nos caminhos da Luz eles andam, e nas mãos do Anjo das trevas está todo o governo dos filhos do Mal, e nos caminhos das Trevas eles andam’. Uma terminologia dualista semelhante, que usa as imagens de Luz e Trevas, ocorre no Novo testamento. Comparem-se por exemplo, as palavras de Paulo: ‘Não vos prendais a um jugo desigual com os incrédulos; porque, que sociedade tem a justiça com a injustiça? E que comunhão tem a luz com as trevas? E que concórdia há entre Cristo e Belial? Ou que parte tem o fiel com o infiel? E que consenso tem o templo de Deus com os ídolos? (II Cor 6:14-16)’. (...) Para a antítese Anjo das Trevas –príncipe das Luzes, Paulo tem Belial-Cristo. (...) O nome Belial para o diabo não ocorre em outra parte do Novo testamento, mas é a denominação comum do diabo na literatura de Qumran”. FLUSSER, D. *O judaísmo e as origens do cristianismo*, 3 vols. Rio de Janeiro, Imago, 2000.

e Paulo, já existe uma forte crítica da teocracia e do nacionalismo religioso, por que razões surgiram o poder hierocrático e o cesaropapismo no seio do cristianismo? Seria Espinosa um revelador também de um novo cristianismo³? O cristianismo seria já um ensinamento da imanência? Ainda que eu creia sinceramente que sim – que Espinosa compreendesse a mensagem de Jesus e procurara justamente demonstrar a traição de seus seguidores católicos e protestantes ao seu mestre – eu não tive forças, nem conhecimento e nem tempo para demonstrar essa minha desconfiança. Assim, ao nos perguntarmos o que está subjacente à origem de qualquer tipo de teocracia, seja a judaica e a cristã, que são as que Espinosa tinha em mente, seja a islâmica, que conhecemos também, estaremos fazendo uma crítica a toda forma de conhecimento e poder que procure se justificar a partir de bases não imanentes. Que concepção religiosa está subjacente ao direito divino dos reis? Tal concepção se deduz diretamente dos textos sagrados? Ora, com Espinosa aprendemos que a descoberta da imanência é também a verdadeira descoberta da política.

A política, para Espinosa, tem como único fim permitir uma convivência segura entre os concidadãos dentro de um território comum. Nesse sentido, o coletivo pode ser pensando como um indivíduo capaz de se auto-emendar, de se auto-questionar e de lidar com as novas demandas coletivas que surgem. Qualquer tipo de autoridade de ordem transcendente exige uma hierarquia social que tende a ficar estática. Essa hierarquia social uma vez divinizada, afirma sempre o mesmo, e nunca o movimento e a mudança. Tal estrutura estática tende mesmo a negligenciar esse pendo coletivo, já que ela tem como lógica criar os desejos, ditar as necessidades, cunhar um modelo único de atuação humana e já estabelecer de antemão, a única solução. Ela reinterpreta ao seu modo os problemas coletivos, chama-os de pecado, de desobediência, e após isso ela apresenta a saída: penitência e obediência. Ela não parte de problemas reais, ela re-cria os problemas de acordo com as soluções que já têm à mão. Quando só existe um único caminho para a salvação, não há nada que se fazer senão trilhá-lo, obedecê-lo, arregimentá-lo no corpo e no coração. Quem dele desconfia por um saudável ceticismo, é condenado ao silêncio. Posteriormente, como anexo a este capítulo da primeira parte comento o livro de Norman Finkelstein “Imagem e realidade no Conflito Israel X Palestina” e as várias tentativas de uso

³ Por favor, quero que levem em conta a distinção entre cristianismo e cristandade.

da Bíblia, por parte de judeus e cristãos fundamentalistas, para justificar o massacre e genocídio do povo palestino.

Procuro revitalizar a crítica à transcendência como uma crítica à fé, no sentido de crença num Deus criador, onipotente, onisciente e onipresente. É claro que para eu estabelecer uma crítica segura e firme, preciso encarar o argumento de ordem agostiniana de que a fé cristã permite uma inteligência superior. Ou seja, como seria possível demonstrar que a fé não conduz a essa inteligência superior? Espinosa o faz mostrando que essa fé se origina na própria imaginação e tal adesão exige determinados atributos na divindade para que se efetive. Ademais, a experiência parece melhor do que ninguém mostrar que os fiéis são mais ignorantes do que os filósofos. Para circunscrever melhor o campo de ataque, entro em dois autores, cuja importância para a História da Filosofia já parece ser assaz comprovada: Santo Agostinho, de um lado e Blaise Pascal de outro. A querela em torno da insuficiência humana, como resposta ao humanismo dos séculos XVI e XVII, pode sugerir a idéia de que Espinosa, assim como foi julgado Descartes por Pascal é “incerto e inútil”.

A sensibilidade humana opta, segundo sua própria compleição, numa atitude de pessimismo e entrega ao nada, ou à luta e ao esforço. Para Pascal e para os agostinianos em geral, a fluidez dos fenômenos, a ausência de repouso, a inquietude do mundo são a marca da ausência de Deus, signo do pecado, da insatisfação humana e de seu desespero. Para outros indivíduos, pelo contrário, esse movimento empresta um grande colorido à vida, é signo de possíveis mudanças, exigindo dos homens um esforço para que as mudanças sejam signo de melhoria e vitalidade. Poderíamos dizer que Espinosa seria deste último tipo, enquanto Pascal seria do primeiro.

A vida de Pascal está envolta sob uma atmosfera profundamente agostiniana. Blaise se apresenta como alguém que não estudou a escolástica e que teve por mestre nas humanidades, na filosofia e na teologia seu próprio pai, que o instruiu no estudo da Bíblia, dos concílios, dos santos padres e da história eclesiástica. No século XVII francês duas visões de mundo distintas se conjugam: por um lado, trata-se do século de Agostinho, e por outro, trata-se do século do ceticismo, cujo maior representante é Michel de Montaigne. A

filosofia de Pascal parece buscar ajustar esses dois temas: com Montaigne aprende a força do ceticismo, mas com Agostinho sabe que o totalitarismo da incapacidade permite ao homem justificar sua frouxidão moral. Ora, é justamente a extravagância e arrogância dos dogmáticos o que dá força aos cétricos, mas é também a impossibilidade de se fazer cético em termos absolutos que exige a escolha entre alguma posição dogmática. Segundo Pascal apenas a religião cristã consegue descrever com justeza essa posição miserável, na qual o ceticismo é prova de proibidade intelectual, ao mesmo tempo em que pode ser também sintoma de desgraça moral. A justeza da análise cristã repousaria justamente no fato em que o homem não pode ser tipificado, é um elemento sempre irreificável: pode ser comparado aos anjos, pode ser comparado aos demônios. Entre a atitude heróica angélica dos santos e a bestialidade humana, se pode esperar tudo, e ter qualquer esperança nos homens é unir a instabilidade flutuante dos fenômenos ao fato da imprevisibilidade constitutiva dos atos humanos, ou seja, é uma aposta em algo muito arriscado. Ora, tentarei mostrar que o quadro pessimista que Pascal descreve não é tão distinto ao de Espinosa. Espinosa não quer ter esperança nos homens: ele não pinta um quadro no qual os homens apareçam como mais virtuosos do que consigam ser de fato. Também este não acredita que haja boa vontade entre os homens e que a nossa flutuação de alma torna os acontecimentos humanos imprevisíveis e nossa condição imprestável. No entanto, para Espinosa, o retorno ao religioso não resolve o drama dessa instabilidade, muito pelo contrário, ele a alimenta. O signo de que há os eleitos e os réprobos, de que há um Deus a quem se deve temer e adular, de que os inimigos são aqueles que não professam o mesmo credo, gera ódio entre pares, impossibilita o convívio, fomenta a competição e torna a vida coletiva insustentável. Como não viver entre a alegria e a tristeza uma pessoa que nunca sabe se agradou Deus de fato? Como não se tornar soberbo aquele que tem certeza que o agrada? Como não se tornar legalista, aquele que crê apenas na conduta consagrada pela tradição? A religião não apresenta alternativa, porque a religião é justamente o domínio da domesticação, da única conduta viável para a salvação. Para Espinosa, a saída não pode ser outra se não pensar na beatitude humana a partir daquilo que é possível a todos os homens, o aumento no poder de afetar de seu corpo e o aumento de sua inteligência pela mente, além de pensar em um corpo político que favoreça a coesão entre os homens, já que nem todos estão propensos à reflexão filosófica. A cooperação entre os homens, a partir de interesses que lhe são

comuns e que não possuem uma origem alheia, o desejo e mútua necessidade de união, independentemente das identidades sociais, parece ser um meio mais seguro e estável do que qualquer discurso religioso, que é, por experiência, sectário. Para isso, deve-se enaltecer a livre expressão das potências singulares e a criação de identidades políticas que incluam o maior número possível de homens.

Os temas pascalianos desmerecem o mundo, como lugar de exílio, como o cativo da Babilônia dos verdadeiros cristãos: ele descreve o sintoma do pecado não como um horror ao movimento, mas como uma experiência de abismo e vertigem próprios a uma humanidade decaída. Não há, para um jansenista, qualquer sentido positivo nesse mundo: a ascese espiritual em Deus é a única saída para um espírito saudosos do amor divino⁴. Para Pascal o homem não pode ser compreendido pelas categorias da ciência mecanicista. A ciência ajuda, mas não dá conta dessa antropologia em toda a sua completude. Algo nos escapa. E isso advém do fato de que o homem se define não em termos naturais, mas sobrenaturais. O temor ao abismo não se deduz de uma ordem necessária e determinada de causa e efeito. Esse *patos* é consequência dessa experiência de queda da qual só o homem crente consegue compreender a gravidade. Assumir a necessidade da fé é um ato de coragem porque é compreender o peso da própria existência, a dor da própria incapacidade de efetivar o bem que se deseja fazer. É colocar-se nas mãos de Deus para fazer-se servo de seu amor. Não é surpreendente chamar a condição humana como em estado de desgraça, cuja experiência da Graça possibilitaria a transformação radical do mundo. Não perceber isso, atitude própria do orgulho, é encarnar mais fortemente esse sintoma de dissolução. Segundo a filosofia pascaliana, somente a Graça pode pôr fim a esta queda incessante, a este desfalecimento interior e permitir ao homem se elevar. Tanto em Agostinho quanto em Pascal há essa obsessão pelo tema da queda, da inevitabilidade do mal, na busca desesperada por um fundamento sólido, que nos eleve e nos guarde solitariamente em Deus. Daí que o itinerário da alma decaída em estado de desgraça seja sempre errante, entre estes abismos do orgulho e do desespero: qualquer salvação e saída desse estado por uma via imanente é apenas o aprofundamento do orgulho e consequentemente do auto-engano. Amar o mundo e não ser sensível ao mal é uma patologia do espírito. Não há nada que possa remediar essa experiência sofrida: doutrinas filosóficas são saídas efêmeras

⁴ Existe outro nome para isso: misantropia

paliativas. O tema da Graça significa, em termos filosóficos, que não cabe ao homem sozinho encontrar os meios de sua plenitude e que debalde ele busca cá no mundo. Somente a fé, enquanto confiança, fruto da ação da Graça divina pode tirar o homem de seu deserto de sentido. Esse deserto só pode ser vislumbrado quando o homem destituído de qualquer força interior, ou de qualquer estímulo do *divertissement*, pode perceber.

Bem, e se a fé for uma faculdade de compreensão superior do espírito? E se a insuficiência humana for tal que não soçobre ao homem nenhuma alternativa senão voltar-se à tradição católica, confiando na Graça sacramental? E se todas as alternativas forem, já desde sempre, condenadas ao fracasso? Pior ainda, se forem meras atitudes de um ego inflado de si mesmo, incapaz de perceber seus limites? E se procurar melhorar a vida significar concupiscência?

Quanto a este ponto, o que procurarei mostrar, é que ainda que possa existir a Graça, isso é um problema para aqueles que fizeram essa experiência, não para os que a desconhecem. Se eu resolvo investigar o campo X, não posso dizer que ele só é possível a partir do campo Y se eu não provar, a relação necessária entre X e Y. Os adeptos da teologia da Graça só podem justificá-la a partir da teoria do pecado original. Como se os homens tivessem um defeito de fabricação. Ou seja, é a revelação quem justifica isso. Mas essa revelação só tem sentido para os homens que a compreendem e que partilham de suas teses. Ora, não se podem pensar os problemas coletivos a partir de experiências que sejam subjetivas e não possam ser compartilhadas por todos. Mas irei além, com Espinosa, mostrando que esse é um falso problema da teologia. Separar teologia da filosofia em Espinosa será, na verdade, destruir a teologia pela potência imanente do pensamento. O velho retorno de questões teológicas no horizonte político são um sinal de atraso, porque essas questões, na verdade, não existem. Elas dizem respeito a objetos forjados pela imaginação, ou seja, objetos que carecem de qualquer referencialidade. Exigir que todos estejam dispostos a fazer essa mesma experiência, é inibir qualquer racionalidade comum e imanente à experiência coletiva. Nem todos podem fazer uma mesma experiência, quando ela é fruto da imaginação e, por isso, sujeita à compleição física de cada homem em separado. Usar uma argumentação racional para provar-lhes que estão errados não seria trair a razão? Espinosa no capítulo XIV do Tratado Teológico Político fala que a fé é uma

consequência natural quando determinadas crenças são dadas: ou seja, quando o imaginário religioso se impõe de tal maneira aos homens que não sofre por parte destes nenhuma resistência ou não lhes é dada nenhuma outra visão alternativa. Daí que toda imposição autoritária seja sempre acompanhada da rejeição de todas as outras que possam lhe ser rivais.

A saída para esse suposto drama da condição humana não pode renunciar a essa experiência de uma razão imanente à experiência coletiva. Por isso, Pascal acertou ao diagnosticar a solidão como uma experiência terrível e inumana. Mas o terrível dessa situação não reside no fato de sermos seres decaídos, mas de termos sempre a necessidade de nos comunicar uns com os outros. O fato de sermos singulares não nos faz substâncias: estamos sempre em relação uns com os outros. A singularidade resulta justamente desse convívio com os outros. O homem não precisa de um Deus acorrentado por uma tradição que insiste em existir, a despeito de sua caducidade. Se Deus existe, Ele não pode ser o que está descrito no Antigo Testamento: um Deus que ama a alguns e odeia a outros. Espinosa mata o deus bíblico, e salva Deus dessa imagem antropomórfica distorcida. Uma coisa o cristianismo parece ser superior ao judaísmo: na constatação de que a salvação e a eleição, se não for para toda a humanidade, não é para ninguém.

O homem precisa de outros homens, de outros modos finitos e singulares. A necessidade de outros homens, principalmente daqueles que amem a verdade da imanência, é um *a priori* ontológico porque desde sempre somos modos do ser, e por isso com relação à substância e aos outros modos. Que existam homens piedosos e que existam homens não piedosos torna a existência um fato interessante, porque tanto num caso quanto no outro, não se escapa dessa necessidade de uma racionalidade imanente que nos faça compreender o sentido da piedade e da não piedade. É justamente essa riqueza de comportamento, da singularidade dos modos e não possibilidade de um modelo que se ajuste a todos os homens o que pode possibilitar pensar uma felicidade e uma ética num campo não teológico.

Com isso Espinosa se imiscui de entrar num debate teológico condenado a ser irresolúvel ou a cair em círculos: o problema de um critério que nos assegure estarmos de posse da verdade. Para os luteranos e os calvinistas a fé era esse elemento seguro, esse critério que dava certeza interior ao homem de estar de posse da verdade divina. Bem, se a

fé é esse critério seguro, qual critério determina a verdadeira fé? Questões teológicas não existem para poderem ser demonstradas: elas existem para manter vivos o amor e o respeito às práticas de culto tradicionais. Se um determinado problema não pode ser respondido num âmbito de uma racionalidade comum, caindo num subjetivismo, as dissensões são inevitáveis, assim como o perigo do isolamento. Kierkegaard, que compreendeu muito bem o cristianismo, coloca o princípio de individuação num afastamento do restante dos homens, que ele chamou de superação da ética do geral e que com isso acabou justificando o gesto violento de Abraão que inaugura o monoteísmo judaico. Daí que a teologia carregue consigo um perigoso poder de destruição da vida coletiva. A perseguição aos infiéis se torna implacável, bem como a necessidade de se fundamentar uma ortodoxia. Ora, as religiões nascem naturalmente. Elas são fruto da interpretação que os homens fazem dos acontecimentos naturais. Quando não encontram nenhuma resposta satisfatória para esse acontecimentos, eles interpretam ou como dádiva divina gratuita, ou como recompensa a um “favor” prestado ou como castigo a um mal praticado. Os homens quando estão “em dia” com suas obrigações religiosas se sentem predispostos a receberem dádivas. Se elas não aparecem, ou se lamentam ou acreditam piamente que estão sendo provados pelos próprios deuses.

Essa psicologia dos fatos religiosos é acompanhada de certa fenomenologia da experiência religiosa coletiva. Os homens precisam interpretar esses fatos religiosos de uma mesma maneira: nasce agora a necessidade de se instituir uma ortodoxia religiosa e impedir os sincretismos inevitáveis. Por isso a heresia é fatal e alimenta o zelo religioso. Quando essas discrepâncias se tornam por demais visíveis, de maneira a colocar a identidade religiosa em questão, os homens se prendem aos mínimos detalhes religiosos e estabelecem querelas intermináveis acerca dos mesmos. O sentido de uma religião interiorizada, cuja ética se centre na justiça e na compaixão, como é o caso tanto do judaísmo quanto do cristianismo, é deixado de lado. São justamente esses detalhes ligados a rituais, festas, cultos e celebrações o que são enfatizados e o imperativo ético primordial cai no domínio do impraticável, justamente porque o ético inclui os não fiéis. Os que detém o poder político, em sua feição teológica, enfatizam que a mensagem principal não pode ser cumprida rigorosamente se estas questões periféricas não forem antes resolvidas. Isso

ocorreu com toda a história judaica descrita na própria Bíblia e com toda a constituição da ortodoxia da cristandade. Esse problema ressurgiu atualmente em torno da terra santa.

Em andamento a essa primeira parte, trato no capítulo 3 de duas perspectivas distintas da idéia de profecia, estabelecendo um diálogo entre Espinosa e o rabino J. A Heschel, a partir de seu livro: *The prophets*. De acordo com Heschel, a categoria profética tem seus próprios mecanismos de auto validação e considerá-la a partir de categorias psicológicas e filosóficas extrínsecas à sua gênese, comprometem a sua compreensão. O profeta, segundo o filósofo da religião, assim como o poeta ao fazer a sua poesia, não se envolve com ninguém a não ser com o próprio Deus que lhe comunica a mensagem. Mas isso não quer dizer que o profeta seja simples transmissor de um recado, e que não deixe em seu relato marcas de sua própria perspectiva de interpretação do mundo, como Espinosa já dissera no Tratado Teológico Político. É que para Heschel a profecia é mais *praxis* do que teoria, de modo tal que a grandeza do profeta não reside em seu relato, mas no heroísmo ético que se auto impõe e exige também dos demais. Um profeta não busca essa vocação, antes dela foge como um fardo e um compromisso denso demais para braços humanos. Seu envolvimento ético não se mede por categorias humanas, posto que ele pede algo que pareça impossível. A descrição de Deus feita pelos profetas pode se contradizer, porque não é esse o foco, o sentido de seu apelo: as metáforas do discurso profético não querem sua validação por categorias meramente racionais, mas atingir o coração do homem e banhá-lo de misericórdia e compaixão. Destarte a crítica de Espinosa de que o relato bíblico não seja claro e translúcido como o livro de Euclides não valham. Para Heschel, a natureza humana e sua irremediável relação com esse absoluto ético intermitentemente apelante fazem dessa natureza algo difícil de decifrar e de ser compreendida numa perspectiva antropológica que não seja relacional, que ignore o chamado a uma nova vida e em comunhão com todos os homens. O chamado profético de que fala Heschel não se encerra na Bíblia: a fenomenologia da experiência profética faz de qualquer homem um possível profeta, alguém que se empenha com os homens verdadeiramente e de preferência com os últimos.

Não posso não nutrir grandes simpatias pela perspectiva hescheliana, posto que a considero como sendo, verdadeiramente, uma grande inspiração para tempos em que atos

de bondade e amor sejam raríssimos. A resposta que acredito que Espinosa daria a essa interpretação é que a saída para os problemas políticos está não na ordem de uma inspiração que nos leve a santidade ou nos faça heróis diante de uma maioria indiferente à dor e preocupada apenas em sobreviver. Uma literatura que nos inflama com sentimentos de bondade e compaixão servem como meios para nos humanizar, mas dificilmente poderia ter grandes efeitos quando se trata da segurança dos Estados. A vida política é feita de homens reais e há, infelizmente, muito maior probabilidade de que não existam esses heróis éticos entre o comum dos homens. Questões complexas de ordem política podem ser melhor resolvidas, muitas vezes com soluções simples de jurisprudência, de equilíbrio de forças, de inclusão de novas perspectivas de análise, de modo a não se desestruturar a saúde do corpo político. Mas não apenas isso. Infeliz é o Estado que precisa da sabedoria e bondade de seus dirigentes para se manter, e cuja prosperidade se justifica pela destreza e boa vontade dos governantes. Por certo é um Estado instável e sujeito a se desmantelar com a morte desses homens. O corpo político não precisa de heróis, precisa de um bom sistema jurídico, de boa educação, de boa qualidade de vida de seus cidadãos, da possibilidade de que eles prosperem e que se sintam livres para expressar suas idéias. São esses fatores que contribuem para a manutenção da saúde de um Estado e a sua felicidade intelectual e econômica, independentemente da existência de seus super-homens éticos. A multidão não precisa de dirigentes: precisa criar mecanismos de dirigir a si mesma. O apelo profético hescheliano, ainda que assaz inspirativo para nosso tempo de decrepitude moral, não tornará efetivamente a vida do comum dos homens melhor. Fará um homem ou outro moralmente melhores do que a maior parte deles, que são visivelmente ruins e guiados pelo desejo de sobreviver. Isso é pouco.

“Armada com autoridade de uma revelação sobrenatural, a religião pretende estar de posse de uma verdade incondicional que lhe é própria, e desse modo torna-se um problema para a filosofia. A fim de determinar o relacionamento entre os dois tipos de verdade, filósofos procuraram clarificar, do ponto de vista metodológico, o caráter distintivo da religião. Este é um desenvolvimento moderno: períodos anteriores não tentaram diferenciar entre os métodos da filosofia e da religião, mas buscaram conciliar os conteúdos de seus ensinamentos. A filosofia foi assim tornada subserviente à religião; e o material filosófico tomado de fora recebeu um tratamento conforme.

Nesse aspecto, a filosofia do judaísmo, quaisquer que sejam as diferenças de conteúdo derivadas das doutrinas específicas e dos conceitos de autoridade da religião em causa, é formalmente similar à do cristianismo e à do islã. Aparecendo pela primeira vez no helenismo judaico, esse tipo de filosofia, conquanto não haja produzido idéias originais, não teve, não obstante, uma significação e uma influência de longo alcance. A partir do helenismo judaico, passou ao cristianismo, foi transmitido ao islã, de onde retornou, na Idade Média, ao judaísmo”. (GUTTMANN, J. *A filosofia do judaísmo*. São Paulo, Perspectiva, 2009, pg. 28).

Com base nesse diagnóstico de Julius Guttman, extraída de seu livro *A Filosofia do Judaísmo*, podemos detectar que a relação entre Revelação e Filosofia, ainda que enfrentada por diferentes metodologias (umas mais racionalistas, outras mais fideístas), surtiu efeitos similares tanto na tradição judaica, cristã quanto na islâmica. Tanto isso é verdade que sabemos que a filosofia judaica na Idade Média surgiu no mundo cultural do islã e sofreu forte impacto da filosofia islâmica, sendo desprezível a influência da escolástica cristã. Esta última só ganhou maior importância no final do Medievo. Tomás de Aquino, por exemplo, deve ser estudado conjuntamente com Averróis, Avicena e Maimônides. Essa recíproca influência das tradições umas sobre as outras se deveu ao fato de estarem enfrentando o mesmo problema: a questão da conciliação da Revelação com o neoplatonismo e posteriormente com o aristotelismo. E isso depois implicou no modo como em terras cristãs tanto a filosofia islâmica quanto a judaica foram recebidas e assimiladas. (GUTTMANN, 2009, pág. 70).

As três religiões abrahâmicas precisaram enfrentar também o perigo do antropomorfismo no trato com o divino. Esse problema não foi visivelmente encarado pelos cristãos, que o consideraram ser solucionado apenas pela via da teologia negativa. Ademais, se Jesus é a epifania do divino, Deus mostrou, ao menos, a sua face humana. Coube ao islamismo e ao judaísmo depurar os esquemas antropomórficos de suas filosofias, a fim de não caírem no perigo da idolatria. Se Deus é inefável e sem forma, o que se pode dizer acerca dele?

A teologia judaica e islâmica tinham de provar a inverdade daqueles que as acusavam de antropomorfismo. Se a teologia judaica é a divina, não houve ab-rogação do

judáismo com a revelação dada por Jesus e Maomé. Se o cristianismo era a verdade, então estava ab-rogada apenas a revelação de Maomé. Se o islamismo estava correto, então a expressão máxima de Deus estava no Alcorão. Nessa batalha, não faltaram argumentos de ordem antropomórfica para se decidir sobre alguns dos lados da questão. E o resultado dessa disputa foi o desenvolvimento de sistemas formais altamente complexos que tinham por único sentido provar a inverdade dos oponentes e assim assegurar a sua legitimidade. De qualquer modo, o problema do antropomorfismo não se via resolvido, pois uma vez que se prova que determinada autoridade religiosa é a divina, deve-se conseguir a adesão dos homens não a partir da inefabilidade do divino, mas pela psicologia violenta e antropomórfica do divino.

Procurei mostrar como o perigo do antropomorfismo gera justamente a questão da obediência cega aos poderosos que se dizem representantes do divino. Mas esse problema vai além: o antropomorfismo acaba por assegurar também um antropocentrismo de fato, já que o Deus criador escolheu não apenas os homens para cuidar de sua criação, mas escolheu homens determinados para cuidar de seu povo. Existe assim uma hierarquia sagrada na qual os detentores do *τειρο*, do sacro, estão acima de outros homens, tanto quanto estes estão acima dos demais seres da natureza. Parece que toda vez que a Igreja e seus defensores querem mostrar a grandeza e superioridade do cristianismo, não estejam apenas preocupados com a salvação dos homens (se o estão, de fato), mas estão receosos que a nossa moderna cultura secular os deposite cada vez mais no asilo das coisas ridículas, e coloquem em xeque justamente essa hierarquia.

A crítica ao antropomorfismo da concepção de Deus, que se revela também como antropocêntrica e não teocêntrica, exige uma solução apenas de uma filosofia desapegada de qualquer vínculo religioso, o que permite, aliás, erradicar o despotismo, a tirania e o fanatismo, os quais aprisionam e deturpam nossa potência pensante. Isso, em nossa época, se torna altamente sugestivo, uma vez que esse antropocentrismo acarretou numa série de problemas ecológicos. De acordo com Espinosa, Deus é o conceito anterior a qualquer outro e a partir do qual toda a potência deve ser compreendida.

A filosofia de Espinosa pode ser inspirativa porque o filósofo nos apresenta a própria história do homem como sendo de modificação de seu espaço Natural, de modo que não há antinomia entre a Natureza selvagem antes da ação humana e a Natureza constituída pela ação do homem. Essa relação do homem com os outros seres não se justifica a partir de uma maestria do homem sobre a Natureza. Espinosa não compartilha desse ideal baconiano. A Natureza não pode nem ser aperfeiçoada pelo homem, nem destruída. Assim, o homem não modifica a Natureza: ele modifica a si mesmo a partir das relações que engendra com outros homens e seres naturais.

Qual o alcance político da crítica ao antropomorfismo? Em primeiro lugar, em não exigir dos homens que se guiem por um padrão de comportamento e virtude inumanos e inatingíveis. Em segundo lugar, porque essa crítica permite não apenas rechaçar a maestria do homem sobre a Natureza, mas de um tipo de homem determinado, esse que se vê como explorador e dominador. Em terceiro lugar, porque em Espinosa a nossa grande felicidade está no amor intelectual a Deus, o qual se identifica com a Natureza inteira.

Espinosa seria o precursor do moderno biocentrismo? Não me esforcei nessa pesquisa para responder isso. Acho apenas sugestivo que a crítica ao antropomorfismo não seja uma mera descoberta teológica, mas o centro a partir do qual o delírio das tradições ligadas à revelação se torne mais evidente. E acredito que tal crítica esteja no centro de nossa descoberta enquanto potências criadoras, pois se Deus não é criador, o homem o é.

Os religiosos tendem a nos fazer crer que é nosso pecado a causa de nossos malefícios. O livro de Jó, no entanto, mostra que desgraças recaem sobre bons e maus, de maneira que para explicar a universalidade do sofrimento teremos de culpar todos os homens. Para nos lembrar de Hannah Arendt, quando todos são culpados, ninguém o é. Assim, a desculpa do pecado serve para justificar injustiças e alimentar situações de opressão. De igual modo, os religiosos nos levam a sustentar que o mundo é em si um lugar de exílio, e que resolver seus problemas políticos e sociais não nos trará a felicidade que é a comunhão com Deus, a Graça divina. Esse argumento é terrível, pois protela toda ação que é emergente e entroniza a covardia como se ela fosse a virtude suprema. Como sabemos se uma democracia radical não ocasionará a felicidade também individual dos homens? Se a

fome e a miséria não existissem, muita da nossa culpa e tristeza desapareceriam. Como saber se a felicidade não é, sobretudo, a erradicação das causas de nossas tristezas, de modo a sermos capazes de apreciar verdadeiramente a vida? E para falar como Espinosa, o que podemos desejar honestamente é o domínio de nossas paixões e a busca de uma vida em comunidade segura e estável. De resto, muitos de nossos outros desejos não são nem possíveis de serem realizados e muito menos honestos.

Podemos nos servir do exemplo dado pelo próprio Espinosa, a Holanda. Este país, na época de Espinosa, mostrou-se como um exemplo concreto de outra opção de organização política, econômica e social. O desenvolvimento do comércio na Holanda de Espinosa concedeu ao dinheiro uma possibilidade de integração entre diversas culturas e de emancipação dos cidadãos holandeses jamais visto antes. A Holanda dos seiscentos, diferentemente da França e da Espanha, conseguiu criar riqueza e prosperidade a partir de si mesma e não de suas colônias. Cedo a Holanda percebeu que a exploração da América era menos lucrativa que as atividades comerciais com diversas nações⁵. Cedo ela percebeu que as guerras religiosas custavam muito caro e por isso era mais lucrativo fazer coexistir diferentes credos religiosos em um mesmo espaço⁶. A virtude de um Estado não está na qualidade de seus cidadãos, o contrário parece ser a verdade. A qualidade de seus cidadãos depende da qualidade de sua organização coletiva e do nível de sua convivência. A corrupção, a má distribuição de renda não são, por exemplo, unicamente problemas do caráter dos governantes, mas de má governança e administração pública. Problemas de má governança fazem a corrupção ser um dos meios mais eficazes de se pensar estratégias políticas. Elas são formas ilegítimas, mas muito eficazes. Um Estado próspero economicamente, com indivíduos educados, tende a apresentar menos problemas de corrupção entre seus governantes, do que um Estado pobre em que a maioria esteja apenas buscando sobreviver. Do mesmo modo, um Estado que apresente boa saúde econômica e política está menos propenso a enfrentar conflitos civis e ser vítima da tirania e da ditadura.

⁵ Para isso, leia-se o excelente livro de Henry Méchoulan *Dinheiro de Liberdade: Amsterdam no tempo de Spinoza* Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997, 1ª. Edição.

⁶ Com respeito ao livro de Méchoulan (1997), lê-se, por exemplo, na página 147: “Deve-se ao cosmopolitismo acolhedor da cidade [Amsterdam], onde se pode comprar, evidentemente, A instituição da religião Cristã, de Calvino, mas também a Biblioteca dos irmãos poloneses, o Talmude, livros católicos e o Corão, já traduzido em Neerlandês em 1641”.

Não são os homens sábios que determinam a saúde de seu Estado, mas a maneira como os homens reais estão organizados no interior desse Estado é que pode favorecer o aparecimento de homens sábios.

Ora, os homens na sua grande maioria, desejam viver com conforto e prosperar. O discurso da salvação da alma não precisa implicar sacrifício da própria vida, nem uma vida de pobreza e privação. Isso foi percebido pelos holandeses e por isso mesmo Espinosa invoca essa República como uma inspiração, sem que não aponte também suas limitações. O desenvolvimento do comércio na Holanda não se deve a uma renúncia ao desejo de salvação pós morte e mergulho na mundanidade. Deve-se a uma compreensão de que estados são mais fortes e estáveis quando seus indivíduos estão mais satisfeitos, quando se encontram meios de auxílio aos pobres, e não quando seguem uma política de afirmação de identidades –como ocorreu na França e Espanha católicas do século, que perderam muito de sua riqueza com guerras religiosas inúteis – mas promovem o convívio saudável com o que é diferente. A Espanha do seiscentos é vista sob o protótipo do fanatismo. Não é à toa que foi o berço de Ordens religiosas como os jesuítas, O *Opus Dei* e que seja até hoje o braço direito do poder papal.

Muitos pensadores da religião afirmam que o século XXI será um momento de grande renovação religiosa, e a área de Filosofia da Religião tem crescido vertiginosamente. Isso não é um argumento a favor da religião, mas simplesmente de que vivemos tempos sombrios, sem qualquer perspectiva de um futuro razoável, cabendo à religião ser a resposta desse vazio de sentido de nossa ação num mundo que definha. Tempos sombrios que foram também vividos no século XVII de Espinosa, ao qual a Holanda soube dar grande resposta. Assim como a Holanda foi uma grande alternativa para seu tempo, é preciso que sejamos no nosso.

O próprio Espinosa reconhece que a razão humana é insuficiente para o conhecimento de Deus e o grande desafio de sua filosofia não é cooptar com o escapismo estóico de render-se ao fatalismo para a efetivação da beatitude. A razão humana não consegue deter o domínio das paixões: esse é o problema da política e também o grande desafio dos que precisam se fiar pela experiência. A necessidade de sujeição à tradição

sempre foi a saída oferecida contra o problema de uma multidão desvairada, incapaz de auto-governo. No entanto, a submissão às tradições religiosas não estão mostrando os meios mais eficazes de contenção dos homens: é preciso pensar-se em outros meios. Tal tradição religiosa sempre se serviu da revelação como o subterfúgio que acalmaria essa massa desgovernada: assim, já que os homens não conseguem não cometer adultério, não se render aos vícios, nem evitar contendas, o medo do castigo sempre serviu como poderoso freio à completa imoralidade. Ao lado dos que conseguem obedecer, os virtuosos, vai crescendo também o número dos dissolutos, dos aspirantes ao inferno. Em seu próprio interior, a religião cria organismos de segregação e divisão entre os homens. Ou seja, ela exige, violentamente, a conversão dos que são incapazes de obedecer. Ademais, a religião também expelle e persegue aqueles que não comungam de seus ideais e crenças, e a partir de uma lógica dualista, separa os eleitos dos danados. O homem que opta pela religião, opta pela auto domesticação: não poderá ser um indivíduo que chegue a fase adulta sem alguma debilidade mental, e se conseguir se livrar desse jugo será à custa de um grave sofrimento. A religião pode garantir algum sentido de fortaleza e piedade para aqueles que perceberem o pragmatismo ético que ela pode possibilitar, ou seja, é possível que alguns indivíduos piedosos consigam desenvolver algum sentido de caridade e piedade. E assim, a religião, que poderia servir de aliada para a maior unidade entre os homens, torna-se um perigo maior para a vida política do que a imoralidade natural deles.

Desse modo, procurei enfrentar esse problema e apresentar a maneira como Espinosa o resolveu. Se a razão é impotente e a religião é louca, o que nos resta? A saída que Espinosa apresenta está na intuição, para o caso dos que querem se aventurar na trilha filosófica, e para a criação de um novo imaginário, desligado das mistificações teológicas. Para tanto, me servi do livro *Compêndio de Gramática da Língua hebraica* escrito por Espinosa e que procurou pensar a língua fora de sua referência bíblica.

O estudo da imaginação liga-se ao estudo do corpo. “Enquanto que o conceito de corpo político tem a função de modelo para compreender a constituição da cidade dos homens, a representação de um corpo místico e de um corpo glorioso permite ao cristão experimentar seu pertencimento à cidade de Deus”. (JAQUET, 2001, pág. 55). A partir disso, mostro a análise mecanicista que Espinosa faz do corpo humano, dando-lhe também

um estatuto diferenciado daquele dado pelas tradições judaica e cristã. Tal corpo humano, em conjunto com outros corpos humanos, possibilita o estudo mecanicista do corpo político.⁷ O corpo humano desmistificado ainda não havia sido estudado enquanto corpo potente. Dessa maneira, procurei compreender a intrínseca relação entre corpo e indivíduo e como a imaginação poderia agora estar a serviço da razão, e não mais como sua terrível concorrente. Ao mesmo tempo, na análise da filosofia da linguagem em Espinosa, procurei mostrar como muitos dos erros da filosofia eram problemas ligados à linguagem e assim, também, à imaginação. A perspectiva teológica é aquela que confunde os nomes das coisas nomeadas, substituindo-se uns e outros e impedindo um conhecimento certo e adequados das coisas singulares. Essa linguagem desmitologizada é, inclusive, parte da subversão espinosana que prefere continuar falando de temas aparentemente teológicos, como Deus, beatitude, salvação, sem, no entanto, estar se referindo ao Deus, à beatitude e à salvação tais como são vistos pela tradição teológica. Desse modo, ainda que quando se use determinados termos sempre sejamos remetidos pela imaginação à referência teológica, um novo hábito, um novo uso permitirá uma nova significação e assim também uma nova potência destinada à imaginação. Assim, por ser o homem de acordo com a filosofia de Espinosa um indivíduo que se expressa enquanto ser extenso e pensante, é lícito considerar que, aquilo que é pelo atributo do pensamento considerado como racional, se expressa igualmente no nível de sua extensionalidade.

Na filosofia de Descartes, o que é ação do corpo é paixão da mente e o que é ação da mente é paixão do corpo. Seguindo essa linha, ou o corpo obedece a mente ou a mente segue as atividades involuntárias do corpo. Matéria, em termos cartesianos, se define enquanto corpo geométrico passível de compreensão a partir de suas três dimensões. A matéria não age, ela precisa receber impulso de algum agente externo. É assim, por exemplo, que o mundo da matéria pode conservar a quantidade de movimento: a partir da ação divina externa.

⁷ “Uma imagem recorrente que vem desde Platão e Aristóteles, é a de ‘corpo político’ (corpo político). Isso era mais que uma metáfora. A analogia entre o corpo humano e o corpo político foi levada a sério por muita gente e está subjacente a argumentos mais específicos. Assim a personagem no Cortesão de Castiglione pode defender a monarquia como uma ‘forma mais natural de governo’, porque ‘em nosso corpo, todos os membros obedecem às ordens do coração’”. (BURKE, P. O Renascimento Italiano, São Paulo, NovaAlexandria, 1999, página 224).

Em Espinosa não há nenhum tipo de superação do mecanicismo cartesiano, conforme tentei demonstrar em meu trabalho de dissertação de mestrado⁸. Não existe em Espinosa nenhuma ciência que lhe proporcione o conhecimento dos fatos biológicos de maneira distinta do que se passa no nível físico. Dessa maneira, não há um meio de diferenciação válido, em Espinosa, entre artefatos e coisas vivas. Diferentemente de Leibniz que pensa os corpos vivos em termos de unidades teleológicas, e por isso mais próximo de noção de organismo, em Espinosa o mecanicismo continua preso à estrutura fundamental cartesiana, ao paradigma anti teleológico e de quantificação.

No entanto, conforme também fiz em meu trabalho de mestrado, Espinosa teve conhecimento de um mecanicismo alternativo ao de Descartes de seu contato com C. Huygens⁹. Já na época de Espinosa, era do conhecimento dos seguidores de Descartes, de que as leis da quantidade de movimento que este enunciou em seus *Princípios de Filosofia* eram todas falsas com exceção de uma. Do físico holandês, pai da teoria ondulatória da luz, Espinosa recebe a inspiração de que a matéria é uma força viva, possui em si mesma o princípio de seu movimento e repouso interno. Daí que, se seguirmos a filosofia espinosana, a não diferenciação entre artefatos e corpos vivos faça dos primeiros coisas vivas. E o são: eles são a própria extensão do corpo humano e se diferenciam de corpos vivos da mesma maneira que estes se diferenciam uns dos outros. Pelo seu maior ou menor

⁸ D'Abreu, R C F. O estatuto do corpo humano na ética de Espinosa, UnB, 2004.

⁹ Apenas para detalhar melhor esse processo: Sabe-se que, desde a carta 26 que Espinosa já visitava Huygens (entre 1664-1666) e que falavam de temas científicos, especialmente ópticos, pelos quais eles tinham bastante interesse. Em carta de 1665⁹, Espinosa alarde que Huygens descobrira que as leis propostas por Descartes eram quase todas falsas. Em carta de novembro de 1665 ao secretário da Royal Society, Oldenburg, Espinosa diz que a opinião de que quase todas as hipóteses de Descartes eram falsas era a opinião de Huygens e não a sua.⁹ Sabe-se que Huygens, em carta a seu irmão, Constantin (9-9-1667), intentava averiguar os progressos do “Judeu de Voorburg”, progressos “Dignos de Nota”. O trabalho de Huygens sobre o pêndulo, seu *Horologium Oscillatorium*, publicado em 1673, encontrava-se na Biblioteca de Espinosa. Mas em carta de 1665, provavelmente (carta 30, na edição de Atilano Domínguez), Espinosa já cita o trabalho de Huygens sobre o pêndulo. Isto significa que já havia lido as observações de Huygens sobre o relógio do pêndulo antes da publicação da obra, e tivera contato com as suas críticas à filosofia cartesiana. Quanto ao contato com Leibniz, ele se deu a partir de 1671, quando o filósofo alemão introduziu algumas questões com respeito ao tratamento de lentes para telescópios. Sabe-se que as cartas do alemão Schüller a Espinosa são importantes documentos para se estudar a relação indireta entre Leibniz e Espinosa. O mesmo Schüller, em carta a Espinosa de 1675, fala de “um varão de extraordinária erudição e mui versado em diversas ciências e livre dos preconceitos vulgares da teologia, chamado Leibniz (...) E que este mesmo Leibniz aprecia muito o Tratado Teológico Político, sobre cuja temática lhe escreveu uma carta”. No entanto, desta carta, nada se sabe, se existiu está perdida

grau de complexidade, ou seja, pela maior ou menor articulação de movimento e repouso de suas partes.

Essas considerações servem para nos ajudar a delinear a noção de atividade em Espinosa, e como agir leva em conta sempre uma nova relação com a extensão. O homem ao pensar sempre age em termos extensionais. Isso se reflete com novos movimentos no interior de si mesmo, preservando a sua proporção de movimento e repouso, e também fora dele. Assim, ao agir, ao pensar, o homem acaba por modificar seu meio interno e externo. Se alguém quiser chamar essa minha interpretação de Espinosa de materialista, não faço objeção. Tenho ao meu lado Pierre Macherey (1979), Antônio Negri (1993), Etienne Balibar (2004), André Tosel (1994), entre outros.

Eu me concentrarei, ao longo de todo o trabalho, na obras de Espinosa entre 1670 e 1677. Isso significa que não farei uma história dos conceitos no interior da obra, detendo-me na *Ética*, no *Tratado Teológico Político* (cuja redação é anterior a esse período, mas que foi publicada em 1670) e no *Compêndio de Gramática Hebraica*. Farei menções ao *Tratado Político*, mas meu desejo é de concentrar-me apenas na crítica à teologia. E o motivo parece ser óbvio: são essas as obras em que a relação entre teologia e política ganha maior tensão. Quando falar de conhecimento intuitivo estarei me concentrando apenas no que Espinosa chama de intuição na *Ética*. Li os textos no original latino, voltei ao estudo do grego para o aprofundamento do Novo Testamento e estudei hebraico na medida em que era exigida a compreensão do *Compêndio*. No entanto, apresentarei aqui os textos no português, e me servirei de termos em latim, grego e hebraico apenas quando eu considerar que o termo traduzido torne a interpretação dúbia. Isso digo para que fique claro que meu desejo é não cansar meu leitor, e sim fazer com que ele se sinta à vontade e mais disposto a fazer críticas e objeções ao meu trabalho.

Procurei também, no limite de minhas forças estar no terceiro gênero de conhecimento. O tratamento dado à intuição na *Ética* possui obviamente conseqüências que vão além do mero raciocinar humano. Intuir, de *intuere*, nesta obra, é pensar tudo a partir da essência divina e da consideração de seus atributos. Sendo assim, intuir é sempre um

conhecimento de síntese, capaz de articular vários elementos distintos, e nunca pode ocorrer qualquer intuição que não leve em conta a integridade do todo.

No *Tratado da Reforma do Entendimento* a intuição é definida como um conhecimento imediato, como numa regra de três, o exemplo escolhido por Espinosa nessa obra. Na *Ética* não parece que seja esse o seu diferencial. A intuição na *Ética* procede da consideração da Natureza Divina e seus atributos, ou seja, ela leva em conta a causalidade eficiente imanente e seus caminhos de expressão pensante e extensa. Destarte, parece-me que esse tipo de operação não pode ser considerada como simples, nem como imediata como no *Tratado da Reforma do Entendimento*, mas como exigindo maior grau de complexidade que as próprias operações racionais e mesmo exigindo tempo.

O conhecimento intuitivo possui a propriedade de ser claro e distinto: ou seja, ele carrega em si os critérios de sua validação. Sendo assim, de posse desse conhecimento, não pairam quaisquer dúvidas quanto à sua validade ou não. Ademais, por ser um conhecimento que se inicia da consideração da natureza divina e sua essência eterna e infinita, ele sempre é um conhecimento da causa para o efeito. Não precisa pelos efeitos comprovar a sua verdade. Não produz qualquer tipo de afeto triste, como ansiedade e arrependimento. É um conhecimento que se mede não pelo grau de síntese que opera, pois é possível reunir-se elementos díspares e distantes em uma síntese mal feita. Ele se define pelo fato de ter como ponto de partida a Natureza, enquanto *Natureza Naturante*, ou seja causalidade eficiente imanente, e não meramente a *Natureza Naturada*, enquanto efeito já desse Naturante. Para compreender melhor esse gênero, vou me servir de um artigo que publiquei em 2004, no Grupo de Estudos Espinosanos da Universidade de São Paulo. Na ocasião, eu estava estudando justamente a relação entre Espinosa e a Óptica, tentando compreender em que medida seu ofício de polidor de lentes poderia nos levar a compreender melhor o seu ofício de filósofo. Em duas cartas de 1667, ao seu amigo Jarig Jelles¹⁰, Espinosa tratou do

¹⁰ Conforme Atilano Domingués, em sua edição da Correspondência (Madrid, Alianza Editorial, 1998, página 261), Jarig Jelles “era um simples cidadão de Amsterdã, que manteve estreita amizade com Spinoza. Em 1653 entregou seu negócio a um administrador para dedicar-se à filosofia e de fato o fez, escrevendo um opúsculo em linguagem nitidamente espinosana, mas que colocava todo o seu interesse em demonstrar sua autêntica fé cristã. Ele custeou a publicação dos Pensamentos Metafísicos e dos Princípios da Filosofia Cartesiana...” (tradução livre).

problema da aberração cromática e esférica ocasionada pelas lentes esféricas usadas nos telescópios. Em carta de Leibniz a Espinosa de 1671, o problema da esfericidade é novamente tratado e Leibniz lhe pergunta se seria possível o uso de lentes ditas *pandochas*, que seriam também nas formas curvas derivadas das secções cônicas e que pareciam resolver de vez os problemas de aberração. Na resposta de Espinosa tanto a Leibniz quanto a Jelles, nosso filósofo diz que não conhece acerca dessas lentes, mas oferece uma alternativa para as lentes esféricas, de mais fácil polimento para reduzir as aberrações inevitáveis. Assim, Espinosa mostra em seu fazer cotidiano algo que pareceu ser também ilustrativo de suas opções políticas. Longe de se guiar pela lente ideal de Leibniz, que ele sabia ser impossível de se chegar com os meios de que dispunha, Espinosa pensa pragmaticamente meios de se reduzir aberrações inevitáveis com as alternativas de que tinha à mão. Desse modo, também a vida política não se fia por ideais. Não se trata de investigar qual é o regime que não foi ainda implantado, pois a experiência pode mostrá-lo ineficaz. No que tange tanto à ótica quanto à política, temos de investigar como é possível reduzir as aberrações que lhe são subjacentes. Tanto numa quanto na outra, trata-se de construir um campo em que o maior número de raios se encontre e a partir desse campo ordenar, compreender e concatenar o que é possível se deduzir. A ótica ajudou Espinosa a construir um racionalismo da experiência e a se guiar por um minimalismo pragmático na compreensão dos efeitos necessários quando determinadas atitudes são postas em prática, sem esperar que a experiência demonstre ou não sua viabilidade.

Não nos parece que Espinosa acredite ser necessário deduzir todos os acontecimentos naturais a partir do Naturante, posto que nem ele mesmo optou por essa via. É certo também que tal dedução não é necessária para a intuição, se considerarmos que a *Ética* foi toda ela escrita no terceiro gênero de conhecimento. O conhecimento intuitivo, no entanto, não pode ter efeitos nocivos na Natureza, considerada enquanto Naturada. Pelo contrário, segundo Espinosa, esse conhecimento nos leva a uma dimensão tal de afetividade com a Natureza toda inteira, que nos proporciona a alegria de um gozo eterno, a beatitude, fruto do amor intelectual a Deus.

Ora, a opção por um gênero de conhecimento para além da racionalidade matemática mostra-nos que para o próprio Espinosa o conhecimento racional é insuficiente

para a felicidade dos homens. A razão nos isenta de erros, daí que o conhecimento intuitivo não seja nunca irracional, mas a racionalidade por si só não é capaz de conduzir o homem a essa experiência de união com o todo, ainda que o possibilite. O conhecimento científico não é desprezado em nome de alguma experiência poética. Ele ¹¹apenas se mostra incapaz de conduzir o homem a um estado de felicidade constante, ininterrupta. O cientista, também ele, está sujeito às vicissitudes da vida, que percebemos como “contingências”, “acazos”. Ou seja, também ele pode ser vítima de certa relação dúbia com a existência, marcada pela flutuação de alma. Veja-se, por exemplo, os grandes gênios do século XVII: a própria ciência não fora capaz de salvá-los de seus preconceitos teológicos. Pascal tomava água benta, Newton calculou matematicamente a data da vinda do Anticristo.

A intuição se mostra como um tipo de racionalidade integradora: assim sendo, ela não é apenas a razão que compreende o elo de necessidade entre causas e efeitos, mas que conhece a partir da essência eterna e infinita de Deus. É uma racionalidade que leva em conta o conjunto de toda a natureza, por isso certamente da comunidade humana em seu ambiente natural, em sua constituição política e em sua organização material.

Destarte a enorme complexidade do conhecimento intuitivo, resta-nos perguntar se ele mesmo não seria uma espécie de conhecimento esotérico, acessível apenas a alguns escolhidos destacados do comum do vulgo. A verdade é que parece que nada está tão longe da filosofia de Espinosa. Ele fala no final de sua *Ética* que esse conhecimento que conduz a beatitude está ao alcance de todos. De tal modo, não parece válido desconsiderar que o conhecimento intuitivo exige mais treinamento, educação e trabalho do que uma capacidade inata de inteligência de alguns e inexistente em outros.

Esse conhecimento carrega consigo a marca de sua indubitabilidade. A experiência não o contradiz, ela o confirma. Se um conhecimento precisa se comprovar por seus efeitos, ele não é do tipo intuitivo, que sempre é *a priori*, da causa para o efeito. Intuir é reunir todos os raios num campo específico. Por isso que os filósofos da vida política sejam sempre tão factíveis a erros. Eles não procuram encontrar as verdadeiras causas do comportamento humano, antes querem prescrever qual deva ser o comportamento dos

¹¹ Cf. C. Hill: The world turned up side down e People and Ideas in the 17 Century England.

homens no seio da comunidade política: com isso fizeram sátiras inúteis. O conhecimento no campo da vida política também ele precisa ser do tipo intuitivo, algo que a experiência comprove cotidianamente. Com isso sabe-se que bons políticos tenham sido aqueles que tenham se guiado pela experiência, avaliando os homens tais como são, sem se guiarem por valores de bem e mal, mas sabendo o que se esperar das pessoas quando determinadas conjunturas aparecem.

A construção das lentes de telescópio seguiu essa mesma lógica. Conhecê-las é saber de suas leis, como operar com suas curvaturas, de modo a conseguir um melhor efeito possível, a despeito de suas aberrações. Conhecer um objeto é cooperar com sua natureza. Ser bom político é cooperar com os afetos humanos, e não criar modelos inexequíveis de homens. O homem racional não apenas enfrenta seus medos, ele também precisa fugir de situações de perigo: por isso não apenas podemos nos servir da razão, como também da experiência. Ordenar-se o máximo possível pela intuição é guiar-se por uma lei de prudência.

Como polidor de lentes, Espinosa conhece o trabalho necessário para dar o formato melhor possível das lentes¹². Espinosa em nenhum momento fala de lente ideal. A busca é do melhor possível, ou seja, daquilo que funciona melhor, que possui menos efeitos danosos e, ao mesmo tempo, daquilo que não exige um trabalho exaustivo vão. Ele se guia por um minimalismo pragmático, que depois será novamente observado em sua teoria política. De sua correspondência com Leibniz, Espinosa apresenta-se como portador de certo ceticismo epistemológico. O otimista e entusiasmado Leibniz oferece a Espinosa um tipo de lente para telescópio capaz de corrigir os problemas de aberração esférica e cromática. Espinosa alega desconhecer esse tipo de lente e se mostra reticente quanto ao fato de querer poli-la. Para Espinosa, ainda que essa lente fosse possível, o seu trabalho seria tão dispendioso e os resultados tão incertos que não ele mostrou nenhum interesse na investigação e acabou por ai o diálogo entre esses dois gigantes.

¹² Acerca desse assunto, consulte meu artigo D'ABREU, R.C.F. "Spinoza e sua ciência Prática: o exemplo dos telescópios", Cadernos Espinosanos, 2004.

Confiar na potência da razão é também conhecer seus limites. Ter pernas para andar não significa poder correr a 100 km por hora, mas significa correr a uma determinada velocidade, e melhorar seu desempenho depois de bastante treino. Não parece que a filosofia de Espinosa se mostre otimista quanto ao papel das descobertas científicas na emancipação humana, ainda que também não se mostre pessimista quanto a isso. Ser otimista nesse caso significaria conhecer todas as implicações necessárias da construção de artefatos para a vida humana, bem como a ser pessimista. A prudência de Espinosa se mostra enquanto necessidade de se ir com calma: enquanto se desconhece todas essas implicações e os custos de todo esse trabalho, o melhor seria aperfeiçoar-se o que já se tem e se conhece. E indo além, a política não é um artefato, é a potência do coletivo em ação. É preciso conhecê-la bem e ajustá-la de modo a que se crie uma convivência pacífica e se diminua o risco da violência.

Com a intuição mergulhamos no mundo, encontramos os seres, descobrimos sua singularidade. Com ela descobrimos nossa potência filosófica, aprendemos certamente o significado da imanência. O início do conhecimento filosófico está neste ato de mergulhar no mundo de modo a poder fundir-se com ele, saboreá-lo e aceitá-lo verdadeiramente. Não seria a transcendência uma alternativa para quem não aceita o mundo? Conhecer o mundo, tal como faz o cientista, não satisfaz ao filósofo. Mergulhar no mundo é estabelecer com as coisas uma multiplicidade de relações, das mais variadas. É deixar-se afetar e afetar de forma quase ilimitada.

A força de Espinosa está nessa subversão do teológico, que descobre a filosofia. Nessa subversão do corpo místico, que revela o corpo natural. Nessa subversão da linguagem, que descobre um outro poder dado à imaginação. A potência coletiva, a multidão, só poderá de fato não entrar o seu *conatus*, ou seja, de fato sair de uma perfeição menor para uma maior, quando alternativas de vida se mostrarem mais eficazes, simples, menos sujeitas às oscilações bruscas e mais propensas a trazer felicidade. Mais uma vez, por felicidade entende-se o aumento de alegria, expansão da atividade intelectual o que também equivale à impossibilidade de fixação na tristeza, na solidão, fontes de melancolia.

A consequência desse conhecimento intuitivo é a descoberta do poder ético do amor. Espinosa compreende o homem a partir de três paixões fundamentais, o desejo, a alegria e a tristeza. Ninguém procura fixar-se na tristeza, a não ser que já na busca de uma alegria superior. Por isso Espinosa apresenta o homem como um animal que procure fugir de situações de tristeza, e aumentar as razões de sua alegria. O amor, sendo uma espécie de alegria (a alegria que está atada à idéia de sua causa) é o grande fator de integração entre os homens e está de acordo com a conservação humana, e conseqüentemente, do corpo coletivo.

Ora, quando o amor tem como causa justamente a união entre os homens ele se verte numa comunidade de homens que se fixam entre si por laços de amizade. De outra maneira, quando o corpo social se constitui a partir da idéia de competição, de desconfiança entre seus pares, a amizade entre os homens se torna impossível e cada membro da comunidade procura conservar-se em detrimento dos demais. Isso tem como consequência a objetivação dos homens e da própria Natureza. Esta é vista apenas como aquilo que está à disposição dos homens com vistas à sua conservação.

Não é o conhecimento do bem e do mal que faz dos homens amigos ou inimigos entre si. É a possibilidade de verem no outro ocasião de crescimento ou de decréscimo de potência. Por sabermos que dois homens juntos são mais fortes do que um só e que quanto maior for o número de homens unidos por um objetivo comum maior é a sua força diante dos demais, que sabemos que o amor entre os homens só é verdadeiramente possível quando a organização de sua vida coletiva o permite. E ainda, por ser o amor uma paixão alegre, a mais forte de todas, que o homem pode ser pensado não como animal competitivo, mas como ser amoroso. Feliz com todas as conquistas humanas, pois todas ocasionam melhoria na vida de todos. Como ficará claro no capítulo 2 da parte 1, quanto mais feliz é um homem, mais ele deseja a felicidade aos demais.

É impossível a um homem sozinho organizar uma vida na qual todas as suas necessidades materiais e intelectuais sejam atendidas. Disso, a organização comunitária apresenta infinitamente mais vantagens do que uma vida solitária. Um eremita prefere certamente uma vida longe dos homens porque foi incapaz de estabelecer um contato

profundo e verdadeiro com eles. A solidão só pode ser uma opção de vida quando a experiência comunitária não permite o crescimento progressivo de todos, ou seja, quando a comunidade se fundamenta apenas na provisão do que é mais elementar e básico aos homens. Se, no entanto, considerarmos que quanto maior for a união entre os homens, mais intensos são os desejos de consolidação dessa união que surgem (o desejo não é signo de falta, nem de privação), perceberemos que comunidades fortes tornam a necessidade de união entre os homens mais intensas. A independência e a liberdade não significam não precisar dos outros, mas constituir laços de amor e amizade entre os demais de modo a saber que nunca se está sozinho e que se pode contar sempre com a solidariedade dos amigos, seja em momentos de desconforto material e emocional, seja em momentos de alegria e ebulição intelectual.

Só apenas um desmedido orgulho pode explicar que pessoas prefiram não contar com a ajuda alheia. Só apenas uma comunidade doente pode fazer com que homens prefiram a solidão à vivência coletiva. Homens doentes é o efeito de comunidades doentes. “O ódio nunca pode ser bom”, ensina Espinosa. A competição, por se fundamentar no ódio, não pode por si só engendrar a possibilidade da vida política.

Na segunda parte dessa tese trabalharei com a noção de política, democracia e linguagem em Espinosa. A abordagem mecanicista¹³ é extremamente importante para a compreensão da filosofia política seiscentista. Ainda que o conhecimento intuitivo faça da ciência dependente da ontologia, a consideração dos argumentos científicos mecanicistas demonstram a racionalidade do discurso ontológico de Espinosa. Trata-se certamente de uma ontologia política, pois em Espinosa a ontologia permanece como o fio que tece toda a sua investigação, ética, gnosiológica e política. Essa ontologia política pode, no entanto, ser melhor compreendida à luz de um debate ao qual Espinosa não se esquivou de participar e que provavelmente o influenciou.

Ao dar prosseguimento no estudo dos antecedentes à redação do Tratado Político, pretendo focar o contexto da Holanda do século XVII. Esse enfoque é justificado pela

¹³ O contato com a física de Huygens foi de influência decisiva para a política de Espinosa. Alexandre Matheron (1969), Martial Guérault (1972), Daniel Parrochia (1984) e Evelyne Guillemeau (2000) caminham neste sentido

própria estrutura da obra: Espinosa apresenta exemplos concretos no *Tratado Político*, os quais só são compreensíveis à luz da consideração da querela entre socinianos e arminianos, da Revolução Inglesa, dos exemplos políticos na França e em Veneza, bem como da excepcionalidade da Holanda em seu tempo. Essa análise contextual ajudará a tecer uma gênese da estrutura do *Tratado Político*.

O *Tratado Político* é uma obra inacabada. Ele não finda a abordagem acerca da democracia. A democracia é um regime particular, mas se mostra também como a verdade de todos os regimes. Ou seja, qualquer Estado para se manter, exige imanentemente um mínimo de cooperação, de experiência democrática. Não tenho competência para fazer uma análise acurada da questão democrática, e suas diferentes formas de apresentação. Proponho tentar compreender a estrutura da obra a fim de determinar se haveria algum possível elo entre democracia e eternidade.

Na primeira parte trato da desmitologização dos termos História, Deus e Natureza e as descobertas dessa secularização: a descoberta de Deus como Natureza Naturante nos concede um novo sentido à terra, daí a questão de ecologia política que podemos encontrar em Espinosa. Na segunda parte, a consumação desse sentido. A descoberta de que a democracia em Espinosa é a descoberta da política, e se ela é também a descoberta de um sentido de eternidade.

A desmitologização da História na primeira parte pode ser seguida em paralelo com a subversão de noção de eternidade e salvação. Ora, a eternidade não é um atributo divino de acordo com a Ética: ela é uma propriedade de Deus, e da mente que atinge o amor intelectual a Deus. Como a duração pode desdobrar-se em coisas eternas? Há uma heterogeneidade entre a duração e a eternidade. É possível ter uma experiência de eternidade um ser que meramente dura? E essa experiência pode ser ela coletiva?

A locução *sub specie* é empregada para precisar que se faz ou se diz uma coisa em lugar de outra: assim, a expressão *species* em latim apresenta-se de maneira equívoca na medida em que faz menção ao aspecto exterior de algo. Isso complica ainda mais a questão,

posto que o termo aparece nos *Pensamentos Metafísicos*, no *Tratado Breve* e na *Ética* com sentidos distintos.

Os *Pensamentos Metafísicos* apresentam a eternidade como um atributo divino, seguindo a tradição da filosofia judaica medieval¹⁴. Assim como o *Tratado Breve*. No entanto, a intenção é tratar do termo eternidade apenas a partir do quinto livro da *Ética* e comentar em que medida pode ser possível a consideração da eternidade a partir de uma experiência de finitude e se essa experiência pode ser fruída coletivamente, na vida política. A escolha do sentido desse termo na *Ética* deve-se, sobretudo, ao mesmo momento de redação do livro V da *Ética* e do *Tratado Político*, certamente entre os anos 1675-1677.

O *Tratado Teológico Político* já tinha certa intenção subjetiva ao dizer que as relações fantasmagóricas que os filósofos e teólogos faziam acerca de Deus, tendiam não a de fato compreender o elo imanente das relações causais, mas a uma maior extensão do poder da tradição e assim, contribuir para um estado de maior obscuridade e fundar um asilo de ignorância impossível de nos desalojarmos. A união entre religião e política é sempre perigosa porque ela trabalha com paixões profundamente arraigadas no espírito humano: o medo de qualquer castigo e a esperança de qualquer recompensa fruto da obediência. A subversão do TTP salva ao mesmo tempo a política e a religião. Permite uma vivência religiosa autêntica, centrada na piedade e no amor ao próximo e assim também salva a política, haja vista o fato de que permite o encontro de vários indivíduos, independentemente de suas convicções pessoais religiosas, com vistas a melhoria de suas condições de vida e principalmente ao exercício de sua liberdade de pensar.

O *Tratado Político* possui outro objetivo, mas me parece não menos subversivo. Ora, qualquer que seja o regime político, ele será o melhor se conseguir assegurar a paz e a segurança da vida. A virtude máxima do Estado é a segurança, que só é obtida mediante a

¹⁴ “Bahya Ibn Pakuda ou como Abraham ibn Daud mencionam a eternidade em suas listas. O primeiro confere a Deus, em seu Hobot Há Lebabot a existência, a unidade e a eternidade. O segundo lista oito atributos: unidade, verdade, existência, eternidade, vida. A consciência, a vontade e a potência. Da mesma maneira, os filósofos latinos como Tomás de Aquino ou Suarez. A eternidade é apresentada como um atributo de Deus com as mesmas razões que unicidade, imensidade, imutabilidade ou onipotência”. Ver o livro de Chantal Jaquet *Sub Specie aeternitatis*, PUF, 2001.

liberdade dos indivíduos. Se a democracia é um fio imanente a qualquer organização política, isso se deve ao fato de que um rei não poderia, ele mesmo, transmitir um poder a qualquer outro sem o acordo da multidão. Se a democracia se mostra como a que melhor assegura a segurança do Estado está no fato de que somente ela trabalha com um poder de fato absoluto. Tanto no regime monárquico, quanto no aristocrático, o povo sempre inspira temor aos governantes. Ou seja, quando a situação se torna tal que o temor que o povo inspira nos governantes predomina ao temor que os governantes inspiram no povo, a guerra civil se torna inevitável. Como o povo é mais numeroso, a monarquia é quase sempre problemática.

Se há algo na mente humana que é eterna, ainda que a mente humana morra junto com a mudança de proporção de movimento e repouso de seu corpo, há um sentido de eternidade que se liga não tanto a um tempo sem fim, mas a necessidade e obviedade de determinadas ações humanas. Ora, eternidade não pode ser pensada em termos de um tempo sem fim, ela não é uma categoria do tempo, que é um modo de percepção imaginativo da mente, reflexo das impressões que se operam no corpo humano. A eternidade, tal como está na *Ética*, liga-se à liberdade de agir de acordo com as necessidades de sua natureza, conforme se observa na definição 8 da parte I da *Ética*. Ao mesmo tempo, ligada à noção de livre necessidade, eternidade é aquilo que se destaca do tempo justamente por não precisar dele para a sua justificação. Seria uma propriedade do que é necessariamente verdadeiro, independentemente de condições históricas: é um grito de liberdade que inspira a todos os homens justamente por trazer em si, intrinsecamente, a verdade de sua necessidade histórica? Resta-nos investigar para saber.

Capítulo 1:

O prejuízo da autoridade religiosa para a constituição da vida política

“ Os homens mais perigosos são aqueles que aparentam muita religiosidade, especialmente quando estão organizados e detêm posições de autoridade, contando com o profundo respeito do povo, o qual ignora seu sórdido jogo pelo poder nos bastidores. Esses homens chamados "religiosos", que fingem amar a Deus, recorrerão ao assassinato, incitarão revoluções e guerras, se necessário, em apoio à sua causa. São políticos ardilosos, inteligentes, gentis e de aparência religiosa, vivendo em um obscuro mundo de segredos, intrigas e santidade mentirosa. Esse padrão humano, observado em **A História Secreta dos Jesuítas**, espiritualmente falando, pode ser verificado entre os escribas, fariseus e saduceus do tempo de Jesus Cristo. Os "pastores primitivos" observavam muito do antigo sistema babilônico, além da Teologia judaica e da Filosofia grega. Todos eles perverteram a maior parte dos ensinamentos de Cristo e de Seus apóstolos, construindo as bases para a máquina do catolicismo romano, que estava por vir. Piamente, atacaram, perverteram, acrescentaram e suprimiram da Bíblia. Esse espírito religioso anticristão, trabalhando através deles, pôde ser visto novamente quando Ignácio de Loyola criou os jesuítas para, secretamente, atingir dois grandes objetivos da instituição católica romana: 1) Poder político universal 2) Uma igreja universal, no cumprimento das profecias de Apocalipse 6.13-17 e 18”.
(Alberto Rivera, ex sacerdote jesuíta, no prefácio ao livro “A História Secretados jesuítas” de Edmond Paris, São Paulo, ano 2000)

“Mas, mesmo dentro dos limites da ideologia monoteísta, há uma boa dose de diversidade no que tange a atitudes políticas: concepções de história, ética, psicologia, causas; concepções dos papéis da lei e do culto, do sacerdócio e da vida laica, de Israel e das nações, mesmo de Deus. De fato, quando se considera o desafio radical de Jó não apenas à doutrina da retribuição, mas à própria noção de uma criação centrada no homem, ou a insistência em Eclesiastes nos ciclos de futilidade em vez do tempo linear progressivo familiar desde o Gênesis, ou o exuberante erotismo do Cântico dos Cânticos, começa-se a suspeitar que a seleção foi ao menos algumas vezes sugerida pelo desejo de preservar o melhor da antiga literatura hebraica e não de reunir os enunciados normativos consistentes de uma facção de linha monoteísta. De fato, os textos que chegaram até nós exibem não apenas a extraordinária diversidade, como também uma quantidade substancial de polêmicas entre si” (ALTER, R & KERMODE, F. *Guia Literário da Bíblia*, São Paulo, Unesp, 1997, pág. 25).

Nesse capítulo procuro demonstrar que a posição de Espinosa de confronto com a tradição tanto judaica¹⁵ quanto cristã era justificada: era preciso que a tradição fosse submetida ao teste da razão, recusando qualquer preceito moral que não pudesse ser demonstrado por uma validade universal. Do ponto de vista dos detentores do poder, era certamente uma subversão, mas do ponto de vista da filosofia, uma descoberta do pensar enquanto emancipação e não simplesmente enquanto justificção racional de determinadas atitudes e crenças. Pode-se compreender essa ruptura como emblema de uma concepção marcante de Modernidade. Para dar cabo de meu empreendimento, procurarei contextualizar a discussão imposta por Espinosa e no mais tardar discutir as conseqüências da subversão espinosana.

A Reforma Protestante representou a crítica à autoridade papal e o estabelecimento da autoridade da consciência. Conseqüência disso foi a internalização da fé e a consideração de que os atos religiosos não se medem por rituais externos, nem a salvação está irremediavelmente atada à pertença a uma comunidade religiosa. No plano da vivência religiosa, representou a responsabilização do indivíduo no tocante à sua salvação e no plano político à possibilidade de formação de Estados Nacionais geridos sem a intromissão indevida e exagerada de Roma. No plano epistêmico, marcou a dúvida com respeito à tradição como um signo de Modernidade.

Não é meu interesse aqui expor as razões da Reforma Protestante, nem suas conseqüências políticas e econômicas que obviamente foram imensas. Nem é minha intenção colocar Espinosa como defensor do protestantismo, em detrimento do catolicismo. Ambas as tradições são vítimas da própria imaginação, enredadas em teias que elas mesmas teceram¹⁶. A idéia base é prosseguir nessa discussão ao mostrar que é o problema de

¹⁵ Ver “Leo Strauss, lecteur de Spinoza, auteur ou lecteur, que est Le dieu caché?”, “La pensée de Léo Strauss”, Cahiers de philosophie politique et juridique de Caen, Press universitaires de Caen, n. 23, 1993, p. 113-135.

¹⁶ Tanto o catolicismo quanto o protestantismo são vítimas da superstição, e ela “deriva do fato de os mortais terem uma idéia qualquer, mais ou menos confusa da divindade; 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 que as dissensões sociais sejam efeitos necessários dessa concepção confusa de Deus, disseminada pelos sacerdotes, os maiores inimigos da vera religio contraposta à vana religio. Um dos efeitos dess vana religio é adorar os reis como se fossem deuses, ou execrá-los como se fossem demônios. Como deixa de ser importante à busca pela verdadeira religião,

delegação de uma autoridade transcendente, qualquer que seja, o verdadeiro perigo. Destarte, o problema se torna para Espinosa não em quem detém a autoridade, mas como se constitui uma autoridade e o porquê se fez necessário um poder que não se justifica por critérios imanentes de auto-validação. Ou ainda, o problema é quando esses critérios precisam das sagradas Escrituras, sendo que são eles que afirmam a sacralidade da Escritura, caindo numa circularidade insolúvel. Afinal de contas, se a Bíblia é uma autoridade, se ela é quem detém os critérios seguros e corretos de ordenação da vida humana, não se irá muito longe se se muda o intérprete desse livro. Ora, de duas uma: ou o que ela ensina é óbvio demais e assim sendo é incompreensível que alguém morra por má interpretação, ou o que ela ensina é obscuro demais, de maneira a ser impossível qualquer consenso. Assim, ou se compreende o livro por si mesmo e pela sua mensagem considera-o como passível ou não de obediência, ou aprofunda-se o problema, colocando a obediência como *a priori*, independente do conteúdo revelado. De duas uma: ou a obediência se torna cega, ou procura-se, por todos os meios, tornar racional o que não é, fazendo da Bíblia uma obra filosófica (ou seja, subvertendo a natureza do próprio livro).

Uma das respostas da Reforma Protestante¹⁷ a esse problema foi a consideração de que a Bíblia deve ser interpretada literalmente, efetivando o fideísmo. Ainda que pareça uma saída mais honesta em termos de não querer subverter o sentido da letra, em nome de argumentos exógenos à mensagem bíblica, isso tem por consequência seguir o texto à risca, impor que outros também o sigam, perseguindo de morte quem não o faz. Em termos contemporâneos isso significa justificar o fundamentalismo. A Reforma Protestante não significou liberdade religiosa¹⁸, muito menos liberdade de crer ou não crer. Em termos políticos, ela se firmou enquanto autoridade embora sua inspiração inicial tenha sido a Igreja Invisível, não institucional. Como em Espinosa, todo esse aparato e culto que rodeiam as igrejas, foi sentido por Lutero como uma reação política das Instituições, de maneira a prevenir sedições e causar respeito e temor ao vulgo. No entanto, mais tarde, sob

enaltece-se seus aspectos secundários: “De fato, há muito que as coisas chegaram a tal ponto que é quase impossível saber se alguém é cristão, turco, judeu ou pagão, a não ser pelo seu vestuário, pelo culto que pratica, por freqüentar essa ou aquela Igreja, ou finalmente porque perfila esta ou aquela opinião e costuma jurar pelas palavras deste ou daquele mestre. (...) Não admira, pois, que da antiga religião não ficasse nada a não ser o culto externo). (TTP, prefácio, pg. 9).

¹⁷ Veja Roorda, “Church and State”, 144-149 e Bornewasser, “The Authority”, pg. 154.

¹⁸ Ainda que o Livro “Da Liberdade do Cristão” de Lutero pareça indicar isso.

o protestantismo, a relação entre Deus e homem como uma relação entre dois indivíduos, uma relação impossível de ser remediada pela ajuda de sacramentos, ritos, compra de indulgências, traiu-se em nome do policiamento dos que “detém a verdadeira interpretação do Livro”. Se a Reforma Protestante precisou atrair seus ideais constituindo-se como autoridade, isso se deve também porque a Bíblia passou a ser a autoridade que media o grau de engajamento e amor a Deus.¹⁹ E não só isso: havia uma interpretação oficial, e não mais se prestigiava a interpretação livre.

A disciplina protestante exige a leitura diária da Bíblia. Essa é uma boa razão que explica porque em países protestantes buscou-se erradicar o analfabetismo, aumentando-se o número de escolas públicas. Essa disciplina diária exigia um método de leitura e um critério interno de verificação da vontade divina. Ora, se a Bíblia não pode, ela mesma, ser criticada ou compreendida à luz de seu aparecimento, significa, obviamente, que agora é preciso constituir-se a autoridade dos que possuem a sua verdadeira interpretação, perseguindo quaisquer outros que optassem por uma interpretação mais livre. Espinosa

¹⁹ Veja-se, por exemplo, o que Calvino fala na Instituição cristã: “A Igreja não pode ser a regra das Escrituras, uma vez que a autoridade da Igreja depende ela própria de alguns versículos das Escrituras. Portanto, as Escrituras são a fonte básica das verdades da religião (...) São chamados fiéis também aqueles que ainda não foram instruídos nos primeiros rudimentos da fé, contanto que se sintam inclinados à obediência, não em sentido próprio, mas na medida em que Deus, por indulgência, acha por bem tão grande honra àquele piedoso afeto. Mas essa docilidade, aliada ao desejo de aprender, está longe de ser a crassa ignorância em que se entorpecem os que se dão por satisfeitos com uma fé implícita (como imaginam os papistas). Por que se Paulo condena com severidade aqueles que, embora aprendendo sempre, não chegam à ciência da verdade (2TM 3,7), censura ainda mais pesada aqueles que, de caso pensado, aspiram a nada saber! O verdadeiro conhecimento de Cristo se dá se o recebemos tal como o Pai no-lo oferece: revestido do seu Evangelho! (...) Portanto, quer Deus se sirva nisso da ajuda do homem, quer atue sozinho em virtude de sua potência, sempre é verdade que se apresenta por meio de sua Palavra àqueles que quer atrair a si. Daí Paulo definir a fé como a obediência que se presta ao Evangelho (Rm 1,5); e, em outro lugar, louva nos Filipenses a humildade da fé (Fp 2,17). (...) No entanto, a fé deve buscar a Deus, e não fugir dele. Fica claro, portanto, que ainda não temos uma definição plena de fé, pois não devemos considerar fé o conhecer qual seja a vontade de Deus. Que acontecerá se, no lugar da vontade, cujo mensageiro à às vezes triste e cuja mensagem é às vezes temível, pusermos benevolência e misericórdia? Por certo que assim chegaremos muito mais perto da natureza da fé; seremos muito mais atraídos a buscar Deus então, depois de termos aprendido que nossa salvação repousa nele, o que Ele mesmo nos confirma ao declarar que nossa salvação é para Ele cuidado e preocupação. (...) Agora, falta muito para que a mente do homem, como é cega e envolta em trevas, penetre e eleve-se até a compreensão da vontade de Deus. Tampouco se assenta tranqüilo nessa convicção o coração, uma vez que flutua em hesitação perpétua. E, assim, convém a mente ser iluminada e o coração confirmado de outra maneira, para que a Palavra de Deus produza em nós a fé plena. Portanto, chegaremos a uma definição precisa de fé se dissermos que é o conhecimento firme e certo da benevolência divina para conosco, fundado sobre a verdade da promessa gratuita feita em Cristo pelo Espírito Santo, revelada a nossa mente e selada em nosso coração”. (CALVINO, J. Instituição da Religião Cristã, Tomo II, Livros III e IV, São Paulo, Unesp, 2007, paginas 26 a 29).

propõe um método de interpretação do Cânone Sagrado não porque precise se firmar como o que possui a interpretação verdadeira, mas porque queira mostrar que apenas o que é de validade universal na Bíblia, o que pode ser considerado o fio imanente que justifica a obra, é que merece consideração, sendo o resto supérfluo, inessencial e alvo das discórdias²⁰. Mas mais do que isso: é um compromisso com a própria inteligência humana não considerar qualquer mensagem como sagrada, antes que ela se justifique como tal e antes também que ela mesma possa ser posta em dúvida²¹. Se um texto é Sagrado, sempre haverá morte e guerra pelas possíveis interpretações que compreende. Como criticar o homem que quer viver rigorosamente a verdade sagrada em que crê? E assim, o fundamentalismo é a conseqüência lógica de se colocar a verdade à serviço da revelação. Qualquer mensagem revelada carrega o problema intrínseco de poder suscitar mensagens distintas, ainda mais quando a sua redação foi feita por diferentes escritores, em vários séculos distintos. “Quem seria louco a ponto de morrer por negar o óbvio?”. Indo além, se se fica preso à letra e se esquece o espírito, este fica estagnado e impossibilitado de prosseguir.²² Passa apenas a andar em círculos, querendo justificar o que ele está obrigado a aceitar. Daí que questionar a autoridade romana seja muito pouco. É preciso justificar-se também a autoridade da

²⁰ Isso está de acordo com a fé judaica e inclusive com a tradição talmúdica. “O Talmud, como o Novo Testamento, procura determinar o ‘princípio mor’ da Tora. Um mestre talmúdico encontra-se no preceito: ‘Ama teu próximo como a ti mesmo’ (Levítico, 19: 18)(...) Ao considerar o amor ao próximo a suprema virtude ética, o Talmud não efetua qualquer acréscimo material ao ensinamento da Tora; a novidade está nas formulações teóricas que descrevem o preceito do amor como o maior e mais abrangente mandamento da Tora, ou afirma que a Tora inteira é apenas um comentário a esta suprema regra ética, à qual ficam assim subordinadas as leis rituais e morais.” (GUTTMANN, pág. 59). “Em conexão com o mandamento do amor a Deus, o Talmud discute a diferença entre aqueles que servem a Deus por amor e aqueles que o servem por temor. A questão é levantada em forma de um problema causístico, se uma observância da Lei devido a um desejo de recompensa ou medo de retribuição tem qualquer valor em geral. A decisão é que o cumprimento da Lei, até por motivos ulteriores não era despedido de valor, pois, por seu intermédio, o homem pode ascender a uma observância desinteressada. (...) o dilema é decidido em favor do estudo, mas a razão apresentada é que o ‘estudo leva à prática’”. (GUTTMANN pág. 60).

²¹ A literatura Sacra é em si ambígua em várias passagens. Cabe-nos compreender os locais em que o seu sentido pode ser unívoco e literal. Voetius argumentou que se a Escritura não era unívoca, então “Ninguém pode possuir uma interpretação privilegiada da Escritura, e a tolerância entre várias interpretações possíveis se torna uma absoluta necessidade” (McGahagan, “Cartesianism”, 33). O calvinista Voetius defendeu a liberdade protestante de interpretação em um sentido bastante limitado: os cristãos poderiam se encontrar entre si e discutir e aplicar a Escritura, “mas essa liberdade não era para ser usada contra as instituições eclesiásticas”. Assim, para o clero calvinista holandês existia sim um sentido unívoco que seria dado por essa mesma instituição. Veja J. I. Israel, *The Dutch Republic*, chap. 16.

²² O cristianismo comporta um problema ainda maior com relação a isso, pois a revelação de Cristo foi escrita numa língua diferente da que foi escrito.

Bíblia, porque é preciso, no fundo, questionar-se qualquer autoridade que se fixe a partir da transcendência.

No século XVI e XVII os principais momentos ligados ao recebimento da autoridade bíblica são a nova religião reformada do século XVI, responsável por uma construção teológica que ia contra a infalibilidade papal e advogava a Bíblia inspirada como sendo ao mesmo tempo fonte e símbolo da autoridade moral religiosa. No entanto, esse subjetivismo não podia sobreviver por muito tempo, pois concebia uma liberdade absoluta de qualquer um interpretar a Bíblia como bem entendesse. O avanço nos estudos tornava-se dramático, pois situava o livro Sagrado no tempo e no espaço. Avançava-se na revelação de novos fatos sobre suas origens históricas, sua compilação, suas linguagens e seu perigoso curso para aquele momento presente²³.

O que era crucial era que a doutrina da teologia protestante tinha raízes profundamente políticas, e é contra esse tipo de teólogo que Espinosa se volta. Eles tinham o interesse de substituir a autoridade romana, mas como fazê-lo sem instituir uma nova autoridade, ou uma nova arbitrariedade?²⁴ Se a autoridade de Roma havia se fixado pelos séculos, como eles poderiam se voltar contra essa autoridade, contra uma tradição tão fortemente arraigada? Para isso seria necessário que a própria Bíblia justificasse essa reviravolta. Na Holanda, a autoridade bíblica legitimou o novo regime que obteve largo sucesso contra a Espanha Católica e estabeleceu o calvinismo em seu lugar. Isso estabeleceu o calvinismo como a religião do Estado e a forma privilegiada de religiosidade pública. Mas essa Igreja não se estabeleceu da mesma maneira que a igreja Anglicana na Inglaterra, porque havia um forte apelo para a idéia de soberania nacional. O Sínodo de Dordrecht foi a última assembléia nacional da Igreja. Os políticos holandeses, membros das cortes provinciais de justiça, desejavam garantir que a Igreja não iria interferir nas questões

²³ Uma identificação comum entre católicos, quakers, deístas e escolásticos é que o que se chama de “Palavra de Deus” na Bíblia não se refere a um livro, mas o que se revela no Novo Testamento na figura de Jesus Cristo. Isso será abordado em capítulos posteriores e poderia mesmo ajudar a resolver a querela em torno da idolatria do Livro.

²⁴ Veja-se o que Espinosa fala no início do Tratado Teológico Político: “No que diz respeito aos conflitos desencadeados a pretexto da religião, é evidente que eles surgem unicamente porque se estabelecem leis que concernem matéria de especulação e porque as opiniões são consideradas crime e, como tal, condenadas. Os defensores e prosélitos são, por isso, imolados, não ao bem público, mas apenas ao ódio e à crueldade dos adversários”. (TTP, prefácio, pg. 8). Ou seja, muda-se os atores sendo os mesmos os pretextos, a tragédia retorna de maneira talvez ainda mais cruel, justamente pelo retorno.

de sua competência. Foi a Holanda o primeiro país a permitir que judeus construíssem sinagogas e professassem sua devoção de maneira pública. Até mesmo os católicos podiam expressar sua religiosidade, desde que pagassem uma taxa extra para isso. É esta Holanda a inspiração de Espinosa como símbolo de um novo tipo de república livre e convivência pacífica entre povos (YOVEL, 1991, 102).

Na época de Espinosa desenhou-se um paralelo entre as guerras de independência dos pregadores protestantes e a independência de Israel de seus opressores. A Escritura emprestou um pano de fundo que elevou sua auto-compreensão histórica em termos de uma nova história sagrada, um novo Israel. Sob a égide da lei divina²⁵, o poder civil esperava cooperar com o novo Reino de Cristo na terra, usando a espada contra toda forma de idolatria, isto é contra o Catolicismo. A luta de Espinosa foi de colocar em dúvida essa infalibilidade da Bíblia e esta sacralização da história da Holanda²⁶. Para isso, empreenderá uma nova articulação dos termos salvação, história, Natureza e, sobretudo amor a Deus²⁷.

O governo monárquico situado na casa de Orange e o poder de monopólio do conhecimento capaz de garantir a salvação estavam inextricavelmente unidos. O clero calvinista oferecia um largo esboço de interpretação das Escrituras a fim de estipular qual seria a vontade de Deus no governo da sociedade cristã. Não havia nenhum interesse teológico, apenas político. A Escritura foi usada como uma autoridade quase constitucional que não tinha nenhum rival e implementou uma lei divina na administração das coisas públicas, tendo a sorte de ser tida como a “Vontade de Deus”. O perigo de uma nova teocracia cristianizada era iminente. O clero calvinista reivindicava que o significado

²⁵ Para maiores informações ver o livro Dinheiro e liberdade na Holanda de Spinoza, Op. Cit, capítulos III e IV.

²⁶ Para maiores informações acerca do movimento messiânico no século XVII, ler o primeiro volume do livro Sabatai Tzvi, de Gershom Scholem. (SCHOLEM, G. Sabatai Tzvi, São Paulo, Perspectiva, 1995). O livro nos convida a conhecer os primórdios do movimento sabataísta centrado na figura cabalista de Sabatai Tzvi. Tal movimento condensava uma interiorização do judaísmo rabínico, do Apocalipse messiânico junto ao misticismo. Sabatai foi nas palavras de Scholem “a mais cruel das desilusões”, posto que ele abandona a sua vocação e se converte à religião islâmica. A figura de Sabatai é bastante controversa, posto que depois de sua conversão, costumava andar de um lado com o Alcorão e de outro com a Torá.

²⁷ Isso não significou adesão de Espinosa ao deísmo. O deísmo rejeita a religião em nome de uma deidade transcendente, que não intervém no mundo. A heresia deísta não nega que exista um Deus criador fora do mundo e compreendido a partir de uma visão filosófica. Em Espinosa Deus não está no mundo, o mundo é em si expressão de Deus. Assim, Espinosa é duplamente herege: não apenas um entre outros hereges, mas o anti-herói também dos hereges. (ver, Yovel, 1991, página 21).

público e imperativo da Escritura era mediado apenas por sua interpretação, indo completamente contra o princípio Protestante de que a interpretação é livre para cada leitor, de acordo com as inspirações que recebe do Espírito Santo²⁸. O clero calvinista insistia que apenas sua interpretação era absolutamente clara e com um sentido estritamente divino²⁹.

Espinosa detecta raízes de despotismo nesta atitude, e vê o problema da teologização da história da Holanda como sendo o Novo Israel. Teologizar a história é também teleologizá-la³⁰. Os messianismos eram comuns no período. Certos convertidos judeus abraçaram sua nova fé com zelo e devoção. Alguns se fizeram bispos ou inquisidores, enquanto outros, de nível inferior, afirmavam sua nova identidade ao tentar apagar sua origem judaica, quando algo os impelia a ter de entrar nas venenosas polêmicas anti-judaicas³¹. Esse suplemento de zelo messiânico judaico que eles introduziram na Igreja

²⁸ “Os Países Baixos foram o palco por excelência das grandes agitações sociais vividas por toda a Europa, na raiz das quais estavam questões de Natureza religiosa. A luta pela liberdade de pensamento revestiu na Holanda uma intensidade muito especial. Nela se empenharam, sobretudo ‘os reformadores’ religiosos, dispersos em seitas e facções de vária ordem, que, embora com fontes de inspiração muito próximas – o Evangelho, os escritos apostólicos e a patrística – tiveram de lutar cada um pelos seus próprios pontos de vista, para alcançarem o necessário prestígio à sua segura implantação. Não nos parece ousado ver, na luta destes grupos, uma imagem do que viria suceder com as lutas partidárias nos tempos que nos são mais próximos”. (JORDÃO, 1990, P. 79 E 80) Por isso, “a nova metodologia de Espinosa surge completamente livre de preocupações de fidelidade a qualquer ortodoxia instituída. Daqui, resulta um conjunto de conclusões em clara oposição com muitos dos pontos de vista intransigentemente mantidos pela tradição interpretativa de judeus e cristãos”. (JORDÃO, Op. Cit, pág. 56). Apenas a filosofia pode se posicionar a favor de todos, principalmente ao lado da verdade e da liberdade.

²⁹ Vejamos, por exemplo, a opinião de Teodoro Beza, o principal discípulo de Calvino, de que apenas os eleitos possuíam a verdadeira interpretação. A persuasão total separa eleitos de não eleitos. Para maiores informações ver o livro História do ceticismo de Erasmo a Spinoza, de Richard Popkin, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2000, pag. 37.

³⁰ Isso porque caso paralelo já havia acontecido com Galileu: naquele caso a Cúria Romana afirmou ser a única intérprete do Livro Sagrado, mesmo em casos de Filosofia Natural. McMullin (no livro “Galileu”, pags. 272 a 275) lembra-nos que para a Igreja Católica a principal questão contra Galileu não era a apresentação de uma outra cosmologia, que lhe fosse rival, mas de quem detém o monopólio da interpretação dos Livros Sagrados.

³¹ A situação dos judeus da península Ibérica era particularmente complicada, pois muitos acabavam aderindo ao catolicismo por não conhecerem de fato as tradições judaicas. Nadler nos dá um bom diagnóstico dessa situação: “As comunidades de conversos em Espanha e em Portugal estavam efetivamente separadas da corrente principal do mundo judaico. O seu entendimento das regras e das práticas do judaísmo normativo era, particularmente entre as gerações mais recentes, algo distorcido e incompleto. Muitas leis e costumes só existiam na lembrança, de tal maneira que não teria sido possível observá-las com alguma coerência. Um historiador faz notar que, por finais do século XVI, os marranos tinham abandonado não só a prática da circuncisão, o ritual do abate koxer e numerosas tradições fúnebres, atos públicos que teria sido difícil manter sob os olhares atentos de seus vizinhos... (...) Não tinham acesso à Tora, ao Talmude ou ao Midrax, nem a qualquer outro dos livros da literatura rabínica, cujo estudo é tão

Católica contribuiu para reforçar um aspecto já revelável no cristianismo espanhol do fim da Idade Média: a certeza de uma missão divina a cumprir sobre a Terra, ao título de povo escolhido por sua fé e sua inquebrantável devoção. A morte do rei Sebastião em uma desastrosa aventura militar no Marrocos fez desabrochar um novo sentimento em Portugal no fim do século XVI acerca de um movimento messiânico em breve mais intenso e a certeza de que lhes viria um novo salvador chamado um dia a reparar a liberdade do país. Aliás, acreditou-se que a América poderia ser o lugar do cumprimento desse destino religioso. Este sentimento de uma missão divina, esta certeza de eleição, este entusiasmo messiânico dava conotações religiosas a questões políticas. E com isso, os que se salvariam, os legítimos representantes de Cristo, deveriam ser também os legítimos representantes políticos, impedindo qualquer alteridade na política³².

Ora, uma vez que a Bíblia passa a ser a única autoridade e que diferenças interpretativas eram inevitáveis, principalmente na parte do Novo Testamento, o grande problema era que tais diferenças se tornassem um perigo para a liberdade civil, principalmente quando tais teólogos subiam ao poder. No caso da Holanda, Espinosa percebeu melhor que seus contemporâneos a astúcia dos teólogos calvinistas, ao se dizerem

importante para uma vida judaica bem informada. (...) A esse inevitável processo de desgaste, vieram juntar-se os efeitos naturais da assimilação cultural. O criptojudaísmo dos conversos e mesmo o Judaísmo Ibérico anterior à expulsão, estavam fortemente influenciados por numerosos ritos, símbolos e crenças do Catolicismo local. Por exemplo, havia a preocupação com a salvação eterna, se bem que por intermédio da lei mosaica e não de Jesus”. (NADLER, Op. Cit, página 29).

³² Essa falta de alteridade na política era um cenário dramático, pois excluía mais pessoas da vida comunitária do que incluía, obrigando a todos a uma obediência servil. O que queremos salientar ainda era a específica condição de marrano de Espinosa que promoveu um encontro e debate entre duas tradições supostamente inimigas: o judaísmo e o catolicismo ibérico. Não será raro, ainda, o encontro entre socinianos (religião noética) e judaizantes, ou a similitude do messianismo de Manuel Dias Sorteiro, adotando o nome de Menasseh ben Israel, e as idéias dos pentarquistas. Esta heterodoxia, acudindo-se a idéia de obviar ao perigo dramáticas cisões irreparáveis, ameaçou a própria identidade dos judeus enquanto povo escolhido a professar a verdadeira lei. O tema da universalidade salvação não poderia deixar de ser recorrente neste contexto. O termo “Israelita” era garantia de salvação? Segundo o Rabi Saul Levi Morteira, não. Na sua opinião, o termo “Israelita” estendia-se apenas aos justos. “Obviamente, um número significativo de jovens membros da comunidade de Amsterdão pensava de forma diferente: defendiam ruidosamente a salvação incondicional de todas as famílias judaicas. Esta seria uma tese muito sedutora para os antigos marranos (que poderiam ainda ter familiares marranos na península Ibérica), pois queria dizer que até os judeus que outrora tinham praticado –ou ainda praticavam – o Catolicismo no antigo país – um pecado mais grave do que se pode imaginar – tinham um lugar garantido no olam ha-ba”. (NADLER, Op Cit , página 65).

os verdadeiros intérpretes da Escritura Sagrada: não era um problema de fato relacionado à interpretação das Escrituras, ou de suas interpretações rivais que estavam trazendo divisões na Cristandade, mas de preferência questões políticas de legislação de determinadas posturas teológicas. Como tanto sangue pode ser vertido por problemas de interpretação das Escrituras? É evidente aqui que as questões são de ordem política. Espinosa cita o exemplo da intervenção política pelos Estados da província na controvérsia Remonstrante: esta ação não resultou nem na paz ou na piedade, mas em perseguição e divisão ainda mais profunda (YOVEL, 1991, p. 44). A História testemunha que as divisões na Igreja não ocorrem por excesso de zelo pela verdade, e sim pela cobiça de supremacia: daí que denunciar que os que se usurpam do poder religioso para fins políticos sejam os maiores adversários da religião, seja também uma defesa da piedade religiosa, *vero religio*³³. O interesse de Espinosa é solapar a autoridade Bíblica da mesma maneira que os protestantes solaparam a autoridade da Igreja Católica para com isso a Bíblia perder sua relevância política e não mais ser usada para que os eleitos imolem o restante, a maioria, de não eleitos³⁴.

³³ Encontramos ilustrada nitidamente na Lógica de port Royal e nos textos de Pascal a expressão de verdadeira religião, só que ela estava se referindo ao catolicismo. Tal referência é comum em Santo Agostinho, que a associa à verdadeira filosofia. Veremos, ao longo de nossa análise que Espinosa irá ressignificar os termos, religião e catolicismo, de modo que o significado condiga com o nome como ocorre frequentemente na língua hebraica. Se isso não ocorrer é claro que o católico dirá que a verdadeira religião é o catolicismo, e um luterano dirá que é o luteranismo, e um maometano que é o islamismo, etc.

³⁴ No dizer de Pierre F Moreau, a teoria crítica do Tratado Teológico Político faz parte de uma estratégia que permitiria-nos a escapar dos ciclos históricos de ascensão e catástrofe, sem a fundação de uma “esperança messiânica”, que é fruto de uma prisão emocional a um ideal de futuro, pensado como repetição de um passado mítico já vivido. (MOREAU, 1999, página 104). O problema da esperança é que a mesma jamais encontra sentido na vida presente, tendo de encontrá-lo num passado já vivido, e numa Aliança que há de ser a garantia para o cumprimento da Promessa. Esta salvação só possui sentido quando pensada como salvação de todo um povo: o indivíduo só se salva se ostentar um sinal distintivo que marque a sua eleição, neste caso, ser um judeu. Tal problema e transporta para o caso do calvinismo, que se vê agora como o verdadeiro herdeiro da promessa, um novo Israel. “Mas, enquanto criação utópica, porque baseada na criatividade pessoal, incita ao risco duma mudança abrupta, a ‘esperança’, porque baseada numa ‘promessa’, apenas incita à desconfiança no presente e pretende fixar os indivíduos na expectativa dum fim justo para a História. Mas o rabino [Menasseh ben Israel] acalentador da esperança de melhores dias para a Casa de Israel, mesmo defendendo a possibilidade duma passagem natural do circunstancial vigente ao *non plus ultra*, de modo nenhum pretendeu colocar tudo na dependência da Lógica ou instaurar o reino do absoluto. Não podemos esquecer que a sua concepção de História era devida, em grande parte, à vivência histórica de Israel, cujo Deus ‘permanecia diante do seu povo sem tomar para si um qualquer lugar como morada definitiva’. O Deus de Israel é ‘um Deus de Esperança’ que detém o futuro como verdadeira propriedade do existir do seu povo e com Quem não é possível o encontro senão através da ‘Promessa’ ou ‘Aliança’, que visa sempre o futuro”. (JORDÃO, Op. Cit, página 108).

Destarte, o objetivo do Tratado Teológico Político é abrir caminho para uma desmitologização da literatura sagrada, da idéia de Deus, da idéia de salvação, da idéia de história, da idéia de Natureza e da vida política. Nesse último caso, impedir as investidas teocráticas. Desse modo, ele irá desmerecer a construção judaico cristã tanto da idéia de Deus, de Natureza, de História, de salvação, de comunidade e ordem política, justamente porque o livro Sagrado é para ele um documento histórico, ainda que mais importante do que os outros pelo valor a ele atribuído, cuja força reside na permanência em que resiste no imaginário de seus fiéis. Perdida a sua força enquanto autoridade última a legislar sobre a conduta moral dos homens, a própria moral seria ela secularizada e pensada a partir da vida civil. Para Espinosa é a intromissão destes elementos religiosos que impedem a liberdade no campo político e o avanço da ciência e filosofia no campo do conhecimento, “já que repugna absolutamente à liberdade comum sufocar com preconceitos ou coactar de algum modo o livre discernimento de cada um” (TTP, prefácio, pg. 8).

Ao empreender esse corte, Espinosa não está de modo algum pensando nos fundamentos de uma nova religião universal, porque conhecimento religioso é sempre parcial e nunca pode ser universal. A doutrina religiosa, por não questionar seus próprios fundamentos, não se permite a liberdade de poder se auto emendar em nome de algo melhor. A falta de auto reflexão na religião mostra justamente que ela é um falso conhecimento. Daí que, se a fé cristã é restrita a um povo específico, bem como a fé judaica, torna-se absurda a intromissão da lógica em benefício de ambos os credos³⁵. Essa apropriação indevida serviria para justificar desmandes ou para racionalizar o que é imaginário. As religiões podem ser de algum auxílio na organização política, no caso

³⁵ “Confesso, porém, que, apesar da sua insuperável admiração pelos profundíssimos mistérios da Escritura, nunca os vi ensinar senão especulações dos aristotélicos ou dos platônicos, a que adptaram aquela, ainda assim não parecessem pagãos. Não lhes bastava já delirar com os gregos, quiseram também que os profetas delirassem com eles, o que mostra claramente que nem por sonhos reconhecem a divindade das Escrituras e que, quanto mais se inclinam perante seus mistérios melhor demonstram que o que sentem por ela não é tanto fé como submissão. Isso, aliás, resulta claro do fato de a maior parte deles supor como fundamento que ela é sempre verdadeira e divina, coisa que, afinal, só deveria constar após a sua compreensão e exame rigoroso: aquilo que através dela, sem necessidade de nenhum artifício humano, apreenderíamos muito melhor, é o que eles põem liminarmente como regra da sua interpretação”. (TTP, prefácio, 10).

daqueles que não se fiam pela razão, ou seja, a maioria do povo. Quando Espinosa fala de verdadeira religião na *Ética* é quase certo de que ele fala de certo ânimo piedoso, que se verifica naqueles que seguem verdadeiramente suas convicções religiosas, mas que representa, infelizmente, mais atraso do que signo de felicidade e prosperidade política. A felicidade obtida pela religião é, para ele, uma felicidade sempre relacionada ao âmbito individual e da interioridade, provavelmente devido à maior proximidade que teve com os religiosos protestantes, que enfatizavam a fé de modo estritamente interiorizado. Circunscritos numa experiência interior, como esses homens agiriam politicamente?

Tornou-se necessário voltar-se contra essa usurpação do poder político realizado pelo poder teológico, da mesma maneira que se fez precípua uma secularização da idéia de felicidade e beatitude, relacionada agora às virtudes filosóficas de cada indivíduo ou relacionadas às virtudes políticas de cada nação. A secularização da idéia de salvação pode ser pensada como integridade física ou saúde do corpo individual de cada pessoa, mas também do corpo político.

Segundo Espinosa, a autoridade tanto bíblica quanto do magistério romano são mitos: por isso, pode-se advogar que qualquer um dotado de conhecimento histórico, antropológico e das línguas originais é capaz de empreender uma hermenêutica mais séria e confiável do que a empreendida pelo magistério da Igreja, “veículo do Espírito Santo”. De acordo com a doutrina da Igreja Católica, a encarnação do Cristo filho de Deus é um fato histórico e a Igreja Católica é a que descende dos apóstolos e é o corpo de Cristo, a continuação de sua encarnação na História. Diferente da visão protestante, que coloca o homem nos braços de um Deus absolutamente transcendente, a doutrina católica afirma que Cristo é imanente na sua Igreja e que os sacramentos são a prova de que ele será a cabeça dos cristãos até o final dos tempos³⁶. Cristo prometeu estar junto aos apóstolos e seus

³⁶ Interessante é a interpretação de ODEL-SCOTT (Paul's critique of Theocracy, London, T&T Clark International, 2009), em que o autor coloca no primeiro capítulo de sua obra que não existe fundamento bíblico para se pensar como Cristo enquanto cabeça da Igreja, e por isso, que não pode haver, de acordo com as epístolas de Paulo aos Gálatas e aos Coríntios nenhum tipo de hierarquia eclesiástica. Para o autor, uma comunidade cristã por essência não pode ser nem teocrática, nem hierárquica. O *κύριος* é o dono da casa. Isso dá uma conotação doméstica em que todos são aceitos igualmente enquanto servos, não havendo distinção entre os ricos e pobres, bem nascidos ou plebeus, etc. Paulo procura mostrar aos leitores que ‘nenhum ser humano pode gabar-se de estar na presença de Deus’. A crítica daqueles que procuram vantagens sagradas seria um dos motes principais do apóstolo em sua carta aos Gálatas. E isso é uma crítica

seguidores a partir de sua Igreja, orientada por Pedro. Portanto, a igreja tem a missão de reunir e pastorear o povo de Deus em sua saga sagrada. Por isso não poderia haver salvação fora desse corpo sagrado. Por esta razão não é monopólio da Igreja a interpretação das Sagradas Escrituras, mas é ela quem decide pela interpretação correta em casos de ambigüidade e imprecisão da linguagem, porque é ela o corpo de Cristo e também é ela quem permite a perpetuação do mistério da encarnação do filho de Deus. Fora da Igreja o homem estaria condenado a uma pura transcendência divina, entregue à sua própria sorte. Para Espinosa não há como se contestar a autoridade da Igreja sem ao mesmo tempo contestar a autoridade Bíblica, já que a Igreja Católica utiliza a Bíblia e a tradição dos primeiros padres para justificar a sua própria autoridade, e estabelecer sua própria teocracia, sob a figura do sacro-império. Seguindo a isto, Espinosa demonstrará que amar a Deus está acima de adorar este ou aquele livro, pois seu Verbo não se fia à nenhuma letra³⁷.

O que está subjacente a esta atitude de Espinosa é uma concepção antropológica determinada³⁸, a qual considera o homem como dotado de mente e de corpo, sendo a mente idéia do corpo e o corpo objeto da mente. Por isso, diferentemente dos católicos, ou da doutrina de Agostinho e Tomás de Aquino, a fé não é uma iluminação que faz a razão

contundente à noção de eleição. “Aqueles que procuram seu privilégio na comunidade cristã frequentemente procuram seu status privilegiado alegando terem uma relação privilegiada com Deus/ o Senhor. Essa nova reavaliação teológica cria um colapso em qualquer sistema hierárquico, que era um sistema de identificação teística e que desestabilizava a teocracia. Aqueles que foram investidos com o poder teocrático perdem qualquer relevância, pois a significação teocrática se esvazia. Ao longo do texto, procurarei mostrar a relevância da crítica ao poder teocrático.

³⁷ “Passo em seguida a analisar os preconceitos que surgem pelo fato de o vulgo adorar este ou aquele livro da Escritura em vez do próprio Verbo de Deus. Depois, mostro que o verbo de Deus revelado não consiste em determinado número de livros, mas sim num conceito simples da mente divina revelada aos profetas, a saber, obedecer inteiramente a Deus, praticando a justiça e a caridade. E provo que essa doutrina é ensinada na Escritura de maneira adequada ao poder de compreensão e às opiniões daqueles a quem os profetas e os apóstolos costumavam pregar a palavra de Deus, de modo que os homens pudessem aceitar integralmente e sem nenhuma repugnância”. (TTP, Prefácio, pag. 12).

³⁸ Essa concepção é, obviamente a mecanicista, ainda que não totalmente o mecanicismo cartesiano. A influência de Huygens ficou explícita, conforme salientamos em notas anteriores. Na era clássica, a filosofia natural era chamada de física, uma das quatro partes da filosofia que compreendia também a lógica, a metafísica e a moral. Quando falamos em física, estamos usando o termo de maneira metonímica. Para maiores informações consultar (CARRAUD, Descartes et les Principia II, corps et mouvement, Paris, P.U.F. 1994, PP. 28-35). Espinosa tem uma idéia de um sistema de natureza que pode justificar “uma teoria do movimento como uma teoria unitária dos sistemas mecânicos”, a partir da qual ele vai extrair a sua antropologia. A antropologia espinosana parte do corpo humano e só daí é que vai pensar a mente humana. Para isso, Espinosa se serviu também da causalidade eficiente como modelo único de causalidade, fundando uma causalidade unívoca que é a condição da unidade monológica. Acerca da questão da univocidade, ler DELEUZE, *Spinoza et le problem de la expression*.

tornar-se inteligência³⁹. Muito pelo contrário, é partindo de uma determinada concepção antropológica estritamente mecanicista que Espinosa pode advogar que a fé é produto da imaginação e não uma faculdade de compreensão superior. Enquanto para Agostinho a razão humana está corrompida, para Espinosa a fé seria um subproduto da atividade do corpo. Destarte não haveria mais necessidade de crença na imagem judaico cristã quem pudesse pensar filosoficamente. Se para Agostinho a verdadeira religião permite a verdadeira filosofia, para Espinosa a verdadeira filosofia permite compreender a verdadeira religião enquanto estrita piedade, ou seja, exercício pleno de justiça e caridade. É por isso que Espinosa compreende o seu percurso como buscando resgatar não apenas o sentido da atividade filosófica, mas também da atividade religiosa⁴⁰.

“No início do século XVI, com efeito, dois movimentos de reforma e de purificação religiosa apareceram na Espanha. O primeiro provinha dos ensinamentos de Erasmo, muito apreciado nos círculos monásticos espanhóis – principalmente nos franciscanos – e entre certos intelectuais, Juan Luis Vives e Juan de Valdesestes dois últimos d’alhures de origem judia, tanto quanto um espantoso número de outros erasmistas. Este movimento buscava um retorno às fontes puras do cristianismo, ao Evangelho de Jesus Cristo e de seus discípulos, e atacava a corrupção, a burocracia institucional e a hipertrofia na Igreja oficial das aparências e dos automatismos culturais a expensas de uma verdadeira fé interior, da religião do coração. A impressionante quantidade de novos cristãos entre os admiradores de Erasmo não encontrou jamais explicação suficiente. Mas dois fatos podem nos ajudar a examinar este problema mais a fundo. Um convertido, antes de tudo, tende a procurar na sua nova fé uma significação espiritual mais profunda que esta que se passa como uma rotina. Mais importante ainda, a experiência mesma dos marranos tinha desenvolvido entre eles uma tendência a privilegiar a consciência íntima às obras visíveis, percebidas como enganadoras ou vazias de sentido, e imagina-se que tal disposição tivesse podido gozar de mais força ainda nas famílias de história judaizante, provocando este sentimento que o que realmente contava era o coração, a experiência interior e a consciência direta de uma verdade espiritual pessoal, em detrimento dos valores exteriorizáveis. De um ponto de vista mais fenomenológico, independentemente da religião em causa, pode-se considerar tal estado de espírito como uma camada de crítica das ações superficiais nos casos de conversão ao cristianismo”. (Yovel, pag. 45)

³⁹ Segundo a doutrina de Agostinho, não se poderia deixar vago o trabalho que só cabe á razão. Deixá-la sozinha seria cair inevitavelmente no ceticismo. Daí que a ela só reste crer. No que crer é que reside o poder de torná-la ou não suma inteligência humana.

⁴⁰ Infelizmente, o trato com o mecanicismo e a relação de Espinosa com o saber científico de sua época não poderão ser tratado aqui de maneira conveniente, já que delimitamos em muito nosso objeto de trabalho. Ainda, seria conveniente uma abordagem da relação entre Espinosa e a Escolástica, tal como fora estudada por Freudenthal e Marilena Chaui na primeira parte da *Nervura do real*. Essa análise mostraria de maneira mais clara o modo como Espinosa retoma as categorias aristotélicas da filosofia natural, as modifica e as fixa enquanto causa immanens, causa transiens, causa efficiens, causa libera e procura resignificá-las, de maneira a que tais signos não sejam por completo perdidos, mas perfeitamente inteligidos a partir daquilo que procuram mostrar. Procurei a obra de Freudenthal na Alemanha e estando esgotado, não pude prosseguir nessa pesquisa.

Espinosa pensa a política a partir de uma ontologia de forças, ou potências, sem pegar emprestado um critério metapolítico, que se desviasse da análise filosófica. Ao mesmo tempo, ele não pensa empreender uma filosofia que se desligue de suas conseqüências políticas. Ao contrário, ele pensa uma via que permite determinar os interesses e problemas filosóficos, anunciando que o dilema de uma filosofia especulativa contra uma filosofia aplicada, é no fundo, um problema de incompreensão da atividade que é o pensamento. (PREUS, 1991, p. 66) Daí que não seja possível considerar as questões religiosas como se fossem puramente especulativas, nem as questões de ordem prática como não interessando aos filósofos. A Escritura tem sua importância em si mesma, não porque carregue alguma excepcionalidade, mas porque ela se insere nessa ontologia de forças que determinam as atitudes humanas.

Onde passa exatamente a linha de demarcação entre a filosofia e a teologia? Onde encontrar o elo que faz da teologia um problema político? Ora, ao criticar a teologia tradicional, Espinosa poderia cair na armadilha de apresentar outra mais sutil. O que é a filosofia de Leibniz e Descartes, afinal de contas? Não é um reajuste da idéia de Deus comprometida com a tradição judaico-cristã? Defender a liberdade é defender não apenas a política, mas a revelação que também interessa ao discurso filosófico. O adversário da filosofia não é apenas um discurso metafísico-teológico oficial. É preciso livrar-se ao mesmo tempo da filosofia que especula sobre temas da religião, metamorfoseados em discurso teórico e também de uma filosofia que seja anti religiosa, no sentido de desligada do destino humano, do amor a Deus e à Natureza.

A luta pelo poder político pelos calvinistas ortodoxos na Holanda de Espinosa, trouxe mais dissensões e divisões do que acordos. Ela representou mais signo de trevas do que de luz. No entanto, como se pode comprovar que a fé não é de fato uma faculdade de compreensão superior?⁴¹ Está clara aqui certa opção *a priori* em Espinosa: ele opta não por desprezar a fé, mas por nos ensinar que se ela é por certo uma capacidade de julgamento

⁴¹ Essa é uma das críticas de Leo Strauss a Espinosa, veja-se principalmente em *Le testament de Spinoza e Spinoza's Critique of Religion*.

superior, é dever dos fiéis mostrar isso por seus atos, e não dos filósofos⁴². O homem de fé advoga que enxerga mais do que o homem que não a tem, e o diz com base na experiência própria: ele analisa o antes e o depois de sua conversão. Como um homem que não tem fé pode julgá-lo, se não sabe se de fato a fé é sintoma de fraqueza, debilidade intelectual, desamparo ou, do contrário, convicção, força, clareza intelectual? Como, afinal, um “cego” pode julgar um homem que “enxerga”? E se a fé for, de fato, uma faculdade a mais? Ora, bastaria um único exemplo de que a fé não atravanca o conhecimento, antes possibilita um conhecimento a mais e uma ética superior, para demonstrar que o argumento de que a fé é uma operação imaginativa é um argumento em si tortuoso. Dessa maneira, Espinosa parte de determinados pressupostos antropológicos e gnosiológicos para em seguida demonstrá-los. Tais pressupostos, no entanto, não são arbitrários; fundam-se a partir da ciência de sua época. Se para o homem de fé a transcendência é um pressuposto que implica na necessidade da revelação, para Espinosa a imanência é o pressuposto que implica na necessidade apenas da intuição intelectual, gênero de conhecimento fácil de demonstrar a existência. O que é mais fácil sustentar: a imanência ou a transcendência divinas, ou ainda, ambas? Tanto de um lado, quanto de outro, são concepções antropológicas que estão em jogo, com suas conseqüências políticas e éticas. E assim sendo, se a fé é de fato uma iluminação da razão, a fé não pode contradizer a razão, antes auxiliá-la. De fato, Espinosa não precisa demonstrar que a fé não é uma iluminação sobrenatural, mas apenas oferecer razões suficientes para que ela se dê. Com ou sem fé, o que não se pode é passar ao largo da razão.

“Entre aqueles que não distinguem a filosofia da teologia, discute-se a questão de saber se é a Escritura que deve estar ao serviço da Razão ou se, pelo contrário, é a razão que deve estar ao serviço da Escritura.” (ESPINOSA, 1988, pág. 298, **TTP**, cap. 14).

Essa distinção só faz sentido entre aqueles que “não distinguem a filosofia da teologia”. Se a matéria da discussão dos cétricos, “que negam a certeza da razão” é que “a razão deve adaptar-se ao sentido das Escrituras”, a matéria da discussão dos

⁴² “A fé (...) deverá consistir apenas em atribuir a Deus características tais que, se forem ignoradas, desaparece a obediência para com Deus e se, pelo contrário, se pressupõe esta obediência, eles têm necessariamente de se supor”. (ESPINOSA, 2003, pág. 216).

dogmáticos é que “o sentido das Escrituras deve se adaptar à razão”. Seja qual for a perspectiva tomada, há um erro subjacente a ambas: a não distinção entre teologia e filosofia; não distinção, obtida pela própria falta de conhecimento da natureza da Filosofia e da natureza da Teologia. Portanto, deste ponto, advém a necessidade lógica do capítulo XV do *Tratado Teológico Político* (TTP⁴³): longe de querer tomar qualquer partido, deve-se compreender o que de fato está em questão – não o grau de submissão da fé com relação à razão, ou vice-versa, mas o que uma e outra implicam por natureza. “Com efeito, qualquer que seja destas opiniões a que se adote, será sempre necessário adular a razão ou a Escritura⁴⁴”.

⁴³ Quando falarmos em capítulo XIV, estaremos nos referindo à obra (Tratado Teológico Político) TTP.

⁴⁴ É interessante que Espinosa vai contrapor a visão dos céticos e dos racionalistas, a partir de uma contraposição entre Maimônides de Judas Apkar. Essa tendência racionalista no judaísmo já era comum desde o século X, e inclusive, veremos que alguns filósofos já haviam antecedido Espinosa quanto ao extremado naturalismo e sua crítica aos milagres. Creio, no entanto, que Espinosa prefere não chamar Maimônides de racionalista, mas de dogmático, pois ele seria o maior representante do aristotelismo no seio do judaísmo, sendo, inclusive, importantíssimo para a compreensão de Razão e Fé em Tomás de Aquino. Acerca de Maimônides, temos essa boa síntese de Guttmann que podem nos ajudar apenas para esclarecimento do que Espinosa teria em mente: “O seu impacto estendeu-se para além do judaísmo; os fundadores do aristotelismo cristão, Alberto Magno e Tomás de Aquino, encontram nele para um guia a conduzi-los a um sistema de aristotelismo teístico, e os traços de sua influência sobre a filosofia cristã podem ser seguidos até os primeiros séculos da era moderna”. (GUTTMANN, pag. 182). O Guia dos Perplexos (obra magna de Maimônides), “procura conciliar a aparente contradição entre a filosofia e a revelação e servir de guia para aqueles que, em vista dessa contradição, chegaram a duvidar ou da filosofia ou da religião. Mas esse empenho em estabelecer a unidade da religião e da filosofia não foi visto como uma conciliação de dois poderes opostos. Apesar da aguda consciência do Rambam quanto às diferenças entre judaísmo e as escolas aristotélicas, ele não julgava que a filosofia fosse algo alheio ou externo à religião, mas que necessitava de certos ajustes e adaptações para efetivar essa conciliação. Muito ao contrário; a relação entre as duas é essencialmente a da identidade e a demonstração desta constitui a principal preocupação de Maimônides. A convicção da unidade dessas duas formas de verdade dominou a filosofia judaica desde Sáadia e, nisso, o autor do Guia concorda plenamente com seus predecessores judeus. Mas, para Maimônides, o caso não se reduz simplesmente à questão da congruência dos conteúdos objetivos da revelação, de um lado, e do conhecimento filosófico, de outro. A filosofia é antes um meio, na realidade o único meio para a apropriação interna do conteúdo da revelação. A fé religiosa é uma forma de conhecimento. O conhecimento histórico da fé tradicional apreende seus objetos de uma maneira externa e indireta, mas o conhecimento filosófico torna possível uma apreensão imediata dos objetos da fé. Deparamo-nos aqui com um conceito intelectualista da fé, o qual, ao igualar os graus do conhecimento filosófico aos da certeza religiosa, faz a interioridade religiosa depender da profundidade do entendimento filosófico. A filosofia não só tem a religião como seu objeto, mas é de elemento central da própria religião, a estrada real que conduz a Deus”. (GUTTMANN, pag. 184) E continua: “Com a mesma determinação com que se baseia a fé religiosa no conhecimento filosófico, Maimônides, no entanto, limita severamente o escopo desse conhecimento. Não só a essência de Deus, mas também a do mundo supra-sensível em geral estão além de nossa compreensão. A questão de se o mundo procede de Deus numa eterna emanção, ou se tem um início temporal, por mais importante que seja do ponto de vista religioso, é impossível de ser solucionada de um modo ou de outro modo”. (GUTTMANN, pag. 185).

Para Espinosa, a Natureza pensada em termos mecanicistas impedirá qualquer consideração de que exista milagre, ou seja, qualquer ato sobrenatural, do qual a fé seria um tipo⁴⁵. Bem como existe em Espinosa a compreensão de que a regularidade da matemática se observa também na Natureza, de modo que nada pode sair dessa regularidade, desse determinismo absoluto. Ademais, há em Espinosa a consideração de que o milagre é o desconhecimento das causas, da seqüência lógica detalhada do nexos causal imanente que une os eventos. E esse desconhecimento quase comum à grande maioria dos homens, se não a todos, permite que os sacerdotes usem dos milagres, ou da ignorância das causas, para manipular e enganar o povo e conseguir deles toda a devoção e confiança necessários. O problema é que atestar uma razão para a necessidade de crença nos milagres não é razão suficiente para descartar a possibilidade de que os mesmos existam, ainda que de maneira rara. Ou seja, para pensar nas noções de jogos de linguagem de Wittgenstein, encontrar uma razão que explique um evento não é, de modo algum, encontrar a sua causa ou causas determinantes. São dois jogos distintos. Com perdão do anacronismo, no entanto, para Espinosa *ratio* é pensada enquanto *causa*. Uma anterioridade lógica é sempre, para ele, uma anterioridade causal. Portanto a *ratio* não é uma justificativa, mas um movimento interno que possibilita determinado evento. Isso porque ele pensa em termos geométricos. A *ratio*⁴⁶ de um círculo é o movimento de uma das extremidades de um segmento de reta enquanto outro está imobilizado. De fato se a crença nos milagres se presta a questões políticas, isso não nega a sua existência. O que nega a existência nos milagres é o nexos causal dos eventos naturais, o que pode fazer alguns dizerem se tratar de outro tipo de dogmatismo sofisticado.

Da mesma maneira, atestar certa ordem e regularidade na Natureza, não nos permite considerar que em todos os tempos passados, presentes e futuros não haja qualquer

⁴⁵ Junto à análise dos elementos que suportam a fé, é preciso também uma análise que julgue o papel dos milagres. Para Espinosa é óbvio que a crença nos milagres desta ou daquela instituição, acaba lhe trazendo maiores benefícios e uma adesão mais cega de seus seguidores. O milagre é alimentado pela superstição, mas também a alimenta. “Se vêem, pasmados, algo de insólito, crêem que se trata de um prodígio que lhes revela a cólera dos deuses ou do Númen sagrado, pelo que não aplacar com sacrifícios e promessas tais prodígios constitui um crime aos olhos destes homens submergidos na superstição e adversários da religião, que inventam mil e uma coisas e interpretam a Natureza de maneira mais extravagante, como se toda ela delirasse ao mesmo tempo que eles”.(TTP, prefácio, pag. 6).

⁴⁶ Daí a expressão *causa sive ratio*. Para melhor compreensão da noção de causa em Espinosa, veja o livro de Maria Luisa Ribeiro **A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa** Lisboa, Calouste, 1997. Ou o trabalho de Evelyne Guillemeau: **Nature et raison chez Spinoza**, Nantes, 2000.

possibilidade de que os eventos naturais tenham de fato seguido a ordem observada. Com certeza não. Mas que seguiram uma determinada ordem sim. Não se trata de eternizar as leis da Natureza, mas eternizar o fato de que sempre existirá um ordenamento natural. Intuir que há um feixe causal imanente ao mundo e que este é auto-sustentável e que está se auto-gestando, me obriga a aceitar que esse feixe causal não tenha tido um início no tempo e que seja eterno.

A desteologização dos termos Deus e Natureza permitiu a Espinosa identificá-los⁴⁷. Sendo Deus a Natureza, afasta-se qualquer possibilidade de criação do mundo, de existência do nada, de possíveis e de contingência. Mas afasta-se também qualquer reificação da Natureza como um objeto que se preste à mera observação de um sujeito humano. A desteologização teve como conseqüências um naturalismo absoluto e a comprovação de que a Natureza é infinita, incriada e eterna, termos que eram aplicados a Deus enquanto criador da Natureza. Se Deus é a natureza chega-se a uma ontologia minimalista, que impede qualquer alusão a atos milagrosos⁴⁸. A Natureza não é indefinida com relação à impossibilidade de encontrarmos os seus limites e contornos, mas sim infinita em ato, tanto quanto o Deus cristão medieval. Ora, se nada sai do âmbito natural, qualquer evento pode ser explicado pelas categorias naturais, dos quais a fé é um deles. E

⁴⁷ Espinosa fala que a Escritura não dá nenhuma definição de Deus, no capítulo XVI do TTP. Em carta de 1661 a Oldenburg (carta 4) ele diz: “Com respeito ao que você aduz, que Deus não tem nada de formalmente comum com as coisas criadas, eu afirmei justamente o contrário em minha definição: pois eu disse que Deus é um ser que consta de infinitos atributos, cada um dos quais é infinito, ou sumamente perfeito em seu gênero” (edição latina de Gebhardt, tradução livre)

⁴⁸ Oldenburg objeta contra a identificação espinosana entre milagre e ignorância e contra a afirmação de Espinosa de que o nascimento, paixão e morte de Jesus deveriam ser interpretados literalmente, enquanto a ressurreição deveria ser interpretada de maneira alegórica. Espinosa diz que se a fraqueza de nossa natureza é a medida como devemos limitar nosso conhecimento e por isso aceitar milagres, então nada obsta que se tire a conclusão inversa. De fato, nossa fraqueza também nos impede de saber até onde vão o poder e a força da Natureza e o que a supera; por conseguinte, somente por arrogância um fraco homenzinho se recusaria a buscar as causas naturais do milagroso, pois, se assim fizesse, daria a entender que sabe onde se encontra o limite do poder e da força da Natureza. Longe, portanto da crença em milagres afirmar a nossa fraqueza ela denuncia a nossa soberba. Ao contrário, se admitirmos que é fraco o nosso intelecto, tanto mais nos esforçaremos para compreender o que está ao nosso alcance, ou seja, o conhecimento das causas naturais dos acontecimentos (...) Longe de glorificar Deus, o milagre o destrói. Se não glorifica a Deus, o milagre glorificaria a Natureza? A resposta é negativa. De fato, o milagre pressupõe a separação entre potência divina e potência natural, considera esta última limitada e imagina que a potência de Deus produz ‘uma natureza tão impotente’ sob regras e leis tão estereis, que ele seria obrigado a auxiliá-la continuamente para que pudesse conservar-se. Em suma, a uma potência divina estéril (porque contingente) corresponde uma potência natural impotente (porque contingente). Ao contrário, a necessidade das verdades eternas e da ordem natural afirma o poder da potência divina e a força racional da Natureza. (CHAUI, M. Nervura do Real. São Paulo: Companhia das letras, 199. Página, 197).

assim fazendo, noções como eleição, milagre, ordem sobrenatural e inteligência sobrenatural perdem qualquer sentido, sendo naturalizados. A transcendência deixa de ser um conceito e passa a ser uma imagem que se explica a partir de certas disposições dos corpos. Sob este crivo, os profetas e as profecias passam a ser analisados também como episódios que não precisam de qualquer explicação sobre humana. A perda da noção de pessoalidade em Deus faz dEle um conceito e aproxima a filosofia de Espinosa da tradição grega de pensamento e separa-o terminantemente da tradição hebraica de investigação, tradição esta centrada nas noções de encontro, contingência, relação interpessoal, criação a partir do nada e história sagrada do povo de Israel⁴⁹. Uma vez que todas as figuras

⁴⁹ Acerca do modo hebraico de pensamento, vejamos as seguintes explicações de Guttmann que podem nos fazer compreender uma distinção mais clara entre Atenas e Jerusalém: “O seu traço decisivo é que não se trata de um monoteísmo baseado em uma idéia abstrata de Deus, porém em um divino poder da vontade que governa como realidade viva a História. Este voluntarismo ético implica uma concepção inteiramente personalística de Deus e determina o caráter específico da relação entre Deus e o homem. É um relacionamento ético-volitivo entre duas personalidades morais, entre um “eu” e um “tu”. Assim como Deus impõe sua vontade à do homem, do mesmo modo o homem torna-se cômico da natureza de sua relação com Deus”. (GUTTMANN, pg. 29). “O divino ato de vontade é suficiente para fazer toda e qualquer coisa vir à existência. A idéia bíblica da criação não pretende proporcionar uma explicação teórica da origem do universo; é a forma em que a consciência religiosa da natureza do relacionamento entre Deus e o mundo se tornou articulada”. (GUTTMANN, pág. 30). “O homem é uma criatura deste mundo, e é somente o seu caráter como pessoa que o ergue acima das coisas naturais. Isso também explica por que, na história ulterior do monoteísmo, períodos de intensa piedade ‘personalista’ tendem para uma explicação mecanicista da natureza; tanto a ciência mecanicista quanto a rejeição de toda a metafísica estão de acordo com uma religiosidade que promove o domínio do homem sobre a natureza. (...) Para a religião bíblica, o mundo do tempo não se dissolve na nada vazia; ao contrário, o ativismo moral da Bíblia encara o mundo como o cenário da realização de uma ordem divina, que é uma ordem de vontade moral e vida moral. (...) Os profetas não pretendem estar revelando algo radicalmente novo, mas procuram apenas restaurar a antiga fé prístina de Israel”. (GUTTMANN, pág. 35). “Esta noção de responsabilidade individual evoluiu em conjunto com a retribuição individual. A justiça divina manifesta-se também na individual, e não unicamente na coletividade do povo. Muito embora, por certo, nunca seja obliterada a relação do destino individual como o da nação”. (GUTTMANN, pág. 37). “O pensamento judeu não está orientado para questões metafísicas. O descarte das cosmogonias mitológicas eliminou todos os potenciais pontos de partida para a germinação da metafísica. A noção de um criador não fornece ensejo para uma interpretação teórica do mundo. Isto pode muito bem ser parte da resposta à pergunta: por que o judaísmo não desenvolveu seu próprio sistema filosófico? A primeira tentativa de pensamento reflexivo foi norteadora para um entendimento daqueles atos de Deus que pareciam dúbios. Para o monoteísmo dos Profetas, a crença na qualidade moral e na natureza propositada da vontade divina era uma certeza absoluta que imbuíu todos os aspectos da vida religiosa. Foi a base do modo de eles entenderem a história. Interpretar a realidade em termos da intencionalidade da vontade divina, e sustentar esta intencionalidade em face dos fatos da experiência –eis a tarefa que se seguiu necessariamente das assunções básicas da religião judaica”. (GUTTMANN, pág. 38). “A premissa subjacente a tal pensamento é a noção de que a vontade moral de Deus

religiosas da tradição judaico-cristã são naturalizadas, não há necessidade de se estudar a história Sagrada desse povo enquanto ocorrência diferenciada: a singularidade desse povo se conhece a partir da História da Natureza de como ele mesmo se auto organizou. E disso segue-se que se a história não conta eventos extraordinários, mas a saga dos afetos humanos e sua servidão, História não é senão História da Natureza, Tempo não é senão a determinação do espaço no qual os acontecimentos se processam. O deus de Espinosa será pensado a partir da consideração do espaço como lugar da contigüidade, da concomitância dos afetos, o espaço geométrico da nova física mecanicista⁵⁰.

é acessível à compreensão humana. A questão teórica, se a ética como tal era independente ou dependente de Deus, encontrava-se completamente além do horizonte intelectual dos Profetas. Mas eles eram tanto mais cômicos da evidência interna da exigência moral como algo proveniente de Deus. Todo homem apreende intuitivamente o que é o bem ou o mal. A inteligibilidade da obrigação moral implica a racionalidade da vontade divina. Portanto, Deus, também, nas suas ações, atuava de acordo com padrões morais e poderia ser por eles medido”. (GUTTMANN, pág. 39). No judaísmo, “o status metafísico da sabedoria permanece duvidoso, e somente o seu caráter ético é inequivocamente claro. Em conformidade com a ética estoíca, a sabedoria torna-se um manancial das virtudes em geral”. (GUTTMANN, pág. 46). Isso nos mostra que as questões que orientavam os sábios de Israel não estavam orientadas em nenhum tipo de explicação metafísica do mundo. Sua cosmogonia é simples. A entrada da filosofia no judaísmo ocorre com Fílon, que em muitas ocasiões fala mais de maneira grega do que judaica. “Para Fílon, os cinco livros de Moisés são para ele a mais alta expressão da verdade e contêm tudo o que a ciência pode descobrir. A significação da interpretação alegórica da Escritura era, portanto, diferente do que a explanação alegórica dos mitos era para seus predecessores estoícos. O seu objetivo é conjurar as duas formas de verdade: o conhecimento humano e a revelação divina. Mas o próprio contraste entre as duas formas de verdade só é possível com base na assunção de uma religião historicamente revelada. Filo foi o primeiro a tentar sistematicamente uni-las, e sob esse aspecto merece por certo o título de o ‘primeiro teólogo’ a ele outorgado pelos historiadores da filosofia. Foi o primeiro a colocar o problema básico que, no curso subsequente, constitui preocupação contínua da filosofia e da teologia das religiões monoteístas; este fato por si mesmo, ainda mais até do que pelo conteúdo efetivo de seus ensinamentos, confere-lhe a sua importância na história do pensamento religioso”. (GUTTMANN, pág. 52). É com ele que aparece essa mistura indevida entre o pragmatismo ético judaico e a investigação metafísica. Desse modo, quando eu falo que Espinosa se aproximaria mais dos gregos, estou querendo dizer que ele retorna à tradição filosófica grega, ainda não invadida pelas questões da revelação, como ocorreu com o judaísmo, cristianismo e islamismo.

⁵⁰ E isto, justamente porque a extensão é um dos atributos de Deus: “E porque deve haver na causa pelo menos tanta perfeição quanto no efeito, segue-se que todas as perfeições da extensão encontram-se em Deus. Mas, porque em seguida vimos que a coisa extensa é divisível por sua natureza, isto é, contém uma imperfeição, não podemos por isso atribuir a extensão a Deus e temos que reconhecer que se encontra em Deus algum atributo que contenha as perfeições da matéria da maneira mais excelente e que possa preencher o lugar ocupado pela matéria” (ESPINOSA, 1979, página 6). “Afirmo que só pode existir um único ser a cuja natureza pertence a existência, a saber, só aquele que tem em si todas as perfeições e que chamarei de Deus. Com efeito, se supusermos um ser cuja natureza pertence à existência, esse ser não pode

Este espaço, no entanto, não se identifica com o espaço concebido por Descartes, posto que a matéria, o mesmo que o espaço, se definia apenas pela consideração de ser algo dotado de três dimensões e passível apenas de mensuração. A física que Espinosa apresentará depois em sua *Ética* é uma física que considera a matéria a partir de certa dinamicidade interna, dotada de movimento intrínseco à sua própria natureza e essência não requerendo qualquer ação externa a lhe imprimir movimento, justamente porque a matéria quantificável advém da extensão inteligível, que é um dos atributos de Deus, definido como *causa sui*⁵¹. Por isso, uma ética demonstrada ao modo geométrico é possível, pois a criação

conter em si nenhuma imperfeição, senão que deve expressar toda perfeição” (ESPINOSA, 1979, página 389). Com Espinosa nasce a idéia de Deus enquanto totalidade. No entanto, a substância não é um todo quantitativo discreto, consistindo de partes heterogêneas, por que os modos são contínuos. Se a substância fosse apenas o agregado dos modos, como alguém poderia existir sobre a unidade e simplicidade da substância sem conseqüentemente declarar as diferenças entre os modos como mera ilusão? Como conciliar, então o fato da substância não ser o agregado dos modos unida à noção de causalidade imanente? Vejamos a solução de Wolfson com respeito a esta questão. “A imanência da substância de Espinosa é uma imanência transcendente. A substância de Espinosa é um todo transcendendo o universo, e a relação da substância para o universo é pensada por ele a maneira de uma relação do todo para a parte, o todo neste caso sendo um universal de um tipo especial, um real universal, como distinguindo dos atributos que são apenas universais nominais. Quando Espinosa fala dos modos como existindo em outra coisa ele significa que os modos, individualmente ou em sua totalidade agregada, existem na substância no mesmo sentido como quando Aristóteles diz que “o dedo está na mão e geralmente a parte no todo”, e que o homem está no animal e geralmente espécie no gênero”. Para Wolfson, no caso de Espinosa, podemos pensar a relação entre substância e modo como uma relação entre gênero e espécie. Para Aristóteles, gênero e espécie são os termos nos quais a essência individual de uma coisa pode ser concebida. Tais termos formam a sua inteligibilidade. “E assim tudo que é em alguma coisa, como um indivíduo em seu gênero, pode ser assim dito ser concebido por alguma coisa a mais. Isto é o que Espinosa significa por sua definição de modo como ‘aquilo que é em outra coisa pela qual também é concebido’; que é dizer, ele é em outra coisa no sentido que é concebido por ela, a saber, como o individual no seu gênero. Mas ser concebido por si mesmo é realmente uma negação. Isto não significa nada de positivo. Tudo o que significa é que não pode ser concebido por outro. Este é o significado do axioma dois, que lê: ‘aquilo que não pode ser concebido por outro, deve ser concebido por si mesmo’. A ênfase é que ser concebido por si mesmo significa não ser concebido por algo a mais. A implicação é que substância é incognoscível, sua essência é indefinível, inconcebível. Wolfson prossegue o texto afirmando que Espinosa na proposição I do livro I da *Ética* foi verdadeiramente aristotélico. Em Aristóteles, a expressão primeiro por natureza é usada em dois sentidos: primeiro, no sentido de melhor e mais excelente, e segundo, no sentido de ser a causa de alguma coisa. Encontramos na Idade Média, esta expressão ganhando um significado adicional, a saber, como o mais universal para o menos universal, como, por exemplo, animalidade está a priori em natureza para humanidade.

⁵¹ Destas duas matérias, advém também duas concepções matemáticas. Para Franco Biasutti. Ele afirma que há em Espinosa: “a) matemática concebida como uma disciplina empírica simples, regulada pela imaginatio e logo potencialmente falsa e b) a matemática do intelecto, que é necessariamente verdadeira, e na qual o poder da razão plenamente se desdobra; [disso] dois diferentes conceitos do conhecimento nascem: um é destinado a permanecer simplesmente como classificatório, enquanto o outro é capaz de alcançar a essência das coisas”(BIASUTTI, 1990, página 66).

de figuras traz em si mesma a criação de outras, a invenção de novos conceitos de maneira imanente. Filosofar é dotar de movimento os conceitos, permitir uma análise genética não que chegue ao início dos tempos, ou do primeiro homem, mas da dinâmica dos afetos como a própria origem e saga da humanidade em todos os tempos. Espinosa tomou contato com os estudos que C. Huygens fizera acerca da natureza do movimento e provavelmente leu o seu *Tratado da Luz* que explicava o movimento da luz se dando no tempo a partir de um movimento ondulatório. Espinosa também sabia por Huygens que a física cartesiana nas considerações das leis do movimento estavam erradas, e das sete leis enunciadas nos *Princípios de Filosofia*, apenas uma era correta⁵². Isso foi suficiente para afastar a idéia de criação contínua presente na filosofia cartesiana, tese advogada pelo filósofo francês para explicar a manutenção do mundo, e que já se encontrava na pedagogia inaciana⁵³.

⁵² Esses elementos eu demonstrei em minha dissertação de mestrado “O estatuto do corpo humano, na Ética de Espinosa”, Departamento de Filosofia, UnB, 2004. Lá tentei apontar a diferença de Espinosa em uma carta de 1663 a Oldenburg e uma outra de 1676. Parece que nesta primeira fase Espinosa pensa a extensão em moldes tipicamente cartesianos, reduzindo os acontecimentos químicos às noções de quantidade de movimento, sendo que treze anos depois a sua segurança já não é mais a mesma. Na sua correspondência com Oldenburg, na qual tece comentários acerca dos experimentos de Boyle (carta de 1663, ano da publicação dos PPC), Espinosa critica-o por ter considerado a extensão como um todo heterogêneo. Boyle mostrara que se aquecendo salitre podia-se obter dois compostos: o espírito nítrico, muito volátil e de sabor ácido e uma quantidade fixa de sal. Disso, Boyle concluiu que ambos, estando na constituição do corpo e sendo heterogêneos, não poderiam ser deduzidos de uma maneira puramente geométrica. Contraindo-se a isso, Espinosa tenta raciocinar a priori, deduzindo estes compostos de um corpo homogêneo e considerando o sal uma impureza do salitre. Escreve Espinosa: “Para explicar este fenômeno com a máxima clareza, não suporei outra diferença entre o espírito do nitro e o próprio nitro fora aquela que é patente: que as partículas deste estão em repouso, apesar daquelas, por pouco que se agitem, chocarem-se umas com as outras. Quanto ao sal fixo, suporei que em nada contribui para a constituição da essência do nitro, senão que a considerarei como impureza do nitro, pois eu comprovo que nem o espírito do nitro está isento delas” (SPINOZA, 1988, página 92).

⁵³ Por pedagogia Inaciana digo a pedagogia de santo Inácio de Loyola em seus exercícios espirituais, que é a base do carisma dos jesuítas. A pedagogia inaciana diz que Deus cria o mundo e o conserva a cada instante. Como Descartes estudou em colégio jesuíta, pode ser que essa teoria mística tenha o inspirado de algum modo, uma vez que Descartes não pensa o movimento da matéria como eterno, mas como tendo sempre uma causa transitiva. Com respeito à criação contínua ela tem como pressuposto a identificação entre técnica e física. Assim, a natureza é vista como um artefato, como tudo o mais. Assim, a melhor metáfora para se falar da Natureza seria o relógio: aquilo que emprestamos algum movimento externo para que depois possa funcionar autonomamente. O relógio possui uma força motriz, mas não a energia formadora capaz de comunicar-se a uma matéria exterior (CANGUILHEM, 1976, p. 141). É certo que sendo o mundo uma máquina formada por um complexo de máquinas, é necessário o ajuste de Deus a cada instante, o que tem por base a teoria da criação contínua, baseada numa noção de tempo descontínua, isto é, constituída por sucessões que não possuem em si mesmas a sua razão de ser. Para Descartes, é necessário tanto poder para criar quanto para conservar, pois só é capaz de impedir que uma máquina se destrua, aquele que conhece seus mecanismos. “E ainda que possa supor que talvez tenha sido sempre como sou agora, nem por isso

Na filosofia cartesiana, paradoxalmente, o tempo se reduz a instantes indivisíveis, esses da propagação da luz e também da criação contínua. Assim, a desconsideração do átomo no campo do espaço não acompanhou uma desconsideração de que existam átomos de tempo. Em Espinosa, se o espaço pode ser dividido ao infinito, o tempo que pode ser mensurado também tem de sê-lo. O tempo é um *continuum* como o espaço. A continuidade da ação de Deus no mundo só pode identificar o próprio Deus ao mundo: essa ação se dá em todo pequenino espaço de tempo. Por isso a História é Natureza: chama-se História o *continuum* do tempo e Natureza o *continuum* do espaço. Essa ação contínua é o próprio Deus. Compreendida a História, compreendida também será a Natureza. Tempo e espaço são duas expressões de uma mesma realidade: o pensamento e a extensão. Não são termos rivais, são modos nos quais intuímos a substância única.

Quando o tempo é pensado em dissociação do espaço, o homem fica no campo infértil da interioridade. O homem que se recolhe apenas à sua história pessoal, à história de seus afetos, não percebe que essa história se dilata e se explica a partir de algo mais amplo, algo que o compreende. O homem sucumbido aos seus afetos passa a ter uma fixação pela sua história, seu passado, assumindo uma feição introspectiva. O povo judeu ficou preso à sua própria saga, ao seu próprio tempo. Não percebendo a natureza de sua história, a razão de sua singularidade, ficaram circunspectos ao seu próprio destino. Sentir-se especial e distinto, desconsiderar o que se dá em torno a nós, como os outros constituem a nossa própria singularidade, em suma desprezar o mundo, fechar-se a ele, é uma doença: gera a melancolia. O povo judeu é especial tanto quanto outro. Fechar-se aos outros, tê-los como estúpidos, incapazes de compreender a sua especialidade, a sua profundidade e a relação superior que Deus com eles empreende é de uma inveja absurda⁵⁴. A eleição dos judeus

poderia evitar a força desse raciocínio, e não deixo de conhecer que é necessário que Deus seja o autor de minha existência. Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve.”(DESCARTES, 1973, página 118).

⁵⁴ “A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando os outros dele carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e

nasce de um desejo de diferenciação de um povo que possui uma fixação imensa em sua própria tristeza, fazendo dela a marca distintiva de sua autenticidade. Esse conceito de eleição vai emprestar a mesma opacidade e tristeza no caso dos calvinistas ortodoxos holandeses. E o mesmo se diz do antropocentrismo: ele nasce de uma doença, de uma tristeza, de um desejo de diferenciação. O homem que contempla a si mesmo, a sua especificidade, o fato de ser a elite privilegiada da Natureza. O antropocentrismo é assim a negação do próprio Deus e o entronamento diabólico do homem. E o teocentrismo, um antropocentrismo disfarçado. O anti humanismo da reforma é ainda um humanismo!

Segundo Mircea Eliade no seu livro *Sagrado e o Profano* o que marca a narrativa religiosa é justamente essa consideração de que o espaço e o tempo na História Sagrada nunca são elementos indiferenciados. Dessa maneira, o espaço sagrado e o tempo sagrado eclipsam uma descontinuidade no tempo e espaço considerados como contínuos. O tempo sagrado nunca é marcado pela repetição constante do passar dos segundos: pelo contrário, é o tempo fundado a partir dos ritos, das celebrações, festas e epifanias. Seguindo a mesma lógica, o espaço não se apresenta de maneira indiferenciada, haja vista o fato de que há lugares que são mais Sagrados do que outros. Lugares sagrados são mediações para o divino. Por isso lugares sagrados como a Igreja do santo Sepulcro, da Natividade, tenham sido construídos no século III da Era Cristã: era um modo de também os cristãos terem seus

beatitude. Porque a alegria que assim se experimenta, a menos que seja infantil, não pode resultar de outra coisa que não seja a inveja e a má vontade. Exemplificando: a verdadeira felicidade e beatitude de um homem consiste apenas na sabedoria e no conhecimento da verdade e não em ser mais sábio do que os outros ou no fato deles não possuírem o verdadeiro conhecimento, pois isso não acrescenta em nada à sua sabedoria, que o mesmo é dizer, à sua verdadeira felicidade. Quem, por conseguinte, se regozija por tal fato, regozija-se com o mal dos outros, é invejoso e mau e não conhece nem a verdadeira sabedoria nem a tranqüilidade da verdadeira vida. Assim sendo, quando a Escritura, para exortar os hebreus a obedecerem à lei, diz que Deus os escolheu dentre as nações, que está perto deles e não dos outros (Deuteronômio 4, 4-7) que só a eles ditou leis justas, que, em suma, só a eles se deu a conhecer, desprezando os outros, está apenas falando de modo que seja compreendida pelos hebreus, os quais, como vimos no capítulo anterior e como também confirma Moisés (Dt 9, 6-7), não conheciam a verdadeira beatitude. Com efeito, eles não teriam sido menos felizes se Deus tivesse igualmente chamado todos os homens à salvação; nem Deus lhes teria sido menos propício se tivesse prestado igual assistência aos outros; nem as leis seriam menos justas, ou eles seriam menos sábios, se aquelas fossem prescritas a todos; nem os milagres evidenciariam menos o poder de Deus se tivessem sido feitos em atenção também às outras nações; nem, finalmente, os hebreus seriam menos obrigados a prestar culto a Deus se ele tivesse prodigalizado esses dons a Deus por igual". (TTP, cap. III, pag. 51). É esse mesmo patos da inveja que explica a noção de eleição com os calvinistas.

lugares divinos no mundo, em resposta aos lugares judaicos.⁵⁵ Se tomarmos a interpretação de Mircea Eliade⁵⁶ como padrão, perceberemos que a Reforma Protestante é signo da primeira religião moderna que surge, já que não há mais essas mediações para o divino: não há tempo Sagrado, nem lugares Sagrados e nem indivíduos consagrados a mediar Deus para os homens. Indo mais além, a filosofia de Espinosa seria a primeira filosofia autenticamente moderna, porque qualquer noção de sagrado, ao ser desmitologizada, é automaticamente destruída.

O que Espinosa empreende é uma dessacralização tanto do tempo quanto do espaço o que significa a dessacralização da história e da natureza. Isso significa abolição da distinção entre sagrado e profano. Os acontecimentos históricos podem se apresentar de maneira descontínua na mente do vulgo, mas isso ocorre justamente porque não se consegue apreender, ou mesmo não se conhece o nexos de causas que permitem a aparente implosão desses acontecimentos. Estamos fadados a compreender a vida a partir de rupturas, quebras, mortes e recomeços⁵⁷. Damos atenção àquilo que nos parece mais

⁵⁵ Ver livro de Mircea Eliade, *O sagrado e o profano*, São Paulo, Martins Fontes, 2001, o primeiro capítulo “O Espaço sagrado e a sacralização do mundo”. Ver também o livro de Karen Armstrong, *Jerusalem*, o capítulo “Byzantine Jerusalem, 326-638”.

⁵⁶ Compare, por exemplo, as noções de Sagrado e Profano contidas na obra de Mircea Eliade (2001): “É preciso acrescentar que uma tal experiência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo que a tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso. Isto ficará mais claro no decurso de nossa exposição: veremos que até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo”. (p. 27) “Quando se trata de arrotear uma terra inculta ou de conquistas e ocupar um território já habitado por ‘outros’ seres humanos, a tomada de posse ritual deve, de qualquer modo, repetir a cosmogonia. Porque, da perspectiva das sociedades arcaicas, tudo o que não é ‘o nosso mundo’ não é ainda um ‘mundo’. Não se faz ‘nosso’ um território senão ‘criando-o’ de novo, quer dizer ‘consagrando-o’. Esse comportamento religioso em relação a terras desconhecidas prolongou-se, mesmo no Ocidente, até a aurora dos tempos modernos. Os ‘conquistadores’ espanhóis e portugueses tomavam posse, em nome de Jesus Cristo, dos territórios que haviam descoberto e conquistado. A ereção da Cruz equivalia à consagração da região e portanto, de certo modo, ‘a um novo nascimento’. Porque, pelo Cristo, ‘passaram as coisas velhas, eis que tudo se fez novo’ (II Coríntios 5,17). A terra recentemente descoberta era ‘renovada’, ‘recriada’ pela Cruz”. (pg. 35). “É importante compreender que a cosmização dos territórios desconhecidos é sempre uma consagração: organizando um espaço, reitera-se a obra exemplar dos deuses. A relação íntima entre cosmização e consagração atesta-se já aos níveis elementares da cultura”. (pg. 35)

⁵⁷ Ou para falar como Espinosa, estamos a mercê da fortuna. Quais melhores exemplos de nossa falta de certeza quanto à fortuna? Quando temos dúvidas, nos deixamos levar com a maior das facilidades para aqui e para ali. Hesitamos. Quando temerosos somos humildes e quando confiantes somos presunçosos e orgulhosos. Não nos conhecemos e, no entanto, sabemos que é assim: “Julgo que toda a gente sabe que é assim, não obstante eu estar convicto de que a maioria dos homens se ignora a si própria”. Como exemplo, Espinosa exorta a que prestemos atenção naquilo que “vivemos entre os homens”. Pierre François Moreau

improvável e o que tomamos como extraordinário é o que se fixa na memória. A descontinuidade se fixa porque não conseguimos lembrar de tudo o que nos afeta. Nossa autobiografia está condicionada à nossa memória e à interpretação que damos a determinados acontecimentos. O que marca mais fortemente a história de nosso corpo imprime vestígios mais fortes em nosso cérebro. De igual modo, há uma continuidade de causas na Natureza, umas seguindo-se às outras, não havendo qualquer início na ação natural. Essa continuidade pôde ser depois comprovada com o surgimento do cálculo infinitesimal. A fé ou o aparente início da fé é possibilitado por uma série de causas que podem concorrer para esse efeito e é interpretado pelo crente como um acontecimento único, dado o fato de não conhecer as motivações que o levaram a adesão à crença. A aparente descontinuidade que a fé inaugura na vida do homem piedoso é apenas aparente mesmo. Movido pela imaginação ele é levado por um feixe de relações causais a afirmar o que antes rejeitava e a acreditar no que antes lhe era ridículo. Se tivéssemos, para Espinosa, um conhecimento adequado de nossa mente e de nosso corpo compreenderíamos o que se passa em nós e não seríamos levados a crer no impossível. Mas é justamente esse desconhecimento o que torna a crença no irracional possível.

Segundo o Vocabulário Católico de Teologia Bíblica, fé é a fonte e o centro de toda a vida religiosa. O pai da fé é Abraão e os seus seguidores no Antigo Testamento viveram e morreram na fé. Da mesma maneira, os discípulos de Cristo são os que crêem. Há duas raízes dominantes para o conceito de fé: *aman* conota solidez e certeza; *batah* segurança e confiança. Na tradução dos Setenta não há uma tradução tão fiel ao texto hebraico. Os termos usados na tradução de *batah* são: *elpis*, *pepoitha* que indicam os termos em latim da Vulgata *spes*, *confido*; à tradução de *aman* usam-se os termos *pistis*, *aletheia* que indicam na vulgata os termos *fides*, *veritas*. De acordo com a tradição Bíblica a fé tem dois pólos: a confiança que se presta a alguém, mudando todo o significado da vida de quem se compromete com essa pessoa e de outro pólo, um procedimento da inteligência que possibilita o acesso ao que não se vê. Fé seria, dessa maneira, um compromisso eterno, um pacto que se firma entre o homem e seu Criador, algo longe de ser um ato covarde ou signo

(1999) tenta apresentar algumas razões para a mudança semântica do termo “fortuna”, não mais vista como mera ocorrência, casus, mas como ocasião, ocasio. Espinosa não a considera, no entanto, apenas neste último sentido, senão trabalha com todos eles para fazer a sua análise da experiência.

de desespero e sim signo de mútua confiança, entrega, zelo, sacrifício e esperança.⁵⁸ Estar na graça é encontrar Graça diante dos olhos de Deus, desse criador e senhor do universo. Perder a fé é para o cristão e para o judeu a verdadeira desgraça. Daí que a filosofia de Espinosa seja tanto para os judeus quanto para os cristãos um perigo, pois tornava a fé supérflua, a obediência a dogmas ridícula, tanto quanto a crença em um Deus criador e juiz a quem deveremos prestar contas. Para os cristãos ainda pior: tornava supérfluo o sacrifício de Cristo que foi imolado no lugar de Isaac, filho de Abraão e torna supérfluo também o sangue dos mártires, que junto ao sangue de Cristo, lavam os pecados do mundo.

Com relação à narrativa bíblica, Espinosa resgata a dimensão simbólica de determinadas histórias, em muitas ocasiões as que tratam do Cristo, por quem nutriu simpatia. Cristo move-se no campo imaginativo porque fala de Deus em termos de Pai, Senhor, Juiz. Ele não inaugura nenhuma compreensão diferente de Deus: muito pelo contrário, mantém o imaginário de transcendência. Por isso o cristianismo não apresenta nenhuma particularidade no que toca a uma compreensão menos obscura de Deus. A figura de Deus antropomórfico invertido e sujeito às paixões humanas, à sua impotência, subjuga ainda mais os homens, colocam-nos como vítimas do acaso e dos representantes intermediários entre Deus e os homens, os teólogos. Resgatar a figura do Cristo é esquecer essa interpretação teológica e investir em seu significado filosófico. Por isso, a história de Cristo enquanto nascendo de uma virgem que permanece virgem após o seu nascimento, sua paixão, morte e ressurreição tentarão ser considerados a partir de uma ótica que resgata

⁵⁸ Para um bom exemplo da fé judaica, veja-se essa citação de Guttman: “A fé do judaísmo talmúdico repousa completamente em fundamentos bíblicos. Central, para ela, são as simples e sublimes idéias da Bíblia acerca de um Deus transcendente, a *Tora* como incorporação de suas exigências morais, a natureza moral da relação entre Deus e o homem, a sabedoria e a justiça da divina providência, a eleição de Israel e a promessa de um reino vindouro de Deus (...). Esta distinção entre o presente, de um lado, e as poderosas revelações de Deus no passado e no futuro, de outro, é um corolário necessário do caráter histórico do conceito judaico de revelação e da expectativa de uma redenção futura (histórica). Causas similares operaram no cristianismo e no islã e levaram uma distinção análoga entre o presente e o tempo da revelação – isto é, o passado. Porém, mesmo se o presente carecia de revelação histórica, os homens ainda assim sentiam a presença imediata de Deus em suas vidas. Todo judeu individualmente via-se sob a mesma divina providência que governara as vidas de seus ancestrais e, por meio de alguns piedosos eleitos, até milagres seriam lavrados – embora tais prodígios não pudessem, naturalmente, ser comparados àqueles que foram realizados pelos profetas. A fim de expressar a consciência da presença de Deus, a imaginação religiosa não se deteve mesmo diante do mais ousado antropomorfismo. Com o fito de enfatizar o valor de estudo da *Tora*, os rabinos talmúdicos descrevem o próprio Deus como um estudioso da *Tora*. A fé de que os sofrimentos de Israel não poderiam destruir a íntima ligação entre Deus e o seu povo exprimia-se na afirmação de que Deus não só lamentava as aflições por Ele ocasionadas a Israel, como partilhava efetivamente seu exílio”. (GUTTMANN, pág. 54).

seu valor simbólico dando ênfase na dimensão do amor como única verdade a permear toda a História Sagrada, e considerando como alegórico o que fere a ordenação natural. “Cristo é o caminho da salvação”⁵⁹ porque foi capaz de sacrificar-se a si mesmo em nome do amor e porque não se deixou sucumbir pelas paixões destrutivas, nem mesmo no momento de sua morte. Para Espinosa o significado do ensinamento de Cristo em nada será ferido se ele for lido num contexto imanente ao processo contínuo de transformação das coisas, excluindo todo acaso, como todo desígnio. Como Bultmann dirá séculos mais tarde, se descobrissem um dia as ossadas de Cristo em nada o cristianismo se alteraria: o significado dessa religião repousa na moralidade superior que apresenta aos homens. Cristo é caminho de salvação porque falava intimamente com Deus, intelecto humano com intelecto divino, e porque demonstrou que o amor era possível, em momentos de dor e solidão intensas, enquanto expressão de potência diante da inevitabilidade da morte. Espinosa chega a chamá-lo de filósofo dos filósofos. Com relação aos acontecimentos miraculosos de sua vida, não se pode crer que Cristo de fato ressuscitou, devendo-se considerar que o amor, enquanto conceito, venceu no coração das pessoas. Espinosa busca levar em consideração essa possibilidade de amor universal que possibilitaria maior diálogo entre os diferentes credos e comunicaria externamente a verdadeira religiosidade, que se vive em foro interior.

O campo de análise de Espinosa é seu próprio contexto histórico e estes são os exemplos dos quais se serve. Por um lado, a comunidade judaica com a qual conviveu até seu herém, por outro, a atmosfera calvinista da Holanda dos seiscentos e logicamente a experiência de perseguição aos judeus pela Igreja Católica na Península Ibérica. Parece que há nódoas de ressentimento em sua análise do TTP, o que é mais do que compreensível pelo que viveu pessoalmente e presenciou como cidadão, num século de lutas sangrentas e batalhas religiosas. O que o motiva fortemente é a constatação de que na Holanda judeus e calvinistas vivem pacificamente, estabelecendo fortes contatos comerciais.

“Em verdade, a comunidade judia de Amsterdã era uma das mais abertas e cosmopolitas das comunidades judias da época. Os judeus de Amsterdã não tinham

⁵⁹ “Assim sendo, não creio que alguém tenha atingido tanta perfeição, a não ser Cristo, a quem os preceitos divinos que conduzem os homens à 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 vinda do ar. E assim, à voz de Cristo, tal como aquela que Moisés ouvia, pode chamar-se a Voz de Deus. Nesse sentido, podemos afirmar que a sabedoria divina, isto é, a sabedoria que é superior à do homem, assumiu em Cristo a natureza humana e Cristo foi o caminho da Salvação”. (TTP, *Prefácio*, 22).

nada de parecido como este outro mundo dos guetos fechados da Europa Oriental; seus habitantes eram antigos marranos ou descendentes de marranos, a maior parte homens de negócios prósperos e relativamente livres em um Estado tolerante”. (YOVEL, 1998, *Op. Cit*, pág 22)

“E já que nos coube em sorte essa rara felicidade de viver numa República, onde se concede a cada um inteira liberdade de pensar e honrar a Deus como lhe aprouver e onde não há nada mais estimado, nem mais agradável do que a liberdade, pareceu-me que não seria tarefa ingrata ou inútil mostrar que essa liberdade não só é compatível com a piedade e a paz social, como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir, ao mesmo tempo, a paz social e a liberdade. Foi sobretudo isso o que decidi demonstrar neste tratado. Para tanto, foi necessário, antes de tudo, apontar os maiores preconceitos em matéria religiosa, isto é, os vestígios da antiga servidão, bem como aqueles que se referem ao direito das autoridades soberanas, direito que muitos se esforçam, com descarado atrevimento, por lhes usurpar em boa parte, tentando, a pretexto da religião, pôr contra elas o ânimo das multidões...” (TTP, *Prefácio*, pg. 9).

O que não se compreende foi porque Espinosa ainda tenta resgatar Cristo como figura positiva. Seria para atrair à leitura do TTP os cristãos cordatos e razoáveis? Seriam esses os leitores filósofos do *Tratado Teológico Político*?⁶⁰ Não seria isso uma concessão que mais atrapalharia a sua filosofia do que a ajudaria, posto que não conseguiria de vez abortar todo o imaginário religioso e começar algo radicalmente novo?

Certamente a figura positiva de Cristo não era para atrair aos católicos. A história do povo hebreu na Península Ibérica é dominada pelas figuras de Isabel e Fernando, os reis Católicos que representam as fundações da Espanha moderna e unificada, sob os tronos de Aragão e Castela. Eles organizaram sua própria Inquisição Espanhola (doravante separada da jurisdição papal) no intuito de depurar o país da contaminação dos judaizantes, não se esquecendo obviamente de outras categorias heréticas, o que significou uma ferramenta política destinada à construção do novo Estado Absolutista. A inquisição espanhola marcou uma era de terror, de suspeitas, perseguições, autos de fé. O argumento principal era expurgar a Espanha de certo judaísmo clandestino: a arma eficaz foi a expulsão dos judeus, forjando um papel messiânico para esse novo Estado, cuja homogeneidade religiosa estava reforçada. Dentre os judeus, alguns escolheram o batismo, outros se lançaram ao mar, e alguns escolheram Portugal, onde o rei João lhes abriu um asilo temporário. Portugal não

⁶⁰ A hipótese de Marilena Chaui em *A nervura do real* é mostrar que Espinosa escreveu o TTP tendo em vista alguns cristãos reformados, e que estes seriam os leitores “cordatos e razoáveis” de que Espinosa estaria se referindo. Vide capítulo I.

tarda a mostrar-se como uma cilada, logo que Manuel I sucede a João II. Manuel I, na esperança de reinar um dia sobre uma península reunificada, pede a mão da filha de seus vizinhos, que exigiram a expulsão de todos os judeus de Portugal. Manuel desejava esse casamento, mas tinha necessidade da habilidade comercial dos judeus para o novo mercado imperial que ele pretendia construir. A saída era forçar todos os judeus a se converterem oficialmente ao cristianismo, concedendo certo número de liberdades religiosas e imunidade de Inquisição pela duração de uma geração inteira. O problema é que os judeus portugueses eram devotos sinceros, haja vista terem preferido o exílio ao batismo. No curso do século XVII os judaizantes sobreviventes da perseguição na península Ibérica conseguiram retornar à sua fé ao se instalar em Veneza, Livourne, Altona, Hamburgo, igualmente em Londres e mais tarde em Amsterdã, onde abortaram os pais de Espinosa. Diante da História da triste saga judaica na península ibérica no século XVI, não parece haver qualquer imagem positiva do catolicismo para Espinosa. Os cristãos que Espinosa procura convencer da razoabilidade de seus argumentos no TTP devem ser de tipo entusiasta, arminiano, menonita, sociniano. E podemos acreditar que Espinosa prudentemente conserve certa simpatia pela figura do Cristo, justamente para poder atrair os leitores cristãos heterodoxos, mais abertos à sua heterodoxia.

Há algumas dificuldades inerentes em se tecer uma figura positiva de Cristo:

- 1) Como conciliar a idéia de que Cristo era um sábio, o filósofo dos filósofos e não ser Deus? Ora, se Cristo se disse Deus, de duas uma: ou ele era Deus ou era um impostor. {1) Todos os filósofos dizem a verdade; 2) Jesus foi o maior filósofo de todos; 3) Jesus dizia ser Deus //Logo, Jesus era Deus} o que Espinosa considera absurdo... Não poderia, dessa maneira, não ser Deus e ser sábio. Será que Espinosa não acreditava implicitamente que Cristo era um impostor? Certamente que não, pois Espinosa dizia ser Maomé um impostor. Pode-se advogar a tese de que a figura de Cristo é ambígua para o próprio Espinosa. Deve-se salientar que ele fala de Cristo apenas no TTP e não em outras obras. E isso porque os seus interlocutores no TTP são cristãos e não filósofos. De qualquer modo, quando Cristo fala: “Eu e o Pai somos um”, Cristo pode estar afirmando não apenas a sua unidade a Deus, mas a unidade de todos os homens também. Assim, Cristo representaria um “homem

cósmico”, o protótipo do homem que alcançou todas as virtudes humanas por estar unido ao Pai, ou seja, por ter expresso algum tipo de verdade acerca da imanência.

- 2) Cristo ao enfatizar certa compreensão antropomórfica de Deus, como pai, estaria corroborando uma construção imaginária de Deus.
- 3) Cristo concebe uma ética de não violência e mansidão, que impossibilitaria qualquer modificação política e estaria mais conforme a uma atitude de passividade e de conservadorismo do que a uma atitude ativa, como é a de Espinosa. Não a obediência em amar e perdoar, mas a liberdade que é capaz de amar e perdoar seria a resposta de Espinosa ao altruísmo cristão. O ensinamento de Cristo reside na obediência, enquanto que o de Espinosa reside na liberdade. São muito distintos, ainda que exista o Espinosa do Tratado Teológico Político, o Espinosa da Ética e o Espinosa do Tratado Político.

Diferentes dimensões de Cristo ocasionaram diferentes tipos de cristianismo. A palavra cristianismo carrega tanta equivocidade que não há possibilidade de um mínimo de precisão semântica para determiná-la. Não se pode chamar de cristãos pessoas que apenas simpatizam com o Cristo, mas cristãos são apenas aqueles que acreditam na Trindade? Os socinianos anti-trinitaristas poderiam ser considerados cristãos? Michel de Servetus era um cristão? Arianos, pelagianos, maniqueístas eram cristãos? Espinosa pode estar justamente se servindo dessa frouxidão semântica para possuir um mínimo razoável de interlocutores, já que não parecia existir em sua época, homens que, como ele, prefeririam ficar longe dos credos, mergulhando completamente no livre pensar.

Conclusão a este capítulo:

Quero apresentar alguns pontos que julgo importantes com respeito ao tratamento da irrelevância da autoridade bíblica e com isso de qualquer autoridade transcendente, seja no plano da piedade religiosa, seja no plano político. São eles:

- a) A revelação marca justamente a fronteira entre diferentes crenças e não pode ser imposta a todos senão com base na violência. As figuras da transcendência são sempre imagens que por sua natureza, carecem de objetividade e se ajustam à capacidade imaginativa de qualquer um. Por isso mesmo, elas não poderão jamais ser universalizadas.

O que advém disso é necessariamente a guerra santa, ou religiosa, mediante a qual o povo que advoga uma outra imagem é necessariamente inimigo e ruim. O desejo de unir razão a essas imagens transcendentais é justamente o desejo de universalizá-las, o que não é possível, segundo a concepção espinosana. Trata-se mais de uma artimanha política na busca da construção de argumentos e no desejo de adesão do que propriamente um desejo de busca de verdade na vida. A saída não está na busca de relativizar todas essas imagens, ressaltando o direito de existência de cada uma delas, mediante análise genética de suas origens. A saída está, do contrário, na busca de um critério comum a todos os homens e que possibilite uma vida em concórdia, não sem conflitos, mas com a possibilidade que eles mesmos apareçam e possam ser resolvidos. A saída está em permitir que os indivíduos encontrem meios de ajuste entre seus desejos conflitantes com os dos demais, de modo a formar um corpo, a possibilitar o desenvolvimento de um corpo. O critério comum a todos os homens é a preservação da própria vida: afirmação da vida é o próprio laço comum entre Deus e o homem.

- b) A vida política que permite o aparecimento de conflitos, que se antecede com relação a eles e busca resolvê-los de modo a estabelecer um equilíbrio entre cada uma das partes, é uma forma de vida política que está de acordo com a Natureza Humana, porque, estando cada homem ou grupo disposto diferentemente, cada um quer impor sua imagem em detrimento dos outros, considerando que sua imagem é racional e universalizável. Uma religião universal não é a saída. Apelar para um sentimento religioso universal só terá sentido quando este mesmo sentimento religioso tiver uma motivação de inspiração puramente religiosa, divina, ligada à preservação de toda a humanidade.
- c) O que interessa para Espinosa não é como a humanidade deveria ser, mas como ela realmente é. Daí que se todos tivessem a mesma compreensão de que a mensagem última da Bíblia é o amor universal, não haveria dissensões. Não sendo o caso, apelar para o dever religioso recai apenas a uma dimensão retórica, para a volta das linguagens poéticas da Escritura, cuja função muito útil é suscitar o amor universal entre os homens, ainda que não consiga efetivá-lo na maioria de seus mais ardorosos devotos. Desta maneira, o religioso só se fundamenta em sua consequência moral, só pode ter sentido a partir de seus frutos, frutos que se destaquem também por seu caráter de objetividade e moralidade. Mas o puro

sentimento religioso, a verdadeira religião, o verdadeiro amor à humanidade, não permitem, por si só, resolver o conflitos, porque este mesmo sentimento religioso não pode ser exigido dos homens, poucos, de fato são os que estão dispostos a sacrificar suas vidas em nome do próximo ou mesmo de toda a humanidade. Os que matam e se deixam morrer não o fazem em nome do amor, mas da própria concepção de quem seja Deus. E isso a experiência ensina, porque na religião o joio não está separado do trigo, entre os mais ardorosos devotos há aqueles mais dispostos a tudo em nome do próprio poder. Os homens, na sua maioria, se sacrificam apenas em nome deles mesmos, em nome de seu desejo de honra e glória. Toda a retórica em nome do amor universal, da eternidade do espírito, da fugacidade da vida, ainda que possam ser verdadeiros, não suscitam nenhuma mudança radical na conduta dos homens, suscita mais medo, admiração e esperança de reconhecimento. Uma transformação na base do medo não é uma transformação muito desejável, posto que um homem sob o império do medo não é um indivíduo muito confiável. Em nome da sua preservação, e sua preservação entenda-se não só a manutenção de seu corpo, mas também de suas idéias, de seus dogmas e crenças, a experiência ensina que os homens estão dispostos a tudo. Em nome da esperança de reconhecimento também, ainda que esse reconhecimento não se dê nesta vida, senão na outra. Aliás, o homem que perdeu as esperanças de ser reconhecido nesta vida, está disposto a sacrificar a própria vida em nome desta glória eterna, que será capaz de aniquilar todos aqueles que o oprimiram. Disso a necessidade de separar o que é religioso do que não é. O que é fruto de nossas paixões tristes daquilo que pode ser um amor autêntico e verdadeiro, ainda que pensado e fundado a partir de uma imagem de transcendência. A experiência mostra a possibilidade deste amor para com os homens ligado a uma experiência de solidão em Deus, ou melhor, de refúgio numa imagem transcendente de Deus. Ainda que não haja muitos exemplos disso, o exemplo de Cristo bastaria para mostrar que essa experiência é possível. O apelo religioso não é descartado por Espinosa como inútil, ainda que não seja muito eficaz, ele pode acender a uma experiência de amor que, sem dúvida, salvaria a humanidade. Mas enquanto esperarmos que os homens ajam como sábios e não como homens, teremos nossos desejos de pacificação e concórdia frustrados. Por isso, esse sentimento religioso precisa sair de sua esfera de escolha subjetiva e se institucionalizar na forma de um Estado no qual determinadas disposições sejam não apenas possíveis, mas mesmo necessárias e desejadas.

Essas disposições do amor que se caracterizam pela alegria e pela consideração de que a causa dessa alegria não reside em nós, permite a afirmação não apenas do nosso corpo, mas do corpo que fazemos em conjunto aos outros, pelo corpo composto que somos e que formamos.

- d) É porque Espinosa rejeita que é pela sobrentauralidade que se dá a concórdia entre as almas, que seu projeto ético terá conseqüências políticas profundas para uma nova significação do conceito de paz. Mas como pode haver paz quando se mata em nome de Deus?
- e) A distinção entre sagrado e profano instaura uma nova ordem espaço temporal no cosmos. A tentativa de Espinosa ao de-sacralizar a natureza é a busca de compreensão do espaço humano natural e do tempo humano natural sem a teleologia dos discursos religiosos.
- f) A ordem da transcendência trabalha com temas ligados à incompletude, impossibilidade, impotência. Ainda que sejam problemas realmente humanos e sentimentos tipicamente encontrados na maioria dos homens, eles por si sós não são capazes de levar à qualquer emancipação humana, muito pelo contrário, apenas a uma revolta insistente contra o humano ou a uma conformidade temporária e passiva. O projeto de Espinosa é compreender a gênese destes sentimentos o que já leva, de antemão, ao seu abandono, já que este conhecimento nos proporciona não sentimento de impotência, mas de potência. Esse é o fracasso inevitável das instituições religiosas: incapazes de conduzir a um sentimento duradouro de potência nos fiéis, atribuem essa insuficiência a uma falha na natureza humana ou a um estado de pecado.
- g) O horizonte de uma política teológica é a ausência mesma de horizonte, é a repetição de uma ordem hierárquica e estruturada com base no Deus que a antecede e no Deus para o qual ela caminha. A repetição não aparece como repetição, mas como obediência razoável de uma tradição que já de antemão lança as perguntas e as respostas. Não questionar a tradição é não questionar o sentido mesmo das perguntas, para além de seu horizonte semântico, introduzindo já uma pergunta pelo jogo pragmático que fundou estas perguntas e respostas. Qual o contexto no qual tais perguntas herdaram sua significação

e ganham amplitude? Por que tais perguntas e não outras? Oferecer outras respostas não é ainda questionar a tradição que estabeleceu o jogo. Aceitar o jogo como dado é não ser capaz de lançar outras perguntas, é não ser capaz de verificar porque algumas perguntas se estabeleceram e outras ficaram esquecidas, ou não foram sequer mencionadas. A pergunta sobre Deus como pergunta sobre a origem, é a pergunta sobre o tempo linear, sobre como o passado da criação explica o horizonte da decadência presente. E à margem daquilo que se acredita ou não ser decadente, essa significação antropológica em nada empresta para a real significação do ser. Há aqui, explicitamente nesta configuração teológica, o pressuposto de uma isomorfia entre os argumentos teológicos e o plano dos acontecimentos naturais, ainda que não haja qualquer ligação entre a fala e a vida. O dogmatismo que aceita os *a priori* e o ceticismo que paralisa estão ainda nesta mesma perspectiva de jogo de linguagem, aceitaram a mesma regra de jogo, estão no mesmo contexto e no mesmo horizonte político. Incapazes de se perguntar por que estas questões e não outras, ainda articulam o seu pensamento pela mesma lógica de identidade (afirmada no caso do dogmatismo e negada no caso do ceticismo) que não pode oferecer outra, ou que nega qualquer oferecimento. O horizonte da imanência, se oposto ao horizonte da teologia, desarticula a relação entre as perguntas e as respostas como se umas antecedessem e justificassem as outras. O círculo coloca ambas na mesma lógica de concomitância e explica que ambas coexistem por necessidade recíproca. Não se trata, então de oferecer novas perguntas e novas respostas: mas de articular um discurso no qual novas questões possam ser postas, e novos sentidos possam ser encontrados, para além daquilo que até agora foi entrevisto. Trata-se de oferecer novos jogos, uma nova experiência de articulação de significados, de novos usos, de novos começos. A ordem teológica é a ordem que se fixou por seu começo que a funda e a justifica e que está desde sempre separada daquilo que acontece, por ser o mundo da experiência o mundo da negação de Deus e da sua ausência.

Apêndice a este capítulo:

“A experiência, de resto, ensina que o ódio das nações contribui imenso para a coesão dos judeus. Quando outrora o rei de Espanha os obrigou a abraçar a religião do reino ou se exilarem, muitos deles se converteram à religião dos papas. E assim que foram concedidos aos que abraçaram o catolicismo todos os privilégios próprios dos espanhóis e os consideraram dignos de todas as honras, imediatamente se integraram, de tal maneira que, pouco tempo depois, já não restava deles o mínimo vestígio ou

recordação. Porém, àqueles a quem o rei de Portugal obrigou a aceitar a religião do seu país aconteceu exatamente o contrário: apesar de convertidos, continuaram a viver separados dos outros, uma vez que lhes tinham sido vetados todos os cargos honoríficos. Quanto ao sinal de circuncisão, considero-os também tão importante a esse respeito que estou persuadido de que, só por si, ele chegaria para manter para sempre unida essa nação. Inclusive, se os fundamentos de sua religião não lhes enfraquecessem o ânimo, estaria absolutamente convencido de que, um dia, chegada a ocasião – de tal maneira são instáveis as coisas humanas – eles hão de reconstituir o seu Estado e Deus de novo há de eleger. Temos um excelente exemplo disso nos chineses, os quais usam religiosamente na cabeça aquela espécie de rabicho com que se distinguem de todos os outros e desse modo a sua nação tem sobrevivido ao longo de tantos milênios, que supera de longe em antiguidade todas as demais. É verdade que nem sempre se mantiveram como Estado independente, mas sempre que perderam a independência acabaram por reconquistá-la outra vez, mal o ânimo dos tártaros começou a enfraquecer devido à indolência e à vida luxuosa. Em suma, se alguém insiste que os judeus, por este ou por aquele motivo, serão para sempre os eleitos de Deus, não serei eu a opor-me, desde que fique bem claro que essa eleição, transitória ou eterna, se não refere, naquilo que tem de peculiar, senão ao Estado e aos bens materiais (pois só por isso se pode distinguir uma nação de outra); no que toca, porém, à inteligência e à verdadeira virtude, nenhuma nação se distingue de outra nem Deus escolhe esta de preferência àquela em função de tais critérios.” (TTP, cap III, pag. 65).

É impossível estudar Espinosa fazendo-se apenas uma análise textual daquilo que ele escreveu, já que devemos sempre tomar em conta o contexto histórico particular ao qual estava envolvido e quis por todas as forças compreender. Dessa maneira, julguei que era oportuno, como podemos encontrar em inúmeras passagens do TTP salientar que eram questões situacionais específicas que Espinosa enfrentava e que se a saída que ele buscava era uma saída universal, esse universal não deixa nunca de partir de problemas pragmáticos concretos.

Na filosofia de Espinosa, como procurarei demonstrar alhures, a razão sempre é uma razão de experiência. Entre uma experiência errante, vítima dos acasos e incertezas pode se encontrar uma razão docente, capaz de aprender com os próprios erros e antecipar-se a eles no futuro. Como procurarei demonstrar também, essa antecipação que é o próprio movimento da intuição, não pode nunca ser feito em descrédito de uma ordenação imanente inteligível ao intelecto. Pensar imanentemente é partir dos fatos, sabendo que estes nunca se dão de maneira fortuita e sim por uma precisão que apenas uma razão diligente consegue enunciar.

Assim como está claro na introdução a este trabalho, é uma motivação contemporânea o que me move a tentar compreender o enorme alcance da análise espinosana. O problema das teocracias islâmicas, do conflito entre Israel e Palestina, da intromissão da Cristandade Católica em assuntos que não lhes dizem respeito e são de jurisdição de um governo secular, bem como o problema do fundamentalismo cristão na América do Norte são fortes indícios de que Espinosa ainda não foi compreendido.

Norman Finkelstein e Karen Armstrong recentemente estudam as raízes dos conflitos políticos entre cristãos, palestinos e judeus, mostrando, também eles, que em períodos de crise religiosa os sacerdotes tendem a enaltecer os aspectos irrelevantes das religiões e esquecer de seu conteúdo primordial, que é a interiorização da justiça social, do amor e da compaixão a todos os homens, sejam eles quem forem. Norman Finkelstein em seu livro “Imagem e realidade no conflito Israel e Palestina” chega a dizer que o problema do sionismo não foi o anti-semitismo, e sim a manutenção de uma identidade religiosa que estava prestes a desaparecer com o secularismo. Ele fala:

“Os sionistas culturais não queriam resolver ‘o problema dos judeus’ mas ‘o problema do judaísmo’ no mundo moderno. A seus olhos, a sobrevivência do judaísmo e do povo judeu era menos ameaçada pelo anti-semitismo do que por uma civilização cada vez mais secularizada que os transformava em um anacronismo. O verdadeiro problema não estava na fria rejeição dos gentios, e sim em seu abraço tentador. A tarefa mais urgente do sionismo, assim, era elaborar uma *Weltanschauung* de acordo com o mundo contemporâneo e ainda assim, trazendo a inconfundível marca do resplandecente legado do povo judeu”. (pag. 62)

E continua:

“O sionismo cultural encarava, portanto a maioria judaica como *conditio sine qua non* não de um Estado de judeus, mas do livre renascimento espiritual da nação judaica. (...) Para eles, a maioria judaica e o Estado judaico estavam indissolivelmente vinculados: a maioria judaica eram os meios, e um Estado constitucionalmente vinculado aos judeus de todo o mundo, o fim” (pag. 63).

“Os dissidentes sionistas negavam que o êxito do projeto sionista – ou pelo menos tal como o definiam- dependesse do fato dos judeus se constituírem em maioria na Palestina. (...) Os dissidentes argumentavam que por trás da exigência de uma maioria judaica se escondia a intenção de estabelecer a

alegação de direitos superiores sobre o pretendido Estado, conferindo aos judeus uma ‘vantagem em matéria de direitos’ e presumindo a dominação e a supressão dos árabes na Palestina”. (pag. 65). “Num Estado assim concebido, os não judeus, ainda que gozando de plenos direitos de cidadania, poderiam figurar, na melhor das hipóteses como uma excrescência do corpo político”. (pag. 66). “O sionista radical Ahad Há’am mantinha-se firme em sua insistência na necessidade de tratar de maneira justa ambos os povos na Palestina, mas ‘considerava que os direitos históricos dos judeus superavam os direitos residenciais dos árabes na Palestina’. Max Nordau declarou que a Palestina era a ‘herança legal e histórica’ da nação judaica, ‘da qual foi roubada há 1.900 anos pelos agressores romanos’; os árabes palestinos tinham apenas ‘direitos de posse’. Jabotinsky afirmou que, como a nação árabe havia incorporado ‘grandes extensões de terra’ seria um ‘ato de justiça’ requisitar a Palestina ‘para criar uma pátria para um povo errante’. (...) Na visão de Bem-Gurion, a Palestina tinha um significado ‘nacional’ para os judeus, e portanto, lhes pertencia. (...) Os árabes não a encaravam como sua pátria histórica...” (pag.69).

Não é meu intuito desenvolver essa questão, nem tenho qualquer competência para isso. O que friso, no entanto, é a intromissão de argumentos teológicos para justificar investidas políticas que são claramente injustas. Que um povo considere como sua uma terra que deixou a 1900 anos e que a justificativa seja de matriz teológica, permite que a teologia sirva-se de qualquer desculpa para matar inocentes e tornar ímpios os que a isso se esquivem. A teologia consegue inverter a equação, tornando bons indivíduos sedentos de sangue e ruins indivíduos cordatos e razoáveis, justamente porque ela é uma artimanha política arbitrária que existe não para louvar a Deus, mas para justificação do poder. E a fé se mede justamente nessa adesão irrestrita e irracional, ela é a uma arbitrariedade que não possui o menor índice intrínseco de se manter como justificativa razoável.

Com relação ainda a esse tema, Finkelman mostra também a posição de inúmeros cristãos fundamentalistas na América do Norte. Ele diz: “O senador James M. Inhofe, de Oklahoma, sustentou que ‘o motivo mais importante’ pelo qual os Estados Unidos devem apoiar Israel é que ‘Deus assim determinou.(...) Basta consultar o livro do Gênesis. (...) No Gênesis 13:14-17.(...) Não se trata em absoluto de uma luta política. Trata-se de descobrir se a palavra de Deus é verdadeira ou não”.(pag. 40). Ora, parece descabido, mas é a verdade. Mas Finkelman em outro livro “A indústria do Holocausto” mostra como os judeus foram a partir da década de 60 se tornando cada vez mais poderosos nos Estados Unidos e tornaram-se mesmo uma importante arma na luta contra o comunismo. Há muitas

razões para que os Estados Unidos usem seu poder de veto na ONU para permitir as ações descabidas de Israel e não se precisa em nenhum momento da Bíblia para se justificar isso.

Do mesmo modo Karen Armstrong em seu belo livro *Jerusalem* mostra que a concepção monoteísta foi aos poucos se infiltrando no imaginário dos hebreus e que estes consideravam Javé não o único Deus, mas o Deus de Moisés. Assim, há uma distância entre o monoteísmo e o javismo. Ela mostra que o judaísmo como um sistema complexo de religião foi institucionalizado no momento do cativo da Babilônia, para os judeus não perderem sua identidade enquanto povo (daí que toda a ortodoxia religiosa precise sempre preparar-se quanto ao perigo do sincretismo) e que em momentos dramáticos, como a destruição do templo de Salomão, apenas a piedade interiorizada advogada pelos profetas poderia permitir que essa nação mantivesse seu legado cultural e religioso. Quando ela analisa o caso dos cristãos, também eles precisaram constituir lugares sagrados de modo a fomentar seu poder secular.

Capítulo 2:

Da “necessidade” da Graça⁶¹ à incomensurabilidade do amor

“Para compreendê-lo, é preciso ter em conta o seguinte: tudo o que podemos honestamente desejar resume-se nestes três objetivos principais: conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e de boa saúde”

(TTP. Cap III, pag. 53)

“Não há nada que Paulo ensine mais abertamente do que a idéia de que os homens não possuem nenhum domínio sobre as tentações da carne a não ser por uma especial vocação e graça de Deus”⁶²

(TTP. Cap. II, pag. 47).

“Quanto às cerimônias dos cristãos, tais como o Batismo, a Ceia do Senhor, as festas, as orações exteriores e outras semelhantes, que são e sempre foram comuns a todo o cristianismo, se de fato elas foram alguma vez instituídas por Cristo (o que, para mim, não está ainda bem esclarecido), foram-no a títulos de sinais exteriores da Igreja universal e não

⁶¹ Vamos nos concentrar aqui no significado desse termo para o cristianismo, por isso nossas análises irão se concentrar apenas no Novo Testamento. Para o termo Graça, que não é explicado por Espinosa, justamente por ser estranho a um sistema de pura imanência, conferir as relações entre a Graça e o Espírito que nos é dado a partir do Novo Testamento em: (Rom 5,5; 8,9; 1Cor 2,12; 3,16; 6,19; 2Cor 3,3; 5,5; Gal 3,2-5; 4,6; 1 Tes 4,8; 2Tim 1,14; tit 3,5; Heb 6,4) relação entre o Espírito que nos foi dado e o Cristo (Rom 8,10; Gal 2,10; Ef 3,17; Col 1,27). Ser movido pelo Espírito (Rom 8,14), ser inflado pelo Espírito (Rom 2, 11). O Espírito que está em nós e que nos foi dado (Jo 14, 16s; 1Jo 3,24; 4,13). Para maiores informações: GALTIER, P. L'habitation em nous des trois personnes, 2ed, Roma e também DOCKX, S. J. Fils de Dieu par Grace, Paris, 1948.

⁶² O tema da Graça por si só daria várias teses de doutorado e não se esgotaria. Daí que para nós o mais importante aqui não pode ser a teoria em si, mas o modo como ela é tratada por Espinosa no Tratado Teológico Político, certamente a partir da recepção da teologia da Graça protestante. Procuraremos ao longo do trabalho trabalhar com esse tema tendo em vista assim as conseqüências desastrosas que podem existir na crença de uma luz sobrenatural. Mas tarde, procuraremos investigar em que medida o que Espinosa chama de verbo Divino enquanto luz natural pode querer dizer. Desse modo, pedimos desculpas porque a análise do termo não levará em conta nem o conceito de Graça em sua amplitude no Novo Testamento, nem na patrística, nem na escolástica com suas várias distinções e nem mesmo a partir da teologia protestante. O próprio Espinosa toma para si apenas a referência neotestamentária, daí sua principal figura seja Paulo, mais do que João. Para Paulo, segundo a leitura de Espinosa, o homem se santifica a partir daquilo que os escolásticos chamaram de donum increatum. Assim, há uma graça incriada que ocasiona um novo ser pneumático: renascemos pelo espírito. Na teologia joanina, a santificação interior não se funda sobre o pensamento da comunicação do Espírito, ou da recepção de algo. Certamente Espinosa vê na teologia joanina um chamado maior à imanência, que ainda não existe em Paulo. Em João existimos em Deus, conforme podemos conferir em: (Jo 6,56; 14,20; 15,5; 17,26; 1 Jo 3,24), o Deus Pai e seu Filho fazem morada em nós (Jo 4, 4; 4,12-15), o Espírito nos foi dado (Jo 14, 16; 1 Jo 3,24; 4, 13). Para maiores informações conferir primeiro capítulo do livro de K RAHNER, O homem e a Graça, São Paulo, Edições Paulinas, 1970.

como coisas que contribuam para a beatitude ou que tenham em si algo de Sagrado. Por isso, muito embora essas cerimônias não tenham sido instituídas em função de um Estado, foram em função de toda a sociedade...”

(TTP, cap. V, pag. 89).

O espírito divino que inspirou os escritores dos textos canônicos é o mesmo espírito que inspira seus intérpretes? Se sim, porque tantas interpretações divergentes? Se não, por que inspira a uns e não a outros? Por que escolhe a alguns deles? Se as interpretações se contradizem, qual a verdadeira? Se acordam em alguns pontos, porque não reter neles apenas? É a Bíblia necessária enquanto palavra de Deus? Quem tem a filosofia precisaria da Bíblia afinal? Por que a filosofia se preocuparia com a questão da Revelação? A Revelação se prestaria a alguma reforma política? Ela poderia ser útil no que tange ao campo da vida religiosa? Quero nesse capítulo dizer que, ainda que exista a *vero religio*⁶³, e ela não seja o mesmo que a filosofia, a verdadeira religião pode ter algum auxílio na vida política mas não funda a experiência de ação coletiva. Ademais, quero salientar que a teologia é um atraso na vida política e é tanto anti filosofia como anti religião. E indo mais longe, quero dizer que a negação da transcendência em Espinosa torna a mística impossível, a experiência da Graça semanticamente vazia e a religião útil apenas àqueles que não dispõem da filosofia. No mais, isso é possível porque se separa filosofia da religião⁶⁴.

⁶³ Buscaremos, ao longo de nosso trabalho mostrar que assim como os signos Deus, História, Natureza, beatitude, foram subvertidos pela nova gramática espinosana, também a palavra religião assumirá um novo significado, o qual, espera-se por fim, coincidir com o verdadeiro significado de piedade.

a) ⁶⁴ Para conhecer melhor os argumentos em favor da teologia cristã, ou seja, em favor da união entre a religião cristã em Filosofia, conferir o excelente livro de E. Gilson, História da Filosofia Cristã, Petrópolis, Vozes, 2007, 10ª. Edição. Na introdução do livro Gilson afirma que existem 4 bons motivos para que a religião cristã se una à filosofia. São eles: 1) A fé cristã fixa justos limites à investigação filosófica. Tais limites, antes de serem um constrangimento, são uma benção já que isso permite que a filosofia se isente de erro em questões essenciais; 2) A fé propõe metas ao saber racional. Ela apresenta conteúdos que podem e devem ser analisados à luz da razão. Dessa maneira, a filosofia ajuda a esclarecer os dogmas. Existem verdades que precedem a fé, tal como a afirmação “Deus existe”. Assim, o conhecimento racional possui toda a dignidade; 3) A fé determina a atitude cognoscitiva do filósofo cristão. Para os filósofos antigos e a maioria dos modernos a filosofia é uma espécie de religião natural, ou um sucedâneo da religião. É nela que buscam a satisfação de suas necessidades intelectuais, e notadamente, a resposta às questões mais decisivas da vida. O filósofo cristão não pede tal resposta à filosofia; sua compreensão de mundo é determinada pela fé, que lhe proporciona uma visão onicompreensiva do mundo e da vida. É por isso que, graças a uma espécie de necessidade psicológica –sempre passível de exceção – o filósofo cristão desconhece, em matéria cosmovisual, aquela tensão apaixonada, aquele tatear irrequieto, que caracteriza a especulação abandonada a si mesma. Sua atitude difere radicalmente da do pesquisador cético e criticista, que não cessa de questionar e de formular e reformular

Essa tendência de separação é já conhecida entre os seguidores reformados de Agostinho, bem como dos filósofos franciscanos da escolástica. Agostinho não rejeita a razão, mas pensa numa fé que possibilite a via racional⁶⁵. Seguido depois por santo Anselmo, a atitude cristã não é de renunciar a razão: Anselmo mesmo procura por vias racionais apenas demonstrar a razoabilidade de temas revelados, sem valer-se da autoridade

indefinidamente os mesmos problemas”; 4) O pensador cristão vê na filosofia uma tarefa eminentemente religiosa, ainda que saiba separar um domínio de outro (a filosofia da religião). A meta do filósofo cristão não é a de chegar a um “*bios theoreticós*” como em Aristóteles, nem a um domínio da Natureza, como em Bacon; nem mesmo pelo ideal de Goethe a uma investigação infatigável. Seus esforços buscam chegar à verdade eterna que é Deus. Sua tarefa visa a edificação dos homens.

- b) A melhor síntese cristã feita pela razão e fé foi certamente a elaborada pelos escolásticos a partir do século XI até século XIII, tendo destaque a obra de Tomás de Aquino. Acredito que a melhor indicação para o conhecimento da relação entre Filosofia e teologia na Obra de Tomás de Aquino seja a *Suma contra os gentios*, livro I capítulos 1 a 13; livro II capítulos 16, 17, 37; Livro III capítulo 64, 71 a 73. Segundo Tomás a razão humana é uma fonte imprescindível para a verdade, e ela deveria nos bastar para a satisfação de nosso conhecimento. No entanto, o homem esbarra com a constatação de que aquilo que ele deseja lhe é incognoscível. O que a razão pode conhecer está muito distante desse incognoscível que é Deus. A razão se sente atraída para além de seus limites e assim a filosofia é ultrapassada pelo inefável. A teologia negativa vem, em primeiro lugar, para a firmar o puro transcendentalismo de Deus e rebaixar a nossa razão. A razão depois de rebaixada poderá, no entanto, ajudar a esclarecer justamente os elementos revelados que lhe são mais acessíveis. Para Tomás os que diziam não ser possível compatibilizar a razão e a fé estão errados, justamente porque: a) a revelação supera a razão, mas elas não são rivais; b) Seria absurdo que o Deus que colocou na alma os princípios da razão venha a colocar pela revelação princípios que o contradigam; c) e disso decorreria que Deus iria querer um concencimento não pela persuasão e sim pela força. Esperamos que ao longo de nosso trabalho, consigamos demonstrar com Espinosa que a relação entre o Livro da revelação e a razão, infelizmente, podem ser rivais. E que assentir que ele seja a fonte de verdade, mesmo submetendo-o ao domínio da razão como fizeram Tomás e Maimônides é, infelizmente, ou dar margem ao fundamentalismo religioso ou trair a filosofia.

⁶⁵ Estou seguindo aqui a interpretação de E. Gilson em seu livro *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*, São Paulo, Paulus, 2007 (quando usar essa referência falarei em 2007b). Gilson diz na página 65: “Assim, [para Agostinho] a razão está naturalmente ali antes da inteligência e também antes da fé. Depreciação a razão, ou detestá-la, seria menosprezar em nós a imagem de Deus, isso que fomos feitos superiores a todos os outros seres vivos. Isso seria um absurdo. Por que, então, não se poderia aconselhar a razão a desempenhar unicamente sua tarefa e a se ultrapassar em socorro da fé? Aqui, há razões para se dar à razão, pois não se pode pedir para ela se inclinar diante da fé a menos que essa decisão lhe pareça razoável”. Na relação entre especulação filosófica e Escrituras temos nas páginas 75 e 76: “Em santo Agostinho, tudo o que encontramos de especulação pessoal coloca-se sobre o caminho que vai da fé à contemplação beatífica, como uma transição entre nossa crença racional quanto ao testemunho das Escrituras e a visão de Deus face à face, na eternidade. Não se poderia levantar uma lista de verdades, na qual algumas seriam, para ele, essencialmente filosóficas enquanto outras seriam essencialmente teológicas; pois todas as verdades necessárias à beatitude, fim último do homem, estão reveladas nas Escrituras; em todas, sem exceção, pode-se e deve-se acreditar. Por outro lado, não há sequer entre elas de que nossa razão não possa obter alguma inteligência contanto que a isso se dedique, e, ao fazê-lo, o pensamento funciona como razão –já que a fé não mais intervém a título de prova, mas somente a título de objeto”.

das Escrituras⁶⁶. A fé que procura compreender, é a fé que pode ser vivida plenamente e que pode conceder também plenitude à racionalidade. A experiência com o ceticismo acadêmico de Cícero, significou para Agostinho, a confusão inerente a uma razão que se deixa levar apenas por suas próprias forças. A doutrina da iluminação agostiniana vem responder ao problema não só moral de não se conseguir fazer o bem, mas o problema gnosiológico de nunca se atingir a verdade, a despeito de nosso lúmen natural. Entre querer e poder há uma distância enorme. Apenas os que estão de posse de uma auxílio extra podem se salvar. Dessa maneira, seguindo a linha agostiniana, tomar temas revelados e raciocinar a partir deles é compreender a própria insuficiência da razão. Diante disso, deve-se matar o espírito filosófico que investiga a ciência pela ciência por ser mera curiosidade vã, em nome da verdadeira religião, que coincide com a verdadeira sabedoria. É por isso que os cristãos mais piedosos vão fazer da tradição agostiniana a verdadeira filosofia cristã, justamente porque ela crucifica a filosofia em nome da religião.

Por outro lado, a escolástica produziu outro tipo de filósofo cristão. Contra o averroísmo latino, Tomás de Aquino procura conciliar as verdades da fé e da razão, de maneira a salvar o espírito filosófico do cristianismo. Por ter-se servido de Aristóteles e partido do sensível, Tomás de Aquino é acusado no século XVI pelos pensadores cristãos de ter usurpado as Escrituras, de modo a que elas falassem de maneira aristotélica. Assim, a principal acusação emitida contra o tomismo no lado cristão, e contra Maimônides do lado judaico, é de terem feito os profetas e apóstolos falarem tais quais os peripatéticos: isso foi como que uma subordinação do cristianismo à filosofia e dessa maneira, uma traição ao próprio cristianismo. Essa querela envolveu toda a patrística, e o século XVI reformado parece ter dado voz a Tertuliano: “quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haeretics et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismus protulerunt”⁶⁷. (*De Praescriptione Haereticorum*, c. 7).

⁶⁶ Para afirmar isso, cf Gilson, 2007 a, op cit, páginas 256 a 269. Segundo Anselmo, que será seguido por Descartes, a questão de Deus é tão filosófica que o seu tratamento prescinde da fé.

⁶⁷ Mais citações do *De Praescriptione Haereticorum* . “Hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum, prurientibus auribus natae, de ingenio sapientia stultitiam vocans e saecularis, quam dominus stulta mundi

Cristãos como Agostinho, depois Lutero, Calvino e Pascal se inspirarão fortemente nessa defesa da religião contra as filosofias, justamente se valendo da insuficiência da razão⁶⁸. Esse espírito agostiniano pretende salvar o cristianismo como verdadeira sabedoria e verdadeira ética. Ora, se todos os homens fossem verdadeiros cristãos, não haveria necessidade alguma de se sustentar qualquer autoridade secular. Os problemas políticos surgem, segundo esses autores, pelo desconhecimento da verdadeira doutrina e pelo descomprometimento ético com essa verdadeira doutrina. Os verdadeiros cristãos são, para eles, a honra de qualquer Estado secular e, no caso de Lutero, nem precisam obedecer a qualquer autoridade mundana, pois o cristão não precisa dela para agir conforme seu dever. A autoridade divina, transcendendo a qualquer autoridade humana e mesmo sendo o fundamento de toda a autoridade secular, é a única a qual o cristão se submete. Se toda autoridade foi dada, conforme ensina o apóstolo Paulo, por Deus, obedecer ao próprio Deus é obedecer inevitavelmente à autoridade secular.

No entanto, como o mesmo Lutero afirma em “Sobre a autoridade secular”⁶⁹ encontra-se um verdadeiro cristão entre mil que assim se dizem ser. Daí que, se os verdadeiros cristãos não precisem se preocupar com questões políticas, dado o fato de esse mundo ser o cativeiro da Babilônia dos verdadeiros cristãos, é necessário pensar-se nos

in confusionem etiam philosophiae ipsius elegit. Ea est enim sapientiae saecularis, temeraria interpres divinae naturae et dispositionis. Ipsae denique haereses a philosophia subornant”. “Eis as doutrinas de homens e de demônios, nascidas do engenho da sabedoria mundana para encantar os ouvidos. Esta é a sabedoria que o Senhor chama de estultície, aquele mesmo Senhor que, para confundir também a mesma filosofia, escolheu o que se passa por estulto aos olhos do mundo. Esta é a sabedoria profana que temerariamente pretende sondar a natureza e os decretos de Deus. E as próprias heresias vão pedir seus petrechos a filosofia”. “Miserum Aristotelem, qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in conjecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsam, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit”. “Miserável Aristóteles! Tu os ensinaste a dialética, arte tal que constrói e destrói, tão cheia de ardis em suas sentenças, tão afetada nas suas supostas conclusões, tão teimosa em seus argumentos, tão atarefada com logomaquias, a ponto de, enfadada consigo própria, tudo revogar, para terminar sem ter tratado de nada!”. (Tradução Raimundo Vier).

⁶⁸ Com a diferença, no caso de Pascal, que este vai se servir também de argumentos tomistas, para conciliar a ciência e a fé.

⁶⁹ Acerca dessa obra, cabem algumas observações. O título em alemão é: Von Weltlicher Oberkeit. A palavra Welt significa aqui mundano, secular, querendo distinguir as autoridades seculares das autoridades cristãs. O assunto do refromador aqui são os governantes seculares, não os papas, sacerdotes, bispos, prelados. A palavra Welt aqui tem uma conotação negativa, seguindo a inspiração agostiniana. Os que são mundanos devem cuidar apenas dos assuntos seculares. No entendimento de Lutero a religião não é uma mera norma de vida, mas a vida mesma. Para Lutero, o dever dos governantes seculares é manter a paz, assegurar a obediência às leis, punir os transgressores. Ele não faz uma distinção entre lei civil e lei moral. De igual modo a palavra Oberkeit que seria talvez similar às palavras latinas potestas ou auctoritas.

fundamentos da autoridade secular e nessa mesma medida quando é necessária a obediência irrestrita a essa autoridade. Daí que pareça ser inútil dizer que se todos fossem verdadeiros cristãos não haveria necessidade de política (assim como talvez ela não seria necessária se todos fossem verdadeiros judeus), já que isso nunca ocorre na prática. No entanto, pensando nos termos de uma *vero religio*, pode-se perguntar se é possível que esse ânimo e ímpeto religioso possam de algum modo suscitar meios de pacificação social entre os homens e se ele possui essa potência, se isso é razão suficiente para uma vida coletiva feliz. Para isso, buscarei compreender porque Espinosa segue a tendência que separa a filosofia da religião (salvando agora a filosofia e não a religião) e como isso significa separar a política da religião.

Já que é impossível exterminar a religião, assim como é impossível exterminar a imaginação dos homens, talvez Lutero, Agostino e Pascal estejam de algum modo corretos ao sustentar que os homens verdadeiramente piedosos são ouro para os Estados, e que verdadeiros cristãos ao obedecer ao Verbo Divino estejam de algum modo salvos no âmbito político. Como sustentei alhures, os termos religiosos sofrem uma inflexão em Espinosa e por ganharem significados destituídos de suas raízes teológicas podem, por fim, ser desmitologizados. Dessa maneira, tratarei, em primeiro lugar, acerca de um possível papel da religião no Estado, depois do falso problema da necessidade da Graça. Procuo nesse capítulo pensar justamente numa possível articulação entre essa *vero religio* e poder secular, de maneira em que a religião possa servir de auxílio na constituição de uma nova comunidade política. Espinosa parece conceber alguma utilidade para a religião no *Tratado Teológico Político*, sobretudo no que respeita à questão dela proporcionar uma salvação pela obediência. Ora, essa obediência não se liga a esse ou aquele sacerdote, mas a uma voz de Deus na consciência⁷⁰. Essa obediência tem como exigência a necessidade de boas

⁷⁰ E para isso, a minha inspiração é clara: trata-se do papel que a teologia da Libertação desempenhou e ainda desempenha na América Latina. Malgrado sabermos se é ou não essa teologia conforme o que ensina a patrística e concílios, ela se preza de ter um fundamento bíblico, principalmente profético. E, ainda que eu não me posicione a favor ou contra a Teologia da Libertação, preferindo antes me imiscuir de questões teológicas, parece que ela é ainda uma grande inspiração para muitos dos atuais movimentos sociais na América Latina e mesmo para a filosofia que procura pensar a partir da realidade latino americana. Inspirados na filosofia de Levinas, Marx, no profetismo de Heschel, teólogos e filósofos como Henrique Dussel, Leonardo Boff e Gustavo Gutiérrez procuram dar à experiência religiosa um caráter de imperativo ético urgente e de sacrifício incondicional pelos oprimidos. O que, infelizmente, parece não ter muitas conseqüências para a maioria dos homens. Como enfatizam o caráter de transcendência de Deus e criticam

obras. É justamente isso o que irá desmerecer a necessidade da Graça para o agir humano, justamente porque são as obras o que mostram se a obediência ao Verbo de Deus é verdadeira. Num segundo momento, quero demonstrar que essa *vero religio* pode ser vivida mesmo em desconsideração das questões teológicas. Após isso, quero demonstrar que a teologia é anti religião e não possui nada de comum com essa *vero religio*. Num quarto momento quero pensar que não precisa de religião quem possui a filosofia, e que, entre salvar-se pela obediência ou pela liberdade, apenas a salvação pela liberdade pode suscitar nos homens o desejo de formarem todos um só corpo político. A salvação pela submissão só pode ter sucesso em sociedades nas quais os homens tenham sido educados desde crianças para obedecer. Com Espinosa, quero afirmar a superioridade da filosofia sobre qualquer ortodoxia religiosa, e também sobre o que ele chama de *vero religio*: a filosofia é o único caminho em que o pensamento e a ação podem encontrar o sentido da liberdade.

Ainda que Espinosa não tenha aderido a nenhum tipo de seita religiosa, o que é marca indiscutível de seu modernismo, ele teve amigos protestantes e com eles compartilhou de posições políticas parecidas. Ainda que ele não partilhasse das ilusões religiosas dos entusiastas, é certo que por eles nutriu certa identidade política, já que, como eles, era marginalizado do poder político e também por lutar contra essa união da salvação religiosa com o poder político vigente. Desse modo, encontra-se ao seu lado não apenas os Colegiantes, que advogavam a idéia de livre profecia como sinal de liberdade de discurso, mas também os Quakers que buscavam se libertar de um clero opressivo. Destarte, Espinosa não parece em nenhum momento acreditar que a religião tenha de ser erradicada, mas que é preciso que ao ser depurada sua função, ela sirva como auxílio na constituição de uma ordem política na qual a liberdade e a prosperidade sejam possíveis. Se a verdadeira religião pode se prestar a esses fins pragmáticos, é quase certo que ela tem um papel coadjuvante e mesmo irrisório, já que poucos são os que por ela se inspiram.

Assim como verdadeiros religiosos são raros, verdadeiros filósofos são mais ainda. Não cabe ao filósofo decidir por esta ou aquela religião, mas conhecer a Deus

qualquer forma de imanentismo, o Deus da vida desses teólogos não tem nada a ver com o Deus da vida de Espinosa. Como não se movem no campo da liberdade, e continuam sustentando uma autoridade revelada para justificar a necessidade de justiça social, a teologia da libertação não têm nada a ver com Espinosa mesmo.

independentemente desse ou daquele credo. Mas assim sendo, a salvação política pela via do conhecimento se torna privilégio de poucos. E no caso de homens religiosos também. Espinosa concebeu duas vias de salvação no *Tratado Teológico Político*. Eu irei explorar essas duas diferentes visões para em seguida, pensar em suas diferentes conseqüências.

“Com base nisto, formula esta regra universal: tudo o que a Escritura ensina como dogma e afirma expressamente tem de se admitir, por força de sua própria e exclusiva autoridade, como absolutamente verdadeiro, sendo mesmo impossível encontrar-se na Bíblia qualquer outro dogma que de forma direta o contradiga; só implicitamente, isto é, na medida em que as expressões da Escritura deixam muitas vezes supor o contrário daquilo que ela ensina expressamente, razão porque nestes casos, e em mais nenhuns, se deve interpretar metaforicamente”. (ESPINOSA, 2003, 224).

“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: porque é que acreditamos então neste princípio? Se é à margem da razão e como cegos que o aceitamos, estaremos também a agir como insensatos e sem discernimento; se, pelo contrário, pretendemos que este fundamento pode ser demonstrado pela razão, nesse caso, a teologia será uma parte da filosofia e não poderá separa-se dela. **A minha resposta é que admito absolutamente que este 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, com uma certeza moral, aquilo que foi revelado**” (Idem, ibidem, pág. 229 e 230, grifo meu).

“Seria, na verdade, estupidez não querer aceitar uma coisa que é confirmada pelo testemunho de tantos profetas e da qual tiram tanta consolação aqueles que só pelo raciocínio não vão muito longe, que tão útil se revela para a sociedade e na qual, enfim, podemos acreditar sem o mínimo de perigo ou prejuízo, unicamente porque não é possível demonstrá-la matematicamente. Como se para orientar com prudência a nossa vida só admitíssemos como verdadeiro aquilo que não temos nenhuma razão para duvidar, ou como se a maior parte das nossas ações não fossem extremamente incertas e cheias de risco!”. (Idem, ibidem, pág. 231 e 232).

O percurso espinosano é bastante subversivo uma vez que procura desmistificar as bases imaginárias que rondam ainda os que possuem espírito religioso. Neste sentido, é preciso entendermos que se o XVI é o momento da Reforma Protestante, o século XVII

consolida os efeitos da Reforma. Dessa maneira, as afirmações de Galileu e Descartes com relação ao que a Bíblia e a Ciência ensinam acerca da vida Moral e da Natureza tornam-se sinônimo de perigosa heresia, reconhecidamente intolerável. No entanto, salvar a verdadeira religião não é o mesmo que salvar a Bíblia. É não permitir que o espírito da superstição obscureça ainda mais os homens, de modo a negarem-se as inovações científicas ou terem de compatibilizá-las com a revelação divina. A Bíblia serve, como no caso de Galileu, para orientar os homens nas certezas morais, as quais seria imprudente desconsiderar. Mas dizemos mais: em casos nos quais o que a Bíblia ensinar parecer absurdo, deve-se optar pela interpretação metafórica. O uso da Bíblia serve para a possibilidade de pacificação social que possa suscitar nos que a ele seguem, já que o oposto tem sido a regra. Isso não quer dizer que a política em Espinosa precise de uma inspiração religiosa: nada mais estranho ao pensamento de Espinosa. O que estamos supondo dizer é que, já que o imaginário da transcendência não pode ser erradicado, talvez ele tenha alguma serventia na questão da obediência civil. Para homens não acostumados com a liberdade, e que estejam acostumados à obediência, é preferível que obedecem a princípios morais seguros, como os da justiça e da caridade, do que se deixem manipular por regentes religiosos inescrupulosos.

Espinosa subverte porque coloca a Bíblia na linha desse tempo histórico da natureza, da história das afecções e afetos humanos. Ele mostra que a compreensão da Natureza dos povos que são relatados na Bíblia é uma compreensão vulgar, pré científica, não digna de aceitação última. Portanto, compreender o tempo histórico, não pelo tempo teológico, mas pela causalidade intrínseca subjacente ao que ele relata, é compreender a gênese, estrutura e necessidade desse livro, a partir de uma ordenação lógica e também cronológica. Isso por si só parece desmerecer qualquer apelo a uma inspiração de tipo religiosa.

Como já salientamos alhures, o primeiro problema detectado com respeito à autoridade bíblica repousa no fato de que ela tem uma história desconhecida de como foi composta e de como sua verdade passou a ser transmitida, além de sofrer todas as vicissitudes que todo livro antigo está sujeito. O segundo problema que Espinosa aponta é que não há como se fazer transposição do cenário relatado na narrativa bíblica e o que é

vivenciado no século XVII. O terceiro problema é que ela funda uma autoridade transcendente que só pode ser justificada por ela. Assim, se ela está sujeita à Natureza, é a Natureza a única autoridade, o único fundamento de explicação. O problema de delegar-se uma autoridade transcendente é que isto não pode ser acolhido por todos. Ademais, não é possível que uma autoridade transcendente se estabeleça sem a participação da potência imanente da Natureza. Daí que a Natureza seja o único e verdadeiro critério, até mesmo para se pensar na questão da constituição de uma verdadeira religião.

Ora, a própria Bíblia tem a sua história e se adéqua a um cenário cultural específico, que tem sentido para um povo específico. Esse seria o caminho para resolver a nulidade das controvérsias teológicas e mesmo desmascarar seus interesses políticos. Essa desmistificação da Bíblia é o mesmo que a desmistificação do que se entende por Verbo de Deus. Por isso, ela se presta a fins religiosos, ainda que nunca de caráter transcendente. Salvar a *vero religio* das artimanhas dos sacerdotes é anunciar a hipocrisia e maldade implícitas em suas atitudes. Mas não é renunciar a qualquer sentimento de piedade e obediência a esse verbo divino. Para diferenciarmos essa atitude de Espinosa às demais tendências heréticas em seu século podemos proceder por partes⁷¹.

O problema da Graça⁷²

⁷¹ Essa atitude de Espinosa provocou dois tipos de reação negativa ao seu racionalismo herético: de um lado os escolásticos anti-cartesianos e de outro os cartesianos moderados; os primeiros esperavam a primeira oportunidade para desmascarar a natureza herética do cartesianismo e o segundo tipo queria mostrar que o cartesianismo não colocava em risco a ordem vigente e não estava em desacordo com o cristianismo oficial. Os teólogos anti-cartesianos, os mais conservadores em um sentido, são também os mais unidos à filosofia aristotélica pelo ensino de Tomás de Aquino. Os partidários da teologia racional estavam convencidos da potência da razão humana e da racionalidade da natureza; eles mesmos afirmavam certo determinismo. Há então um terreno de confrontação entre os diferentes tipos de naturalismo: o tomista e o espinosano. E tanto é assim que Leibniz se volta naturalmente a Jako Thomasius, seu professor em Leipzig para lhe felicitar de ter refutado o TTP. Para isso conferir a Correspondência de Leibniz e Thomasius, 1663-1672, em texto estabelecido e anotado por R. Bodeüs, Paris, vrin, 1993. Carta de 23 de dezembro de 1670.

⁷² Segundo o Vocabulário de Teologia Bíblica de LÉON-DUFOUR, Xavier & DUPLACY, Jean, Petrópolis, Vozes, 2002, o termo Graça: “A palavra que designa *χαρις* não é pura criação do cristianismo; ela figura no Antigo testamento. Mas foi o Novo testamento que lhe fixou o sentido e lhe deu toda a extensão. Utilizou-a precisamente para caracterizar o novo regime instaurado por Jesus Cristo e opo-lo à economia antiga: esta era governada pela “*νομον αλλα υπο χαριν*” (Romanos 6, 14). A graça é dom de Deus que contém todos os outros, o de seu filho (Rom 8,32) mas não é simplesmente o objeto desse dom. É o dom radiante da generosidade do doador e que envolve com essa generosidade a criatura que o recebe. É por graça que Deus dá, e aquele que recebe seu dom encontra graça e complacência diante dele. (...) A leitura cristã do AT, tal como Paulo propõe aos Gálatas, consiste em reconhecer, na antiga economia, os gestos e os traços no

O vivo debate do século XVII sobre a natureza das paixões é tipicamente apresentado como uma discussão dominada por considerações filosóficas e teológicas. Para Agostinho e seus primeiros discípulos, a Queda não era tanto uma doutrina teológica como um evento histórico que explicava a insuficiência da condição humana. Uma dimensão importante da literatura do século XVII nas paixões é este componente histórico e mitológico. A queda da Graça significa o problema de incapacidade de controle sobre as paixões. Disso, a organização dos homens torna-se um problema sério, pois incapazes de controlar esse impulso incontrolável para o mal, precisariam de uma autoridade externa para deter esse impulso irrefreável. O homem sensato, segundo essa tradição, obedece porque sabe-se incapaz de seguir seus próprios interesses sem prejuízo de si e dos demais.

De acordo com a leitura tradicional do relato do Gênesis da Queda, no estado de perfeição, as paixões de Adão eram governadas por sua razão, e tanto as paixões quanto a razão de Adão eram governadas por sua vontade. Adão era o senhor do mundo, exercendo domínio sobre todas as criaturas e gozando de perfeito conhecimento de suas naturezas. No âmbito social, Adão e Eva compartilhavam de igualdade e sua posteridade poderia viver em paz sem a necessidade de um governo civil ou de recurso à lei⁷³. A Queda, que possui em sua essência uma rebelião contra Deus, precipitou uma rebelião contra a verdadeira ordenação das coisas, uma mudança dramática da capacidade de domínio sobre as paixões: como as paixões superaram a razão, Adão perdeu seu perfeito conhecimento da natureza das coisas; os animais se tornaram selvagens, voltando-se uns contra os outros e contra a maestria humana; e Eva, por sua fraqueza e cumplicidade, foi posta sob a tutela de seu

Deus da graça. A graça de Deus pode portanto ser uma vida mais rica e mais plena do que todas as outras experiências. (...) O sinal luminoso dessa graça é a eleição de Israel. Esta constitui uma iniciativa totalmente gratuita, que não se explica por qualquer mérito do povo escolhido, por qualquer valor prévio seu, nem pelo número, nem pela conduta, nem pelo vigor de sua mão, mas somente pelo 'amor por vós e a fidelidade à palavra jurada aos vossos pais' (Dt 4, 37; 7, 7; 8, 7). Para os cristãos a Graça de Deus se revelou em Jesus Cristo. Como é dito em Romanos 8,32 "ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκε αὐτόν, πῶς ὀφείλει καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται". A *χαρίς* é fecunda e exige uma constante colaboração do homem "τὸ μαρτυριὸν τῆς συνειδήσεως ἡμῶν, ὅτι ἐν ἀπλοτετι καὶ εὐλικπινείᾳ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκίᾳ ἀλλὰ ἐν χάριτι θεοῦ" (2Co 1, 12). Uma vez que Deus entregou por nós o seu próprio filho "πῶς ὀφείλει καὶ σοῦ αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται". (Romanos 8,32). Segundo a terminologia paulina, na graça de Deus o homem consegue ser ele mesmo". Daí que o termo funda toda a antropologia cristã e se assim, a subversão espinosana nos apresentará então uma nova imagem de homem.

⁷³ Cf. RUSSIER, J. *La foi selon Pascal*, II, Paris, Albin Michel, 1989. Pa. 413.

esposo. Eva, representa a razão inferior, que busca o conhecimento do bem e do mal e Adão a razão superior, a sabedoria.

Os exegetas da Patrística foram rápidos em explorar a rica conexão simbólica entre o domínio interior e exterior sugerido pela narrativa do Gênesis. Santo Agostinho enfatiza a necessidade de que a razão inferior, a ciência, se submeta à razão superior, a sabedoria cristã, de maneira a reverter esse quadro de desgraça cósmica. A razão inferior, quando não atada ao domínio da sabedoria, presta-se a ser escrava das paixões humanas, como a soberba, a competição vã e a vaidade. A perda de domínio sobre a Natureza foi unida ao domínio da razão pelas afecções carnis e bestiais e as bestas foram identificadas com as paixões individuais. Tais leituras da Queda foram reforçadas pela concepção clássica de ser o homem um microcosmo. Esta identificação das bestas com as paixões tornou-se característica comum dos exercícios exegéticos nos primeiros capítulos do Gênesis⁷⁴.

Destarte, a história do primeiro pai se torna a chave para um ensinamento moral: as bestas necessitam ser reconduzidas novamente ao domínio da razão. As bestas ferozes as quais o homem perdeu o controle são as paixões; há aquelas mais selvagens e indomáveis e outras mais domesticáveis e dadas ao controle humano. Há, dessa maneira, a necessidade de controlar a todas e colocá-las sob a tutela de uma lei comum, a razão. Segundo Agostinho, a serpente simboliza as afecções da alma, e podemos verificar cada uma das características dos animais selvagens como presentes na alma humana. O estoicismo representa meia verdade: é certo que a razão seja a senhora a domar essas paixões, mas o que o estoicismo não entende, é que o homem sozinho não consegue isso⁷⁵.

Tornou-se consenso que a cura vinha apenas pela graça de Deus e que o homem nada tinha a fazer senão cooperar no processo de sua santificação. O controle voluntário das paixões só poderia ser obtido pelo controle sistemático sobre os desejos carnis.

⁷⁴ Cf. SELLIER, P. Pascal et Saint Augustin, Paris, Albin Michel, 1970. Nos capítulos: “Le Regne do Coeur Mauvais” e também “Royauté de La Cupidité”.

⁷⁵ Sobre o tema da insuficiência do estoicismo, conferir o papel de Montaigne e Epiteto na obra pascaliana. Montaigne representa a insuficiência da razão. Epiteto representa a potência da razão. Pascal, tanto quanto Espinosa, está enfrentando o problema da potência e impotência da razão. A saída de Pascal será apelar para o cristianismo, a de Espinosa será subverter a tradição e redirecionar o papel dado aos signos pela subversão religiosa e linguística, como procuraremos demonstrar. Para maior conhecimento da obra Pascaliana que trata da potência e impotência da razão Cf. PASCAL, B. Entretien de Pascal et Sacy, Paris, Vrin, 1960, 183.

Práticas ascéticas e regras monásticas vinham sempre lembrar que as paixões poderiam sempre vir ao controle da razão. Este autocontrole, este domínio interno, podia ser refletido externamente em uma variedade de sentidos. Para isso, seria necessário um conhecimento de como regular as próprias paixões. As implicações políticas são patentes: uma vez que a alma é um microcosmo do mundo natural, só pode haver organização externa quando os membros estão internamente bem organizados. A mente é já em si uma comunidade em que as paixões podem se auto-organizar quando vivendo sob a tutela da razão.

A associação das bestas com as paixões não era apenas uma característica própria de uma leitura alegórica do Gênesis, nem era apenas uma estratégia retórica para nossa edificação moral. Uma conexão concreta garantia instâncias de controle sobre criaturas irracionais pelas quais se dominava suas próprias paixões irracionais⁷⁶. Em casos de piedade excepcional, o controle sobre as bestas poderia de fato ocorrer, como nas iconografias em que São Jerônimo está acompanhado da presença de um leão. Melhor exemplo ainda é o de Francisco de Assis, cujos poderes sobre as bestas são assim descritos servem para lembrar aos homens o poder que tinham antes de serem decaídos. Há duas variedades de homens: os miseráveis, que não conseguem controlar suas paixões e vivem em um estado de desgraça e instabilidade permanente e os agraciados, que conseguem dominar as bestas ferozes que nele se abrigam. A distância entre um e outro é explicável pela Graça que Deus concede aos homens por sua infinita misericórdia.

A questão da graça não cessou de nutrir as controvérsias teológicas. Se o homem é pecador –culpável de uma falta original que se perpetua em sua inclinação para o mal no fato de que ele “deseja desviar” –ele não pode ser salvo, a não ser pela misericórdia divina. O mal é inevitável, com ou sem o conhecimento humano. Há uma enorme distância entre saber o que é certo e fazê-lo. Pascal fala da enorme distância que existe entre conhecer a Deus e amá-lo. E assim, interessante é que é justamente o voluntarismo ético judaico-cristão que nos coloca frente a frente com o problema da insuficiência de nossa vontade,

⁷⁶ O que é chamado de demônios na literatura cristã e que fica explícito na obra clássica do cristianismo grego, a Filocalia. Esse tema dos demônios é visível nas obras dos padres eremitas, principalmente Pacômio e Antão os fundadores das ordens monásticas cristãs. Conferir também nos discursos de São Macário, São Doroteu de Gaza, São João Clímaco. A partir dos escritos desses Santos Padres é oferecida toda uma terapêutica para as doenças demoníacas como a filauca, a gastrimargia, a vã glória, a soberba, a ira, a acídia, a inveja, consideradas doenças das quais todos os homens padecem.

ou, em outros termos, nossa impotência. Quero crer que esse tema nunca havia sido tão bem tematizado pela filosofia antes do cristianismo e assim sendo, o cristianismo pode ter formulado mal um problema real (nossa razão nada pode contra nossas emoções), mas, ao menos, apresentou um problema real. Espinosa procurará reformular a questão nos livros III, IV e V da *Ética* procurando também apresentar uma solução menos imprecisa e duvidosa do que a espera pela Graça.

O primeiro problema com relação à Graça reside justamente na imprecisão do que isso significa. Ela é um mero dom sobrenatural? Qual o critério para se detectar que se está em estado de Graça? Qual o critério para rejeitar os que se acredita não estarem em tal estado? Adão, se pecou, já estava privado da Graça?

O segundo problema reside na desconfiança generalizada que ela incute acerca das potências humanas. Calvinistas, jansenistas dão à impotência humana um estatuto ontológico. Mas como a privação pode ter qualquer realidade, se é privação? A falta de confiança com relação ao homem é um perigo, pois com isso se enfatiza a incerteza, a impotência humana e sua incapacidade em resolver seus próprios problemas. O pessimismo com relação ao humano é o fundamento dessa instabilidade emocional: ele torna a multidão uma força centrífuga, incapaz de se guiar por qualquer noção de bem comum, gera a revolta civil ocasionando o perigo de colocar um tirano pior do que o déspota destronado: a lição que Espinosa aprendeu da revolução puritana. O pessimismo opera no campo do medo e do ceticismo, e só pode instaurar a arbitrariedade no político. Por trás da questão da Graça vem o drama da incerteza, igualmente fonte de superstição, e é nela que Espinosa encontra a fonte da essência da religião histórica: quanto maior é a ausência de certeza e de confiança em si racional, maior é a tentação de investir sua própria fé de explicações supersticiosas.

⁷⁷ Maior é o drama com relação ao futuro. Maior é o sintoma de desgraça. A flutuação da

⁷⁷ Quanto maior é o poder das autoridades religiosas, menor é o poder do Estado. Vide Prefácio ao TTP. “quando os Estados se encontram em maiores dificuldades que os adivinhos detêm maior poder sobre a plebe e são mais temidos pelos seus reis. Mas como tudo isso, ao que presumo, é suficientemente conhecido de todos, não insistirei mais no assunto. Se esta é a causa da superstição, há que concluir, primeiro, que todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos (digam o que disserem os que julgam que ela deriva do fato de os mortais terem todos uma idéia qualquer, mais ou menos confusa da divindade); 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, 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

alma, esta hesitação entre o temor e a esperança, tem conseqüências coletivas na *multidão*, nas suas explosões de violência e crueldade e na sua propensão à intolerância e ao fanatismo (uma forma errônea de auto-confiança, de auto-afirmação). Ora, quanto mais a multidão não é senhora de si mesma, quanto mais é manipulada por esta autoridade transcendente, mais ela é suscetível de mudar de posição, mais ela se entrega freneticamente a tais momentos. Paradoxalmente, o trato de incerteza constitutiva própria à imaginação não origina a tolerância, mas um ciclo incessante de novas dissensões, de novas investidas arbitrárias. Em conjunto a este esboço do TTP (*Tratado Teológico Político*) a *Ética* igualmente advoga que as raízes das sedições religiosas são encontradas na psicologia das multidões, em especial pelo seu imaginário antropomórfico. A imagem que a multidão faz do mundo nasce associações contingentes, de arbitrariedades que não correspondem a qualquer realidade constante e objetiva, o que promove uma insuficiência cognitiva, uma incapacidade de compreensão clara e distinta. A impossibilidade de concatenação a partir de um feixe imanente aos fatos vividos, a não cognição dos fatos a partir de sua regularidade e repetição forjam uma representação do mundo que só podem resultar em superstição, a qual reforça o conhecimento parcial antropomórfico da imaginação, por sua tendência a tudo explicar em termos de fins e de intenções à imagem do humano. Juntos, eles provocam um irrepreensível apelo de poderes antropomórficos místicos: a saída será aplacar a cólera dos deuses, adulá-los, afirmar a sua transcendência diante da miséria humana e perseguir os que se esforçam por compreender sabiamente.

Ora, o “viver no Cristo”, “o ser membro da comunhão dos santos”, “o ser eleito”, “o estar na Graça”, todas essas velhas e mesmas questões engajam a mesma representação antropomórfica de Deus, impedem a consideração do que seja a eternidade e não priorizam a liberdade humana, e sim a necessidade permanente de um exame de consciência, de maneira a disciplinar a alma para a obediência. A Reforma em nada trouxe de libertário ao gênero humano, porque ela continuou enfatizando a culpa, o pecado, a insuficiência do homem, acrescentando agora o drama da salvação, a necessidade de um sinal de eleição e a primazia de uma fé incondicional em detrimento ao que se faz ou não. Calvino, recusando

acabarem vítimas de superstições de toda espécie quanto é difícil conseguir que eles persistam numa e na mesma superstição. Precisamente porque o vulgo persiste na sua miséria é que nunca está por muito tempo tranqüilo e só lhe agrada o que é novidade e o que ainda não o enganou, inconstância esta que tem sido a causa de inumeráveis tumultos e guerras atrozes”. (ESPINOSA, 2003, pag. 7).

toda concessão às forças próprias da natureza humana corrompida, apresenta sua teologia da salvação pela Graça apenas, como um retorno à ortodoxia de Paulo e de Santo Agostinho. Ele denuncia como presunção humana a idéia de salvação pelas obras, já que isso poderia fazer com que o homem acreditasse possuir qualquer mérito no tocante à sua salvação. A seus olhos, isso se trataria de uma tentativa da criatura em se ‘glorificar’ diante de seu Criador: esse ego inflado de orgulho é a essência do pecado. Em consequência disso, vem a radicalização com a doutrina da predestinação: se não cabe ao homem sozinho fazer o bem que Deus quer que ele faça, se todo o bem vem de Deus, o homem não possui qualquer livre arbítrio e está entregue miseravelmente nas mãos de Deus, por toda a eternidade. Desde sempre, há os eleitos e os réprobos. Com um Deus assim, não há necessidade alguma de se pensar no diabo.

No século XVII essa controvérsia não apenas aparta as interpretações do catolicismo e do protestantismo, mas ela está no centro do debate entre jesuítas e jansenistas⁷⁸, intransigentes sobre a eficácia da Graça apenas, e que desejam de algum modo redirecionar suas próprias armas contra o calvinismo⁷⁹. Na Holanda, ela opõe duas tendências organizadas: esta dos pastores ortodoxos, partidários da predestinação, e estas dos arminianos (do nome do teólogo Arminius), que sustentavam a tese do livre arbítrio⁸⁰.

⁷⁸ Cf. PLAINEMAISON, J. Blaise Pascal polémiste, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2002. O jansenismo confronta-se com duas concepções de homem. Uma, fortemente influenciada pelo humanismo da Renascença, representada pelos homens que possuem uma consciência da necessidade de uma Igreja Visível, sem acreditar que tal Igreja seja a verdadeira. Tal tendência se caracteriza pela confiança do homem em seu próprio poder de aperfeiçoamento e de sua razão ser capaz de um conhecimento universal. A outra tendência, anti-humanista no sentido estrito, repousa sobre a consciência do nada do homem, condenado por suas próprias forças a enfrentar uma condição trágica, a tragédia de ter de encarar a sua situação frente às suas contrariedades internas sem qualquer apoio. Essa seria a interpretação do cristianismo agostiniano dado por Jansenius, Saint Cyran e seus discípulos espirituais, que procuravam se esforçar em viver a pureza do cristianismo dos primeiros séculos da Igreja, este dos apóstolos e primeiros pais, o cristianismo do Sermão da Montanha.

⁷⁹ Para os jansenistas “Deus, pela Graça, não age em nós do exterior, violando assim nossa liberdade, mas do interior, como um príncipe que nos é o mais íntimo que nós mesmos intimo meo, seguindo a bela expressão de Santo Agostinho. (...) A verdadeira felicidade, o homem não pode encontrar neste amor, reflexo do amor de Deus pelas criaturas. Como a liberdade consiste em fazer o que se deseja, o ato livre é este que nos une ao Eu profundo e o exprime, e que nenhum homem não pode não desejar. Graça e liberdade não são antinômicas, muito pelo contrário: é quando há mais graça que há mais liberdade”. (PLAINEMAISON, 2002, Op. Cit, pag. 17).

⁸⁰ Para maiores informações Cf. FRANCÈS, M. Spinoza dans les Pays Néerlandais de La seconde moitié Du XVIIe siècle, F. Alcan, Paris 1937; MATHERON, A. individu et communauté chez Spinoza, Minuit, Paris, 1969; ROUSSET, B. La perspective final de l'Étique et Le problème de La cohérence du Spinozisme, J. Vrin, Paris, 1968.

Filosoficamente, a intromissão do cristianismo significa denunciar qualquer pretensão ilegítima de um conhecimento universal da natureza humana, o que significa denúncia ao perigo do cartesianismo, como sintoma de soberba e concupiscência. E após isso, reivindica-se também que qualquer pretensão universalista tem como condição a autonomia humana, o que tornaria Deus tanto inútil quanto descartável.

No TTP Espinosa toma partido neste debate, sem se colocar ao lado de ninguém. No capítulo XVI ele enuncia que pelos frutos se conhece uma árvore, daí que pelos atos, pelas obras se conhece os homens. “A fé é produtora de salvação não por si mesma, mas em respeito somente á obediência ou, como lhe diz Tiago, *a fé sem obras é morta (...)* em consequência, que é verdadeiramente obediente possui a verdadeira fé, esta cujo fruto é a salvação (...)disso, nós concluímos ainda uma vez que ninguém deve ser julgado fiel ou infiel, senão por suas obras’. (TTP, XIV)”. E nisso parece estar o cerne daquilo que ele compreende como verdadeira religião, e que nos propusemos a pensar aqui se se trata, de algum modo, de uma disposição útil para a vida política⁸¹.

A ficção comum aos teólogos é o de um mundo moral ou espiritual oposto ao mundo natural. Pascal, por exemplo, para ir contra a ciência do homem de Descartes, enfatiza a absoluta sobrenaturalidade do homem, de maneira a impedir que esse possa ser reduzido ou compreendido a partir apenas do determinismo da matéria. Para Pascal, o homem não pode ser tipificado em categorias explicativas, porque sua “natureza” é impossibilitada pela sua própria origem sobrenatural. Tentar mesmo compreender o homem sem essa sobrenaturalidade seria um dos sintomas do lado pecaminoso do humanismo. Para Espinosa, é esse tipo de ficção que retarda a compreensão da natureza da vida política: se não posso compreender os homens, não posso compreender como se comportam coletivamente. Suprimida essa ficção o enigma agonizante desaparece: problemas insolúveis podem ser causados por falsas questões de linguagem! Metamorfosear questões políticas como se se tratassem de questões teológicas, é o mesmo que tornar filosóficas as

⁸¹ A filosofia é totalmente virtuosa sobre a religião, mesmo quando esta é depurada de seus elementos supersticiosos. Pretendo mostrar que essa religião pura, fincada apenas na piedade, é privilégio de alguns poucos homens e ainda que não atrapalhe a vida civil, não é muito eficaz no que concerne ao trato da multidão.

falsas questões teológicas. Separar a filosofia da teologia é permitir que haja verdadeira filosofia, e libertar os religiosos dos falsos dramas que a teologia os impõe.

O objetivo de Espinosa é tão radical que ele não compactua com qualquer doutrina conciliatória, de maneira a salvaguardar elementos da tradição como se eles valessem algo por si mesmos. Se o critério de verdade da tradição é que ela é a tradição, isso é o mesmo que dizer que ela não tem nenhum critério de verdade. Se o critério da divindade da Escritura é que ela é divina, isso é o mesmo que partir de um dado que se deseja demonstrar. Por isso seu objetivo é bem distinto de seu amigo L. Meyer⁸². Não há conciliação com estas ortodoxias religiosas, elas de nada servem. As religiões históricas são uma perda de tempo para o espírito, e suas falsas questões um atraso para a emancipação humana. Não é uma nova autoridade que separa a teologia da filosofia, como em Descartes.

⁸². Meyer foi um claro defensor do pluralismo religioso e da tolerância. Acima de tudo ele pôs a questão de saber se a nova filosofia poderia ser um poderoso instrumento de re-união da cristandade fragmentada. Com isso, ele violou o princípio cartesiano de separação entre teologia e filosofia. Segundo ele, a divisão da Cristandade devia-se de interpretações rivais da Escritura e estas diferenças nascem da ambigüidade da Linguagem Sagrada. Para quebrar este impasse foi requerido um novo método de interpretação, no qual a determinação do significado não é constrangida pela leitura literal. Tal método deve transcender a fútil insistência protestante de que o texto bíblico é absolutamente claro. Meyer busca que a filosofia sirva para engendrar um frutífero encontro entre o texto bíblico e o leitor. A obra de Meyer é talvez tão relevante para as discussões hermenêuticas contemporâneas quanto a de Espinosa. A maior crítica de Espinosa foi um severo método histórico que lutava contra os anacronismos. Por outro lado, com o discurso de Meyer enfatiza o papel do leitor – a íntima e intrincada relação entre a ambigüidade e fluidez da linguagem por um lado e por outro o labor criativo necessário requerido do leitor enquanto construtor do significado e verdade dos textos. Dessa maneira a grande inovação de Ludwig Meyer é considerar o leitor não mais como passivo e sim ativo, interagindo com o texto, criando o seu significado. Enquanto que a grande inovação de Espinosa foi a idéia de que o texto tem uma história. Assim, não é que a filosofia tem de explicar a teologia, mas deve incluir a história na filosofia. Adaptando a distinção formulada pelos antigos filósofos nas contendas teológicas, Meyer estabelece a distinção entre os métodos de interpretação dos ‘céticos’ e dos ‘dogmáticos’ de modo a melhor caracterizar a situação religiosa para o caso dos católicos e dos protestantes. Os protestantes possuem a audácia de dizer que garantem o verdadeiro sentido das Escrituras a partir da consideração de suas noções mais simples derivadas da letra. Eles representam o campo dos dogmáticos. Os católicos estariam no campo dos céticos, posto que preferiam se submeter às autoridades. Essa seria, a meu ver, a posição de Montaigne. A solução que ele oferece para acabar com essas querelas é novamente incorporar a filosofia nesse debate religioso, só que oferecendo como solução a entrada da filosofia cartesiana. Para ele, a falta de um rigoroso método de interpretação é a causa originária dessa briga: os protestantes apelariam para a relação interpessoal entre o leitor e o Espírito Santo, o que recai necessariamente num subjetivismo ao qual nem eles mesmos querem sustentar; os católicos apelariam para a autoridade máxima do Sumo Pontífice. Os protestantes estão envolvidos a um dogma difícil de se demonstrar a razoabilidade, que é o dogma a partir do qual a Bíblia é simples, clara e auto explicativa. Ora, todo e qualquer texto é em si problemático quando escrito em uma linguagem distinta da nossa e a Bíblia não escapa disso. Ademais, a linguagem Bíblia não escaparia das regras da linguagem e dos meios de apropriação do significado. Seria, dessa maneira, necessária uma regra a partir da qual toda a verdade da Bíblia pudesse ser medida.

A potência imanente do pensamento destrói a teologia por si só. Mas há uma piedade religiosa que pode ser salvaguardada e procurarei compreender como ela se articula com a revelação profética.

Subjacente ao problema da Graça surge também o problema da eleição. A graça é esse problema judaico revivido: quem será salvo é aquele que será escolhido por Deus. Não importa se é hebreu ou gentio agora. Não é mais o sangue que determinará essa escolha. O critério é outro: qual seria?

Como vimos alhures, para Espinosa o povo hebreu não é um povo especial e não há qualquer razão de se crer que possuam qualquer vocação especial de Deus⁸³. É muito importante salientarmos esse aspecto, pois é justamente o tema da vocação em Lutero e da eleição em Calvino, que será transportado para o vocabulário cristão, salientando o drama agonizante com respeito à própria salvação. Esse drama, conforme procuramos demonstrar é tanto teológico quanto político.

⁸³ Para conhecer acerca da não-eleição dos judeus, ou de seu caráter não especial, cf. o capítulo III do TTP, o qual transcrevo algumas importantes citações que podem vir a explicar ainda melhor a argumentação de Espinosa: “A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando os outros dele carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e mais afortunado do que os outros, ignora a verdadeira felicidade e beatitude. Porque a alegria que assim se experimenta, a menos que seja infantil, não pode resultar de outra coisa que não seja a inveja e a má vontade(...) Quem, por conseguinte, se regozija por tal fato, regozija-se com o mal dos outros, é invejoso e mau e não conhece nem a verdadeira sabedoria nem a tranqüilidade da verdadeira vida. Assim sendo, quando a Escritura, para exortar os hebreus a obedecerem à lei, diz que Deus os escolheu dentre outras nações (Dt X, 15) que só a eles ditou leis justas (IBID., 8), que, em suma, só a eles deu a conhecer desprezando os outros (IBID. 32), etc, está apenas falando de modo que seja compreendida pelos hebreus (...) Com efeito [os hebreus] não teriam sido menos felizes se Deus tivesse igualmente chamado todos à salvação; nem Deus lhes teria sido menos propício se tivesse prestado igual assistência aos outros; nem as leis seriam menos justas, ou eles seriam menos sábios, se aquelas fossem prescritas a todos; nem os milagres evidenciariam menos o poder de Deus se tivessem sido feitos em atenção também às outras nações; nem, finalmente, os hebreus seriam menos obrigados a prestar culto a Deus se ele tivesse prodigalizado esses dons a todos por igual. (...) As nações, por conseguinte, só se distinguem umas das outras pela organização social e pelas leis sob as quais vivem e pelas quais se regem; sendo assim, a nação hebraica foi escolhida por Deus, não pela sua inteligência e serenidade, mas sim pela organização social e pela fortuna que lhe propiciou um Estado e lho conservou por tantos anos. Aliás, isso pode ser visto com toda clareza até na própria Escritura: se alguém a folhear, mesmo que seja de leve, facilmente verá que os hebreus só são superiores às outras nações pela forma feliz como geriram aquilo que dizia respeito à sua segurança de vida, superando assim enormes perigos, tudo graças unicamente ao auxílio externo de Deus; mas, quanto ao resto, foram iguais aos outros, já que Deus é igualmente propício a todos”.

Espinosa mesmo diz concordar com Paulo de que os temas judaicos não dizem respeito àquela nação em especial, mas dizem respeito a todas as nações⁸⁴. Por isso, todos os homens devem ser considerados eleitos e capazes de cumprir com uma vocação divina. Mas se essa vocação não for circunscrita a uma experiência religiosa, devemos nos perguntar ao que poderiam estar restritas. Procuraremos tentar compreender se tal eleição espinosana poderia ser compreendida como a sua salvação: um termo não mais teológico, mas filosoficamente subvertido para um fim político, ou de felicidade individual. Isso pode ser comprovado pelas seguintes citações de nosso filósofo no terceiro capítulo do TTP, quando fala justamente da eleição dos judeus:

“Para meu intento era suficiente mostrar que a eleição dos judeus não tinha a ver senão com a liberdade e a felicidade temporal; que dizer, com o Estado, com o modo e os meios através dos quais eles o conseguiram, com as leis, na medida em que eram necessárias para a estabilidade desse Estado particular, e , com a maneira, enfim, como essas foram reveladas”. (Op. Cit, pag. 56).

De resto, essa problemática possui um fundo muito contemporâneo pois serve justamente para se repensar o caráter nacionalista da religião hebraica e como Espinosa,

⁸⁴ Mais citações do TTP podem nos ajudar a esclarecer tais questões: “Depois [Paulo] na epístola aos Romanos 3, 9 e em 4, 15 diz que todos, ou seja, judeus e gentios estão igualmente sujeitos ao pecado, mas que não há pecado sem o mandamento e a lei. Por aqui se vê, com toda a evidência, que a lei foi revelada a todos sem distinção (...) e que todos viveram sob o seu domínio, ou seja, sob o domínio da Lei que concerne unicamente a verdadeira virtude e não aquela que é estabelecida para cada Estado particular, em função da respectiva constituição, e que se adapta á indole de apenas uma nação. Paulo conclui, por fim, que, sendo Deus o deus de todas as nações, que dizer, igualmente propício a todas elas, e uma vez que todas estavam de igual modo submetidas à lei e ao pecado, a todas Deus enviou o seu Cristo para que as libertasse da servidão da Lei e para que não mais fizessem o bem por imperativo da Lei mas por firme decisão da vontade. Paulo ensina, pois, exatamente aquilo que nós pretendemos. (grifo meu) Daí que, quando ele diz que só aos judeus foram confiadas as palavras de Deus, seja necessário, ou entender que só a eles foram confiadas as leis por escrito, enquanto às outras nações o foram por revelação interior (...) Recorde-se que, para ensinar aquilo que em parte vira e em parte ouvira, ele se fazia grego entre os gregos e judeu entre os judeus. (...)”. Acerca da noção de universalidade da revelação, seja pela via externa escrita, seja pela via interior: “Encontram-se várias passagens na lei que indicam expressamente que Deus não tinha escolhido a nação hebraica incondicionalmente e para todo o sempre. (...) Com efeito em Ezequiel (...) diz-se expressamente que Deus apartará do meio deles os rebeldes e os Tranfugas e, em Sofonias (3, 12-13) que Deus destruirá os soberbos e deixará incólumes os pobres. Dado, pois, que essa eleição diz respeito á verdadeira virtude, não é de supor que ela tenha sido prometida apenas aos homens piedosos dentre os judeus e exclusísse todos os outros; o que temos é de aceitar plenamente que os verdadeiros profetas pagãos –que todas as nações tiveram, conforme mostramos – prometeram também a mesma aliança aos fiéis de suas nações e com elas os consolaram. Donde, essa eterna aliança de conhecimento e de amor de Deus é universal, como consta igualmente de Sofonias, cap 3, 10-11. “. (pag. 64 e 65)

filósofo excomungado do judaísmo, representou um enorme impacto no judaísmo moderno. Em primeiro lugar por denunciar a religião judaica como uma forma de nacionalismo e em segundo lugar, como veremos depois, por emancipar a língua hebraica de sua origem teológica o que é o hebreu moderno.

Não é difícil considerar a importância de Espinosa: ele foi o precursor do moderno estudo bíblico, foi um grande crítico da idéia de Revelação e Milagre, uma das grandes inspirações do Iluminismo, o grande pensador de uma ética não religiosa. Ao mesmo tempo, contra a imagem negativa de teocracia, Espinosa oferece a moderna idéia de Estado, como também a necessidade de convivência pacífica entre vários credos, o que certamente favoreceu os judeus.

Espinosa, junto a Hobbes, mostra que o problema político não pode ser resolvido sem compreendermos o problema religioso. Nada parece possuir, como a religião, o poder de unir e desunir os homens de maneira tão forte. A imaginação religiosa pode ser usada de maneira a garantir a obediência e a coesão social. Ora, uma vez que a ameaça de teocracia parecia renovar-se na Holanda, Espinosa pareceu querer encontrar um significado contemporâneo para o Antigo Testamento. Com isso ele quis aprender com os desastres históricos o sentido do desastre presente.

A Lei Mosaica instituiu um novo regime político. Uma vez que o povo estava acostumado a um regime de escravidão, não parecia muito difícil convencê-los na obediência. Essa obediência foi obtida a partir de uma série de anedotas e histórias que pudessem inflamar o desejo de servidão. Foi mediante a lei mosaica que se acendeu um forte patriotismo, um desejo de diferenciação dos demais povos, um amor pela terra, pela liberdade e um ódio a toda forma de opressão. Quando o Estado entrou em declínio, os judeus foram obrigados a abandonar a lei mosaica e se adaptar às leis de outros estados. Foi justamente o conceito de eleição que garantiu identidade desse povo, ainda que em meio à sua dispersão.

Ora, após sua dispersão, não parece que os judeus estivessem obrigados à sua lei, e sim à lei dos Estados em que viviam. No entanto, é justamente essa lei que tem servido como fator crucial na história judaica, de maneira a preservar a identidade judaica e sua

separação radical das outras nações. Parece que Espinosa deseja uma superação do judaísmo: a salvação do judaísmo estaria em renunciar a um nacionalismo extremado enraizado na lei. Assim, resta-nos investigar em que sentido o espinosismo assim como o cristianismo são uma traição ao judaísmo, ou uma opção possível ao mesmo. O cristianismo universaliza a mensagem de salvação a todos os povos, pela via transcendente. O espinosismo a faz pela via imanente. A proposta de Espinosa é pensar o judaísmo como uma religião tal como é o cristianismo, separada de seu caráter nacional?

“A experiência, de resto, ensina que o ódio das nações contribui imenso para a coesão dos judeus. Quando outrora o rei da Espanha os obrigou a abraçar a religião do reino ou a se exilarem, muitos deles se converteram à religião dos papas. E assim que foram concedidos aos que abraçaram o catolicismo todos os privilégios próprios dos espanhóis e os consideraram dignos de todas as honras, imediatamente se integraram, de tal maneira que, pouco tempo depois, já não restava deles o mínimo vestígio ou recordação. Porém, àqueles a quem o rei de Portugal obrigou a aceitar a religião de seu país aconteceu exatamente o contrário: apesar de convertidos, continuaram a viver separados dos outros, uma vez que lhes tinham sido vetados todos os cargos honoríficos. Quanto ao sinal de circuncisão, considero-o tão importante a esse respeito que estou persuadido de que, só por si, ele chegaria para manter para sempre unida essa nação. Inclusive se os fundamentos da sua religião não lhe enfraquecessem o ânimo, estaria absolutamente convencido de que, um dia, chegada a ocasião – de tal maneira são instáveis as coisas humanas – eles hão de reconstituir de novo o seu Estado e Deus de novo os há de eleger”. (TTP, *Op. Cit.*, Cap. III, pag 65)

O cristianismo é o resultado do encontro de Atenas e Jerusalém: ele é um judaísmo que se desliga do nacionalismo judaico, é um voluntarismo ético que aspira à universalidade. Espinosa consegue explorar filosoficamente alguns temas cristãos para os emancipar da obediência religiosa e dar-lhes um sentido que possa ser frutífero na vida civil. No entanto, para isso é preciso que o próprio cristianismo oficial seja subvertido em nome do cristianismo que figura no Evangelho, já que “Cristo é o caminho da salvação”. Para tal empreendimento, é preciso compreendermos o que é a imanência. O mundo não é o lugar do vazio de Deus, é o lugar onde podemos conhecê-lo e encontrá-lo verdadeiramente. Espinosa opera o oposto ao que acontece na teologia negativa do Pseudo Dionísio: chega-se a Deus afirmando o mundo, compreendendo o porquê da instabilidade humana, de sua inconstância e do sentimento de impotência. A busca de Deus está na positividade que podemos encontrar no homem, nas relações, no mundo, nas coisas. Daí que nada deva ser

negligenciado, desde que não mais caminhemos na esfera dualista que insiste nas dicotomias entre bem e mal, eleitos e danados, santos e pecadores, céu e inferno, sagrado e profano. Nada disso tem lugar em Espinosa e veremos também que tais dicotomias nascem de um solo comum tanto no cristianismo quanto no judaísmo, conforme a moderna historiografia tem testemunhado.

Capítulo 3: Imanência X transcendência

“Si la loi et les sacrifices son la verite il faut que’elle plaise a Dieu et qu’elle ne lui deplaise point. S’ils sont figures il faut qu’ils plaisent et qu’ils deplaisent. Or, dans toute l’Ecriture ils plaisent et deplaisent. Il est dit que la loi sera changée, que le sacrifice sera changé, qu’ils seront sans roi, sans princes et sans sacrificas, qu’il sera fair une nouvelle alliance, que la loi sera renouvelée, que les préceptes qu’ils ont reçus ne sont pas bons, que leur sacrificas sont abominables, que Dieu n’en a point demandé.

Il est dit au contraire que la loi durera éternellement, que cette aliancce sera eternelle, que le sacrifice sera éternel, que le sceptre me sortira jamais d’avec eux, puis uq’il n’en doit point sortir que le roi éternel n’arrive (...)” (Pascal, 259. Figure).

Em que sentido a revelação se prestaria a ser também objeto de investigação filosófica? O que Espinosa diz parece querer significar o seguinte: assim como não há uma matemática que nasça da Revelação, ou uma mecânica que nasça da Revelação, não há uma filosofia que nasça da Revelação. Mas isso, no entanto, é falsamente contestado, haja vista o fato de que na revelação o próprio Deus dá de si mesmo uma definição metafísica. Ele diz: “Eu sou o que sou”. Essa nomeação que dá a si mesmo significa o ato puro de existir, ou a coincidência entre a essência e a existência. Eu sou o que existe ou Eu existo enquanto sou. Ora, assim sendo, em que medida o Deus de Espinosa, que é um ser cuja essência envolve existência não seria, ele mesmo, herdeiro desse imaginário teológico o qual ele veementemente nega?

Não restam dúvidas de que a Filosofia Moderna é mais herdeira das questões medievais do que ousaria sustentar. As metafísicas de Descartes, Malebranche e Leibniz não são herdeiras diretas do pensamento grego. Elas simplesmente seriam inconcebíveis sem tratar determinadas questões que foram postas pela Escolástica. Mas o que dizer da metafísica de Espinosa?

Certamente que Espinosa se coloca em diálogo com a tradição, até porque ele retoma muitas das questões escolásticas enfrentadas por Descartes. Ora, ao solucionar os

problemas que a Revelação coloca sem prestar a respondê-los (resolvo um enigma ao mostrar que ele é um falso enigma, não ao querer respondê-lo enquanto enigma, eis a atitude de Espinosa); Espinosa coloca em xeque a validade das questões⁸⁵ escolásticas. Não que a questão de Deus, do seu amor e de sua verdade não sejam questões válidas ou urgentes: elas o são apenas quando se tem de Deus uma compreensão clara e distinta, e não quando se toma de empréstimo o imaginário oriundo da ignorância dos teólogos. Romper com a tradição, assim, não significa romper com suas questões fundamentais, mas aprender a reformula-las de modo que ganhem sentido e resposta humanos. O que Espinosa parece fazer e faz, de fato, é inaugurar uma filosofia na qual tais questões apareçam como subprodutos do pensamento e não como suas questões primordiais. Afinal de contas, Deus é a questão primordial, não só da teologia, mas também da filosofia. A investigação tem de começar pelo problema de Deus, senão cairemos no antropocentrismo de um Deus que derive do humano. Compreender Deus nos permitirá, inclusive, compreender o que se diz acerca Dele e porque o homem piedoso, mesmo que não conheça Deus, está correto em devotar-lhe todo o seu amor e felicidade. Cada um deve amar a Deus segundo a sua possibilidade de compreensão: isso é salvífico para os filósofos e para os piedosos. Aquele que tem a Deus como início e fim de seus atos, devota-lhe a vida e não mede esforços no seu amor para com Deus está salvo e não deseja qualquer recompensa: seu amor por Deus é sua vida e sua grande recompensa⁸⁶.

⁸⁵ Cf TTP cap. IV, acerca da lei divina. “Quanto mais conhecemos as coisas naturais, maior e mais perfeito conhecimento adquirimos de Deus, ou seja (já que conhecer o efeito pela causa não é outra coisa que conhecer alguma propriedade da causa), quanto mais conhecemos as causas naturais, mais perfeitamente conhecemos a essência de Deus (que é a causa de todas as coisas). Sendo assim, todo o nosso conhecimento, isto é, o nosso bem supremo, não só está dependente do conhecimento de Deus, como até reside exclusivamente nele. É o que se pode, aliás, deduzir também do fato de a perfeição do homem aumentar ou diminuir em função da natureza e perfeição da coisa que ele mais ama: assim, o mais perfeito e o que mais participa da suma felicidade é, necessariamente, aquele que ama acima de tudo o conhecimento intelectual de Deus, ou seja, do ser absolutamente perfeito, e que daí extrai maior prazer do que qualquer outra coisa. O nosso supremo bem e a nossa felicidade resumem-se pois no conhecimento e no amor a Deus”. Verdade como imanência: o fim da filosofia de Espinosa não é a aquisição da verdade como se ela fosse um fim em si mesma. A finalidade é a liberdade, tanto individual quanto coletiva. A verdade se compreenderá como o produto de uma atividade intelectual capaz de se auto suster sem o apoio da nenhuma autoridade, assim como ocorre com a geometria.

⁸⁶ Se digo: Deus é ou Deus existe essas afirmações implicam a existência de 2 verbos sinônimos e de um sujeito. Assim, como veremos no Compêndio de Gramática hebraica, os verbos são logicamente anteriores aos nomes e todos os nomes derivam de verbos. Se o sujeito Deus vem antes de tais verbos, o próprio Deus é anterior ao existir e se condurirá com o não-ser. Se o ser e a existência derivam de Deus, caímos na

Ora, a intuição de Moisés acerca de Deus é verdadeira (“eu sou o que sou”)⁸⁷, ainda que ela não tenha inibido por completo o imaginário religioso que o próprio Moisés tinha

metafísica transcendentalista cristã que cometerá o absurdo de dizer que o ser deriva do não-ser. E assim, essência e existência passam a ser contingentes. Do contrário, se Deus deriva do ser e do existir, a existência é necessária e tudo o que existe é necessário. O existir é Deus e não o contrário. Assim como a verdade(o inteligir absoluto) é Deus e não o contrário. Dizer o existir é Deus é bem distinto que dizer Deus existe. Na segunda proposição já se tem uma imagem prévia de quem seja esse sujeito que existe e dificilmente não se cai em antropomorfismos. Falar que o inteligir absoluto é Deus é afirmar que tudo o que é inteligido clara e distintamente está no intelecto divino e, portanto, é verdadeiro. Cf Tratado Breve capítulos I e II. No TTP temos: “Sendo o amor de Deus a suprema felicidade, a beatitude do homem, a fim último e o objetivo de todas as suas ações, só segue a lei divina quem procura amar a Deus, não por temer o castigo nem por amor de nenhuma outra coisa, sejam prazeres, fama, etc, mas apenas porque conhece a Deus, ou seja, porque sabe que o conhecimento e o amor de Deus são o bem supremo. Tal lei divina se resume, portanto, neste preceito; amar a Deus como soberano bem, isto é, como já dissemos, sem ser por receio de algum suplício ou castigo nem por amor de nenhuma outra coisa com que desejamos nos deleitar. O que a idéia de Deus prescreve é que Deus é o nosso bem supremo ou, por outras palavras, que o conhecimento e o amor de Deus são o fim último para o qual estão orientadas todas as nossas ações. O homem carnal, todavia, não pode compreender estas coisas, que lhe parecem vãs porque tem de Deus um conhecimento por demais insuficiente e porque não encontra nesse soberano bem nada que possa tocar, comer ou, enfim, que tenha relação com a carne sua principal fonte de prazer, dado que um tal bem é de natureza meramente especulativa e intelectual. Mas aqueles que reconhecerem que não possuem em si nada de mais importante do que o entendimento e a mente sã tomarão isso, com certeza, por uma verdade inabalável”. (pag. 70)

⁸⁷ Tal citação serviu para os teólogos escolásticos justificarem o uso da filosofia na interpretação do texto sagrado. Contra a interpretação tomista de Aristóteles, Espinosa afirma a unidade substancial ou ontológica de Deus e da Natureza: “entendo por Deus um ser absolutamente infinito, ou seja uma substância”, esta definição é incompatível com a concepção aristotélica revista por Tomás de Aquino. Este último distingue, com efeito, as substâncias que designam as coisas e suas essências e de outra parte, o Ser único que se define existindo a se. Todas as substâncias existem in se e per se, mas só Deus existe a se. Uma vez que Espinosa define como sendo necessariamente causa sui viola-se assim o interdito decisivo posto pela teologia, e abole-se, só com isso, a metafísica teológica. Entender universalmente a razão do ser de tudo o que é, é globalizar a concepção de uma única e mesma ordem das coisas e de sua causa. Não há mais uma causa suprema; isso supõe que os seres múltiplos e divisíveis, estão unidos por um elo de causalidade comum. A univocidade que fora interdita por Aristóteles, por promover no eleatismo uma sinonímia absoluta, é agora restaurada por Espinosa. A substância imóvel aristotélica não tinha comunidade de natureza com as substâncias físicas. Para Aristóteles, o ser das coisas múltiplas não é um ser substancial porque o Ser enquanto Ser, não participa de suas essências, é apenas a sua causa primeira. Assim também em Tomás Deus existe separadamente Com efeito, o aquinate leva em conta a definição aristotélica da substância dada nas categorias na tradução de Boécio: “substantia est fundamentum et basis omnium aliorum entis” (III, Sent, 23, 2). Como cada substância recebe seu ser de um outro, ele é ab alio. Neste ponto, Espinosa destrói a posição tomista, explicitando e radicalizando a concepção cartesiana expressa no artigo 51 dos Principia II. Esta tomada de posição anti-tomista poderia nos levar a aproximar Espinosa de metafísicas platonizantes. Um exemplo seria, por exemplo, a interpretação agostiniana da afirmação que Deus dá de si mesmo no Êxodo: “eu sou o que sou”. No De Trinitate, VII, 5, 10 Agostinho diz: “Pode-se dizer que apenas Deus é a essência pois apenas ele é verdadeiramente posto que é imutável, e é isso que é pronunciado por Moisés, seu servo, ao dizer: Eu sou o que sou”. (tradução livre). Mas Agostinho, se retém do platonismo a unicidade essencialista, recusa-se a se engajar em cosmogonias emanatistas, como farão depois os cabalistas. Também Espinosa será estranho a tais leituras emanatistas, já que elas hierarquizam o ser e fundam o transcendentalismo do Uno e não o plano da imanência que é a subversão do conceito de substância feita por Espinosa. A filosofia plotiniana funda a perspectiva contemplativa, o perigo da alma em ter de se converter em um objeto que lhe é inacessível e completamente transcendente. Essa fuga do

acerca de Deus. O problema não é servir-se da Revelação nos momentos em que ela apresenta algum tipo de intuição intelectual de Deus. Ora, a Revelação possui em algumas ocasiões esses momentos de clareza intelectual: a regra de ouro “Fazei aos outros o que gostaria que a ti façam”, enunciada por Jesus, é um desses casos. Outro exemplo é a lei imanente ao Antigo e Novo Testamento de Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. Tais intuições mostram sua verdade pela força de sua universalização: são potentes em sua verdade devido à sua universalidade, existem necessariamente no intelecto divino, ou seja, são eternamente inteligíveis. E o mesmo ocorre com a doutrina do Cristo: ela é caminho de salvação porque pode ser universalmente seguida não apenas sem prejuízo para os homens, mas sobretudo para a felicidade, saúde e prosperidade dos povos. O problema residiria nas tantas outras prescrições obscuras que se seguem a estas claras, e que o próprio Cristo tratou de denunciar. O princípio hermenêutico luterano advoga justamente a necessidade de se explicar esses temas obscuros a partir dos que são claros. No século de Espinosa, no entanto, isso não tornou as controvérsias teológicas menos obscuras: muito pelo contrário, isso agravou seriamente o problema, conforme vimos alhures.

A argumentação de tipo racionalista afirma que não é possível iniciar-se uma discussão sem um mínimo de consenso entre as partes que debatem. Assim, se entre dois filósofos um crê em Deus e outro é ateu, o primeiro pressupõe como certo algo que é incerto pelo segundo. Não há como se prosseguir nesse debate no ponto da crença em Deus, a não ser que um convença o outro. Destarte, é tanto conduta imoral exigir que o outro creia em Deus, como desmerecer a crença do outro. Ora, no entanto, os dois terão de partir de princípios racionais compartilhados por ambos. Ambos terão de reconhecer um ao outro como indivíduos cordatos e razoáveis: se assim não for, nem perderão seu tempo discutindo. E isso é prova suficiente de que a universalidade da razão é superior ao relativismo da fé. Se é a razão quem funda o diálogo, é ela mesma quem se mostra como critério de potência de uma filosofia sobre as outras. Assim, por exemplo, se o tomismo for boa filosofia o será pela sua racionalidade intrínseca, assim como a filosofia de Descartes.

mundo fundada pela mística é ainda mais estranha a Espinosa. Portanto, não se pode ler nunca a filosofia de Espinosa a partir dessa lente mística. O princípio da substância única condicionam a definição de um Deus que age apenas pela necessidade de sua natureza e produz todas as coisas segundo um processo eterno e não intencional. Daí que se chega a Deus apenas conhecendo as coisas naturais.

E é o critério de universalidade da conduta racional que nos permite elogiar, amar e nos inspirar muitas vezes nos homens piedosos e caridosos.

Se os homens bons e piedosos agem racionalmente devido a uma inspiração religiosa, e não devido a uma intuição racional, isso não pode servir como marca do triunfo da religião, apenas mostra como a religião pode servir à razão. O que a religião possui de potente, de bom e de justo ela não empresta de si mesma, mas de uma luz natural que abunda à grande maioria dos homens. Quem é verdadeiro filósofo não se liga a uma ortodoxia religiosa, posto que isso tolheria a liberdade de sua busca, ainda que possa agir religiosamente ao seu modo. Essa luz natural, que Espinosa chama de razão no TTP, ou mesmo de verbo divino⁸⁸, não pode ser compreendida em termos sobrenaturais, e sim apenas naturais.

Em capítulos anteriores estudamos diferentes posturas com relação à problemática entre razão e revelação. Tais diferentes posturas nascem, conforme Espinosa bem ponderou, devido ao fato do cristianismo ser, desde o seu nascimento, especulativo. João e Paulo, nos livros canônicos falam como teólogos. Assim como Tomé e Bartolomeu nos evangelhos apócrifos. A possibilidade de um cristianismo não teológico seria a morte do próprio cristianismo, que jamais renunciou ao espírito especulativo. É de se esperar essa mistura entre religião e filosofia⁸⁹ por sabermos que os primeiros cristãos eram gregos ou hebreus helenizantes e, que Antioquia e Alexandria foram berços do cristianismo.

⁸⁸ “O Verbo de Deus revelado não consiste em determinado número de livros, mas sim num conceito simples da mente divina revelada aos profetas, a saber, obedecer inteiramente a Deus, praticando a justiça e a caridade. E provo que essa doutrina é ensinada na Escritura de maneira adequada ao poder de compreensão e às opiniões daqueles a quem os profetas e apóstolos costumavam pregar a palavra de Deus, de modo que os homens a pudessem aceitar integralmente e sem nenhuma repugnância”. (ESPINOSA, 2003, PA. 12).

⁸⁹ Segundo Gilson (O Espírito da Filosofia Medieval, São Paulo, Martins Fontes, 2006, p- 8 a 20), “Se pudéssemos perguntar aos pensadores da Idade Média que direito eles reconhecem para si a título de filósofos, obteríamos respostas bem diferentes. Primeiro, alguns deles sem dúvida responderiam que esse é um título com que não se preocupam nem um pouco, porquê tem outro, o de cristãos, que os dispensa daquele. Poderíamos citar em abono adversários resolutos da dialética como São Bernardo ou São Pedro Damiano, mas, mesmo fora desses casos extremos, não encontraríamos além dos averroístas outros que admitissem a legitimidade de um exercício da razão que fosse puramente filosófico e sistematicamente subtraído da influência da fé. Tal como se exprimiu por exemplo, nos séculos XII e XIII, a opinião média é muito bem representada por Santo Anselmo e São Boaventura, que aliás se remetem a justo título a Santo Agostinho. O exercício da razão pura lhes parece seguramente possível, e como duvidar disso depois de Platão e Aristóteles? Mas eles sempre se atêm ao plano das condições de fato nas quais exerce a razão, não

Desde seu nascimento, a postura cristã foi a de compreender que essa sabedoria racional não era única: haviam diferentes escolas filosóficas e que em Cristo tais escolas se reuniriam. Cristo veio reunir o que estava disperso. Um cristão poderia, com toda a razão, dizer a Espinosa que a atividade racional humana não se reduz à univocidade da matemática e que, por isso, ela nunca é unívoca, não produz uma visão de mundo literal e transparente para todos os homens e que também, por isso, ela precisa ceder a algo que a exceda e que este seja o motivo real para o qual ela existe. Ela precisa ceder para Deus. E é essa a razão também pela qual não pode existir um cristianismo que seja meramente prático: o papel do cristianismo é reunir esse saber disperso, porque uma teoria dispersa

ao da sua definição. (...) Fides quaerens intellectum, eis o princípio de toda especulação medieval; mas não seria também uma confusão da filosofia com a teologia, que arruinaria a própria filosofia? (...) Se sua filosofia [a cristã] é verdadeira, isso se deve apenas à sua evidência racional; se ele não consegue convencer seu adversário, não seria, de sua parte, jogo limpo apelar para a fé a fim de se justificar, não só porque essa fé não é admitida por seus adversários, mas também porque a verdade da sua filosofia não se baseia de forma alguma na da sua fé (...) Ou, de fato, vão querer servir-se da filosofia para facilitar a ação dos dogmas religiosos, confundindo assim a filosofia com a apologética; ou vão subordinar o valor das conclusões obtidas pela razão à sua concordância com o dogma, caindo assim na teologia; ou ainda, para evitar essas dificuldades, tomarão decididamente o partido de dizer que a filosofia cristã significa pura e simplesmente a “filosofia verdadeira”, não se vendo nesse caso porque essa filosofia deveria ser descoberta e professada por cristãos e não por incrédulos ou por adversários do cristianismo; ou, enfim, acrescentarão que para ser cristã, basta que essa filosofia verdadeira seja compatível com o cristianismo. (...) Por que não renunciar a uma noção que não satisfaz a ninguém? O agostinismo aceita uma filosofia cristã, contanto que ela se contente de ser cristã e renuncie a ser filosofia; o neotomismo aceita uma filosofia cristã, contanto que ela aceite a ser uma filosofia e renuncie a ser cristã; o mais simples não seria dissociar completamente as duas noções e, deixando a filosofia à razão, restituir o cristianismo à religião? (...) o que se pretende dizer ao afirmar que o cristianismo não é ‘especulativo’, quando considerado em seu início? Se se entender com isso que o cristianismo não é uma filosofia, nada é mais evidente; mas se se pretender sustentar que, mesmo no terreno propriamente religioso, o cristianismo não comportava nenhum elemento ‘especulativo’ e se reduzia a um esforço de ajuda mútua, espiritual e material ao mesmo tempo, nas comunidades, talvez se vá além do que a observação histórica permite afirmar. Onde se encontraria esse cristianismo prático, alheio a toda e qualquer especulação? Para encontrá-lo seria preciso remontar além de São Justino, eliminar de toda a literatura cristã primitiva muitas páginas dos Padres Apostólicos; suprimir a primeira epístola de João com toda a mística especulativa da Idade Média, cujos princípios ela estabelece; rejeitar a pregação paulina da Graça, da qual logo nasceria o agostinismo; excluir o Evangelho de João com a doutrina do verbo contida no prólogo; seria preciso remontar além dos Sinóticos e negar que o próprio Jesus tenha ensinado a doutrina do Pai Celeste, pregando a fé num Deus providência, anunciando aos homens a vida eterna do reino que não terá fim (...) Por que recusar a priori admitir que o cristianismo pôde alterar o curso da História da Filosofia, abrindo à razão humana, por intermédio da fé, perspectivas que ela ainda não havia descoberto? Esse é um fato que pode não ter se produzido, mas nada autoriza a decretar que ele não pode ter se produzido. Podemos até ir mais longe, até dizer que esse é um fato que um simples olhar para a História da Filosofia Moderna leva a crer que de fato se produziu (...) Quem ousará sustentar que a filosofia moderna não seria exatamente o que ela foi, de Descartes a Kant, se não tivessem existido ‘filosofias cristãs’ interpostas entre o fim da época helenística e o início da era moderna”.

produz também uma prática dispersa⁹⁰. Não pode existir cristianismo sem especulação, pois a mera afirmação de que em Jesus se manifestou o Cristo, é uma afirmação de caráter especulativo. Ademais, dizer que no cristianismo a filosofia está a serviço da teologia, e que portanto, ela não é livre, não é um argumento válido para o cristão, justamente porque é pela sua absoluta liberdade que o filósofo cede à teologia. Algo excede a filosofia e inclusive explica as aparentes confusões que a razão humana, em seu livre exercício produz. É racional, dessa maneira, ceder a quem nos é mais racional.

Espinosa, no entanto, não parece levar isso em consideração. Ele propõe um método de interpretação da Bíblia que não deseja explorar toda a polissemia contida no texto, a plurivocidade de determinados signos bíblicos, o sentido alegórico e especulativo em várias passagens. A doutrina cristã da quádrupla interpretação é um mundo no qual essas diferentes interpretações de passagens bíblicas e imagens ganham riqueza de sentido. O texto não tem a mesma significação para quem os lê: isso depende do nível de avanço espiritual dos seus leitores. Um homem rude não compreende a Bíblia da mesma maneira que um homem piedoso.⁹¹ Existem aqueles que se iniciam nos mistérios divinos, aqueles

⁹⁰ Segundo Gilson(2007 a) essas seriam as principais características da filosofia Cristã: 1) toda filosofia cristã parte da tradição e por ela se norteia. O filósofo cristão reconhece que sua missão faz parte de um labor coletivo que teve início desde os apóstolos e que vai acabar apenas no fim dos tempos. “Em parte alguma se verifica ruptura completa com o passado. Este apego à tradição chega mesmo a degenerar numa fé exagerada na autoridade. É o que se vê no período áureo da escolástica: conservam-se as fórmulas tradicionais, embora emprestando-lhes um sentido diverso do original, a fim de garantir o apoio das autoridades para as próprias opiniões. – Como se vê, a filosofia cristã remonta ininterruptamente ao tempo dos apóstolos (Cardeal Ehrle)”. 2) A filosofia cristã seleciona os seus problemas. Se em tese, ela se mantém aberta a todo e qualquer problema filosófico, na prática ela distingue problemas de primeira e segunda ordens. Determinados assuntos podem recair no pecado da vã curiosidade. A principal finalidade da filosofia cristã é elucidar a fé. Podemos elucidar os 3 principais temas da filosofia cristã: a) o problema da existência da alma e sua imortalidade; b) os problemas ligados a qualquer investigação filosófica, como as questões de natureza lógica e epistemológica; c) os problemas não essenciais concernentes à filosofia da Natureza. 3) A filosofia cristã manifesta uma tendência sistematizadora, já que aspira a uma visão total da realidade. Ela procura coordenar os temas já aprofundados de maneira a formar um todo harmônico. Essa tentativa de coordenação lhe é mais essencial do que o aparecimento de novidades. Isso significa que cada filósofo toma como tarefa para si algo que foi desenvolvido por outros ao longo dos séculos. (Gilson, 2007a, PA. 12).

⁹¹ Falo aqui da escola de interpretação bíblica que seguiu-se a Orígenes, discípulo de Fílon de Alexandria. Orígenes fala da interpretação alegórica enquanto tipológica, porque o próprio Paulo, na epístola aos Gálatas (4, 21-24), elabora uma “interpretação ‘tipológica’ da história dos dois filhos de Abraão, um da escrava (Agar) e o outro da mulher livre (Sara). Isto, explica Paulo, foi dito alegoricamente (αλληγορουμενα)”. (GRONDIN, 1991,p. 65)”. Para maiores informações Cf: GRONDIN, J. Introdução à hermenêutica Filosófica. São Leopoldo, Unisinos, 1991, cap. I “Pré-História do hermenêutico”.

que compreendem o sentido moral e histórico das parábolas e existem ainda aqueles que só compreendem o texto literalmente e aprendem algo com isso. Para Espinosa, no entanto, a diferenciação dos leitores não muda a significação de um texto: muda a sua recepção. A sua idéia é a de amortizar esse horizonte hermenêutico reduzindo-o a um documento histórico, fazendo história de seus termos, compreendendo a evolução da língua em seu interior e os fatos históricos subjacente às narrações, de modo não a fortalecer uma multiplicidade de sentidos sempre novos, mas ao contrário, a literalidade de sua gênese. Literalidade essa própria apenas à matemática e à geometria.

A hermenêutica do quádruplo sentido mostrava justamente a impossibilidade de redução do texto bíblico a um tipo determinado de leitor. Ela vetava desde sempre o subjetivismo, do qual o protestantismo foi vítima. A alegoria poderia ser acusada de ser imaginativa e subjetiva, mas ela era também ela um sentido imanente a todo o texto, de modo que não poderia servir-se de maneira espúria em alguns lugares e outros não. A chave alegórica servia para dar unidade ao Antigo e Novo testamento. O que nasce com Espinosa, seguindo a redução cartesiana de que só é verdadeiro o que for claro e distinto, é a necessidade de se fazer uma história clara e distinta do imaginário judaico cristão de maneira a compreender como, em seu interior, mesclam-se elementos especulativos. A partir disso será possível compreender uma nova unidade entre judaísmo e cristianismo que não a unidade arbitrária e forjada pela alegoria.

Vejamos... Parece óbvio que o cristianismo não teria tido a potência que teve se fosse reduzido a mera sabedoria prática. É óbvio também que, no entanto, é mais tal prática que a especulação que mostra quem é fiel ou não. Ou seja, o próprio cristianismo reconhece que é pela práxis que o cristão se salva. Mas esse especulativo, ainda que ele não seja o mesmo para diferentes níveis de teologia, serviu para alimentar a imaginação religiosa, ainda que travestida de uma doutrina secreta. Digamos que a redução da verdade ao critério de clareza e distinção tem uma finalidade política: é a única maneira de não se cair na lãbia dos falsos gurus, é o único meio de se preservar algum senso de liberdade e racionalidade. Igualmente, se não há filosofia pura, já que todo filosofar exige já um posicionamento frente a uma comunidade de homens, não há também religião pura: não existe especulação inocente, toda especulação visa a uma prática, e assim, é apenas a prática quem assegura

sobre o perigo ou verdade de um saber religioso especulativo. A idéia é justamente reconhecer qual é a racionalidade que é unificada pelo cristianismo e como tal racionalidade pode funcionar em termos práticos. Isso é o mais importante porque, se nem todos os homens podem ser sábios em matéria de especulação, todos podem ser bons e é a bondade que o cristianismo pode suscitar que o torna um fenômeno interessante e não o seu nível de profundidade especulativa.

Ora, ao longo do desenvolvimento do cristianismo temos duas perspectivas: de um lado, o desenvolvimento da cristandade, com seu apego à fraqueza e tristeza humanas, com a sua necessidade de sujeitar os homens; e por outro, de maneira paralela, temos a figura de Cristo como um homem livre, cheio de autodomínio, alegre, forte, saudável, bom, misericordioso, não violento. E parece observável mesmo que a razão tenha produzido suas confusões, uma delas é a teologia. A razão precisa ser serva de Deus, mas o Deus que ela mesma é capaz de compreender e venerar como sua própria força e causa. Do contrário, ela vai se prestar a algo que lhe é inferior, que é a imaginação. Isso não é um auto centramento da razão, é um descentramento em favor do todo, em favor da Causa Sui, de uma razão para além da razão humana e que sintetiza, reúne o disperso justamente por esse movimento de centramento. Espinosa quer recolher esses elementos dispersos, não para sintetizar contrários, mas para que haja uma possibilidade de compreensão do todo pela parte e da parte pelo todo. Deus compreende a razão humana, que, por seu turno é capaz de compreender Deus. Isso não é um ciclo vicioso, é o próprio caminho da imanência: a racionalidade que parte do todo é ainda uma parte desse todo e por isso se reconhece como parcial. Ela pode avançar na investigação desse todo, desde que procure partir dele e não se veja separada dele. Deus é imanente não significa dizer que ele é a soma de tudo. Ele está em tudo sem se confundir com tudo. Daí que eu parto Dele para me autocompreender e ao compreender meu poder raciocinante sou capaz de compreendê-lo melhor porque sou parte Dele. O exercício da inteligibilidade me aproxima de Deus pois Ele é a inteligibilidade mesma, já que o pensamento absoluto é um de seus atributos. O cristianismo e o judaísmo, malgrado as sábias intuições práticas que foram capazes de ensinar, por partirem de dados especulativos falsos, qual seja, a subordinação da parte pelo todo (um Deus antropocêntrico) tiveram sua própria base especulativa minada e sujeitada pela imaginação. Disso, os que detinham esse saber especulativo, os sacerdotes, ensinando mal e errado ao

povo, fizeram dessas religiões signos da obediência às instituições e não signos da Liberdade, que é o amor a Deus.

A intuição intelectual pressuposta pela imanência divina seria como reflexo da luz sobre uma superfície lisa. O intelecto humano, por ser parte do pensamento divino, é, tal como ele, ativo e não meramente passivo. O homem é capaz de refletir essa inteligibilidade divina, de maneira a pensar e agir de maneira translúcida e clara. A filosofia não é o triunfo da razão: é o triunfo do múltiplo absoluto, infinitamente determinado, reunido pela síntese⁹² e tornado uno, tal qual o Deus de Espinosa. Esse trabalho é intuitivo, ainda que não sem a razão.

Os fatos se explicam pelos movimentos que comunicam uns aos outros, pela maneira como suas partes se articulam, numa proporção constante que é a sua razão segundo o todo do qual dependem. O judaísmo se explica pelo seu poder de reflexão e refração da inteligibilidade divina pela inteligibilidade humana, assim também o cristianismo, bem como qualquer outra religião. Não caímos num relativismo, pois estamos aqui num diferencial de potências. As religiões expressam a potência divina parcialmente, mas não em igual potência: isso exigiria conhecer a todas elas e poder compará-las, tarefa inaudita.

A potência da religião se intromete no curso do raciocinar humano, pois ela pode oferecer questões para a razão humana: por exemplo, ela pode nos fazer perguntar sobre o sentido da religião, da piedade, o sentido da relação entre o sagrado e o profano, ela pode nos falar sobre a questão de Deus, etc. Ora, é justamente porque são múltiplos os sentidos de pertença da religião na antropologia, que serão múltiplos também os caminhos racionais que ela pode oferecer para a felicidade humana, como múltiplos os caminhos imaginativos e irracionais que ela pode vir a oferecer e aumentar a servidão, jugo, superstição e medo humanos. Deve-se ainda questionar se o conhecimento revelado que importa para um agir puro e bondoso não é obtido apenas pela luz natural, sem a necessidade da revelação.

Ora, o preceito máximo do judaísmo e do cristianismo estão em pleno acordo com a luz natural: é o amor a Deus sobre tudo e ao próximo a partir da medida em que se ama a si mesmo. Todos os conhecimentos obscuros e difíceis da Bíblia, e que não acordavam em

⁹² Como na reunião de raios luminosos em um ponto, a partir de uma lente esférica devidamente polida.

valor e potência ao seu preceito máximo de amor, exigiu uma interpretação de um corpo de sacerdotes justamente para lhes fixar uma ortodoxia. Ora, se a revelação se presta a uma interpretação quádrupla é de se esperar uma heterodoxia, não uma ortodoxia. E assim, essa hermenêutica do múltiplo sentido, que é a de Fílon e Orígenes, acaba por ser traída em favor de uma interpretação única e infalível. Basta conhecer a história da Cristandade para sabermos que o silêncio foi, muitas vezes, a única via possível para se impedir a propagação de uma doutrina heterodoxa. E não há possibilidade que isso seja diferente justamente porque a Cristandade foi marcada pelo sangue de mártires e santos que morreram e deram suas vidas em favor dessa ortodoxia. Isso não significou na história do cristianismo uma visão unitária dos dogmas: mas uma flexibilidade contida àquilo que não colocasse em risco “verdades fundamentais” ao acontecimento da encarnação do Verbo de Deus na pessoa de Jesus. Essa atitude contida, receosa e de zelo para com a tradição foram o que permitiram que essa tradição sobrevivesse. E isso também no caso do judaísmo⁹³.

A intuição de Deus como existência necessária, bem como a intuição ética do amor a si como termômetro do amor ao próximo, mostram-se como verdades não por serem reveladas, mas por, intrinsecamente serem racionais. No entanto, só a partir dessa intuição fundamental se cria o religioso; ele precisa de ritos, festas, ornamentos, elementos de distinção entre o sagrado e o meramente profano. De modo análogo, as idéias de criação a partir do nada, livre-arbítrio X predestinação, livre-arbítrio X Graça, por serem questões antinômicas, por serem irrespondíveis, vão suscitar interpretações mais para um lado do que para outro e não uma resolução verdadeira da controvérsia. A querela entre o livre arbítrio e a predestinação dos santos pela Graça é irrespondível, porque uma tese nega a outra. No catolicismo enfatiza-se o livre arbítrio. No calvinismo a Graça, enquanto fé, fruto de uma predestinação. No cristianismo ortodoxo não se enfatiza nenhum dos dois pólos. Não existindo, nesse caso, certezas apodíticas, firmam-se certezas morais que irão se coadunar com a maior facilidade de exercício da fé. E assim, por critérios imaginários, os homens vão seguir um tipo de interpretação e não outro.

⁹³ Tanto no judaísmo quanto no cristianismo, foram os ritos, celebrações e festas que permitiram a manutenção dessas duas tradições. Vide capítulos anteriores.

É por isso que Descartes, ainda que tenha preparado o solo para o espinosismo, por não romper com o imaginário cristão, permanece ainda um filósofo cristão. Como Descartes quer separar filosofia de teologia quando, por sua própria filosofia, vê-se a intromissão de questões teológicas? Ora, para Descartes, “Deus é um ser infinito, perfeito, onipotente, criador do céu e da terra, que fez o homem à sua imagem e semelhança, que conserva todas as coisas pela mesma ação com que os criou” (GILSON, 2006, pag. 19). Ora, com razão, o mesmo Gilson pergunta: “O que é Ele, senão o Deus do cristianismo, cuja natureza e atributos tradicionais são facilmente conhecidos aqui?” (Gilson, 2006, pag. 19).

A filosofia cartesiana se autocompreende como um constructo do saber enraizado na metafísica e cujos frutos possibilitariam o conhecimento pleno de ciências particulares. Ela se autocompreende como conhecer, mas um conhecer que observa o mundo de fora, como um expectador privilegiado. A primeira paixão para Descartes é a admiração, o que nos lembra o espanto dos gregos. O conhecimento opera mudança em quem conhece, pois por meio do conhecimento o homem se antecipa quanto aos erros, principal fonte de tristeza. Tanto em Descartes quanto no Cristianismo o conhecimento parece ser de auxílio para o homem e uma marca distintiva de sua superioridade natural. Pelo conhecimento o homem pode transcender a natureza, conhece-la para subjugar-la.

E em Espinosa? O homem não conhece a Natureza porque a transcende. Não é o espanto, nem a admiração que fundam uma postura contemplativa diante da φύσις, mas é a própria Natureza se pensando a partir do homem. Ela não é um sujeito, mas um pensamento que se pensa na medida em que os homens a pensam.

O homem pertence à Natureza e não a Natureza quem pertence ao homem. A filosofia, de igual modo, tem de ser uma modificação finita de uma inteligibilidade infinita. Uma reflexão da luz que é a luz divina, o pensamento infinito, enquanto atributo de Deus. A Deus pertence o homem, a Bíblia, a própria filosofia. Não é uma usurpação indevida querer que Deus se amolde ao que está no Livro Sagrado? Não seria um absurdo que Deus se limitasse à Filosofia? O saber filosófico é a tentativa de compreensão dos homens, dos seres, do mundo a partir de Deus, que é imanente ao mundo, mas não se confunde como mundo. Deus, por ser imanente ao mundo, mas exceder ao mundo (pois o mundo não é

Deus, mas derivado a partir da causalidade eficiente imanente), permite à filosofia sempre um avanço na possibilidade de melhor compreensão de Deus. Ou seja, essa univocidade não funda a literalidade, porque cresce-se à compreensão que se tem do mundo à medida que se avança na compreensão da imanência divina. Não se compromete aqui com uma interpretação mística e esotérica do mundo, senão com uma compreensão cada vez mais clara e distinta da potência infinita e absoluta de Deus. Isso funda a necessidade de se buscar certezas a partir do feixe que torna todos esses eventos irremediavelmente unidos, interdependentes, coparticipantes finitos do ser, do existir necessário. A simbologia mística busca meios de tornar ainda mais belo e mais profundo esse amor que devemos devotar a Deus e essa forma de devoção em nada atrapalha para a comunhão dos homens no amor, desde que ela se auto compreenda como imaginativa. Antes, pode sensivelmente ajuda-los. Mas aqui Espinosa desmistifica e mostra o quão triste é querer barganhar recompensas, é querer desejar-se imortal: estar nu diante da potência de Deus é saber-se pequeno, frágil, assim como uma flor cujo destino é embelezar o mundo por um curto espaço de tempo. É saber-se sem redenção e sem finalidade, sem beleza inerente, mas também, fato incrível, sem uma maldade inevitável, sem o sentimento de que se atrapalha o curso normal das coisas. É aceitar com felicidade ser um ponto insignificante numa existência infinita. É justamente porque a Natureza é feita desses elementos insignificantes que juntos lhe dão uma ordem toda perfeita e cheia de sutilezas, que nada possui um direito maior a existir do que outros. Nossa diferenciação se dá por nossa potência e em nome dela nós, como todos os seres da Natureza, procuramos nos conservar em nossa singularidade. Esse múltiplo absoluto carregado de eternidade, uma eternidade marcada por originais que sozinhos são insignificantes e que juntos são um aumento de potência.

Ver os fatos em sua realidade bruta, cruel, destituída de graça e beleza, mas também de fealdade, numa interconexão infalível, eterna, numa comunicação constante e irremediável é saber da dor, da morte, da alegria que os outros experimentam com a vida tanto quanto nós. É desenvolver um sentido de sociabilidade com outros homens e com o todo da Natureza: todos estamos em Deus.

Ver a si e a Deus em sua nudez é contentar-se com o que promove a vida de si e dos outros seres e agir quando a vida é posta em perigo. Do contrário, quando o homem se vê

desconexo dos demais, resta-lhe apenas a narcose da egolatria, do narcisismo, do individualismo, da auto destruição que se segue também à destruição dos demais. Não há um mundo interior que funde o mundo exterior: o que chamamos de interior já é uma expressão da potência divina. E refletir é exteriorizar, enquanto que interiorizar é refratar, ser passivo.

É com peças de uma filosofia cristã que Descartes funda a sua filosofia, mesmo dizendo querer tratar da questão de Deus de modo que turcos ou judeus o entendessem. O que restaria de Descartes, Locke, Berkeley, Leibniz, Pascal e Malebranche se deles nós suprimíssemos os elementos propriamente cristãos? E o que restaria de Espinosa se isso acontecesse? Como cada um desses filósofos refletiu, aceitou e agiu sobre a influência religiosa que recebera, explica a grandeza e coragem de Espinosa. Agir aqui pressupõe ausência de culpa, posto que quando há culpa trata-se apenas de reagir. Não é isso a alienação religiosa?

No entanto, um cristão pode, com todo o direito objetar: o cristianismo não é um copo doutrinário, ele é um acontecimento que tem início com Cristo, enquanto encarnação do verbo eterno de Deus⁹⁴. Assim, ele excede o Livro Sagrado, a Bíblia, ele não é um mera doutrina e é um escândalo para os judeus, que não esperavam que a encarnação do verbo de Deus se desse pela morte de Jesus na Cruz como um criminoso e uma loucura para os gregos, que não poderiam compreender um universal singular, que é justamente a figura de Jesus Cristo⁹⁵. Assim, o cristianismo pode e deve se servir da filosofia, mas precisa de

⁹⁴ Vide capítulo I. Lá exponho que a revelação divina para os cristãos não é o Novo testamento e sim o Cristo.

⁹⁵ “O Logos é o Deus vivo; não está apenas em Deus e com Deus: ele é o próprio Deus. É o verbo pelo qual foi feito o mundo e que se fez carne para remi-lo. É o filho de Deus, que está com o Pai, e nos trouxe a Graça e a Verdade. (...) O Logos, isto é, Deus, contém em si as idéias. Ainda que o prólogo do evangelho de S. João estivesse longe de secundar a doutrina platônica das Idéias, não há dúvida de que ele encorajou os pensadores cristãos a intercalar no seu contexto a teoria do filósofo grego. (...) Coube às especulações posteriores a tarefa de decidir se o lugar das Idéias é o próprio Logos, que é Deus e está com Deus, ou simplesmente o intelecto divino, idêntico à essência de Deus. Ademais, São João nos apresenta o Logos como a luz ‘que ilumina todo homem’. (...) É por isso que todos os pensadores cristãos que exigem uma iluminação divina como fundamentação derradeira do conhecimento humano fazem apelo a este texto da Escritura. (...) Ao lado do prólogo do evangelho de S. João, foram as epístolas paulinas que mais influenciaram o desenvolvimento da filosofia cristã. À oposição joanina do Logos divino ao Logos cósmico da especulação judaico-helênica corresponde, em São Paulo, a contraposição consciente entre sabedoria cristã

outros recursos para dar conta de sua simbologia, porque ela mesma é uma loucura para os filósofos. Ora, com isso, o cristianismo se nega o direito de ser explicado por razões meramente humanas posto que ele é um acontecimento de imersão do eterno na história. E não só isso: essa inteligibilidade não pode ser puramente imanente, pois é o logos eterno de Deus, que se faz concreto na pessoa de Jesus Cristo. Assim, a filosofia torna-se serva do cristianismo, ou, pelo menos, dessa revelação na pessoa de Jesus.

Ora, para o cristão toda a doutrina de Espinosa pode ser parcialmente verdadeira: Deus é de fato imanente, mas também é transcendente. Estamos mesmo em Deus, como diz o evangelista João, enquanto participamos de seu Espírito. Assim, Deus está revelado em Jesus, mas permanece também um Deus escondido. Natureza é uma manifestação de Deus que teve certo início: ela não é eterna, ela é uma criatura. Que as coisas sigam seu nexo causal, e que possuam um ciclo de vida, é algo que todos podem facilmente aprender com a experiência. Mas a encarnação do verbo eterno Deus mostra a existência de uma ordem que excede a ordem do observável: há uma ordem, que é a ordem da Graça, mediante a qual a própria ordem da Natureza se subordina. E que essa ordem eterna possa ter se singularizado e ter-se tornado concreta é justamente o que a filosofia repudiou, o que foi considerado loucura para os pagãos. Daí que se Cristo é Deus, não podemos explicá-lo a partir da Natureza, como fez Espinosa, mas ao contrário, teremos de explicar tudo a partir dele. Assim, o que temos é um cristocentrismo. O cristianismo se funda pela loucura de um Deus homem, o que fere a inteligibilidade filosófica e pelo escândalo de um Deus humilhado, o que fere o orgulho judeu.

e sabedoria pagã e mundana. (...) è fora de dúvida que S. Paulo jamais pretendeu estabelecer contraste entre a razão e a revelação; não obstante isso, sentiu claramente a oposição que existia entre a filosofia helênica e a filosofia cristã. O cristianismo condena a soberba e a auto-suficiência da razão mundana e exige, antes de mais nada, a sujeição humilde à cruz de Cristo. (...) 'Os gregos buscam a sabedoria... Nós, porém, pregamos a Cristo, o crucificado... um escândalo para os gregos! (...) Só os que reconhecem sua própria fraqueza e indigência estão em condições de acolher, sem perigo, a força e a sabedoria de Deus: 'O que passa por estulto aos olhos do mundo, isto escolheu Deus para confundir os sábios... para que nenhum mortal se glorie em face de Deus (1 Cor 1, 27-29) (...) Tal é a verdadeira origem da teologia cristã, a que compete, por seu caráter de saber vivo e santo, a denominação de sabedoria por excelência. Desta forma se estabelece também o seu verdadeiro primado, que nenhum filósofo cristão jamais lhe contestará. Daí resulta, como consequência natural, o problema das relações entre a filosofia e a teologia, o qual irá acompanhar toda a história da filosofia cristã, dando ensejo a fecundos debates.' (GILSON, 2007 a, pag. 19)

Daí que para o Cristão não faça sentido saber quem explica quem: se Deus explica a revelação ou a revelação é que explica Deus. A revelação cristã não é a Bíblia? Antes da organização do Cânone Sagrado, já existia a Revelação: ela é o próprio Cristo, Verbo Eterno de Deus. “Já não sou eu quem vivo, é Cristo quem vive em mim” dizia São Paulo: porque a revelação encarnada é a morte do homem velho que se transmuta em homem novo. Um novo Cristo. Tornar novas todas as coisas. O que define o Deus judaico cristão não é a sua existência, mas a necessidade de seu amor: a sua relação com o seu povo, que chega às raias de um louco amor que se deixa crucificar. Isso é a revelação cristã.

E assim, para a perspectiva cristã, Deus já é desde sempre múltiplo, porque ele é trino. Ele existe enquanto verdade do próprio homem, posto que em Cristo ele revelou a verdadeira humanidade do homem. Na mística cristã Deus se faz homem para que o homem se faça Deus: por meio de Jesus Cristo o homem conhece verdadeiramente o que é a natureza humana⁹⁶. E todo esse discurso não pode ser claro e distinto, ou seja, adaptado à nossa compreensão humana, justamente porque ele excede a compreensão humana. Se Deus é anterior ao homem e sua causa, devemos compreender o segundo a partir do primeiro.

Isso nos leva à consideração dos quadrados mágicos na filosofia pascaliana. Esses quadrados apresentam uma ordenação à primeira vista anárquica, despropositada, porém depois, numa análise mais cuidadosa, essa ordenação revela uma ordem superior, “mágica”: todas as colunas verticais, horizontais, diagonais, bem como os quadrados internos e externos, apresentam ou um mesmo resultado ou uma ordem de proporção contínua. Pascal envolveu-se na construção desses quadrados e no livro “Aritmétique de la Grace” Jacques Darriulat diz que esse tipo de figura matemática serviu-lhe de inspiração para a idéia de

⁹⁶ Por exemplo, em Tomás de Aquino, aquele que é considerado o que fez mais concessões à razão humana, ela é limitada, principalmente no trato com o divino. Mas é, no entanto, o instrumento de que dispomos, tendo a grande vantagem de ser comum a todos. A filosofia é a principal aliada para o plano soteriológico cristão, pois salvar-se é fugir da vaidade do mundo e alcançar a verdade que não muda, nem perece e que chega a todos. Assim, a filosofia pode apresentar frutos espirituais e pode nos ajudar a escapular de um mundo vão. Não se exige muito esforço intelectual perceber que as criaturas são nada! Desse modo, a filosofia é a principal aliada para a abertura às verdades divinas. Ademais, a filosofia, por ser universal, permite o diálogo entre os homens, ainda que, para Tomás de Aquino, a verdade coincida com a fé católica. Ora, esse valor e alcance da filosofia são extremamente limitados. Existe, assim, aquelas verdades as quais a razão tem capacidade de alcançar e aquelas que ela não tem. O caráter duplo da verdade reside não na natureza da verdade, mas de diferentes fontes das quais ela brota.

duas ordens: uma ordem simples, natural e inteligível e uma ordem complexa, sobrenatural e supraracional, que é a ordem da Graça⁹⁷. A primeira, aparentemente mais concatenada e compreensível deriva da segunda.

Analisemos esses dois quadrados:

| | | | |
|---|---|----|----|
| 1 | 5 | 9 | 13 |
| 2 | 6 | 10 | 14 |
| 3 | 7 | 11 | 15 |
| 4 | 8 | 12 | 16 |

| | | | |
|----|----|----|----|
| 16 | 3 | 2 | 13 |
| 5 | 10 | 11 | 8 |
| 9 | 6 | 7 | 12 |
| 4 | 15 | 14 | 1 |

O primeiro quadrado apresenta uma ordem natural, facilmente detectável, enquanto o segundo está numa ordem confusa, mediante a qual não conseguimos compreender sua ordenação imanente. Ela não é explícita. No entanto, o autor desse quadrado mágico

⁹⁷ DARRIULAT, J. *L'arithmetique de La Grace*, Paris, Les Belles Lettres, 1994. Capítulo II "Pascal e les carrés magiques". Darriculat afirma que as idéias de ordem e desordem na filosofia pascaliana podem ser compreendidas a partir da análise que o próprio pascal fez dos quadrados mágicos. Esses quadrados aparentemente apresentariam uma desordem imanente, como a que encontramos nas Sagradas Escrituras, mas depois de analisados eles revelariam uma ordem superior á ordem natural. "Eu escrevo aqui meus pensamentos sem ordem, e não por uma confusão sem destinação: é a verdadeira ordem e que marca sempre meu objeto pela desordem mesma" (Laffuma, p. 578). "la traduction du carré naturel em carré mágico-magique passait par La Grace d'um Dieu Repareteur; lui Seul savait retablir Le texte et corriger les corruptions", (DARRIULAT, 1994, pag. 59).

construiu um quadrado que consegue fazer com que todas as linhas verticais, diagonais e horizontais somam-se 34. Ademais, a soma dos números de esquina 13 e 4, 16 e 1, também dá o número 34. E a soma de cada número com seu equivalente simétrico (como 3 e 14; 15 e 2; 6 e 11) dá o número 17 que é a metade do número 34.

“A magia restaura o centro e descobre o número, ela completa o vazio que arrasta a criatura e a precipita no tédio. Todos encontram este ponto, que o falta sem a Graça: ‘E, entretanto desde que um grande número de anos jamais ninguém, sem a fé, chegou a este ponto de felicidade que todos visam continuamente’. A interseção dos dois braços da Cruz situa o centro e a origem da ordem da Caridade. Ela projeta também sua sombra sobre as outras ordens: a disposição centrada do quadrado mágico, no reino dos espíritos ou a razão calculante, é uma imagem deste ponto que brilha eternamente no reino da Graça, onde o coração se inflama. (...) O centro místico é um ponto no infinito que passa a razão e não se descobre a não ser pela via sobrenatural; o centro aritmético é um número que a razão determina e que ela coloca, no coração do mágico”. (DARRIULAT, *Op. Cit.*, p. 60).

O uso da matemática entre os pensadores não parece expressar-se apenas em sua aplicação para as questões físicas, mas também para as questões metafísicas e de ordem mística. Isso ocorre na Cabala, no pitagorismo, no taoísmo e no sufismo, pelo menos. Leibniz fala que esse uso da matemática foi uma motivação maior para estudá-las. A matemática é vista como a ciência perfeita, expressão de uma inteligibilidade divina que por amor se comunica ao homem, prova cabal da existência da eternidade e da infalibilidade da verdade. Também esse saber é inspiração para Espinosa de um novo critério de verdade.

Ainda que sábio polidor de lentes e admirador da geometria, Espinosa não parece demonstrar muitos conhecimentos de álgebra e mesmo pouco interesse. Noções como função matemática puderam ter sido conhecidas, mas não foram utilizadas em parte alguma de seu sistema, aparecendo esporadicamente em algumas cartas⁹⁸. Sua preferência continua sendo a práxis geométrica demonstrativa.

⁹⁸ Para maiores informações conferir em BARBARAS, Françoise. “Spinoza, Lettre 12”, *Data*. Paris: Ecole Normale Supérieure, 1997.

Para Espinosa a geometria é signo dessa inteligibilidade infinita, cuja filosofia busca expressar da maneira mais potente por meio de conceitos claros e distintos. O perigo da aritmética talvez incida em análises como essa de Pascal: o perigo de se atribuir um poder mágico aos números, o que Espinosa considera ser um ente de razão e não um ente real⁹⁹. Não existe a filosofia: existem filosofias que se diferenciam pelo seu grau de expressão da potência divina. Ora, é porque o pensamento é um atributo infinito, imanente ao mundo, que podemos nos expressar de maneira inteligível. E isso quer dizer que toda a simbologia religiosa, como as escolas filosóficas, possuem algum tipo de inteligibilidade imanente que explica tanto o seu surgimento, quanto a sua permanência.

E isso vai valer no caso do cristianismo: como Jesus é um sábio acima de todos os homens, que revela inclusive a sabedoria da imanência, “Eu e o pai somos um”, isso gerou nos seus seguidores a confusão de que Jesus fosse Deus. O Verbo Eterno de Deus, o Cristo¹⁰⁰ é distinto de Jesus, e ele habita todos os homens. Essa é a verdade da imanência que Espinosa quer nos chamar a atenção. Jesus é o homem que revela o Cristo. Também para Espinosa existe em nós a possibilidade de nos tornarmos Cristo, ou seja, expressão máxima da potência divina no homem.

Filósofos como Pascal e Leibniz, por outro lado, possuem uma inspiração também na álgebra¹⁰¹: isso explica o lugar que a análise combinatória e o cálculo de probabilidade possuíram em suas filosofias. Na álgebra, diferentemente da geometria, aonde de uma figura simples se chega a figuras complexas, pode nos conduzir a resultados irracionais como a dízimas periódicas. E isso parece ser prova de que essa inteligibilidade imanente chega também à constatação de sua própria insuficiência.

Pensemos aquilo que nos propomos: imanência ou transcendência? Não podendo nós optar por apenas um desses elementos, talvez o melhor seja conciliar a ambos. Mas a

⁹⁹ Conferir no primeiro Capítulo dos Pensamentos Metafísicos e também escólio I e li da proposição 40 da parte li da Ética. Numeramos as coisas depois que por um processo de abstração as enquadrámos sob determinados traços que consideramos comuns. Esse processo de abstração está longe, no entanto, de compreender as coisas tais como elas são e justamente nasce de não se conseguir compreender suas singularidades.

¹⁰⁰ “Cristo, de fato, não foi tanto um profeta quanto a própria boca de Deus”. (ESPINOSA, 2003, pg 74) (Capítulo IV do TTP).

¹⁰¹ Ainda que também em Pascal a geometria tenha privilégio sobre qualquer outra forma de raciocínio.

conciliação traz em si a triste consequência de continuar se apostando na revelação o que, no fundo, é renunciar ao exercício da filosofia. A ordem dos argumentos é inferior à ordem da vida: podemos cair sempre no irracional das dízimas e dos números complexos. A questão não se refere à mera afirmação da imanência, que pode ser justificar e divinizar a opressão, nem à mera afirmação da transcendência, que pode ser o belo modo de se instaurar a obediência servil. Não temos a vida toda para desperdiçar naquilo que no final pode apenas nos acorrentar ainda mais numa cega subserviência. Trata-se saber aonde reside o desespero a tristeza e a ansiedade. E no pólo oposto gozar tranqüilo da magnífica sensação de liberdade.

Apêndice a este capítulo: acerca do Livro de Michael Drosnim, O Código da Bíblia

O código secreto da Bíblia

Sabemos que Isaac Newton procurou encontrar um código secreto na Bíblia. Se ele chegasse a esse código, ele teria considerado tal descoberta superior à sua teoria sobre o universo. Sobre tal busca, Voltaire fazia pilhéria: para Voltaire, nem mesmo um gênio como Newton estava longe da superstição. Mas o fato é que matemáticos como Michael Drosnim e o matemático israelense Eliyahu Rips afirmam expressamente terem decifrado esse código e que tal código consegue prever, com uma antecedência de três mil anos, quando a Tora fora escrita, acontecimentos atuais. O escritor do livro “O código da Bíblia” é um matemático secular que aprendeu o hebreu para verificar se de fato a Tora conteria esse código secreto. Depois de estudar a obra do rabino tcheco H. M. D. Weissmandel (que decifrou parte do código), e de tomar contato com a obra de Eliyahu Rips (um dos maiores especialistas mundiais em teoria de grupos, área da matemática subjacente à física quântica) Michael Drosnim afirmou pelo cálculo, e não pela fé, a veracidade desse código e que ele realmente previa com exatidão acontecimentos futuros. Ou seja, o que alguns matemáticos da Universidade de Harvard, Yale e da Universidade Hebraica têm comprovado é que a Bíblia não é um livro como outro qualquer, apenas por ser a expressão de duas grandes religiões monoteístas diretamente, judaísmo e cristianismo e de outra

indiretamente, islamismo. Ela é o livro, talvez o único, que realmente apresente concomitância entre fatos passados, presentes e futuros numa ordem de contigüidade. Ou seja, ela é expressão do eterno porque na Bíblia o histórico realizado está também em vias de realização, ela atualiza um memorial, de maneira em que não há diferença entre o que vem antes e o que vem depois, pois tudo ocorre simultaneamente na Revelação. Ainda que possamos dizer que existiram outros profetas em outras civilizações e que muitos homens foram capazes de prever o futuro, nenhum livro parece ser capaz de tal proeza. Ou seja, de posse do código e com o cálculo preciso, não é necessário ser profeta: todos conseguem prever o futuro. E lendo o livro de Drosnim poderemos ter contato com aquilo que Sir Isaac Newton morreu procurando e nunca descobriu: o significado teológico da história, ou seja, a sua consumação final.

Michael Drosnim já no início do livro cai num problema filosófico. Ele disse ter previsto o assassinato de Yitzhak Rabin e de ter, inclusive lhe avisado sobre o atentado que sofreria. Yitzhak Rabin ignorou, obviamente, a previsão. A questão teológica é acerca dos futuros contingentes. Se a Bíblia já prevê todos os acontecimentos, o que estamos fazendo aqui afinal? Apenas cumprindo um ordenamento divino, tal qual marionetes? Michael Drosnim diz que esse código fala de probabilidades, ou seja, de possibilidades as quais ocorrerão ou não de acordo com o arbítrio humano. A teoria de grupos não fala em termos de necessidade, mas sim de possibilidades. E assim, o conhecimento do código, segundo ele, representaria justamente um importante aliado para o arbítrio humano evitar tragédias. Na verdade, o conhecimento de fatos futuros, o que fascina os homens desde sempre, tem justamente esse fim.

O rabino tcheco H. M. D. Weissmandel já havia percebido que as letras que compõe a palavra (Tora) aparecem sempre de 50 em 50 vezes nos 4 primeiros livros da própria . A Tora seria um criptograma, assim como o Universo, criado pelo Todo Poderoso. Essa visão parece estar de acordo com a intuição leibniziana de Deus como um grande matemático, e o melhor dos mundos possíveis como a escolha de um anagrama para diferentes configurações possíveis. Inclusive, para Leibniz, a matemática como chave do universo não é simplesmente uma visão científica, senão mística. Aliás, a relação entre mística, magia e ciência parece não ter sido ainda profundamente explorada. O mito de que

a religião e a ciência são excludentes deve-se ao impacto ocasionado pela teoria darwinista. Em partes subseqüentes de nosso trabalho mostraremos como os quadrados algébricos mágicos serviram para Pascal como prova de uma ordem lógica superior à ordem da Natureza e que essa ordem superior era a própria Bíblia. Ou seja, Pascal usou a álgebra para provar a superioridade da Revelação sobre a Natureza.

Ora, isso tudo não seria argumento suficiente para desmerecermos o judeu de Voorburgh e nos concentrarmos no estudo da Bíblia? Se a Tora sofreu adulteração como Espinosa parece provar, o seu significado mágico parece ser comprovado mediante o cálculo, como seria de se esperar de um racionalista como Espinosa. E se a Bíblia não é apenas um documento histórico, se ela ultrapassa toda e qualquer literatura não por questão de importância extrínseca, mas de conteúdo intrínseco e se também ela não se reduz à nos revelar os nossos deveres eternos de justiça e caridade, não estaria toda a argumentação espinosana lançada em terra? A ordem da Natureza não seria expressão da Bíblia e não o contrário, como fala Espinosa? E a Bíblia não teria um significado para toda a humanidade e não apenas para judeus e cristãos?

Ora, que assim seja. E descoberto esse código, talvez nos seja dada a capacidade de prever acontecimentos com máxima precisão. Isso, sobretudo seria um grande ganho para a humanidade, não restam dúvidas. Ainda assim, em nada isso parece afetar a discussão de Espinosa que me parece se desencadear em outros termos.

Certamente precisa da revelação os homens que estejam de tal maneira separados por Deus que não consigam compreendê-lo ou amá-lo se não a partir de um texto escrito ou de um código cerrado. Se os homens só podem amar a Deus, conhece-lo e perceber a sua glória decifrando um código, que assim seja para eles, e que assim gastem os tempos de suas curtas vidas, quando poderiam conhecer talvez melhor a Deus no exercício da justiça e da caridade. Se os homens precisam da Bíblia para crerem em Deus é porque ignoram por completo a sua presença, o que, de resto, significa uma vida cujo sentido a ser buscado será sempre extrínseco e transcendente. Essa subversão espinosana, de reduzir todo o imaginário religioso ao exercício da justiça e da caridade é uma tentativa de tonar o exercício religioso conforme aos apelos racionais e mostrar que sua eternidade está naquilo que está conforme à razão e ao entendimento comum dos homens. É sua tentativa heróica de unir a religião ao

exercício de uma vida política que seja benéfica e saudável para todos os homens, incluindo principalmente aqueles que mais necessitam da caridade e dos apelos da justiça. É, ainda mais do que isso: é salvar a verdadeira religião, o apelo à piedade de todas as investidas teológicas que criam sutilezas, discussões infundáveis, afastando os homens de seus deveres uns para com os outros.

Certamente precisa conhecer o futuro quem não aprecia ou encontra razão no próprio presente. Quem não entende a Deus sempre precisará do apelo profético para não se desviar do caminho do bem, enquanto que o homem sábio sempre age bem ainda que pense para além de Bem e Mal. O homem sábio não muda a sua conduta se sabe que morrerá amanhã, ou que o mundo findará daqui a três dias. É fácil prever catástrofes num mundo em que a maioria dos homens são um conatus autodestrutivo, além do fato de sabermos que estamos à mercê de fatos naturais sob os quais não temos qualquer controle. Os homens em geral vivem numa profunda tristeza, ou seja, sentem-se apartados uns dos outros, de Deus, da Natureza: e nada entendendo, ou seja, nada conhecendo em termos de sua necessidade intrínseca, criam falsas noções do que seja o verdadeiro conhecimento e a suprema felicidade. Se os homens precisam decifrar um código na Bíblia para compreenderem a grandeza de Deus, se precisam dessa prova extrínseca, ou seja, se a Natureza não é em si prova suficiente, isso pode até revelar ainda mais a Glória divina, mas revela também a estupidez humana acerca de si, de Deus e dos homens. Para quem não compreende a imanência divina, a única saída que resta é entregar-se à revelação, o que pode ser útil e prazeroso, mas infelizmente também cansativo e perigoso. No mais, cada um deve examinar a própria consciência para ver se é mais importante o mútuo cuidado uns com os outros, ou isolar-se dos homens em um infundável exercício exegético. Aliás, examine também se esse exercício seria necessário caso se compreendesse que Deus está imanente.

Essa é a diferença entre Espinosa e filósofos de seu tempo, como Descartes, Leibniz, Boyle, Newton, Pascal, dentre tantos. Espinosa não procurou conhecimento em sociedades secretas, em simbolismos esotéricos, na numerologia cabalística, nas religiões do Egito e da Babilônia, nem numa relação de idolatria com a matemática, porque a linguagem que a matemática nos lega não é a linguagem da potência do ser, do que o ser pode. A matemática não é o ser em si: é a manifestação de sua potência. A filosofia supera

a ciência e a religião, justamente quando é capaz de fazer do discurso ontológico o discurso do sentido que podemos dar à existência humana.

Tanto a religião quanto a ciência se fundam sobre um fetichismo que ilustra o discurso verdadeiro não sobre a constatação da imanência e da liberdade, mas da necessidade de mera verificação. Ambas procedem por uma lógica de coerência entre sujeito e objeto, sem pensar na suposta necessidade dessa distinção entre sujeito e objeto. O que tem de legitimar essa distinção é justamente o sentido da potência humana. Tal conhecimento é verdadeiramente útil? Nos aproxima de Deus, de nós mesmos e dos homens? Com Espinosa aprendemos que nem todo conhecimento filosófico é útil e que em nome da verdade muita mentira e opressão da consciência é disseminada na terra. Afinal, o que o conhecimento tem feito de nós? Como atingir a um conhecimento que nos torne mais livres e alegres? Esse é o desafio da filosofia, se ela quer ser uma benesse aos homens. Apenas o conhecimento intuitivo, que procede por uma síntese a partir da idéia de Deus, dessa potência infinita, é o conhecimento que nos conduz à beatitude e, por felicidade nossa, está ao alcance de todos.

Capítulo 4:

Revelação profética¹⁰² X imanência intelectual

“O profeta é um homem, ainda que ele fale uma oitava acima para nossos ouvidos.(...)Ele não é nem um santo, nem um poeta moralizador, mas um assaltante da mente.

Freqüentemente suas palavras começam a se ascender onde nossa consciência termina”

(Heschel, *The prophets*, New York, Perennial Classics, 2001, pag. 12)

“As páginas dos escritos proféticos são preenchidas com ecos do amor divino e seu desapontamento, sua misericórdia e sua indignação. O Deus de Israel, nunca é impessoal”

(idem, pag. 29)

“Será preferível citar aqui outras passagens da Escritura, principalmente as que são tiradas

de alguém que fala em virtude da luz natural com que superou todos os sábios de seu

tempo, de alguém cujas palavras o povo acolheu com tanto respeito como a dos profetas:

estou pensando em Salomão, de quem os Livros Sagrados exaltam não tanto a profecia e a

piedade quanto a prudência e a sabedoria” (TTP, cap. IV, página 76).

¹⁰² De acordo com o dicionário judaico de lendas e tradições (UNTERMAN, A. Dicionário Judaico de lendas e Tradições, Rio de Janeiro, Zahar, 1992), define-se Profecia nos seguintes termos: “Profecia (em hebraico ‘nevuá’) é a comunicação de uma mensagem divina a profetas especialmente designados, inspirados pelo Santo Espírito, que eram encarregados da missão de passá-los a outros. A Bíblia é o registro dos ensinamentos proféticos de valor duradouro, mas existem muito mais mensagens proféticas transitórias que não foram registradas. Moisés foi o maior dos profetas hebreus, a quem Deus falou ‘boa a boca’ (Num 12:8), enquanto a outros profetas Ele aparecia em sonhos ou em visões: estes viam Deus através de um vidro esfumado e Moisés O via através de um vidro claro e transparente. Cada profeta expressava sua mensagem em um estilo pessoal diferente. A profecia chegou ao fim com o profeta Malaquias, e desde o tempo da destruição do Primeiro Templo a profecia só é encontrada nas palavras dos tolos e das crianças. O sábio judeu, no entanto, tomou sobre si o manto do profeta e é, de fato, considerado maior do que um profeta. Segundo o teólogo medieval Judá halevi, todo o povo de Israel está acima dos outros povos por possuir o dom da profecia, embora, individualmente, tenha havido grandes gentios no passado, como Balaão, que como profeta era considerado à altura de Moisés. Nas Escrituras hebraicas há ao todo quarenta e oito profetas e sete profetisas, cujos ensinamentos eram somente elaborações da profecia de Moisés, pois suas mensagens proféticas eram proferidas em conjunto com a revelação mosaica no Monte Sinai”. (pag 211).

A quem não esteja acostumado com as reflexões políticas, pode soar estranho que o tema da profecia possa ser perigoso justamente pelas suas conseqüências políticas. Afinal de contas, a quem cabe dizer se estas conseqüências são nefastas? Digo que a necessidade de revelação profética é um índice político ruim, ainda que a mensagem profética seja de amor, de convivência pacífica entre os irmãos, de compaixão aos mais fracos. Ou seja, estou aqui para dizer que a mensagem profética não se mede apenas pelo sentido de sua mensagem, mas pela natureza em ser justamente uma mensagem profética. E seguindo Espinosa, procurarei demonstrar que a necessidade profética nasceu num contexto determinado e que a sua transposição para outro contexto é muito perigosa, porque ela justifica milenarismos, uma concepção de história teologizada e teleologizada, contribui para que a multidão permaneça em seu estado de flutuação, inibe a constituição de um corpo social em que o povo se auto governe e mantém o imaginário de que Deus é um legislador, o que enfatiza o caráter transcendente e não imanente das leis. Para isso, farei uma análise da profecia, dos profetas, da constituição do Estado hebraico segundo Espinosa e farei um paralelo com o que J. A. Heschel fala acerca da profecia.

A argumentação hescheliana vai justamente confrontar-se com a análise de Espinosa, porque sua análise tem como centro a fenomenologia da experiência profética, enquanto uma relação diferenciada que se tem com o Tu eterno, Deus¹⁰³. Por isso, ele não

¹⁰³ Como vimos em capítulos anteriores, o judaísmo tanto bíblico quanto o talmúdico se fixa a partir de um personalismo ético. Daí que não exista muita metafísica para se lembrar aos homens de sua necessidade de observância dos mandamentos da Lei. Mesmo filósofos como Maimônides, que procuraram conciliar a filosofia aristotélica com esse preceito, o personalismo da vontade divina precede a qualquer consideração metafísica acerca da Natureza divina. Vejamos o que Guttman fala acerca disso: "O Deus do Rambam é o Deus-Criador e, como tal, é um Deus pessoal. Mas o conceito de personalidade dificilmente é compatível com o do Uno e, portanto, cumpre interpretá-lo no sentido de que denota algo oculto a nós na essência de Deus. O mesmo se aplica às Suas qualidades éticas. Deus age moralmente em relação ao homem, e as pressuposições de semelhante atividade devem estar necessariamente ocultas dentro da essência divina. Mas seus atributos éticos expressam apenas o fato de que, ocultas na essência de Deus, encontram-se as pressuposições para tal atividade; seu valor é assim apenas simbólico. O conceito de Deus-Criador que serve, em Maimônides, de pressuposto para a doutrina dos atributos, é plenamente estabelecido na doutrina da criação. É este o ponto em que Maimônides entra em desacordo fundamental com o ensinamento de Aristóteles. Na sua crítica à doutrina aristotélica sobre a eternidade do mundo, ele insiste que sua oposição básica à doutrina judaica da criação não se relaciona à questão de saber se o mundo é eterno ou teve um início no tempo, mas se emanou de Deus por necessidade ou se foi criado livremente por Ele. Maimônides liga, porém, o conceito de 'livre-criação' ao começo temporal do mundo; a tentativa de explicar a eterna processão do mundo a partir de Deus em termo de um eterno atuar da vontade divina é vista como algo que disfarça a oposição entre conseqüência necessária e livre criação. Terá Deus plasmado o

explica o fenômeno a partir da constituição social, política e histórica de Israel, nem frisa – como fez também Espinosa – a excepcionalidade da profecia no povo hebraico, ainda que diferencie a profecia no contexto de Israel de outros contextos. Heschel, de uma maneira muito própria, quer centrar-se no núcleo dessa experiência, algo similar ao que faz Rudolf Otto¹⁰⁴ quando analisa o fenômeno religioso em termos de contato com o numinoso. Para o pensador judeu ser profeta é algo que pode ser possível a qualquer homem: a missão profética é uma missão que cabe a todos os homens, assim como a salvação e misericórdias prometidas são também para todo o gênero humano.

Ora, porque essa menção a Heschel? Por que, ainda que sua análise possa servir para confrontar as análises de tipo psicológica e sociológica da profecia, nem por isso, elas seriam de muita valia ao se pensar a constituição de uma ordem política estável e segura. Quero dizer, abraçar a missão profética, assumir esse heroísmo ético é, no fundo, acreditar que os homens não são capazes por si só de instaurar um corpo político forte, com um bom sistema jurídico e no qual as injustiças sociais possam ser sanadas. Essas injustiças não diminuirão pela boa vontade dos homens, por qualquer virtude ética, e sim apenas por uma constituição política que iniba seu aparecimento.

mundo como Seu soberano senhor conforme a Sua vontade ou estará ele obrigado a obedecer às eternas leis do Universo? A discussão desse problema é guiada, em Maimônides, pelo desejo de substituir o sistema aristotélico da necessidade por um sistema de liberdade compatível com a soberania divina, e de acordo com o caráter voluntarista da idéia judaica de Deus”. (GUTTMANN, pag 195). Ainda que Maimônides, de um ponto de vista puramente formal, aceite a doutrina neoplatônica de Deus como o Uno, o qual está acima de tudo e de qualquer coisa cognoscível, e mesmo a defenda com argúcia, o teor de sua idéia de Deus é bem diferente. Para Maimônides, Deus tem de ser visto como o Criador de que fala a Escritura, e sua doutrina remodela esse Uno de modo que ele esteja a serviço do Deus bíblico. Acerca da relação entre profecia e Filosofia em Maimônides, Guttman diz: “Maimônides, ao que tudo indica, subscreve este último modo de ver, mas não explica como pretende conciliá-lo com a doutrina da natureza intuitiva do conhecimento metafísico, tal como enunciada em sua introdução. Podemos, talvez, supor que ele tinha em vista de algum tipo de combinação do pensamento conceitual com o intuitivo, nos termos exigidos por Platão para uma compreensão das idéias; mas não há indicações pormenorizadas quanto ao modo de atuação conjunta de ambos ou até que ponto o conceito passa para a intuição. De qualquer maneira, esses dois aspectos do conhecimento são comuns ao profeta e ao filósofo. O conhecimento intuitivo do profeta inclui o conceitual do filósofo e não pode existir sem este; o pensamento discursivo do filósofo passa de repente por uma iluminação flamejante do intelecto que, segundo se admite, permanece abaixo da iluminação do profeta. Como a filosofia reúne em si estes dois elementos, ela é em essência idêntica à religião, e constitui o nosso único meio de acesso imediato às verdades da fé”. (GUTTMANN, pag. 186).

¹⁰⁴ Segundo Rudolf Otto a experiência do numinoso é um mistério tremendo, que só é possível enquanto reflexo do sentimento de criatura. Ele define esse sentimento de criatura como “o sentimento que se funde e se aniquila em seu próprio nada e desaparece frente àquele que está acima de toda e qualquer criatura”(OTTO, R. El Santo, Madrid, Alianza Editorial, 2005)

Segundo Espinosa, o que seria a profecia? Grosso modo a profecia ocorre por meio de algum porta voz que é denominado profeta, o portador e intérprete da mensagem divina. O profeta diz ter recebido uma mensagem de caráter especial justamente porque tal mensagem se reveste de um apelo ético, de tal maneira que a redenção de todo um povo fica a mercê de seu cumprimento. Eu não irei analisar aqui os profetas da antiguidade nem os pseudo profetas da modernidade. Irei me sustentar basicamente nos profetas do Antigo Testamento, tendo por base a análise de Heschel em seu livro *The prophets* e dando uma resposta à necessidade de escuta desse apelo inspirando-me em Espinosa. Como Espinosa, não vou me valer de criticar o conteúdo das profecias, nem mesmo de descaracterizar se devem ou não ser seguidas. Como ele, frisarei que os profetas do Antigo Testamento não tinham nenhum conhecimento científico acerca do mundo e que seu ensinamento se limitava à estrita piedade¹⁰⁵. Ainda, mostrarei que o conteúdo profético não apenas era válido para aquele povo, mas para todo e qualquer povo; mas que a necessidade de profecias e profetas se circunscrevia ao contexto do estado teocrático fundado por Moisés. O que tentarei apontar nesse breve capítulo é que a idéia de que haja necessidade de profetas e de profecias, quando transposta a outro contexto, é em si mesma perniciososa e perigosa. Tentarei demonstrar que um povo que precisa de profetas é alguém que sempre estará sob o jugo da servidão, incapaz de governar a si mesmo, incapaz de sair da instabilidade na política. E com isso, tentarei ir além mostrando que a união entre religião e política em qualquer nível é refratária para ambas: ou seja, provoca desvios e confusões que não favorecem em nenhum dos lados. Ora, a inspiração para a política pode até ser uma inspiração de caráter religioso, no sentido de busca por uma vida autêntica e feliz para os povos: o que parece ser do interesse de quem acredita em Deus. Mas essa inspiração não pode se deter nem se configurar a partir de nenhum relato revelado, de nenhuma experiência subjetiva: nesse caso, a experiência pessoal com Deus. Pelo contrário: a

¹⁰⁵ “Confesso, porém, que, apesar de sua insuperável admiração pelos profundíssimos mistérios da Escritura, nunca os vi ensinar senão especulações dos aristotélicos ou dos platônicos, a que adaptaram aquela, ainda assim não parecessem pagãos. Não lhes bastava já delirar com os gregos, quiseram também que os profetas delirassem com eles, o que mostra claramente que nem por sonhos reconhecem a divindade da Escritura e que, quanto mais se inclinam perante os seus mistérios, melhor demonstram que o que sentem não é fé como submissão. Isso, aliás, resulta claro do fato de a maior parte deles supor como fundamento (para compreender e encontrar o verdadeiro sentido da Escritura) que ela é sempre verdadeira e divina, coisa que, afinal, só deveria constar após a sua compreensão e exame rigoroso; aquilo que, através dela, sem necessidade de nenhum artifício humano, apreenderíamos muito melhor, é que eles põem liminarmente como regra de sua interpretação”. (TTP, ESPINOSA, 2003, pag. 10- Prefácio).

experiência da política é uma experiência coletiva, do aumento de potência que nasce da união dos corpos (ou seja, quando sabemos que juntos somos capazes de vencer nossas desgraças, já que estas não ocorrem gratuitamente). E que indo além, a origem dessas desgraças reside na alienação de Deus, de si e dos outros homens. Compreender a Deus é conhecer que ele segue a livre necessidade de sua natureza, o que Espinosa faz no livro IV do TTP. Compreender a si e aos outros é saber que seguimos os livres decretos de Deus, relacionados à lei de sua natureza. A constituição de um corpo político forte exige que se leve em conta a natureza humana que tal como Deus, segue a necessidade de sua própria natureza, mas não de maneira livre, já que o homem não é absoluto. A defesa de Espinosa na constituição de uma sociedade será aquela na qual o poder esteja unido da melhor maneira possível, ou seja, que ele seja o mais próximo possível da potência divina, de maneira a se aproximar ao máximo do exercício da liberdade. Em Espinosa liberdade se liga a absoluto. Com isso, quero salientar que nos casos em que a profecia foi requerida para manter a coesão do povo, tenham sido momentos nos quais a nação se encontrava dividida e os homens dispendo de diferentes meios de buscar seus próprios interesses. E estimular profetas e profecias é impedir que essa união e coesão social se dêem a partir da própria potência do povo, ou de seu exercício divino de liberdade.

Vejamos o que Espinosa pensa acerca da natureza humana e como diferentes tipos de governo se adéquam diferentemente a essa natureza:

“A natureza humana, porém, não tolera ser totalmente coagida e, como diz Sêneca, o Trágico, nunca um poder violento se agüentou por muito tempo; um poder moderado, pelo contrário, é duradouro. (...) Daqui se conclui o seguinte: em primeiro lugar, que o poder, ou está colegialmente nas mãos de toda a sociedade, se isso for possível, de modo que cada um obedeça a si mesmo e não aos seus semelhantes, ou então, se estiver nas mãos de uns tantos ou até de um só, este terá de possuir algo de superior ao que é comum na natureza humana ou ao menos esforçar-se o possível para que o vulgo se convença de que é assim. Em segundo lugar, as leis, qualquer que seja o regime, terão de ser definidas de forma que os homens se sintam constrangidos, não tanto pelo medo como pela esperança de algum bem que desejam acima de tudo. Só assim é que cada um cumprirá de boa vontade a sua obrigação. Por último, e visto que a obediência consiste em executar as ordens exclusivamente emanadas da autoridade de quem manda, segue-se que ela não tem nenhum lugar numa sociedade em que o poder está na mão de todos e onde as leis são sancionadas por consentimento comum: aí, quer aumente, quer diminua o número das leis, o povo continua igualmente livre, pois não atua por submissão à autoridade de outrem, mas por seu consentimento. Já quando é um só a deter o poder absoluto, acontece o contrário; aqui todos executam as ordens do poder submetendo-se à autoridade de um só e, por isso, se não tiverem sido,

desde o princípio, educados de maneira que estejam sempre dependentes da palavra daquele que manda, será muito difícil a este, em caso de necessidade, instituir leis novas e tirar ao povo a liberdade depois de lhe ter concedido”. (TTP, cap. V, pag. 87).

Ora, o apelo profético parece que só pode ter algum significado aos homens que já não sejam capazes de obedecer a si mesmos: ele é a lembrança de que há uma autoridade a nos obrigar a fazer o bem que não somos capazes por nossa própria força de fazer. Os profetas não são legisladores: são reformadores morais. Mas a reforma moral exige a lembrança de Deus, que é um legislador e que recompensará os bons e punirá os maus. Esse apelo só tem alguma serventia a quem esteja de tal maneira habituado a obedecer que não questione quem ordena, ou, de outro modo, ele pode ser apenas a lembrança daquilo que um homem que se conduz pela razão já faz. Nesse segundo caso, ele seria inútil. No primeiro, ele reforçaria o laço de obediência e servidão. Para quem não está habituado a obedecer ele não surtiria efeito. Daí que profetas talvez tenham sido muito importantes para as sociedades de onde surgiram, mas podem ser supérfluos para sociedades onde os homens busquem se auto governar ou tenham tido alguma experiência de liberdade. Ainda que os profetas não gozem da mesma antipatia que Espinosa nutria pelos teólogos, o que vimos no capítulo anterior, isso não é prova de que a inspiração profética nos leve muito longe.

Qual é em suma a mensagem profética? A mensagem profética varia de profeta para profeta. Em alguns, como em Amós, enfatiza-se a necessidade de justiça. Em outros, como em Oséias¹⁰⁶, enfatiza-se a necessidade de amor. Em Isaías a misericórdia. Vejamos nitidamente o que Espinosa tem a nos ensinar:

“Para profetizar não é necessário ser dotado de uma mente mais perfeita, mas sim de uma imaginação mais viva” (TTP, capítulo 1, pg. 23)

“Profecia ou revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelado por Deus aos homens. O profeta, por conseguinte, é o que interpreta as coisas que Deus

¹⁰⁶ “Para Amós, o relacionamento parece ter sido determinado por um agudo senso da ‘numinosa’ majestade e grandeza de Deus, enquanto seu sucessor imediato, Oséias, aparentemente vivencia a vontade divina em primeiro lugar como uma comunhão amorosa entre Deus e seu povo. Ao passo que, para Isaías, a principal postura do homem perante Deus é a de humildade diante de sua terrível majestade; os Salmos dão testemunho do sentimento de proximidade entre Deus e o homem. Não obstante as variações nas formas materiais de expressão, o caráter personalista desse relacionamento permanece inteiramente o mesmo”. (GUTTMANN, pág. 30).

revela para aqueles que delas não podem ter um conhecimento certo e que, por isso, só pela fé as podem perfilhar. Entre os hebreus, efetivamente, o profeta chama-se *nabi*, quer dizer orador e intérprete, e na Escritura ele é sempre tomado por intérprete de Deus como se infere do capítulo VII do Êxodo, no qual Deus disse a Moisés: *eis que te constituo Deus do Faraó, e Arão, teu irmão, será o teu profeta*. É como se dissesse: já que Arão, ao interpretar para o Faraó as palavras que tu pronuncias, faz de profeta, então tu serás como que o Deus do Faraó, ou seja, aquele que faz as vezes de Deus” (TTP, cap. 1, pag. 15).

“... visto que hoje em dia não temos, que eu saiba, nenhum profeta, só nos resta abrir os sagrados volumes que eles nos deixaram” (TTP, cap 1, pg 17).

“As palavras, tal como as figuras, ou foram verdadeiras, não dependendo então da imaginação do profeta que as ouvia (ou via), ou foram imaginárias, porquanto a imaginação do profeta, mesmo quando acordado, estava predisposta de modo que lhe parecesse ouvir palavras ou ver alguma coisa com toda a clareza” (TTP, cap 1, pag 18).

“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 forja de Deus, não divergindo dos pagãos nesse aspecto, a não ser por julgarem que era Deus e não Eolo o guarda dos ventos”(TTP, cap. 1, pag. 25)

“Pode-se, pois afirmar agora sem nenhuma reticência que os profetas não perceberam a revelação divina senão através da imaginação”. (TTP, cap. 1, pag 30).

“É, além disso, evidente a razão por que os profetas perceberam e ensinaram quase tudo por parábolas e enigmas e exprimiram sob forma corpórea todas as coisas espirituais (...) Tudo isto está, com efeito, plenamente de acordo com o que o vulgo imagina sobre Deus e os espíritos” (TTP, cap. 1, pag 31).

“...os profetas não foram dotados de uma mente mais perfeita mas sim de uma capacidade de imaginar mais viva, conforme as narrativas da Escritura abundantemente ensinam. Consta, com efeito, que Salomão era superior aos outros pela sabedoria e não pelo dom profético. Da mesma forma, homens de grande saber, como Herman, Darda, Kalchol não foram profetas, e homens rústicos e alheios a qualquer ciência, ou até mulherzinhas como Agar, serva de Abraão tiveram o dom profético. (...) Estão, portanto, no caminho errado os que procuram a sabedoria e o conhecimento, quer das coisas naturais, quer das espirituais, nos livros dos profetas” (TTP, cap. 2, pag 32).

“As profecias variavam em função, quer da imaginação e da compleição física de cada profeta, quer das opiniões de que eles estavam imbuídos; mostrarei, além disso, que a profecia nunca tornou os profetas mais sábios, conforme, a seguir explicarei desenvolvidamente. Antes, porém, tenho de tratar aqui da certeza dos profetas, já porque ela tem a ver com o tema desse capítulo, já porque é de alguma utilidade para o que pretendemos demonstrar. (...) Daí que os profetas não tivessem certeza da revelação de Deus através da própria revelação, mas sim através de qualquer sinal, como aconteceu com Abraão (Gn 15, 8), que, depois de ouvir a promessa de Deus, rogou um sinal. Mas ele acreditava em Deus, e não foi, portanto, para ter fé que pediu o sinal, mas para ter certeza de que era Deus quem lhe fazia tal promessa” (TTP, cap. 2, pag 33).

“Com efeito, a certeza profética não era, evidentemente, uma certeza matemática, mas apenas moral, conforme consta também da própria Escritura. (...) Embora isso pareça mostrar que a profecia e a revelação eram coisas bastante duvidosas, havia nelas, contudo, e como dissemos, muito de certeza. (...) Toda certeza profética assentava, por conseguinte, nestes três fundamentos: 1º.- os profetas imaginavam as coisas reveladas de forma extremamente nítida, tal como os objetos se nos costumam apresentar quando estamos acordados; 2º. –obtinham um sinal; 3º.- por último, e acima de tudo, a única coisa que os movia era a justiça e o bem”. (TTP, cap. 2, pags 34 e 35).

“As representações variavam, além disso, não só pela sua natureza mas também pela nitidez: as de Zacarias, como ele próprio narra, eram obscuras demais (...) a profecia nunca torna os profetas mais sábios, antes os deixa com as suas opiniões preconcebidas, razão pela qual não somos obrigados a dar-lhes crédito em matérias puramente especulativas. É, de fato, surpreendente a facilidade com que toda a gente se persuadiu de que os profetas sabiam tudo quanto o entendimento humano pode atingir, e como se julga preferível, apesar de certas passagens da Escritura dizerem claramente que eles ignoravam algumas coisas, confessar que não se entendem essas passagens a admitir que os profetas ignoravam algo”.(TTP, cap. 2, pags 39).

“Também a Noé foi revelado, de acordo com a sua capacidade de compreensão, que Deus destruiria o gênero humano, pois ele julgava que o mundo não era habitado para além da Palestina. Coisas desse gênero e até outras de maior importância podem ter sido, e foram mesmo, ignoradas pelos profetas, sem prejuízo da sua piedade. Efetivamente, eles não ensinaram nada de especial a respeito dos atributos divinos; pelo contrário, sustentaram opiniões sobre Deus absolutamente vulgares. Aliás, as suas revelações estão em conformidade com tais opiniões, como irei demonstrar através de muitos exemplos da Escritura”. (TTP, cap. 2, pag. 41).

“Inclusive, o testemunho divino sobre Abraão refere-se apenas a sua obediência e os conselhos que dava aos criados para que fossem justos e bons, mas não que ele tivesse idéias sublimes sobre Deus”. (TTP, cap. 2, pag. 42).

“Mas quanto à sua natureza, [Moisés] não ensinou nada a não ser que Deus é misericordioso, benevolente, etc. e, acima de tudo, ciumento...” (TTP, cap. 2, pag. 43).

“Os israelitas não conheceram quase nada acerca de Deus, embora ele se lhes tenha revelado, como abundantemente demonstraram, poucos dias depois, ao prestarem as honras e o culto que lhes era devido a um bezerro e ao acreditarem serem deuses como Este que os tinha tirado do Egito. Nem é de crer que homens habituados às superstições dos egípcios, rudes e alquebrados pelas misérias da escravidão, tenham pensado algo de saudável acerca de Deus, ou que Moisés tenha lhes ensinado mais do que uma norma de vida, não na qualidade de filósofo, de maneira que fossem de livre vontade coagidos a fazer o bem...” (TTP, cap. 2, pag. 45).

“Deus adaptou as revelações à inteligência e às opiniões dos profetas, que estes 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...”(TTP, cap. 2, pag. 48).

Espinosa afirmava que o conteúdo profético se diferenciava a partir das diferentes compleições físicas e de temperamento dos próprios profetas. Homens irascíveis tendem a enfatizar a eminência do castigo. Homens doces e justos tendem a ressaltar a urgência da misericórdia divina: o desejo de Deus de se reconciliar e apagar as desgraças advindas da má relação entre os homens. As diferenças de mensagens, no entanto, não as levam a se contradizer no essencial: o que se leva em conta é que o conteúdo ético é sempre marcante, ainda que se contradigam na descrição de Deus. O profeta prega justiça, amor e profunda transformação ética. Ele enfatiza justamente o caráter internalizado da ação religiosa. O que se leva em conta é que o tempo da reconciliação com Deus urge e é preciso não adiarmos mais essa transformação: Deus pode mudar de idéia, pode advir o castigo, é preciso penitência, sacrifício e um retorno a Deus pela via do amor aos homens.

Segundo Heschel, não se pode compreender a natureza da profecia fora do âmbito da personalidade absoluta de Deus. O profeta está em diálogo com esse Deus e ele não pode simplesmente deter esse diálogo. O profeta é perseguido por Deus. Ora, a grande diferença entre o Deus bíblico e o deus da tradição grega é que o primeiro se marca por um patos, por emoções intensas, vívidas, dilacerantes. O Deus bíblico, segundo o autor, não vive uma serena tranqüilidade no mundo do além, mas uma tensão contínua que o conduz a ir em busca dos homens, preferencialmente os últimos deles. Os mais indefesos, como os órfãos e as viúvas, e também os oprimidos e pecadores. Ele diz:

“Nas Upanishades o mundo físico é desprovido de valor –irreal, uma impostura, uma ilusão, um sonho – mas na Bíblia o mundo físico é real, a criação de Deus. Poder, prosperidade, saúde, fertilidade –tudo isso é benção por ser estimado, ainda que o homem bem sucedido e exultante, seu triunfo e poder, sejam reconhecidos como escuma, soberba, desprovido de substância (...) Este mundo não é mera sombra de idéias de um mundo superior, é real, mas não absoluto; a realidade do mundo é contingente em sua compatibilidade com Deus”. (Heschel, *The prophets*, New York, Perennial Classics, 2001, pag 11).

De igual modo, segundo o mesmo filósofo, o destino do homem religioso não é uma pretensa paz, calma e alívio que o destacaria do restante dos mortais. Assim, não há como fazer paralelo entre a tradição israelita e o pensamento taoista, ou o estoicismo, ou o

budismo. Quanto maior for a experiência desse patos religioso maior é o sentido de obrigação, dever para com esse Deus: maior é a tensão, a angústia e o sentido ético que a vida religiosa obriga. Menos ele se sente atraído por tudo àquilo que lhe prometa paz ou tranqüilidade. Mais ele se sente atraído a lutar por justiça social, porque maior é o patos que o move. Esse patos divino se marca não só por sua amplitude, pelo seu exagero, pela intensidade em nível de paroxismo. Esse patos se revela como o cumprimento de um dever cuja pressa o consome e cuja promessa o anima. Daí que para o comum dos mortais o que seja triste acontecimento, para os profetas seja sinal de declínio da existência humana. Heschel fala:

“O mundo é um lugar de estima, pleno de beleza, mas os profetas estão escandalizados. (...) As coisas que horrorizam os profetas são ocorrências cotidianas presentes em todo mundo. (...) Para nós um simples ato de injustiça –trapaça nos negócios, exploração dos pobres – é desprezível; para os profetas, é um desastre. Para nós a injustiça é um prejuízo para o bem estar das pessoas; para os profetas é um morticínio da existência: para nós, um episódio; para eles, uma catástrofe...” (Idem, pag. 4).

Qual seria o verdadeiro valor ético de uma profecia, como as descritas por Heschel? Como compreender o profeta?

Se analisarmos a fala de Heschel, aprenderemos com ele que o profeta é alguém que está dentro desse *patos*. Ele o sente com uma força vivificante tal que não pode ser indiferente. No entanto, longe de ser uma missão que os homens almejam, a missão profética é marcada pela perseguição. Os profetas não são adorados e glorificados. São, do contrário, ridicularizados e só encontram refúgio na forte relação com Deus. Essa solidão em Deus faz todo profeta querer fugir de sua missão, fazer-se de surdo. Escutar é o sentido interno mais profundo, porque esse sentido faz o profeta decifrar os enigmas dos rostos; da trajetória de dor e sofrimento que se estampa no rosto de um oprimido. Daí que a profecia não se coloque no nível dos argumentos, ela não se serve de metafísicas, ela exige um posicionamento pragmático, uma escolha entre o sim e o não. Parece similar ao que Kierkegaard descreve como angústia: a relação com Deus é marcada pelo dever e pelo silêncio. O profeta é marginalizado, não tem ao seu lado poderosos, pois é o primeiro a denunciá-los e pode mesmo pagar com a vida tamanho é o perigo daquilo que ele ousa

professar. O que pode explicar tamanho compromisso? Como compreender a profecia se não a compreendemos do interior dessa vivência, ou seja, se não elegemos categorias intrínsecas a ela que expliquem ou pelo menos possam torná-la compreensível? Como compreender que não se trata de um louco, pois sua conduta moral se destaca como superior a de outros homens? Como ser indiferente à sua mensagem, se ela de algum modo nos toca e nos exige uma resposta? Compreender esse fenômeno a partir de bases estritamente psicológicas é apenas descrevê-lo sem, no entanto, explicá-lo profundamente. Daí que Heschel saiba que sua abordagem não pode surtir efeito naqueles que preferem viver na ignorância de seu destino ético.

“Os rabinos não estavam errados ao exagerar na sentença: ‘quem destrói uma única alma, deve ser considerado como se destruísse o mundo inteiro. E quem salva uma única alma deve ser considerado como se salvasse o mundo inteiro’ (...) pois os profetas vêem o mundo do ponto de vista de Deus, pela sua verdade transcendente e não imanente (...) Se poucos são os culpados, todos são responsáveis”. (Idem, pag. 17).
107

Os profetas não são teólogos. Eles não precisam de argumentos para tornar visível a força de sua mensagem. Eles não precisam fazer distinções. Não explicam a natureza divina, sua essência, como opera seu intelecto e vontade. Não se servem de outro expediente para corroborar a sua mensagem que o *patos* que os vivifica. Não podemos considerar sua mensagem como metafísica no sentido forte¹⁰⁸ do termo. Tomás de Aquino estabelece distinções entre o saber natural e o saber revelado. Procura ajustar um ao outro, no sentido de mostrar que não podem ser incompatíveis. Contra o averroísmo latino exemplifica a relação harmônica que subjaz entre conhecimento natural e conhecimento revelado. Os profetas, no entanto, não se ocupam com isso, não parecem se interessar minimamente por isso. Não querem demonstrar a razoabilidade de sua mensagem pela razoabilidade de seus argumentos. Não querem dizer que o que falam está de acordo com a

¹⁰⁷ Segundo Flusser (Op. Cit, volume III) “O conceito de que o homem é semelhante a Deus é muito importante nas doutrinas dos seguidores de Hillel, em particular o rabban Yochanan bem Zakkai e o rabi Akiva. Essa é também uma das origens do ‘teocentrismo antropocêntrico’ e da abordagem humanística da escola de Hillel. Mais tarde, essa escola se tornou predominante no judaísmo, e seu legado humano subsiste até hoje. A idéia de que cada ser humano é importante em comparação com toda a humanidade é a contribuição judaica especial ao humanismo, embora esse profundo respeito pelo indivíduo seja às vezes esquecido. O fundamento teológico dos escritos de Hillel é a idéia de que cada indivíduo preenche o universo inteiro. Hillel pôde nutrir sua elevada autoconsciência porque ela estava de acordo com sua teologia humanística”.

¹⁰⁸ No sentido da metafísica platônica e aristotélica que foram as mais importantes para o Ocidente.

luz natural, ainda que esteja. São porta vozes do divino, apenas com o divino anseiam prestar contas. Estão em paz consigo mesmos, ainda que não estejam com o resto do mundo.

Ora, não parece ser essa atitude o que lhes imputa muitas vezes os ódios dos homens? Se pudessem ao menos demonstrar geometricamente que o que falam faz sentido para a sã razão, não ganhariam mais adeptos? Mas é que eles não querem adeptos deles mesmos, querem algo que parece ser distinto, muito distinto disso. Um filósofo deseja conhecer e pelo exercício da razão chegar a verdade. O compromisso do filósofo é com essa verdade que lhe permite dominar suas paixões. Indo além disso, o filósofo procura auxiliar os homens no exercício da virtude e nos meios, pelos quais, possam conviver pacificamente uns com os outros. Um teólogo, de outro lado, se contenta em garantir a razoabilidade de sua fé. Ele afirma que há um espaço no qual a verdade ultrapassa o conhecimento e que o caráter aporético da verdade já é em si uma experiência de que há uma verdade divina. Ainda que o fim último de seu projeto seja o êxtase com Deus, o teólogo considera que o caminho até ele não é marcado pela irracionalidade. A Graça de ser tocado e de se sentir Uno a Deus começa por razões humanas, por uma busca humana natural de felicidade e de conhecimento. O teólogo diz: ainda que o fundamento último de meu conhecimento seja uma experiência que o ultrapasse, não se pode negligenciar o edifício, o construto desse saber, pois é uma vereda eminentemente racional e que todos podem atestar ou verificar como sendo sólidos. Isso porque o teólogo se preocupa com os gentios, com o grau de aceitação de sua mensagem num nível que exceda a presença dos co-participantes dessa fé. Um teólogo não escreve pensando em outros fiéis: ele pensa nos hereges, nos transviados, nos gentios, nos ateus e nos libertinos que justificam suas atitudes por ignorância de Deus. Seu compromisso é apologético¹⁰⁹: ele precisa refutar a arrogância, superficialidade e a ignorância dos que se lhe opõe. Ele tenta demonstrar que ainda que seus fundamentos não possam ser demonstrados, não há fundamentos últimos que possam. Trata-se sempre de uma escolha. Dessa maneira o compromisso de um teólogo é com sua fé, isso não há dúvidas, mas é também com o conhecimento. Acreditando no poder do conhecimento, o que o teólogo caça ardentemente é por a nu a falácia dos argumentos daqueles que acreditam ter um conhecimento não comprometido com nada. Assim, para o

¹⁰⁹ Ainda que por vezes, estritamente filosóficos.

teólogo, comprometer-se com a verdade é comprometer-se com algo que nos excede. Se formos pelo caminho da teologia mística, o sacrifício da razão é racional, posto que ela se sente humilhada por ser incapaz de si mesma garantir uma vida feliz, razoável e plena de sentido aos homens. Assim, a via negativa chega a um puro agnosticismo. Contra ele, usa-se a revelação para um conhecimento de Deus por analogia. O que nos excede não é simplesmente algo que foi nos passado pela tradição, mas que foi por nós também experienciado. O conhecimento da tradição não pode ser despejado como sem valor porque esse conhecimento é o que fundamenta a nossa própria identidade, ou seja, nossa própria auto compreensão. Nosso nome, idade, familiaridade, nacionalidade são conhecimentos não racionais, mas nem por isso não são conhecimentos. Assim, o teólogo reserva um expediente empírico que seja também base para o desenvolvimento da argumentação racional. Ele não fala de Deus como se falasse de um *a priori*. Ele fala de algo que conhece ainda que minimamente e cuja presença não questiona. Mesmo que queira provar *a priori* a existência de Deus, como na tentativa de santo Anselmo, ele o faz porque alguma experiência com o divino assim o motivou.

Não nos enganemos pensando que homens como Tomás de Aquino e Boaventura foram indivíduos motivados por questões políticas travestidas de teológicas. Foram vítimas de seu tempo, de suas superstições, ainda que dotados de excepcional inteligência. A quem quiser que se dedique a lê-los, será tomado pela convicção de que acreditavam severamente no que escreviam. Daí que a opção por crer ou não crer não possam ser sinais irrefutáveis da grandeza ou mediocridade de um espírito. Temos sempre outros sinais que se mostram pela conduta desses homens.

E o profeta?

Segundo Heschel, o profeta não se preocupa minimamente em demonstrar a razoabilidade de sua mensagem. Óbvio que se ele a endereça a outros homens, o circuito da comunicação é o que eles também tem em mente. Ele não demonstra a razão de seus argumentos então por desprezar os homens, ou por considerar que ele são indignos ou estúpidos para compreendê-lo. Ele não é animado por um espírito esotérico. Não quer falar de maneira que ninguém os compreenda. Muitas vezes as profecias se revestem de caráter misterioso e o seu conteúdo parece estar reservado para ser decifrado apenas no futuro,

mediante outros sinais para além dos que se encontram no presente. Isso não significa, porém, que o profeta queira ser ininteligível, que queira realçar do restante da multidão por falar o que ninguém entende. Pelo contrário: ele em nenhum momento deseja renunciar aos homens. Comprometer-se com o divino é comprometer-se integralmente com todos os membros da comunidade humana, até mesmo os maus e injustos, ou antes, principalmente com os que necessitam converter o coração. Há certamente aqui uma forte antropologia filosófica que considera o homem mais um ser sensível e emocional do que um ser racional, ou melhor, que pensa essa razão a partir dessa categoria da sensibilidade. Para Heschel, os profetas não procuram ganhar adeptos, porque jamais estão no centro de sua mensagem. Daí que o teor da profecia possa se medir não apenas pelo seu caráter misterioso, mas muitas vezes pelo seu caráter imediato, irrefutável, intrinsecamente verdadeiro, ou mesmo óbvio. Como a profecia se coloca no nível da vida cotidiana, dos acontecimentos prosaicos, ela parece estabelecer uma dificuldade de obediência, mas não de compreensão. Daí que seja mais forte o ódio que o profeta inspira do que o teólogo. O último pode ser refutado ao se negar a possibilidade de qualquer relação de conveniência entre razão e fé. Mas o profeta não se preocupa se é ou não refutado, pois ainda que queira se fazer entender aos homens, assumiu uma tarefa que não é medida pela razão humana. Assim, o que torna a atividade profética realmente interessante é que ela mostra que a mudança no caráter argumentativo não ocasiona mudança ética profunda. O que movem os homens são as emoções, o que marca a existência comunitária tem de ser a experiência de um *patos* divino, cujos frutos são justiça e compaixão entre os homens. Heschel freqüentemente fala que aquilo que consideramos ruim e banal, é considerado pelos profetas como uma verdadeira catástrofe. Que haja violência e mentira entre os homens é considerado por nós um mal inevitável, mas também pragmaticamente necessários. Uma nação não pode sobreviver se não possuir a possibilidade de, por meio da guerra, fazer violência aos inimigos. A mentira está na base de muitas relações sociais: não temos coragem de externar o que sentimos uns aos outros, preferimos no privado falarmos o que realmente pensamos das pessoas e no público a bajularmos. Para um profeta os pequenos males cotidianos considerados inevitáveis e necessários para a sobrevivência dos povos já são em si uma calamidade. Esse flagelo não se mede por um grau de adequação ou inadequação dos homens a um modelo de humanidade. Ela é medida pelo profeta mediante também um *patos*, uma forte sensibilidade

ao mal. O profeta então não está a dizer que os homens não estão de acordo com um modelo de homem e de conduta, mas que seu desligamento de Deus, do seu Deus, os impedem de enxergar a torpeza de suas decisões vitais. Arrepender-se não é, afinal, adequar-se a um modelo considerado piedoso, mas retornar a Deus, a fonte de nosso amor. Afastar-se do mal não é perseguir idéias, não é penitenciar-se em razão de um protótipo de virtude. É apenas deixar-se seduzir pelo amor e beleza da mensagem divina. É estar aberto a ouvi-la, é escutá-la com máxima devoção. É ter com Deus uma relação única e unívoca. A grande sensibilidade ao mal é o que faz um profeta um verdadeiro profeta: é esse índice intrínseco o que nos leva a identificar os falsos dos verdadeiros profetas.

O que teria Espinosa a dizer acerca disso tudo? Primeiro falarei acerca da questão teológica, ou seja, do problema dos teólogos. Como Espinosa identifica liberdade com verdade, parece que também para Espinosa o compromisso do conhecimento não é com a racionalidade de argumentos, mas se coloca no nível da vida, da possibilidade ética de fruição e felicidade individual e preferencialmente coletiva. Destarte, ainda que teólogos acreditem no que julgam demonstrar, são incapazes de colocar em dúvida e questionar às últimas conseqüências o fundamento de seu próprio saber e com isso a expressão de sua própria vida. Para Espinosa, uma vez que a teologia parte de “verdades” que não podem ser questionadas, seu saber nunca é livre e justifica arbitrariedades. No caso, no entanto, da teologia negativa, que nunca foi tratada por Espinosa, este último veria o problema de chegarmos a Deus pela negação das criaturas. Espinosa possui uma filosofia que é o oposto do da teologia negativa: Deus, para Espinosa, não é uma entidade reificável. A Natureza Naturante não pode ser apreendida pelo conhecimento, senão apenas como uma ação infinitamente infinita, cujos caminhos de expressão são infinitos. No entanto, como Deus é imanente, chega-se a ele não se negando as criaturas, mas afirmando-as sempre. Tudo sendo expressão de Deus firma mais fortemente a potência divina ao ser considerada sua perfeição¹¹⁰. Dessa maneira, ao se considerar o par teólogo X profeta, Espinosa – ainda que considere o fenômeno profético como um conhecimento inadequado de Deus, da vida política e ética coletiva – pelo menos percebe que o profeta parece não ser movido por nenhuma outra motivação para além daquelas sentidas na vida moral, diferentemente do teólogo que deseja ter razão e razões mais fortes para justificar a obediência. Ora, uma vez

¹¹⁰ Atente-se aqui que para Espinosa realidade e perfeição são sinônimos. Cf. proposição I a X da *Ética I*.

que não há mais profetas, o perigo maior para a filosofia estaria na teologia, pseudo saber e pseudo religião.

Porque a profecia seria considerada perigosa e como pode Espinosa considerar esse fenômenos como obra da imaginação e não de um conhecimento superior? Quero dizer, como Espinosa pode considerar que a profecia é fruto de um modo de compreensão inferior e não superior, haja vista o fato de que ela não pode ser julgada a partir de elementos extrínsecos, pelo contrário, ela exige ser compreendida a partir de seus elementos intrínsecos, bem como pelo *patos* que a move?

A verdade é que ainda que a profecia pudesse ser uma forma de conhecimento superior, triste é a comunidade que precisa de profetas para encontrar a melhor forma de se organizar materialmente e politicamente. Triste é o homem que precise de um profeta para sentir a obrigação de cuidar e zelar pelo bem público. Quem precisa encontrar as respostas não a partir de si mesmo, mas sempre de algo externo é marcado pelo signo da falta, pela tristeza: tem de sempre ser lembrado da necessidade do cumprimento da lei, talvez por não compreender a sua necessidade, nem mesmo a eternidade de seus decretos. Infeliz e injusta é a comunidade que precisa de profetas: a justiça, a força e a coesão desse povo não se mede pelo seu grau de união e prosperidade, mas pelo seu grau de medo e pelo seu desejo de união no receio de desgraças ainda maiores. Ser marcado pelo signo da falta é não enxergar a presença constante de Deus¹¹¹. Nada nos falta, diria Espinosa. Isso porque temos tudo de que necessitamos, e Deus é o que necessitamos. Infeliz é a comunidade que precisa

¹¹¹ A questão acerca de se chegar a Deus pela via do temor ou pela via do amor, já era comum nas escolas rabínicas do início da era cristã. Em muitos momentos, fica explícito o forte conhecimento de Espinosa acerca da tradição rabínica, pois, ainda que nengue o Deus da revelação, como os rabinos afirma o não antropomorfismo de Deus, a via de Deus pelo amor como sendo superior à via pelo medo, o caráter não dualista que deve reger as atitudes humanas. Vejamos o que Flusser fala acerca dessas escolas rabínicas do início da era cristã: “Targum Jonathan bem Uziel (um discípulo de Hillel) diz: ‘Ama e sê bondoso com o teu próximo: não lhe faças aquilo a que tens aversão’ (...) Assim, deparamo-nos com o conceito de amar o próximo em todas as situações, com suas fraquezas humanas demais, que todos partilhamos, já que nenhum de nós é perfeito, bem como com o conceito de amar o próximo com o mesmo interesse que no fundo reservamos a nós mesmos, e de que devemos evitar fazer-lhe tudo aquilo que temos aversão. Ambos esses conceitos pertencem à nascente sensibilidade religiosa da Segunda Comunidade. A classificação tipológica da humanidade em justos e pecadores subsiste como um estereótipo desgastado repetido com frequência. Na solidariedade igualitária da atitude mental que se desenvolve, já não se pode negar que não há nem justos consumados nem homens de todo maus -pois em cada coração humano os impulsos nobres e os básicos rivalizam uns com os outros”. (FLUSSER, Op. Cit, vol. III, pag. 19).

de profetas e de profecias, e de promessas ou que receie constantemente o perigo. É infeliz porque a conseqüência dessa alienação a impede de jamais ganhar autonomia para procurar por si mesma novas possibilidades de vida: um homem cômico de que é expressão da potência divina, jamais desejaria para si algo que não deseje aos outros. Pelo contrário, deseja fazer corpo com outros homens, aumentar a expressão de sua potência, tornar ainda mais bela, singular e rica a configuração da vida presente. Assim, a necessidade desesperada de profetas, de homens destacados, de líderes carismáticos sempre revela a incapacidade de um povo de encontrar rumo e sentido para sua própria ação comunitária. Revela um povo desunido que precisa de uma ocasião externa para encontrar sentido em sua união. Em suma, revela homens alienados de si mesmos, posto que alienados de outros homens. O apelo do profeta é tanto mais forte quanto mais intensa é a rejeição do povo, ou seja, quanto maior é a corrupção desse povo. Só que quanto mais corrompido for um povo, mais é certo que ele seja movido por sua própria ignorância, que ele desconheça a sua própria força, que ele deposite esperança no que diz respeito apenas à sua própria preservação enquanto indivíduo ou enquanto povo, o que sempre é muito incerto, contingente e sujeito a suscitar inimigos.

O apelo profético possui psicologicamente um efeito assaz forte, justamente porque o profeta precisa tornar-se um herói em vida: porque ele sacrifica sua própria vida em nome da sobrevivência e do reconhecimento dos mais fracos. Só que o reconhecimento da existência dos mais fracos e da urgência em atendê-los não erradica as causas de fraqueza entre os homens: pelo contrário, possibilita que jamais sejam erradicadas. Fraqueza não é chamada por Espinosa a falta de recursos, mas a falta de perspectivas, a falta de sentido para a própria vida e o operar sempre em nome do medo¹¹² e da esperança. O homem alegre

¹¹² Veja que interessante essa observação de David Flusser e que mostra o quão próximo está Espinosa de alguns ensinamentos dos próprios judeus, no que concerne à grande distinção entre o amor e o medo: “A tradição transmite às gerações seguintes esse logion de Antígono com a conclusão: ‘E deixa o temor do Céu ser contigo!’”. Na época de Antígono, o temor a Deus era sinônimo de amor a Deus. Pode-se remontar essa equiparação às doutrinas do Deuterônomo e segui-las por intermédio de bem Sira –que também viveu antes da revolta macabéia e escreveu alternada e indiscriminadamente sobre o amor e o temor a Deus – até o rabi Meir, no século II d. C. Contudo, já na época do Segundo templo existiam rabinos que estabeleciam diferenças; o Talmude enumera sete tipos de fariseus: os dois tipos positivos são o fariseu do temor e o fariseu do amor. (...) Se agora levarmos em consideração as muitas referências na literatura rabínica que comparam o temor e o amor a Deus como formas mais elevadas de adoração, e percebermos que na maioria dessas passagens o amor é considerado superior no serviço de Deus, teremos então de chegar à seguinte conclusão: o conflito problemático originou-se em alguma conjuntura desconhecida, quando uma

encontra um sentido intrínseco às suas próprias escolhas, porque elas afetam outros indivíduos de modo a ir além dele mesmo. O homem alegre não se preocupa com o futuro, porque a base de sua alegria não está num acontecimento contingente, mas no reconhecimento de sua potência. Dessa maneira, sempre movido pelo signo da falta, pelo signo do dever, da culpa e da dívida, o homem que precisa de profetas para ser ético é certamente um homem que está em termos funcionais, agindo contra si mesmo. No nível de coletividade o efeito são homens contra todos e principalmente contra si mesmos: todos frustrados, infelizes, sempre sendo advertidos de que há uma lei da qual não fogem.

Longe de pensarmos que o direito de um limita o direito de outro, numa comunidade feliz o direito de um expande o direito de todos. Longe de precisarmos de profetas, precisamos de nós mesmos, uns dos outros e de projetos de vida que possibilitem a expansão de nossa própria vida e das gerações futuras. Não devemos viver sob o signo da carência, o signo de que é impossível uma vida exuberante e rica a todos: devemos em coletividade buscar uma experiência que se comunique a um maior número de indivíduos e que sejam índice da verdade, em outros termos, da liberdade. De que adianta a existência de homens que sejam capazes de sacrifícios os quais sejam quase impossíveis para o restante do gênero humano? No final das contas, de que servem os gritos dos profetas, quando estamos tratando de homens reais? Isso só serve para eleger um modelo de vida inatingível, e que por ser inatingível deixa-nos constantemente frustrados e tristes o que inibe a expressão das múltiplas singularidades que também nos habitam.

Reconhecer os mais fracos não pode ser a criação de novos essencialismos, não pode ser simplesmente compreender o outro como igual a mim na humanidade, mas um

fração opositora entre os fariseus acusou o grupo veterano de estar servindo a Deus apenas motivado pelo medo da punição e da vingança, mas de não devotar-lhe amor incondicional. Esta avaliação mais elevada do amor sobre o temor prevaleceu e acabou se impondo a todos os grupos judeus. Essa fração opositora data mais ou menos da época em que surgiram as primeiras controvérsias da escola de Hilel, mais de um século depois de Antígono. Esse insólito discernimento e diferenciação entre amor e temor, com preferência pelo primeiro, encontra seu reflexo nos primeiros textos da oração, que contém um apelo à ajuda de Deus ao servi-lo com amor. (...) A nova ênfase no amor, por causa do próprio amor, independentemente de qualquer recompensa, indicava um abrandamento da doutrina da recompensa e apresentava talvez provas circunstanciais de uma crescente insatisfação e inquietude com a representação antitética do bem e do mal no Velho testamento”. (Op. Cit, Vol III, pag. 14).

indivíduo que se expressa enquanto singularidade. Reconhecer os desarmados e tê-los como ponto de partida não é querer que eles se vertam em nós. Um travesti é digno de amor porque é homem, e por ser homem tem o direito de se expressar em seu próprio ser, em sua singularidade. E enquanto isso não o impede de buscar a própria expansão de sua singularidade e de seu compromisso com a sua própria busca ele não pode ser tolhido. Ninguém atrapalha os outros enquanto busca a verdade acerca de si mesmo: atrapalha justamente quando não pode fazê-lo. Atrapalha quando quer ser algo que não pode e que de nada serviria para a afirmação de sua existência. Quando os problemas cotidianos e suas preocupações costumeiras fazem-no esquecer de que é seu compromisso a caça por uma vida autêntica. Nos afogamos no consumo imbecil, no álcool, nos amores efêmeros porque nos habituamos a silenciar a verdade acerca de nós mesmos. Precisamos de guerras, de males pragmaticamente necessários porque vivemos à mercê da idéia de que o que necessitamos está fora de nós. Do contrário, podemos nos dizer coisas singulares quando somos compreendidos como um efeito de diversas causas atuando em conjunto: um corpo que é fruto da ação conjunta de vários corpos simplicíssimos¹¹³. Para Espinosa, quando um corpo busca exprimir sua singularidade mais ele ganha em expressão de ser, mais ele se expressa, mais perfeito ele é: justamente porque ele vai ganhando mais realidade, ele afeta mais e melhor outros corpos. Quem pode negar o ser extraordinário que é o homem? Quem pode negar sua imensa potência expressiva? Do mesmo modo, quem pode negar seu poder de destruição? É que para Espinosa potência não se liga a poder. O poder aparece quando a potência interna quer ser adormecida. O poder tirânico surge quando o povo se esquece de sua potência coletiva e que a potência de um Estado reside neles e não no poder do tirano. O Deus de Espinosa se conhece pela sua potência e não por seu poder: pura imanência, o que não vem do alto, o sentido da terra.

Os profetas nos lembram que estamos depositando nossa esperança em coisas banais. Mas nos oferecem em troca um Deus que não permite a liberdade de diversas expressões do ser. Do contrário, esse apelo pode no futuro se verter na segura convivência com padrões de vida que se mostraram pragmaticamente mais viáveis. Os reformadores

¹¹³ Para isso remeto o leitor à minha dissertação de mestrado (DABREU, 2004, Op. Cit), terceiro e quarto capítulos. Também faremos mais considerações acerca da física de Espinosa no prosseguimento de nosso trabalho.

perseguidos se verteram, depois, nos caçadores de hereges. Ajustando essas “anomalias” podemos perder de vista que nossa singularidade está sempre sendo posta à prova. De que também somos um outro, um estranho a nós mesmos que deseja exprimir seu ser singular e que, quanto a isso, não podemos continuar nos ignorando.

Profetas ainda que heróicos, estão aqui para nos lembrar de um modo de vida determinado: não para nos fazer livres, mas para nos lembrar de nossa dívida e de nosso dever e que temos uma relação já determinada com quem nos criou, queiramos ou não. E com isso, o seu compromisso final pode não ser com Deus, mas com a produção de determinadas formas de vida. A verticalidade que encontramos na filosofia de Espinosa só é possível quando nos abrimos totalmente ao sentido da horizontalidade: solidariedade, sensibilidade, desejo de união e amor pela união. Amor intelectual a Deus em Espinosa é a felicidade de sabermos que estamos todos irremediavelmente atados uns aos outros e que não conseguiremos prosseguir em paz se continuarmos alheios a imanência divina, ou seja, a nós, aos outros e a toda a Natureza. Podemos chegar a esse amor ouvindo esse apelo que advém do conhecimento revelado, fazendo aquilo que esperam de nós. Podemos chegar a esse amor pela filosofia, que procura amar livremente. Não a obediência que se esforça no limite de suas forças em amar e acolher e sim à máxima liberdade que é capaz de amar e acolher maximamente.

Apêndice a esse capítulo: O significado da teologia profética

Para compreendermos a profundidade do chamado profético é preciso que tenhamos em conta a profundidade dada pelo povo judeu à idéia de justiça: ora, compreender a justiça que o homem deve com relação aos outros homens deve lembrar a infinita misericórdia de seu Senhor. Ser justo é reflexo do amor infinito e primordial que o homem deve ao seu Senhor, mas, ao mesmo tempo, o temor profundo que lhe deve. Tanto o homem que obedece aos justos ditames por amor a Deus, tanto aquele que os obedece por temor, cumprem com o seu dever, pois agem de acordo com a justiça. Portanto, antes de falarmos propriamente de profecia, é preciso falarmos do conceito de justiça, tal como se encontra no judaísmo.

Quando olhamos a estátua da justiça, que nos promete um tratamento isonômico, igualitário a todos os homens, sentimos tristeza porque essa estátua promete algo que não é cumprido. Sabemos que a justiça não é aplicada a ricos e pobres e que justamente são os pobres os que lotam as casas de detenção e são também os pobres que não encontram chance de reconstruir suas vidas quando saem das penitenciárias. Ora, o ideal de justiça oferecido pelos profetas bíblicos, fato enfatizado por Heschel, jamais poderia ser conivente com essas anomalias. Assim, há um uso extremamente positivo da imaginação no patos profético: os olhos não estão vendados, mas extremamente abertos à violência feita aos outros, aos pobres, aos marginalizados.

Segundo Heschel, justiça social foi a mensagem principal dos profetas bíblicos. Há um forte contraste entre a imagem da justiça em sua calma e serenidade e a imagem de justiça oferecida por Heschel: a justiça de que falam os profetas é intensa, é uma arrebatadora correnteza que nos arrasta e que exerce seus poderes de maneira violenta. Os moralistas cantam o valor da virtude, do amor. Os profetas, de outro lado, falam da injustiça, da opressão. Os moralistas são a expressão da consciência dos homens: expressam seus valores, suas convicções. Os profetas, do contrário, expressam as verdades indigestas, as quais ninguém quer ser lembrado, justamente porque expressam a raiz profunda do pecado. Mas eles falam justamente (HESCHEL, *Op. Cit.*, pág. 276) para os que sedentos, clamam por justiça. “Você não deve afligir qualquer viúva ou órfão... Se você os afligir eles clamaram a mim e Eu certamente ouvirei o seu clamor”. (Êxodo 22, 22-23). Ao matar o irmão Abel, o Senhor Deus lembra a Caim não que ele descumpriu o preceito, mas que o sangue de seu irmão está clamando por justiça.

E aqui, vem a grande distinção entre o Deus de Abrão, Isaac, Jacó, Jesus Cristo, o Deus a quem Pascal devota amor e o deus dos filósofos, a quem Pascal devota desprezo. A perda da devoção ao Deus pessoal, perda essa que tem Espinosa como um de seus principais articuladores, significa para filósofos como Heschel, a perda do sentido de justiça, compaixão e misericórdia bíblicos. Para o judaísmo não somos enquanto não somos reconhecidos como uma pessoa. Na filosofia de Levinas, por exemplo, é o outro quem me constitui. Só sou um ser humano depois que ouço o seu apelo. Não haveria substituto para esse Deus que desse conta do mesmo recado: o Deus idéia, fruto do racionalismo filosófico,

não apenas não ouve nossos apelos, mas também não nos castiga por nossas injustiças. Ele funciona como o agradável refúgio de nossa apatia: não precisando nos comprometer com os homens, podemos nos abandonar no amor a uma idéia, a qual não exige nada de nós. Isso porque, esse Deus não é capaz mesmo de nos lembrar acerca delas. Ou seja, mais do que nos lembrar da possibilidade do castigo, mais do que nos prometer o céu ou o inferno, o Deus profético nos lembra acerca de nossas obrigações para com nossos irmãos. Por isso a justiça é superior ao amor: aquilo que não podemos fazer por amor, façamos então por temor da injustiça. Amor pode denotar um favor, mas justiça denota um dever. Assim, só é válido o amor como mandamento, como dever. Superar essa imagem nos possibilitará uma motivação para a justiça com efeitos similares ou superiores àqueles que foram obtidos pelos profetas?

Contra a serena neutralidade do Deus dos filósofos, o Deus dos judeus é um Deus que acorda quando ouve o clamor de seu povo. Não é a estabilidade e a permanência o que interessam nesse apelo: o que importa é a pessoalidade, a empatia com o sofrimento. Quem sofre, onde está a dor? Essa é a pergunta ética. Ela não se vale por preceitos: mede-se pela sensibilidade. Daí que o que vale na narrativa bíblica é sua vitalidade e dinamismo: onde está a dor, aí está o Deus. Onde não há mais possibilidade de vida, a vida acontece. Isso porque a vida é justamente a sensibilidade. Não há ética sem esse sentido profundo de sensibilidade. Pensar é, sobretudo, e antes de tudo, sentir.

No entanto, não nos parece que esse sentido profundo que relaciona pensamento e afetividade estejam separados na filosofia de Espinosa. Sua filosofia é uma filosofia cujo ápice é o amor a Deus. Seu Deus, sendo a totalidade da Natureza, exige um sentido de amor que é união com todos. A ontologia de Espinosa é uma ética, como ele mesmo diz: falar sobre o Ser é poder agir de modo a expressar o máximo amor que é capaz a potência pensante. Não seria Espinosa, nesse sentido, tão parecido com os judeus (já que ele mesmo é um judeu!)? O Deus de Espinosa não é um Deus a quem chego não apenas por um desejo sincero de compreender, mas por um anseio imenso de amar infinitamente. Apenas Deus é quem sou capaz de amar sempre mais e mais, porque quanto mais eu O compreendo, inevitavelmente mais eu O amo. Lembremo-nos que no início do Tratado da Reforma do

Intelecto¹¹⁴ é o desejo de amar quem impulsiona Espinosa em sua busca filosófica. Afinal, a filosofia é antes de tudo, uma forma elevada de amor.

Mas não basta a motivação amorosa. Podemos amar aquilo que nos alivia, que não exige de nós sair de nossa zona de conforto. Aliás, é isso o que geralmente amamos. O recado profético é indigesto porque ele avança na zona da contracultura. Toda cultura quer se auto-celebrar e esconder tanto seus algozes, quanto suas vítimas. Assim, ela pode até gerenciar atos de caridade e solidariedade, mas não aceita a possibilidade de ver suas injustiças desveladas. O *patos* profético, ao anunciar a injustiça, revela uma forte potência imaginativa para anunciar uma outra ordem, fundada sobre a justiça divina. Assim, a imaginação profética parece ter um papel mais forte e poderoso do que a autoconsciência lúcida celebrada pelos filósofos. Essa imaginação consegue detectar o grito de dor dos que sofrem melhor do que a consciência filosófica, que é a primeira a destilá-los como malucos e traidores. Isso desmantela a ordem social vigente, exigindo uma nova ordem por vir.

A potência imaginativa também foi estudada por Espinosa. De fato, quem controla a imaginação das pessoas, é quem detém o poder político. Espinosa mostra que o perigo da imaginação reside no fato dela não se capaz de por si mesma auto revelar-se como verdadeira ou falsa. Daí que ela possui tanto um poder de coesão, como de dispersão. Mas a imaginação é tão humana, que dela jamais nos libertamos. Daí que seja necessário que essa potência seja regida pela intuição intelectual. Orientar-se pela intuição intelectual é pensar por inteiro, de corpo e mente: é pensar sentindo, necessariamente. Destarte, não seria justo acusar Espinosa de um escapismo estóico, como se fosse possível ao homem subtrair-se de suas paixões. O que podemos, no caso de Espinosa, e também no caso da profecia, é não cair na tentação do desespero, arma do inimigo. Assim, esse apelo imaginativo profético tem o seu valor porque exige de nós superar essa tristeza e caminharmos em direção aos outros, o que já é uma atitude alegre. De qualquer modo, a imaginação em si, sendo uma potência do corpo, é positiva. Podemos sim usa-la de modo a suscitar em nós paixões que possibilitem a vida social. O exercício da piedade é válido. No entanto, preferível a ele, pode ser o imaginar-se no lugar do outro. Esse imaginar-se no lugar do outro não é uma neutralização da alteridade e da singularidade de outra pessoa. Mas imaginar-se justamente

¹¹⁴ Conferir o pro-êmio ao Tratado da Reforma do Intelecto, 7 primeiro parágrafos.

numa situação desfavorável, como estrangeiro, como sem teto, sem dinheiro, sem comida, sem oportunidades de conservação da própria existência. A imaginação tem um grande papel socializante, porque ela pode justamente mostrar o outro como expressão finita de Deus, o que compreendemos pela inteligência.

Os profetas nos lembram que sempre que reduzo os que gritam ao silêncio, estou legitimando a opressão. Lembram-nos também que a verdadeira crítica é a verdadeira ética: é prestar-se a cuidar dos que gemem. O verbo hebraico gritar, *Za'ak*, nos lembra Brueggemann (*The Collected Sermons of Walter Brueggeman*, Presbyterian PUB, pag. 124) tanto serve para expressar gemido e lamento, como serve também no sentido de apresentar uma queixa legal. Aliás, fato semelhante ocorre no português: queixar-se tanto é lamentar-se, como apresentar uma queixa com valor judicial. De qualquer modo, a queixa se relaciona com o sentimento de injustiça e com o desejo de reparação. Ouvir o grito dos que foram reduzidos ao silêncio é fazer uma crítica verdadeira, mostrando que as coisas não estão dando certo.

Mas aqui me parece haver uma congruência no plano de Espinosa e no ordenamento bíblico: tanto Espinosa quanto os profetas creditam à imaginação a possibilidade de um outro ordenamento social. Dizer que há aqueles que sofrem é dar esperança a novas possibilidades. Espinosa não fala de esperança de maneira positiva, porque ela carrega em si certa tristeza. Melhor do que esperar, estar voltado para o futuro, atitude judaica por excelência, é compreender o presente e agir no presente. No entanto, é claro que a esperança é superior ao desespero, porque ela é mais signo de alegria do que de tristeza, e ela pode ser um veículo para que façamos algo agora.

Capítulo 5:

Amor a Deus, amor ao Homem, amor à Natureza: crítica ao antropomorfismo da concepção de Deus

“O ódio é aumentado pelo ódio recíproco, podendo, inversamente, ser destruído pelo amor”

(*Ética III*, prop. XLIII)

“Padecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais”.

(*Ética IV*, prop. II)

“A virtude com a qual o homem livre evita os perigos revela-se tão grande quanto a virtude com a qual ele os enfrenta”

(*Ética IV*, prop. LXIX).

Deus enquanto substância

Dirigimos todas as nossas atuais atenções ao problema ecológico e este tem sido hodiernamente o signo de catástrofe que tem nos entristecido e que, inclusive, traz à baila novamente o problema do fim do mundo. Nosso maior risco com isso é novamente deixarmo-nos ser guiados por uma neurose que não nos faça aumentar a nossa potência e sim nos coloque reféns dos falsos gurus, que aparecem sempre para nos cobrar subserviência e não para nos mostrar como nossa vida pode ganhar maior alegria, expansão e contato com os outros homens. Quero nesse capítulo não falar acerca da implicação de Espinosa para a ecologia, pois isso poderia criar a falsa conexão entre o seu conceito de

Natureza e o conceito limitado que temos de meio ambiente, um conceito fruto da ciência ecologia, proveniente do fim do século XIX. Quero falar aqui do conceito de Natureza em Espinosa, como ele abole qualquer noção antropomórfica que venhamos a ter tanto de Deus quanto de Natureza, nos insere na compreensão da relação entre causa e efeito e também, com isso, exclui qualquer antropocentrismo que, como vimos em capítulos anteriores, era uma preocupação crescente tanto dos filósofos judeus quanto islâmicos ao longo da Idade Média. Se seguirmos as pegadas de Espinosa poderemos encontrar maior expansão de nosso ser, de nossa vitalidade e de nossa afirmação diante da vida. E com isso, com nosso amor a Deus, à Natureza e aos homens, estaremos longe do perigo do antropocentrismo que se verte hoje num perigo infelizmente real. O presente estado no qual se encontra o desequilíbrio ambiental do planeta com o problema das mudanças climáticas, da poluição do ar, da perda das florestas, da biodiversidade, da depleção estratosférica da camada de ozônio, da degradação da água e da perda de fertilidade do solo mostram, no entanto, que nossas atitudes estão longe de nos trazer alegria e ao invés de estabelecermos uma relação cooperativa entre os homens, estamos objetivando a natureza com a desculpa de a estarmos aperfeiçoando¹¹⁵.

As atitudes espinosanas devem nos despertar não para a necessidade de uma volta ao estado de natureza, o que parece ser a proposta da Deep Ecology¹¹⁶, mas certamente para a verdadeira fruição daquilo que Espinosa chamou de “amor intelectual a Deus”, o único afeto capaz de nos fazer superar o medo da morte, e de nos desligar dos ciclos de catástrofes e armagedons que sempre rondam nosso imaginário.

Sabemos que o conceito de Natureza é ontologicamente anterior ao conceito de homem¹¹⁷. Assim sendo, iremos explorar esse conceito para extirparmos todo e qualquer

¹¹⁵ Como consideramos que essas mudanças ocorrem necessariamente, nosso afeto de tristeza é cada vez mais intenso. “O afeto relativamente a uma coisa que imaginamos como necessária é, em igualdade de circunstâncias, mais intenso do que o afeto relativo a uma coisa possível ou contingente, ou seja, não necessária”. (Ética IV, prop. XI).

¹¹⁶ Vejo por exemplo com bons olhos a tentativa de Eccy de Jonge acerca de seu questionamento se a filosofia de Espinosa seria de fato uma boa fundamentação para a Deep Ecology.

¹¹⁷ Para Espinosa a expressão Deus sive natura não quer limitar a ação divina a um determinismo fechado da Natureza, mas sim conceber a Natureza como infinitamente infinita e não reificável, tal como Deus. Espinosa diz na explicação da definição 6 do livro I da Ética: digo absolutamente infinito e não infinito em seu gênero, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência

antropocentrismo. No *Dictionnaire Spinoza* publicado por Charles Ramond lemos o seguinte verbete para *Natureza*:

“Spinoza não inventou as expressões ‘natureza naturada’ e ‘natureza naturante’, as quais ele emprega muito raramente. Como então explicar a celebridade que lhe deu sua filosofia? Considerada em si mesmas, estas duas expressões são alhures bem mais misteriosas que parece e envolvem uma espécie de enigma filosófico tanto quanto filológico, próximas ao caráter sempre enigmático do espinosismo em si mesmo.

A idéia que se apresentava tradicionalmente na distinção entre uma “Natureza Naturante” e uma “Natureza Naturada” era esta de uma organização entre a criação: atribui-se a Deus uma natureza, ordinariamente chamada de ‘natureza naturante’, e a criatura seria chamada de ‘natureza naturada’. O par ‘natureza naturante’/‘natureza naturada’ é então percebido inicialmente como o desdobramento do par ‘criador/criatura’ um pouco à maneira como percebemos. (...)

A noção de ‘criação’ entretanto, não tem lugar em uma filosofia imanentista e eterna. Spinoza modifica profundamente os sentidos e as relações das duas expressões ‘natureza naturante’ e ‘natureza naturada’. A associação freqüente entre a filosofia de Spinoza e as expressões ‘natureza naturante’ ‘natureza naturada’ é portanto à primeira vista o resultado de um reencontro de maus entendidos. Spinoza emprega raramente tais expressões e não as reivindica. Elas aparecem pela primeira vez sob sua pluma como simples precisões de vocabulário, como explicação de uma alusão a alguma coisa bem conhecida do leitor: ‘Antes de ir mais longe, eu desejo vos explicar aqui isso que nos é necessário entender por Natureza Naturante e por Natureza Naturada, *vel potius monere*. Pois eu estimo que disso procede compreender em evidência que, por Natureza Naturante, nos é necessário entender isto que está em si, e se concebe por si, dito de outro modo, dos atributos da substância, que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus considerado enquanto causa livre. E por naturada, eu entendo tudo isso que segue da necessidade da natureza de Deus, isto é de cada um dos atributos de Deus, ou seja, todos os modos dos atributos de Deus, na medida em que são considerados como coisas que estão em Deus e que sem Deus não podem nem ser nem concebidos”. As duas expressões aparecem (...) em 4 ocorrências em toda a obra, o que é muito pouco. As aparições de ‘natureza naturante’ e ‘natureza naturada’ na prop. 31 e demons. da parte I da *Ética* estão subordinadas ao tema do ‘intelecto infinito em ato’ . (...)

Spinoza apresenta aqui conforme a um emprego seu bem conhecido, o recurso a duas noções que, na realidade, ele transforma profundamente.(...) Spinoza [ao contrário do que se

do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação. Isso posto, Natureza é pensada como o campo das infinitas necessidades, estando seu próprio conceito e investigação abertos ao infinito. Daí que Espinosa possa dizer na proposição 16 dessa parte: da necessidade da Natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino). Isso quer dizer que o que pode ser deduzido desse intelecto, que recai em um número infinito de deduções pode ser tão necessário quanto aquilo que esteja agora em ato. No entanto, “A essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência”. Isso significa talvez que apenas em Deus a História e a Natureza sejam campos abertos ao infinito de infinitas realidades necessárias. Daí que ele afirme no primeiro escólio da parte I da prop. 33: “Com efeito, uma coisa sobre a qual não sabemos que a sua essência envolve contradição ou, então, sobre a qual sabemos muito bem que a sua essência não envolve nenhuma contradição, mas sobre cuja existência, entretanto, por nos escapar a ordem das causas, nada de certo podemos afirmar, essa coisa, repito, não pode nos parecer nem necessária nem impossível, e por isso dizemos que é ou contingente ou possível”. Por essa observação, urge sempre não caminhar no terreno da mera dedução, mas do que é de fato viável.

espera] no entanto, faz do entendimento infinito não uma origem, mas um produto. Dito de outro modo, e para falar a sua própria língua, ele faz do entendimento infinito um modo, quer dizer não um elemento da 'natureza naturante', melhor da 'natureza naturada', subvertendo assim as relações tradicionalmente reconhecidas entre estas duas noções e ao mesmo tempo(...)

Spinoza retoma entretanto as fórmulas 'natureza naturante' e 'natureza naturada' como se elas fossem mais convenientes ao seu sistema do que aos sistemas teológicos pelos quais elas foram criadas. (...) A distinção entre 'natureza naturante' e 'natureza naturada' recobre com efeito exatamente no *Tratado Breve* a distinção entre 'atributos' e 'modos'; a distinção interna entre 'natureza naturada universal' e 'natureza naturada particular' designa exatamente a doutrina que se costuma chamar a propósito na *Ética* de 'modos infinitos' – 'o modo infinito imediato' da *Ética* corresponde à "natureza naturada universal" do *Tratado Breve* e o 'modo infinito mediato' da *Ética* corresponde à 'natureza naturada particular' do *Tratado Breve*. No *Tratado Breve* por conseguinte, Spinoza não parece apresentar qualquer dificuldade em adotar o par 'natureza naturante/natureza naturada' para caracterizar a dualidade fundamental de sua própria filosofia, à saber a dualidade 'atributos/modos'. (...)

Uma filosofia anti-criacionista, estritamente naturalista, e paralelista como esta de Spinoza reconhece ao contrário como uma evidência a dupla paralelista e naturalista 'natureza naturante/natureza naturada'. Há então uma conjunção, ou uma adequação quase miraculosa entre esta expressão e a doutrina de Spinoza, um tipo de reconhecimento recíproco que explica sem dúvida o modo que Spinoza apresenta essas noções. (...)

Em latim não mais do que em francês [como também no português] não existe, entretanto um verbo 'natura' que teria por participio presente *naturans* e como participio passado feminino *naturata*. O que significaria *naturar*? Assim, mesmo que isso possa parecer estranho, nós não saberíamos dizer, não somente porque a palavra não existe, mas porque não conseguimos entrever uma definição que lhe convenha. Se *naturar* pudesse ser parafraseado por *criar* (*nascor*) a 'natureza naturante' e a 'natureza naturada' seriam alguma coisa como 'criador e criatura'. Mas essa solução aceitável em geral não é a de Spinoza. (...)" (RAMOND, C. *Dictionnaire Spinoza*, Paris, Ellipses, 2007, p. 131 a 136)

A partir de nossa consideração acerca do anticriacionismo de Espinosa e também de seu racionalismo radical, procuraremos mostrar como a Filosofia de Espinosa é também a melhor saída para a não queda no antropomorfismo.

Vimos, com efeito, que todos os atributos que a tradição teológica costumava atribuir a Deus foram lançados agora para a atividade modal e que o Deus de Espinosa é uma substância absolutamente infinita que contém infinitos atributos, dos quais conhecemos dois, o pensamento e a extensão. Compreendemos que o Deus de Espinosa, por possuir infinitos atributos, é infinitamente infinito, uma afirmação da positividade plena e infinita do Múltiplo: a afirmação do Múltiplo Absoluto. Noções como intelecto divino e vontade divina foram considerados como modificações internas do atributo pensamento, o qual permanece em si infinito: isso por si só expulsa qualquer antropomorfismo.

Entramos assim nesse capítulo a partir do tríptico: substância, atributo e modo a partir do qual compreenderemos o dispositivo anti-criacionista de Espinosa e com isso chegaremos à subversão da idéia de Deus, subversão esta que consegue aquilo que as filosofias medievais não conseguiram: uma concepção não antropomórfica de Deus que não acabe reduzindo o próprio Deus ao campo do não ser.

A problemática geral do espinosismo pode ser resumida a partir da univocidade da substância divina com relação ao restante da Natureza.¹¹⁸ Espinosa adapta sua filosofia às noções tradicionais da escolástica conservadas por Descartes; a ordem da imanência reconstitui os conceitos primeiros, sem que caiamos numa doutrina da emanção. A *Ética* apresenta uma série de oito definições seguida de sete axiomas, num estilo geométrico, que é justamente a aplicação da univocidade no plano da imanência.

A partir das oito definições sabemos que Deus e os atributos são *causa sui*, que os modos são modos dos atributos e são ditos modos por serem conceitos pensados a partir dos atributos. E que as qualidades tanto de Deus quanto dos atributos são: infinitude, liberdade e eternidade. A construção lógica da *Ética* se diferencia da dicotomização platônica, do esquema de espécies e gêneros aristotélica e não utiliza nem a dialética, nem a silogística. O esquema entre a substância e seus atributos e os modos derivados desses atributos não nos conduz a um esquema hierárquico, como seria de se esperar. “O regime da imanência anuncia a ordem das definições e indica o estatuto propedêutico da primeira parte da obra em relação à quinta parte”. (GUILLEMEAU, *Op. Cit*, p. 77).

¹¹⁸ Interessante seria aqui ver o sumário feito por L. Meyer ao Tratado Breve, Appuhn I, p. 31

A continuidade entre a substância e seus modos indica a continuidade entre o infinito e o finito, ou seja, a concomitância entre o infinitamente infinito e o finito em seu gênero, que fora apresentado já na segunda definição. Para tanto, vamos nos remeter à famosa carta 12 a L. Meyer, a qual pode nos ajudar a esclarecer a relação entre infinito e finito:

“O tema do infinito sempre pareceu a todos difícilíssimo e inclusive inextrincável, por não haver distinguido entre aquilo que é infinito por sua própria natureza ou em virtude de sua definição e aquilo que não tem limites, não em virtude de sua essência, senão de sua causa; por não haver distinguido, ademais, entre aquilo que se diz infinito porque não tem limites e aquilo cujas partes não podemos nem igualar nem explicar mediante um número, ainda que conheçamos um máximo e um mínimo; e, finalmente, por não haver distinguido entre aquilo que só podemos entender e não imaginar. Se tivessem prestado atenção a tudo isto, repito, nunca haveriam sido assediados por tal cúmulo de dificuldades. Mas haveriam compreendido claramente qual infinito não se pode dividir em partes ou não pode tê-las, e com qual sucede justamente o contrário sem contradição alguma. E haveriam compreendido, ademais, qual infinito pode ser concebido, sem incoerência nenhuma, como maior que outro, como se verá pelo que diremos em seguida. (...) A eternidade e a substância, não podem ser concebidas mais que como infinitas, (...) a menos que destruamos seu conceito. Por isso aqueles que pensam as substâncias extensa está formada de corpos realmente distintos entre si, falam por falar, para não dizer que deliram. É como se alguém se empenhasse em formar, mediante a simples adição ou conglomerado de muitos círculos um quadrado ou um triângulo ou outra coisa de essência radicalmente diversa. (...) Ademais, do fato de que separamos as afecções da substância mesma e de que as reduzimos a classes, com o fim de imaginá-las mais facilmente possível, surge o número. Por tudo isso se vê com clareza que a medida, o tempo e o número não são outra coisa que simples modos de pensar ou melhor de imaginar”. (SPINOZA, 1988, *Op. Cit*, carta 12, pag. 130 a 132)

Sabemos por esta citação e pelas definições da *Ética* de substância, atributo, modo e Deus temos que a infinidade pertence tanto ao que é *causa sui*, quanto ao que é modo:

“Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive is, cuius natura non potest concipi nisi existens”

“Per substantiam intelligo id quod in se este per se concipitur; hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quod formari debeat”.

“Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens”

“Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur”.

“Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit” (Def. I, III, IV, V e VI, GEBHARDT, II, 45).

As coisas enquanto duráveis e finitas, se diferenciam da substância eterna e absolutamente infinita. O infinito se aplica a três espécies de infinito: o infinito da substância (infinitamente infinito), o infinito do atributo (infinito em seu gênero) e o infinito modal (o infinito em virtude de sua causa). Há uma integração de essências infinitas na substância das quais se desdobram modificações também infinitas. Assim, Deus é o infinitamente infinito, o múltiplo absoluto, o pensamento e a extensão enquanto atributos de Deus são infinitos em seu gênero, que se há um intelecto e uma vontade em Deus eles são modos de Deus e não seus atributos e que sendo infinitos nada têm de comum com o nosso e que o finito segue do infinito sem quebra ou interrupção na cadeia lógica mediante a qual *causa sive ratio* significa ordem da razão como idêntica à ordem do ser. O infinito é a causa ou razão de ser do finito. O estranho verbo que Ramond nos fala, *naturar*, é justamente essa substância, como buscaremos falar no próximo capítulo. A explicação que segue à explicação da definição de Deus nos mostra que todas as perfeições, ou realidades, lhe são atribuíveis.

“Dico absolute infinitum, nona utem in suo genere. Quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit”

O conceito de substância possui uma dinâmica interna que não pode mais ser compatibilizado com o primeiro motor aristotélico, nem com a idéia de imutabilidade enquanto causa primeira do processo de causalidade, como nas via tomista. Deus é a Natureza, é a própria causalidade natural. (GUILLEMEAU, Idem, ibidem)

¹¹⁹ Confira também a argumentação de Deleuze acerca da univocidade de Espinosa no livro Spinoza et Le problème de l'expression, Paris, éditions de Minuit 1968, p. 54 principalmente também na sua distinção entre atributos e modos e nas semelhanças entre Spinoza e Duns Scotus. Ver também Guillemeau, parte 3.

Para compreender como Deus age na natureza física é necessário que o próprio conceito de causa seja revisado. Causar é naturar e não criar. Por isso causalidade imanente e não mais causalidade transitiva. A causalidade transitiva era o primeiro recurso do antropomorfismo. A causalidade transitiva serve para explicar as coisas humanas, mas não serve para explicar as coisas naturais, onde não há criação. Essa causalidade imanente nos convida a pensar a produtividade essencial de Deus de modo unívoco. O ato de se auto-produzir não se separa da produção essencial de tudo o mais. Isso é a força da *causa sui*.

Na carta 82, de Tschirnhaus a Espinosa o primeiro fala:

“As razões pela quais tenho interesse especial nisso, são que sempre observei nas matemáticas que, a partir de uma coisa qualquer, considerada em si mesma, quer dizer, a partir da definição de qualquer coisa, somos capazes de deduzir ao menos, uma propriedade; e que se, no entanto, desejamos conhecer mais propriedades, é necessário que refiramos a coisa definida a outras, já que da conjunção de definições destas coisas resultam novas propriedades(...) Agora bem, isto parece opor-se de alguma maneira com a proposição 16 da primeira parte da *Ética*, que é quase a principal desta parte, na qual se dá por sabido que à definição de qualquer coisa dada se podem deduzir várias propriedades, o que me parece impossível.”(SPINOZA, 1988, carta 82, pag. 411).

Tschirnhaus questiona a possibilidade de se conceber a priori a existência de uma multiplicidade de corpos apenas a partir do conceito de extensão. Tal dedução lhe parece impossível. Espinosa responde:

“Quanto ao que você me pede, se do conceito simples de extensão se pode demonstrar *a priori* a diversidade das coisas, creio haver demonstrado já com suficiente clareza que isso é impossível e que, por isso mesmo, a matéria é mal definida por Descartes por meio da extensão e que, pelo contrário, deve ser explicada necessariamente por meio de um atributo que expresse a essência eterna e infinita.(...) Com respeito ao que você acrescenta, que da definição de uma coisa qualquer, considerada em si mesma, nós só somos capazes de deduzir uma propriedade, quiçá tenha lugar nas coisas simplicíssimas ou nos entes de razão (...) mas não nas coisas reais. Com efeito, do fato de que eu defino Deus como o ser cuja essência pertence à existência, conluo várias propriedades suas, a saber, que existe necessariamente, que é único, imutável, infinito, etc”. (Idem, ibidem, carta 83, pag. 412).

Espinosa nos fala que os corpos não são dedutíveis *a priori* da essência da extensão, mas que é possível deduzir todas as propriedades de Deus de sua própria essência, pois Deus é um ser real. Espinosa nos afirma que nós não podemos conhecer a existência concreta dos modos finitos, logo os corpos reais não são outra coisa que figuras geométricas¹²⁰, conhecidas a partir de uma dedução metafísica, que será, como veremos, a ontologia do *conatus*. O conhecimento das figuras geométricas dos fatos físicos procede de um entendimento finito que se aplica a um domínio limitado e não à ordem de toda a Natureza. O segundo tipo de definição indica a abertura da filosofia “primeira” com relação às ciências da natureza, as quais são ciências dos modos finitos e que não podem subsumir a prioridade dos fatos em níveis ontológicos. Assim, Espinosa mantém que a essência de Deus claramente concebida nos permite deduzir as propriedades essenciais de Deus, a infinidade, a eternidade e a liberdade, ou seja, estas propriedades que as religiões monoteístas reconhecem ser de Deus sem nunca as compreender. (GUILLEMEAU, Idem, ibidem).

É claro que o Deus de Espinosa não se aproxima do Deus da tradição. Deus é outra palavra para substância. Assim, Deus é reconhecido como o princípio causal imanente ao processo natural. Infinito, eterno e livre, Deus é inclusive objeto de amor intelectual, que, aliás, é a finalidade da *Ética* como fora também do *Tratado Breve*. Isso é possível a partir de uma ontologia minimalista que procura resolver economicamente os problemas a partir do princípio da imanência. Com isso, a afirmação do caráter absoluto de Deus não está incompatibilizado com a afirmação da produtividade infinita da substância, não existindo mais separação entre o uno e o múltiplo, e sendo o múltiplo o próprio absoluto. (GUILLEMEAU, Idem, ibidem)

¹²⁰ Se voltarmos ao capítulo 4 veremos que é a geometria a ciência da imanência, de modo que a álgebra não tem nenhum valor para o sistema espinosano.

Se nós consideramos a perspectiva metafísica de Descartes em seu conjunto, parecemos o centro de sua reflexão o princípio da criação contínua em contraste com a noção de *Substantia-subsistentia*. Com efeito, a idéia de substância compreende o princípio de uma permanência da forma ou da estrutura, de modo que tal conceito impede de se conceber um ato absolutamente livre. A liberdade em Descartes pressupõe o *Fiat* divino, a noção de substância permanece equívoca; a racionalização excessiva, no entanto, não pode compatibilizar a criação com a potência da Natureza. Ora, segundo Descartes, a coisa criada não deriva de uma causa necessária que a determinaria desde toda a eternidade, mas ela surge de maneira incompreensível; ora, depois de criada a coisa adquire uma autonomia em relação ao seu criador: Deus conserva o mundo tal como ele existe (KOBAYASHI, *Op. Cit*, p. 30).

Se a exigência de racionalidade absoluta recusa o mistério do ato criador, é necessário admitir que todas as existências singulares procedem umas das outras. Ademais se o nada não pode ser uma hipótese, tudo está numa série de causas infinitas. Por conseguinte, é necessário conceber uma causa que seja a condição desse processo de causação das coisas finitas: a causa imanente é imanente a toda a série de causação. Espinosa insiste sobre a necessidade de se atribuir a extensão a Deus conectando mais fortemente a idéia de substância ao mecanicismo. E assim, considerando a extensão como um atributo divino libera-se a razão do plano metafísico que sempre a arrastava para o espiritual e misterioso. Uma vez que ele integra a realidade física a um ordenamento universal é possível conhecermos as coisas a partir de suas essências ou de suas causas próximas, sem o recuro á causalidade final aristotélica.

A única realidade, que se diferencia formalmente em uma infinidade de atributos, produz uma infinidade de coisas particulares e assim de corpos. Os corpos são *affectiones* da substância, ou seja, concebidos por ela, já que ela é causa imanente e formal deles.¹²¹

Como a substância espinosana é internamente diferenciada por uma infinidade de essências, não existe mais a teoria do atributo principal, como na filosofia cartesiana. Assim, além de não mais cair na armadilha criacionista e providencial, Espinosa consegue escapar da armadilha dualista que figura na filosofia cartesiana. Sendo extensão e pensamento atributos compatíveis na mesma substância, corpo e mente são também modos compatíveis no ser homem. A multiplicidade se salvaguarda na unicidade substancial, assim como no interior do homem.

A substância Deus de Espinosa se apresenta simultaneamente como *causa sui*, o que exprime sua *aseidade* e também como múltiplo absoluto, posto que possui infinitos atributos. Cada atributo é concebido *per se*, mas a *perseidade* não garante substancialidade, o que o afasta do criacionismo. Dessa maneira o atributo é aquilo que o intelecto percebe como sendo da essência da substância, e se nosso intelecto só percebe dois, isso não exige que sejam apenas dois os atributos. É possível que uma equação admita infinitas resoluções e só consigamos encontrar duas. Assim, pela própria natureza da *causa sui* é necessária a existência de infinitos atributos. O múltiplo excede o que o intelecto percebe. (GUILLEMEAU, parte 2 e 3)

O conceito estratégico de Natureza

A noção de Natureza que nos é comum, é aquela que Espinosa chama de Natureza naturada. A crítica do antropomorfismo em Espinosa não significa devotar valor intrínseco à Natureza nem fazer dela lugar de louvor e admiração, pois isso perpetuaria a relação de dualismo homem-Natureza¹²². Se o homem é uma parte da Natureza ele só pode agir em

¹²¹ Para isso, recomendo a leitura do livro de Jean Luc MARION *Substance et subsistance. Suarez et Le traité de La substantia dans les principia philosophiae*, PP. 110 a 139.

¹²² Veja-se, por exemplo, o famoso apêndice à parte I da *Ética* a partir do qual Espinosa rechaça a idéia de que haja uma ordem na Natureza que seja perturbada pela ação humana. Esse motivo prossegue no

conformidade com suas leis e não pode perturbar a ordenação natural. Ademais, a noção de amor intelectual a Deus, deve implicar esse amor à Natureza enquanto Naturante, e esboça assim um amor que se desliga de uma relação entre duas pessoas, como existe na tradição judaico-cristã, e esboçar um amor a algo impessoal, que implica sim uma relação afetiva, já que é de amor, mas não uma relação entre criador e criatura, mas o amor que podemos expressar por sermos modos dessa causalidade infinita ¹²³.

O amor intelectual a Deus é o esboço de uma inteligência afetiva, política e que leva em conta toda a causalidade natural ¹²⁴. Disso, veremos que a verdadeira causa de tristeza e más relações entre os homens nasce de sua relação alienada com a Natureza, donde o desconhecimento do caráter natural de nossos afetos ¹²⁵. Assim, a crítica ao antropomorfismo ontológico ¹²⁶ significará um novo conhecimento do homem, a partir dessa causalidade natural.

prefácio à parte III do mesmo livro. “Como se a ordenação fosse algo que, independentemente de nossa imaginação, existisse na Natureza”. (apêndice à parte I).

¹²³ Se Natureza deve ser pensada a partir do conceito de Deus e se esse é livre, a Natureza age em virtude de sua própria essência não sendo coagida por ninguém, muito menos pelo homem que é uma parte dela. Veja-se, por exemplo, a definição 7 da parte 1, tanto como a proposição 17 da mesma parte. Observe mesmo essa afirmação do segundo escólio, da proposição 33 da parte I: “Reconheço que a opinião que submete tudo a certa vontade indiferente de Deus e sustenta que tudo depende de seu beneplácito desvia-se menos da verdade do que a opinião daqueles que sustentam que Deus em tudo age tendo em vista o bem”.

¹²⁴ O amor intelectual a Deus estabelece uma quebra no sentido em que não perpetua a vida em termos de duração, mas concebe ao homem o gozo da eternidade. Se o amor intelectual promettesse uma vida mais feliz no futuro, o homem estaria ainda pensando em termos de tempo. Como essa noção é uma promessa de eternidade e como eternidade se define pela necessidade de existência apenas a partir da definição da coisa dada (veja a definição 8 da parte 1), segue-se que sentir comum a Deus é não mais se perceber como um indivíduo, mas como uma parte singular da Natureza que como toda e qualquer outra deseja viver. Ser parte singular pressupõe não cair-se num mero coletivismo que aplaca as diferenças, mas as exige para a felicidade comum a todos e a cada um. Daí que sentir-se eterno é exprimir a eternidade em termos de vida singular que se perpetua com o mesmo direito que qualquer outra.

¹²⁵ Segundo a proposição 13 da parte I da Ética temos: Uma substância absolutamente infinita é indivisível. Ora, se a Natureza em sentido ontológico fundamental é uma substância, ela não pode ser dividida em partes. Essa divisão que o homem faz de modo a separar a sua parte das dos demais é extremamente inadequada. A Natureza está em tudo e permanece indivisível, pois ao ser dividida não perde em essência, não se esgota. Quando dizemos que algo é parte de um todo nós falamos em termos imaginativos, pois a Natureza permanece inalterada e continuamos sendo uma expressão finita e singular da mesma. Ora, “tudo o que existe existe em Deus e fora dele nada pode existir nem ser concebido”, segundo a proposição 15 da mesma parte. Esse pressuposto de separação, de transcendência de nós em relação aos entes é o que nos aliena da nossa relação irremediavelmente atada a Deus, ou à Natureza Inteira.

¹²⁶ Essa crítica é bastante pertinente quando se lê, por exemplo, a famosa afirmação de Espinosa: “Com efeito, o intelecto e a vontade, que constituem a essência de Deus, deveriam diferir, incomensuravelmente,

A filosofia de Espinosa nos ensina que mesmo que a beatitude seja algo que possa ser experimentado por um indivíduo, ela pode se ampliar a partir do estreitamento de laços entre os homens, formando todos um só corpo, coincidindo suas ações em um só efeito¹²⁷. Destarte, a felicidade em Espinosa não é meramente uma virtude individual, ela pode ser expressão de uma potência coletiva. Segundo Espinosa, é com esse espírito de que podemos comunicar afetos alegres uns aos outros, e que tais afetos são mais potentes quando nascem de nosso intelecto e não de causas fortuitas, que devemos enfrentar a investigação filosófica: não estaremos agindo se estivermos sendo guiados pelo signo do medo ao divino¹²⁸, estaremos apenas operando, buscando conservar uma forma de vida e de relações humanas que merecem morrer, pois já são signo de morte. O homem livre não se guia pela idéia de morte, nem pelo desejo de simplesmente sobreviver: ele quer preservar seu ser, sua singularidade e sabe que não há ninguém melhor para um homem do que outro homem¹²⁹. Ele não se guia pela idéia de bem e mal, pela idéia de dever, de pecado, de erro,

de nosso intelecto e de nossa vontade, e tal como na relação que há entre o cão, constelação celeste e o cão, animal que ladra, em nada concordariam além do nome” (escólio, prop. 17, parte I). Isso significa que criticar o antropomorfismo não signifique negar a Deus o que existe no homem, mas jamais reduzir a Deus o que se passa no homem. Se Deus possui vontade e intelecto e se há uma ética divina, ela é infinitamente superior e incomensurável ao saber humano. Isso não significa, no entanto, que não haja um etos humano que possa agir de acordo com o etos divino, haja vista existir em Deus tudo o que há no homem. No entanto, ainda que possa se falar desse etos divino, assim como se fala em amor divino, intelecto e vontade, tais termos se referem à Natureza Naturada e não à Natureza Naturante.

¹²⁷ É indicativo porque os homens só concordam entre si quando vivem sob a conduta da razão, conforme ensina a prop. XXXV da parte IV da Ética. “Apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente em Natureza”. Dessa maneira a busca de um preceito que se faça acorde a todos os homens revela que o conceito de razão em Espinosa se liga a um aspecto comunicativo e também pragmático. Mais tarde na prop. XXXVI ele afirma: “O supremo bem dos que buscam a virtude é comum a todos e todos podem desfrutá-lo igualmente”.

¹²⁸ “Quem se deixa levar pelo medo e faz o bem para evitar o mal não se conduz pela razão” (Ética IV, prop. LXIII).

¹²⁹ Nos corolários à prop. XXXV da parte IV temos: “Não há, na Natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a conduta da razão. (...) Logo, não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem”. E continua no corolário seguinte: “é que quando cada homem busca o que é de máxima utilidade para si, que são todos, então, de máxima utilidade uns para com os outros”. No Escólio dessa proposição vemos o humanismo espinosano: “Riam-se os satíricos, pois, das coisas humanas, o quanto queiram; excrem-nas os teólogos; enalteçam os melancólicos, o quanto possível a vida inculta e agreste, condenando os homens e maravilhando-se dos animais. Nem por isso deixarão de experimentar que, por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e que apenas pela união das suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte. Sem falar, por ora, que é mais importante e mais digno de nosso conhecimento observar os feitos dos homens que os dos animais”. Espinosa poderia ter lido a Apologia a Raymond Sebond de Montaigne, pois a bem da verdade é que são com olhos humanos que fazemos esse tipo de comparação e enaltecimento. Em si os fatos humanos não são nem melhores e nem piores do que os dos animais. A questão mantém-se sem possibilidade de julgamento. Contra a preferência de alguns

mas pelo desejo de constituir corpo com outros homens na busca de uma alegria que cresce à medida que mais e mais pessoas se engajam nesse exercício de expansão da alegria de pensar e agir coletivamente¹³⁰. Ele não precisa estipular um centro para seu pensamento, um teocentrismo, pois mais uma vez isso é ocasião para novas deontologias, novos dualismos, uma nova relação dicotômica e dramática com Deus. Ele não persegue nenhum fim que não seja a expansão de sua vida, amar seus semelhantes, lutar para que todos tenham aquilo que ele deseja para si, ainda que fatores externos mais fortes, como a tristeza e a conseqüente maldade dos que lhe cercam venham a ferir suas ações, introduzir o pessimismo, os discursos de exclusão e ocasionar uma morte em vida¹³¹.

A filosofia de Espinosa é uma filosofia da ação justamente porque não se fundamenta sob o signo da catástrofe, não parte do antropomorfismo, mas tampouco aponta para a possibilidade de salvação humana sem estreitamento de laços de amor entre os homens. Sem essa solidariedade da imanência, estamos todos desligados uns dos outros. Ademais, criticando as moralidades do arrependimento, Espinosa coloca os problemas éticos em nova perspectiva de investigação: não é o desejo de não pecar o que orienta o verdadeiro agir ético, mas o desejo de viver melhor, de amar e prosperar. Aliás, o signo da castigo¹³² sempre serve de ocasião para o reavivamento de uma nova teologia da História, imaginação que precisamos abolir, já que ela ressuscita os fantasmas da providência, da eleição e da salvação. O pessimismo é sempre a arma da inação e do conservadorismo. Daí que a lamentação sobre o que se passa não pode servir como fim de nossa atitude política, antes tem de ser o meio para que saíamos do jugo da servidão o mais rápido possível, construindo um novo lugar para se viver.

homens pelos animais, Espinosa prossegue no capítulo XIII do apêndice à quarta parte: “Daí que muitos, por causa de uma intolerância excessiva e de um falso zelo religioso, tenham preferido viver entre os animais, em vês de viver entre os homens, tal como ocorre com as crianças e os adolescentes, que não conseguem suportar com equanimidade as reprimendas de seus pais e se refugiam no serviço militar, preferindo os desconfortos da guerra e um comando tirânico aos confortos domésticos e às admoestações paternas...”

¹³⁰ Para ilustrar esse pensamento veja as proposições: LXVII, LXVIII da parte IV da Ética.

¹³¹ Veja as proposições LXIII e LXIV da quarta parte da Ética.

¹³² A própria idéia de beleza ou catástrofe se adéqua a um modo de percepção humano que é subjetivo e por isso sempre passível de objeção. Para tanto, verifique o apêndice à parte I da Ética. Não há nem bem nem mal no deteriorar-se das coisas, nenhum mal na ruína. Esses julgamentos antropomórficos podem ser refutados por otimistas entusiasmados, que do contrário vejam o mundo sob o signo da beleza. O ceticismo sempre pode refutar esse tipo de argumento, como um de natureza oposta. Daí que não convenha falar sobre tais coisas.

Somos parte da Natureza ¹³³. Segue-se que a Natureza não é um conceito que seja socialmente construído, seu conceito é logicamente anterior ao conceito de sociedade e antes é o conceito de sociedade que deve ser guiado pelo conceito de Natureza. A Natureza Naturante se define como livre: sua necessidade é sua própria liberdade. A Natureza, em seu sentido forte, não pode ser reificada, não se reduz a imagens humanas, pois ela é a própria liberdade e essa liberdade se expressa pelo infinitos caminhos que pode seguir para sua auto expressão. Esses caminhos são em si mesmos livres, e são os caminhos de expressão que chamamos de atributos. É por isso que Espinosa diz *Deus sive Natura* e não *Natura sive Deus*. Ao dizer a primeira sentença ele está querendo dizer que Deus, enquanto conceito não reificável e enquanto realidade livre é a própria potência infinitamente infinita que é a Natureza. Se dissesse *Natura sive Deus* poderíamos confundir e reduzir Deus à própria natureza observada, à natureza Naturada e recair num naturalismo biológico que expulsa a noção de liberdade e faz dela antinômica com a necessidade. Ou seja, cairíamos no fatalismo estóico, que Espinosa condena. Se as leis as quais a Natureza segue são livres e se seus caminhos de auto-expressão são também livres e infinitos, é inútil prosseguirmos com a imagem de que o homem, que segue apenas as necessidades de sua Natureza, possa vir a desordená-la. Segue-se também que são as noções de livre necessidade ou liberdade necessária que permitem ao homem a justa compreensão da Natureza em seu sentido primeiro e logicamente anterior a qualquer outro.

A Natureza Naturada é modificação infinita da Natureza Naturante, por isso também ela só pode ser compreendida em relação àquela. Se a Natureza Naturante é um verbo, uma ação¹³⁴, é o *naturar*, a natureza naturada também é uma ação, que se compreende em relação a essa ação primeira. Se não há criação, não há qualquer dualismo Deus e Natureza. E sendo o homem uma parte da Natureza Naturada estamos nos afastando também de qualquer imagem dicotômica entre homem-Natureza. O homem se definirá enquanto ação finita em relação com outras ações finitas naturais e em relação ao conjunto de todas essas relações, que é a ação da Natureza Naturada. Natureza não se trata aqui da imagem idílica

¹³³ Já que tudo o que existe, existe em Deus e fora dela nada pode existir nem ser concebido. Vide prop. 13 parte I da Ética.

¹³⁴ No próximo capítulo exploraremos mais essa idéia de que a ação é o pressuposto ontológico para se compreender Espinosa.

de um paraíso selvagem ainda não atormentado pela ação humana, mas o conjunto de todas as ações naturais que o seu conceito envolve. A cultura da máquina imprime um novo significado à paisagem natural, mas não a sucumbe: os arranha céus, guindastes, automóveis imprimem uma nova paisagem natural. O homem não se afasta da Natureza e se ela se verte em uma paisagem mediada pela ação humana, isso ele o faz para fazer da natureza uma casa mais habitável e não porque queira negá-la ou porque possa transcendê-la. Não há dicotomia entre Natureza e História¹³⁵. A pura consideração de que somos seres históricos e culturais fez com que o discurso acerca da natureza perdesse seu sentido. Ela deixou de ser interessante para a filosofia porque natureza passou a significar o reino do determinismo e não também da liberdade, criando uma barreira entre o que é natural e o que é cultural, entre o universalismo de suas leis e a pluralidade de manifestações dos diversos povos. Mas tudo o que é cultural é natural: da natureza seguem-se infinitas coisas de infinitos modos. Diferentes expressões de comportamento não podem ser consideradas anormais ou anti naturais: isso seria o mesmo que chamar o homossexualismo de não natural¹³⁶. A Natureza não persegue fins, somos nós que damos finalidade às ações naturais. Os que advogam que o homem se afasta da Natureza ao transformá-la estão perpetuando a imagem inadequada de que o homem seja capaz de fazer da Natureza um objeto externo, submetido ao seu planejamento, dominação e controle. E igualmente os que pensam a Natureza como contraposta à cultura, dão continuidade a esse tipo de dualismo. Espinosa continuamente afirma o absurdo de se pensar que o homem possa perturbar a ordem Natural, ele apenas a segue com a mesma necessidade com a qual respira.

A crítica ao antropomorfismo não significa devotar valor intrínseco à natureza. Os defensores dos direitos dos animais e os ecologistas profundos fundamentam a sua posição com base na idéia de que o antropomorfismo é um erro crasso, fruto da arrogância humana e que os animais e a Natureza possuem um valor intrínseco, um direito inalienável de continuar a viver. Ao pensarem assim, de antemão pensam homem separado de animal e o homem separado de Natureza. Reafirmam sem querer a não animalidade humana e anti-naturalidade do homem. Perpetuam o argumento cristão de que o homem é um ser de

¹³⁵ Para isso veja o que Espinosa diz no capítulo VII do Tratado Teológico Político. Ele afirma que Natureza não é senão História da Natureza.

¹³⁶ Além da citada proposição XVI da parte I da Ética, veja também o capítulo II do Tratado Político de Espinosa.

origem sobrenatural¹³⁷. Para tanto, eles advogam a necessidade de uma perspectiva biocêntrica e ecocêntrica, na qual o homem possa se ver como mais um dos tipos viventes no planeta e em harmonia com outras espécies. Assim, o planeta enquanto casa de vários seres de naturezas distintas poderia ser o lugar de uma coexistência pacífica, fundamentada no gozo de um convívio harmonioso e compassivo. Daí que o mote principal de suas argumentações esteja na ênfase dada à compaixão pelos homens a estas outras formas de vida que convivem por aqui. O que os modernos ecologistas possuem de comum com Espinosa é justamente essa crítica ao antropomorfismo. Muitos deles consideram que Espinosa seja um grande referencial teórico para as suas posições, desconhecendo, no entanto, que o filósofo abomina a compaixão por ser uma paixão triste, que ele não escreve tendo em vista a idéia de uma comunidade entre espécies, já que o conceito de comunidade parece ter sentido apenas para os homens¹³⁸. Quando dizemos que outras espécies vivem em comunidade, isso é uma interpretação nossa, que em nada faz sentido para as próprias espécies referidas. Uma formiga compreende sua relação com outras formigas como uma relação comunitária? Não saberemos jamais.

A argumentação de Espinosa incide contra aqueles que imaginam a Natureza e para isso invoca a necessidade de compreendê-La. Inteligir o que seja Natureza exige de nós despirmos-la de todas as atribuições humanas que costumamos devotar-lhe e que fazemos justamente por estarmos alienados de seu conceito. Nada na Natureza tem valor intrínseco: dar valor a algo é dar-lhe um sentido, uma orientação, um fim humano. Nem a Natureza possui um valor intrínseco, nem os animais, nem mesmo os homens. Deixar de comer carne por compaixão dos animais é para Espinosa um motivo absurdo, fútil, frívolo¹³⁹, se for

¹³⁷ Luiz Felipe Pondé afirma em seu Livro “Conhecimento na Desgraça” que é essa sobrenaturalidade humana, pressuposta na filosofia cristã pascaliana, o fundamento de sua epistemologia agônica.

¹³⁸ Aqui eu me afasto de Ecy de Jonge, justamente porque ele advoga que na filosofia de Espinosa há um pressuposto da compaixão pelos seres viventes, o que não se verifica nos trabalhos do filósofo.

¹³⁹ Veja por exemplo o que Espinosa fala no escólio da proposição 37 da parte IV: “A verdadeira virtude nada mais é do que viver exclusivamente sob a condução da razão, enquanto a impotência consiste no homem se deixar conduzir apenas pelas coisas que estão fora dele e em ser determinado por elas a fazer aquilo que o arranjo ordinário das coisas exige e não aquilo que exige sua própria Natureza, considerada em si mesma. (...) Por isso é evidente que a lei que proíbe matar os animais funda-se mais numa superstição e numa misericórdia feminina do que na sã razão. O princípio pelo qual se deve buscar o que nos é útil nos ensina, indubitavelmente, a necessidade de nos unirmos aos homens e não aos animais ou às coisas cuja natureza é diferente da natureza humana. Temos sobre eles os mesmos direitos que têm sobre nós. Ou melhor, como o direito de cada um se define por sua virtude ou potência, os homens têm muito mais direito aos animais do que estes sobre os homens. Não nego, entretanto, que os animais sintam. Nego que não nos seja permitido,

comprovada a necessidade de seu consumo para a nossa preservação. Se todas as atribuições de valor são atribuições humanas, os que criticam o antropomorfismo, mas advogam a tese de que a natureza possua um valor intrínseco, estão sendo antropomórficos e imaginando a natureza e não a inteligindo. E assim procedendo, reafirmam a tese do homem num império dentro de um império: o homem como o indivíduo capaz de recuperar a ordem natural das coisas já que foi ele o responsável pela sua desordem atual. Essa tese é constantemente rebatida por Espinosa, pois ela circunscreve a negação de uma relação monista homem-natureza.

A crítica ao antropomorfismo de Deus e com isso ao antropocentrismo tem grande repercussão política, uma vez que o antropomorfismo é a entronização de uma forma mais determinada de homem, a do macho branco, que exerce seu domínio sobre os outros indivíduos mais fracos. Com isso, a crítica ao antropomorfismo é a crítica de um sistema de objetivação que cria muitas vítimas, posto que muitas exclusões. Dessa maneira o antropomorfismo se liga à dominação de uma imagem do que seja o homem e a perseguição indiscriminada de seus fins.

Igualmente, a crítica ao antropomorfismo em Espinosa não tem como finalidade nos desligar de preocupações humanas: pelo contrário, requer que compreendamos que o ponto de partida não somos nós, algo nos antecede e nos constitui, esse algo não pode ser pensado a partir de nós, mas apenas de si mesmo e que o compreendemos porque temos como objetivo principal a expansão da vida humana. A idéia de natureza Naturante como Liberdade e de Natureza Naturada como modificação dessa liberdade necessária não elege nenhum tipo de homem como modelo, antes tenta pensar o ser humano na sua universalidade, que são as infinitas expressões necessárias de seus corpos.

Espinosa escreve toda a primeira parte da Ética tratando das relações de substância, atributos, modos infinitos e finitos. Alguém poderia acreditar que ao escrever a parte II ele estivesse destinado a falar acerca de todos os modos finitos, mas ele mesmo diz que se

por causa disso atender á nossa conveniência...”. Julgo que esse humanismo extremado de Espinosa é extremamente perigoso, uma vez que em nome dessa conveniência, animais são torturados, impossibilitados de viver e a carne produzida nas modernas fazendas industriais estão mui longe de ser convenientes para os homens, tamanha é a quantidade de produtos químicos que nelas se encontram. Ainda que matar animais para consumo seja necessário para a manutenção do equilíbrio ecológico, o consumo excessivo de carne pode colocar em risco a segurança alimentar.

Vide: http://www.segurancaalimentar.ufrgs.br/consumidor_dicas9colesterol.htm

<http://www.saudecomciencia.com/2009/03/carne-vermelha-males-que-o-consumo.html>

destina a falar de um modo finito específico, que é o homem¹⁴⁰. Nas demonstrações do livro I da *Ética*, quando Espinosa tratava dos atributos ele em primeiro lugar se referia ao pensamento para mais tarde conceder à extensão as mesmas propriedades de causalidade eficiente imanente livre e necessária que foram dadas ao pensamento. Mais tarde, quando no livro II ele quer tratar do homem, ele primeiro procura conhecer o corpo humano para depois conhecer as idéias desse corpo que constituem a sua mente¹⁴¹. O corpo humano tem um estatuto privilegiado, pois é a complexidade de um corpo que mostra a complexidade de sua mente. E não querendo fazer taxonomia de espécies, Espinosa mostra que é o corpo humano um princípio diferenciador entre os diversos homens¹⁴². Isso significa que em um primeiro momento expressa-se aqui a capacidade que alguns corpos possuem sobre outros de afetar um maior número de corpos. Por isso, muitas vezes, a distinção entre dois homens parece mais abissal do que a diferença entre um homem e um cavalo¹⁴³. Se não há ninguém “melhor para um homem do que outro homem”¹⁴⁴ é porque nosso poder de afetar outros

¹⁴⁰ Veja-se, por exemplo, o que é dito no prefácio da parte II: “Passo agora a explicar aquelas coisas que deveram seguir-se necessariamente da essência de Deus, ou seja, da essência do ente eterno e infinito. Embora tenhamos demonstrado, na prop. 16 da p. 1, que dela devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras, não explicarei, na verdade, todas, mas aquelas que possam nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema”. Aqui fica clara a opção de Espinosa pelas questões humanas, ainda que tenha partido da infinitude da Natureza Naturante, passando pela infinitude da Natureza Naturada e não se detendo nela.

¹⁴¹ No livro I da *Ética* Espinosa explica o que ocorre com os atributos partindo, em primeiro lugar, do pensamento para em seguida explicar o atributo extensão. Quando, depois da proposição XIII da parte II ele explica sua pequena física, ele fala em seguida a partir da prop. XIV que o que se segue desse objeto da idéia, ou seja, do corpo, seguir-se-á também da idéia. Para maiores informações, vide capítulo 2, da minha dissertação de mestrado “O estatuto do corpo humano na *Ética* de Espinosa”, UnB, julho de 2004.

¹⁴² Veja que Espinosa ao tratar dos homens na *Ética* não procura diferenciá-los dos animais, mas a partir de seus próprios corpos ou disposições corporais a se diferenciarem entre si. Por isso sua ênfase a compreender o que pode o corpo humano, como fica atestado na prop. II da parte III da *Ética*.

¹⁴³ “Disso se segue que os afetos dos animais chamados irracionais (pois, desde que conhecemos a origem da mente, não podemos, de maneira alguma duvidar do fato de que os animais sentem) diferem dos afetos dos homens tanto quanto sua natureza difere da natureza humana. É verdade que tanto o cavalo quanto o homem são impelidos a procriar pelo desejo sexual, mas o primeiro por um desejo de cavalo e outro por um desejo humano. Da mesma maneira, também os desejos sexuais e os apetites dos insetos, dos peixes e das aves devem diferir entre si. E, assim, embora cada indivíduo viva contente e se encha de gáudio para com a natureza de que é constituído, a vida com a qual cada um está contente e o seu gáudio não são, entretanto, nada mais do que a idéia ou a alma desse indivíduo e, portanto, o gáudio de um discrepa do gáudio de outro tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da natureza ou essência do outro. Segue-se enfim (...) que tampouco é a diferença entre, por exemplo, o gáudio que toma conta do ébrio e o gáudio de que goza o filósofo, observação que quis fazer aqui de passagem”. (*Ética* III, prop. LVII, escólio).

¹⁴⁴ No escólio da prop. LIX da parte III temos: “Remeto todas as ações que se seguem dos afetos que estão relacionados à mente à medida que ela compreende, à fortaleza, que divido em firmeza e generosidade. Por firmeza compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça por conservar seu ser, pelo exclusivo ditame da razão. Por generosidade, por sua vez, compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça, pelo exclusivo

homens é incomparavelmente superior ao nosso poder de afetar outras espécies de animais, ainda que possamos afetá-los também. Destarte torna-se inconcebível o desejo de alguns homens de quererem viver como animais, ou apenas na sua companhia, esquivando-se do convívio humano. Ao compreender o corpo como o lugar da expressão humana, Espinosa advoga uma base materialista de compreensão das diferentes relações entre homens e animais. Isso implica também a não padronização de um tipo de homem determinado, mas apenas um modelo de comportamento que possa ser fruído por todos os corpos: que é a extensão máxima de seu poder expressivo. A felicidade é definida como uma passagem contínua de uma alegria maior à outra. Assim, ela não é a conquista de um objeto estático, mas uma vivência.

Certamente Espinosa concordaria com a perspectiva dos verdes da Ecologia profunda na consideração de que a crítica ao antropomorfismo é um pressuposto para um novo tipo de filosofia. Mas ele discordaria das implicações biocêntricas da ecologia profunda. Não devemos matar o inseto que causa a malária? É necessário deixar o vírus da Aids vivo pois ele é uma forma de vida que merecesse também se perpetuar? Assumir a crítica ao antropomorfismo não coincide com considerar as formas de vida com igual valor intrínseco, até porque nada suporta em si tal valor. Se nada é melhor para um homem do que outro homem, visamos em primeiro lugar a conservação dos homens. Mas, se sabemos que a conservação dos animais implica numa melhoria para a vida humana e que sua destruição gratuita não nos é útil em nada, sendo muitas vezes prejudicial a nós, compactuar com sua destruição seria uma forma de irracionalismo¹⁴⁵. Não conservamos a

ditame da razão, por ajudar os outros homens e para unir-se a eles pela amizade. Remeto, assim, à firmeza aquelas ações que têm por objetivo a exclusiva vantagem do agente e à generosidade aquelas que têm por objetivo também a vantagem de outro”. Assim, é por fortaleza que nos unimos e ajudamos a outros homens. No escólio da prop. XVIII da parte IV Espinosa diz: “Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potentes do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos o que é de utilidade comum para todos. Disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetezem para si que não desejem também para os outros...”

¹⁴⁵ No filme “Não matarás”, documentário do instituto Nina Rosa (2006), temos fortes imagens de instrumentalização da vida animal que servem mais à indústria do que a qualquer melhoria da vida humana. Os experimentos feitos em animais na ciência, muitas vezes não servem para a segurança humana haja vista o fato de que o que se observa em um animal não pode ser observado em outro. Assim, um medicamento

vida dos animais por compaixão, mas simplesmente porque a existência deles em nada atrapalha a nossa, podendo todos coexistirmos juntos, para maior riqueza da experiência humana. Os homens convivem melhor entre os homens, mas a história humana oferece exemplos de bom convívio também com os animais. Compreender a estrutura do corpo humano é fundamental para a antropologia filosófica espinosana, mas interpretar outras formas de vida nos ajuda a conhecer também um pouco de nossa naturalidade.

A maior complexidade do corpo de determinados animais acarreta uma maior complexidade de sua mente: estes seres não são para Espinosa desprovidos de consciência, eles não são máquinas auto-moventes como em Descartes. “Não nego que sentem”. Possuem graus de inteligência, ainda que distantes da nossa ou diversa da nossa¹⁴⁶. É mais provável que sofram com os maus tratos do que lhe sejam indiferentes: em que o homem lucraria fazendo-os sofrer? Quando conhecemos caminhos que minimizam o sofrimento dos animais, não é racional os adotarmos?

A natureza como lugar da liberdade e da infinitude aceita múltiplas formas de vida, das quais o homem é apenas uma delas. A própria história humana revela uma infinidade de comportamentos igualmente necessários. O que dizer quando se trata de toda a natureza! Essa pluralidade de manifestações efetiva o nascimento de vários tipos de relações distintas, de possíveis encontros e de novos acordos. Novas experiências se tornam passíveis de intelecção e de expansão da inteligência humana. Preservamos essa pluralidade não porque somos bons e merecedores de recompensas, mas porque sabemos que temos necessidade disso tudo para melhorar a qualidade de nossas vidas. Preservamos também não porque encerram um valor em si, porque são dignas de respeito, louvor e admiração. Preservamos não porque são o lugar dos espíritos, não porque sejam o lugar dos deuses, não porque a natureza seja o lugar de um deus, nem porque o sol seja nosso irmão e a lua nossa irmã. Preservamos porque nos é mais útil preservar.

Espinosa encerra a sua parte V da *Ética* esboçando um plano de conseqüências éticas infinitas para a condição humana: o fim último ao qual devemos aspirar é a felicidade, tal como é *topos* clássico na filosofia. Essa felicidade ou beatitude é o gozo de uma alegria ininterrupta. Alegria é definida por Espinosa não como mera hilaridade, que é a

que seja seguro em um rato não é obviamente 100% seguro para os homens. Permanecemos cobaias da indústria, enquanto que animais servem como objetos de manipulação e maldade humana.

¹⁴⁶ Veja a demonstração da prop. XIII da parte II da *Ética*.

experiência instável entre aumento e diminuição de potência. A alegria do bêbado é uma falsa alegria, pois se verte em vergonha e arrependimento na manhã seguinte. Assim como a alegria do homem trapaceiro é sempre instável, pois depende de sua capacidade de continuar enganado os outros. A alegria de que Espinosa fala é a virtude do homem sábio e jamais é instável: antes é uma experiência de liberdade e isenta de arrependimentos¹⁴⁷. Por ser ininterrupta a felicidade é um aumento constante da nossa afirmação diante da vida, de nossa potência expressiva: ela pressupõe um equilíbrio dinâmico tal como os pêndulos de Huygens¹⁴⁸. Esse modelo mecânico está de acordo com as teorias políticas de sua época que tendem a pensar a vida política como um ajuste de forças, um equilíbrio entre várias forças possíveis.

O pêndulo de Huygens é um pêndulo complexo: ele pressupõe o ajuste com outros pêndulos que estão também em movimento. Sua tendência é buscar equilibrar-se com estes outros pêndulos justamente porque ou atingem uma maior amplitude ou se destroem. Quando conseguem atingir essa maior amplitude suas variações de movimento e repouso permanecem constantes. Assim como Espinosa definiu os corpos simplicíssimos do livro II da *Ética* por essa variação de movimento e repouso, o corpo humano, formado por vários corpos simplicíssimos é em si um pêndulo complexo. E ao fazer corpo com outros corpos é um outro pêndulo ainda mais complexo. Disso pense-se a complexidade da Natureza inteira!¹⁴⁹

A existência humana se liga a outros corpos. Ela não pode ser pensada em separado deles. Sua felicidade está a mercê do modo como juntos possam ganhar maior amplitude ou se destruir. Para que não se destruam, os homens se unem: a união é o pressuposto não apenas de uma vida feliz, mas de uma vida possível¹⁵⁰. Isso parece estar mais de acordo com uma visão otimista da Natureza humana, ainda que Espinosa seja um representante do realismo político. Os homens são seres que se unem, voltados ao amor, são seres que buscam alegria, jovialidade, que preferem a união à solidão. O amor que nasce da

¹⁴⁷ “O amor para com Deus é o mais constante de todos os afetos e que, enquanto está referido ao corpo, não pode ser destruído senão juntamente com o próprio corpo”. (*Ética* V, pro. XX escólio.).

¹⁴⁸ Para isso veja minha dissertação de mestrado, op. Cit. E os trabalhos nesse campo de Daniel Parrochia e Evelyne Guillemeau.

¹⁴⁹ Não posso refazer toda a argumentação que fiz em minha dissertação de mestrado, por isso remeto o leitor a conferir nos capítulos 3 e 4 a relação que existia entre Espinosa e Huygens.

¹⁵⁰ É bom que consideremos que para Espinosa “o desejo que surge da alegria é, em igualdade de circunstâncias, mais forte que o desejo que surge da tristeza” (*Ética* IV, prop. XVIII).

compreensão de nossa necessidade de união é um amor que nasce da compreensão de nossa verdadeira natureza: não é mais um amor instável, que procura infundir desejo no objeto amado para não perder o seu amor. Não é uma união baseada no medo, mas baseada no desejo de maior plenitude e liberdade, o suposto de uma vida segura. É um amor que se fundamenta na razão e que se consolida como forte laço de amizade. Daí que o casamento possa ser para Espinosa um signo de relação racional e não de união consolidada pelo mero desejo sexual, que é sempre instável, sujeito ao desinteresse das partes, do ciúmes e da vingança.

Quanto mais um homem se une a outros homens por forte laço de amizade, mais esse homem ama e deseja a verdade e mais ele a encontra nessas relações. Quando o homem ama esse mesmo amor, ama a verdade da união e a necessidade que tem de estar em comunhão com outros homens, mais esse amor é estável, eterno e mais é intelectual. Quanto mais o homem experimenta que sua potência aumenta com o contato com outros corpos, mais ele os ama. E quando essa potência cresce indefinidamente, de maneira constante, mais ainda os ama. Se a potência decresce, mais, no entanto ele desconfia dos homens, mais se frustra e mais se decepciona. Mais ele deseja a solidão, mais ele se vê sozinho¹⁵¹. Por isso que o homem livre, mesmo sabendo que precisa de outros corpos, não coloca sua alegria nesses outros corpos, mas na necessidade e eternidade das idéias de união que lhes anima. Corpos instáveis ao fazerem corpo com outros corpos podem comunicar justamente sua instabilidade. O homem sábio não se frustra, porque o objeto de seu amor não é um indivíduo determinado: ele ama a união dos corpos, a verdade de que essa união é a base da verdadeira alegria e felicidade. Assim, antes ele tem piedade dos que perseguem apenas seus fins individuais sacrificando tudo à sua volta, do que os odeia, pois esses indivíduos não os afeta de tristeza profunda¹⁵². Quando o homem ama a verdade da união com outros homens, ama a verdade de que todos somos parte de um mesmo contexto político, histórico, e principalmente natural, de que estamos todos irremediavelmente unidos uns aos outros. Destarte, ele apenas deseja amar e prosperar, busca apenas amar e

¹⁵¹ “À medida que os homens são afligidos por afetos que são paixões podem ser reciprocamente contrários”. (prop. XXXIV, parte IV da Ética).

¹⁵² “O homem amará com mais constância o bem que ama e apetece para si próprio se vir que outros também o amam”. (Ética IV, prop. XXXVII, demonstração alternativa). São as idéias confusas e mutiladas que impedem os homens de amar verdadeiramente a Deus e por isso uns aos outros. O verdadeiro amor jamais gera situações de ciúmes.

seu amor é intelectual, não é passional. Tais idéias afetam outras mentes, as animam, pois dá sentido de eternidade, de perpetuidade da vida, ainda que saibamos da morte e de nossa finitude. Quanto mais um indivíduo é tomado por essa espécie de amor, mais ele é capaz de infundir amor nos demais indivíduos: pois todos buscamos amar. A Natureza não persegue fins: persegue apenas a manutenção de seu agir livre que é modalizado infinitamente no atributo extensão pelas relações de movimento e repouso. Assim, a única tendência de um movimento é se manter enquanto tal, o que dá origem ao princípio de inércia¹⁵³. Ou seja, é a verdade ontológica do devir, enquanto modalização do atributo eterno da extensão quem confere a verdade do princípio de inércia.

Agora pensemos que o amor intelectual a Deus de Espinosa é uma experiência crescente de amor que sai do âmbito do amor aos homens e caminha sempre para uma amplitude maior. Essa amplitude terá como objeto não apenas o conjunto dos homens, mas a Natureza inteira. Assim como ama a união que o une a outros homens, ama a união com a Natureza inteira. Assim como percebe que é um pêndulo complexo que ganha altitude com outros pêndulos complexos, assim ele vê a Natureza inteira como um imenso indivíduo, um imenso pêndulo que o leva para amplitudes inimagináveis. Sua cooperação não se dá apenas no nível da comunidade dos homens que o cercam: vai além para a comunidade de todos os homens e caminha para a comunidade de toda a Natureza, expressão máxima que temos do agir de Deus. Ele ama e se deleita com a relva verdejante, com o perfume das flores, com a beleza da música, com o sabor das frutas, com a diversidade de bens que existem na natureza e que cooperam para a expansão do seu ser. E é próprio do homem sábio espinosano rejeitar os asceticismos, em busca dos prazeres estáveis que são oferecidos pelo deleitar-se das obras da Natureza. Mais amando a natureza, mas ele é expressão do amor intelectual que Deus tem por si mesmo. Mais o poder natural pode expandir-se por meio do amor humano.

É um amor que possui conseqüências políticas, porque funda a própria idéia de democracia. E é um amor que possui conseqüências ecológicas, porque dá ao homem o gozo de um vida finita intensa, eterna e em comunhão com toda a Natureza. E é um amor que se liga às nossas condições históricas, ao que determina nesse momento nossa finitude:

¹⁵³ O princípio de inércia é enunciado apenas na pequena física da prop. XIII da parte II da Ética, enquanto que a noção de causa sui, de auto conservação do ser é a primeira definição da Ética.

por isso, ainda que esse amor surja em qualquer momento histórico, ainda que um indivíduo possa ser feliz mesmo cercado de infelizes, o crescimento desse amor depende da adesão de um número maior de pessoas e do maior triunfo da idéia de união. A verdadeira causa de tristeza e más relações entre os homens nasce de sua relação alienada com a Natureza (o que supomos ser o princípio da propriedade), daí que cooperar com a Natureza é caminho para uma nova vida coletiva feliz, saudável e cheia de vitalidade¹⁵⁴. A visão instrumentalizada da Natureza, como uma criação de Deus dada ao usufruto do homem, é o que pressupõe a idéia de propriedade. Uma relação não alienada dos bens naturais implica a idéia de que é um bem comum a todos, oferecido a todos e do qual todos devem dispor com igual direito e poder. No estado de natureza o direito do homem se estende ao seu poder: quem tem o poder de matar tem também o direito a isso. Quem pode se apropriar dos bens naturais tem direito a isso.

O estado de natureza está longe de ser o estado desejado por Espinosa: antes, ele freqüentemente afirma como no estado civil todos podemos ter mais comodidade na vida e melhores relações materiais justamente porque cada um se ocupa com uma atividade determinada, havendo maior especialização e melhor oferta de bens e serviços. Se prosperamos mais em união do que sozinhos, é óbvio que o estado civil, por se sustentar justamente na idéia de cooperação, é preferível.

De igual modo, uma visão alienada da Natureza considera os outros homens como indivíduos desconectados uns dos outros, independentes uns dos outros e podendo viver à margem uns dos outros. E assim os tendo, considera-os como passíveis de exploração e geração de riqueza. A idéia de cooperação só é possível quando o homem reconhece que é uma parte de um todo maior e que só consegue desempenhar bem o seu papel quando está atuando com outras partes em espírito de coletividade: a idéia de cooperação ultrapassa a finitude da experiência humana, justamente porque os que virão darão continuidade a obra que se processa nesse momento e farão ainda melhor por possuírem maior experiência histórica. Conforme dito, sem um mínimo de cooperação a vida humana é impossível: por isso a exploração irrestrita não condiz com a preservação da vida. A idéia de exploração

¹⁵⁴ A noção de propriedade só existe no estado civil e ela só existe mediante uma decisão consensual em dizer que isto é deste e isto daquele. Não quero dizer que Espinosa deseje retornar ao estado de Natureza onde não há propriedade. Quero dizer apenas que a noção de propriedade pressupõe a idéia de abstração e do trabalho de um indivíduo apenas e não de toda a Natureza cooperando com o trabalho.

pressupõe o individualismo¹⁵⁵. Ademais, um individualismo que possui a noção de Eu como princípio de filosofia. Antes, em Espinosa o princípio é a Natureza e como consequência disso, a modalização dos corpos tem como princípio sempre um nós. Nossos corpos.

Não há em Espinosa uma crítica à egologia cartesiana como encontramos, por exemplo, em Blaise Pascal¹⁵⁶. Ainda que filósofos muito distintos ambos se aproximam por suas críticas à idéia de suficiência humana própria ao espírito humanista e por não optarem pela idéia de Eu como princípio da investigação filosófica. Tanto em Pascal quanto em Espinosa é pressuposta a idéia de que na união reside a grandeza do homem e na solidão a sua tristeza: no caso de Pascal, por se tratar de um cristão, da união com Deus que permite por seu turno o amor e a união com os homens; e no caso de Espinosa da união com Deus que é a mesma coisa que a união com os homens e com os outros seres naturais, já que *Deus sive Natura*.

Daí que a alienação de Deus seja a causa da tristeza para Espinosa e da miséria e desgraça humanas para Pascal. O homem, segundo a filosofia espinosana, ao se alienar da verdadeira idéia de Deus/natureza, aliena-se de sua verdadeira essência enquanto modo finito, parte dessa essência eterna e infinita que é Deus, e aliena também a todos os outros seres, sejam eles homens ou não. Assim alienado, ele concebe relações mediante um princípio de utilidade que não coincide com o que lhe é verdadeiramente útil, que é fazer corpo com outros indivíduos e tomar parte ainda maior da potência divina¹⁵⁷. Como concebe a idéia de poder a partir apenas da idéia inadequada que possui de seu próprio corpo, apenas concebe o poder como uma extensão dos poderes de seu próprio corpo. Como não percebe que o aumento de seu poder se estende à medida que se estende o poder de todos os indivíduos, já que todos fazem parte de uma potência coletiva, ele vê como um perigo o crescimento do poder dos outros. Não conseguindo sair do estado de natureza que é o estado de solidão, não consegue ingressar no estado de cooperação nem com seu corpo,

¹⁵⁵ Em Espinosa, em última instância, só há um indivíduo, que é a Natureza inteira, conforme se vê no final da prop. XIII da Ética II e que o princípio de individuação, sendo concebível de igual maneira para homens, vermes, Estados, faz deles sempre partes de um todo maior.

¹⁵⁶ Para isso, veja o excelente livro de Vincent Carraud *Pascal et La philosophie*, capítulo IV no qual trata a destruição da egologia no filósofo francês.

¹⁵⁷ Como se vê na prop. XXXVIII da parte quarta da Ética.

nem com os outros e nem com a Natureza inteira. Alienado de sua condição usa tudo o que dispõe para extensão do poder de seu corpo afirmando a falsa idéia de Eu.

Do contrário, os indivíduos que percebem a dependência que possuem uns dos outros e que se unem a outros para dar um sentido maior às suas vidas, um sentido que seja a maior expressão ativa de seus corpos, cooperam entre si e cooperam cada vez mais à medida que o sentido dessa união se faz mais forte. Essa união ultrapassa o âmbito da mera cooperação entre corpos humanos e pode se transferir para uma união com a Natureza inteira, já que em último caso ela é o único indivíduo e a união com ela é o que todos buscamos.

Segue-se também que se união e amor à Natureza inteira não pode existir sem que haja união e cooperação entre os demais homens. Dessa maneira a crítica ao antropocentrismo é uma crítica à eleição de um tipo humano determinado que estende seu poder sobre os demais e funda uma visão de mundo apenas do seu ponto de vista e perspectiva. Não é apenas a crítica ao centrismo das religiões reveladas, pois pode acontecer que tal centrismo se perpetue de outras formas. A crítica ao antropomorfismo é justamente a crítica a essa imposição: uma filosofia não antropocêntrica, no entanto não descuida do homem, nem deixa de ter a felicidade dos homens como prioridade ética. Um bom exemplo disso é a filosofia de Espinosa.

Daí que seja comum alguns movimentos verdes atuais, como os ecossocialistas, fazerem questão de advogar a tese de que partem de uma perspectiva antropocêntrica: isso eles fazem para se contrapor ao biocentrismo da ecologia profunda¹⁵⁸. Não cuidam dos homens porque cuidam da Natureza, mas cuidam da Natureza porque cuidam dos homens.

Para Espinosa não existe ninguém melhor para um homem do que outro homem. Quem despreza o homem e prefere o convívio com os animais, não conhece os homens: antes os imagina. E desprezando os homens não será capaz de grandes feitos, já que precisa deles para isso. É próprio de quem quer que a realidade se conforme a sua imaginação ter esse tipo de atitude. Conhecer os homens, no entanto, não é classificá-los sob as categorias de bem e mal. É conhecer antes a sua potência: o que podem em conjunto é obviamente mais forte do que aquilo que podem em separado. Se o homem não for visado na filosofia,

¹⁵⁸ Veja os trabalhos de Michael Löwy sobre ecossocialismo e sua insistência no antropocentrismo ético.

pode-se correr o risco de em nome dela aceitarmos todos os abusos e explorações contra os homens. Teologia.

Segue-se disso que como o corpo humano é altamente complexo, um pêndulo complexo formado de corpos simplicíssimos, ele precisa de uma série de bens oferecidos pela natureza e pelos homens para a conservação de seu corpo. Espinosa frequentemente alerta sobre a necessidade de alimentos variados, de ar puro, danças, músicas, jogos como meios de interação com outros homens¹⁵⁹. Não se pode desprezar o lado lúdico do divertimento, pois ele nos concede a experiência de uma alegria coletiva. Não se pode negligenciar da alimentação e dos pequenos prazeres que podemos ter com o vinho, com os fumos, desde que sejam de fato prazeres, ou seja, desde que não levem o homem a tornar-se deles escravo.

A potência de um corpo se liga a sua capacidade de afetar e ser afetado. Quanto maior é seu poder de afetar, maior é seu poder. Disso, quanto maior for a variedade de ações que um corpo é capaz, mais rica é a sua experiência enquanto corpo. Do mesmo modo, quanto maior for a diversidade de espécies da Natureza maior é o grau em que o corpo humano é afetado. Se a união com os homens vai caminhando para a união com toda a Natureza torna-se ainda mais rica a experiência humana quanto maior é o número de afecções que é capaz de sofrer e causar. A grande multiplicidade de ervas selvagens, frutos, sementes, flores, raízes, brotos, folhas permite uma existência humana mais rica, variada, uma alimentação mais condizente com a complexidade do corpo humano. Do mesmo modo, a grande multiplicidade de espécies animais, permite ao homem ser mais afetado pelos seus sentidos, permite ao homem situar-se mais justamente na longa cadeia da Natureza: a animalidade humana nos coloca em comunhão com outros animais, justamente porque prescindir de nosso aspecto instintivo, animal, criando a falsa imagem de “império num império” é não apenas eleger a imagem do homem como superior aos outros seres, mas uma imagem específica de homem, desconsiderando a grande multiplicidade de indivíduos humanos singulares. Daí que devamos nos servir dos animais como eles mesmos se servem de nós.

Todo conhecimento humano só faz sentido quando pode ser compartilhado e propagado de maneira a criar uma experiência coletiva de saber, o homem está mais

¹⁵⁹ A quarta parte da *Ética* insiste freqüentemente nisso.

voltado para a cooperação com outros homens do que para competir com todos eles. De fato, se assim não fosse, seria impossível nossa vida, já que nos faltam muitos recursos para nossa sobrevivência.

Segundo a filosofia de Espinosa, o homem feliz é o que se vê como parte da Natureza, parte de um todo maior que o integra: o fato de estar em comunhão com outros homens, de estarem todos atados num elo de necessidade recíproca é a sua felicidade verdadeira, não o fato de parecer se destacar dos demais. Espinosa criticou continuamente a idéia de eleição judaica¹⁶⁰, e mostrou a inveja implícita nessa crença. Um indivíduo não se torna feliz por se considerar especial diante dos outros, mas por se considerar igual aos outros, igualmente capaz de felicidade como todos os outros e igualmente finito e dependente dos bens naturais. O homem não se destaca da multidão por ser “melhor do que os outros”, pois melhor pressupõe já as categorias de bem e mal que Espinosa rejeita. Ele se destaca por ser mais afetado de alegria, de amor: se diferencia pela intensidade e diversidade de seus afetos. Ou seja, pelos diferentes modos como seu corpo pode ser afetado.

Espinosa fala na *Ética II*, prop. XIII, que os corpos simplicíssimos estão na constituição dos corpos complexos. Ele fala que o que diferencia esses corpos simplicíssimos é justamente a proporção de movimento e repouso entre suas partes. Ou seja, é a intensidade de movimento o que diferencia os corpos. Essa intensidade se liga não quando à consideração de si mesmo enquanto indivíduo, mas à consideração de capacidade de afecção de que é capaz enquanto parte. Pensar-se enquanto parte é assumir a necessidade de cooperação com outros seres. Se o homem é parte de algo maior não pode sobreviver sem cooperar. Ele pode competir com os demais, mas até essa competição exige cooperação com outras partes. Exige que a Natureza permita essa competição.

Assim, não precisamos de deontologias, precisamos compreender as relações que estabelecemos e precisamos aprender a criar relações fortes e indestrutíveis com os demais homens. Para Espinosa, a verdadeira filosofia deve buscar a emancipação do homem e sua felicidade: a prescrição de deveres é uma exigência de cunho moral que tem como finalidade o melhor convívio entre os homens, ou mesmo a melhor realização da

¹⁶⁰ Veja o capítulo 3 do Tratado Teológico Político.

moralidade. A idéia de “agir por dever” é uma idéia carregada de tristeza e já por isso não podemos encontrá-la em Espinosa.

O homem que está no terceiro gênero de conhecimento reconhece a si e aos demais homens como iguais partes de uma mesma potência infinita: esses homens se diferenciam entre si pela maior ou menor capacidade de afetação a outros corpos. Esse homem está em relação com outros seres, pois também cada ser natural é uma parte da Natureza. Ele sabe que deus não é um legislador, a quem não terá de lhe prestar contas de seus atos: por isso não age perseguindo as idéias de bem e mal, mas para a expansão de seu ser. Tal expansão coincide com as dos demais homens, já que essa expansão só é possível mediante as paixões alegres: amor e alegria. Tampouco ele busca preservar a Natureza para cumprir com um ideal de justiça: não há justiça implícita no mundo, os que buscam melhorar as condições de vida dos demais são mortos pelos outros, os que dizem a verdade muitas vezes são reduzidos ao silêncio. Não há nenhum predicado intrínseco à Natureza, nem a deus. Tudo o que predicamos deles são atribuições humanas, como mesmo a idéia de ordem, unidade, beleza. Aliás se Espinosa pensa a Natureza como Una é porque o conceito de liberdade que natureza implica impede que possa existir mais de uma Natureza.

Discursos como “nossa necessidade de retorno à Natureza”, do “nosso dever de preservá-la”, “do dever que temos para as futuras gerações” mostram-se como pura retórica. “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto”. (*Ética* IV, prop. 14). A exploração inadvertida dos recursos naturais não se detém diante dessas palavras: antes finge ouvi-las e com cinismo prossegue em seu caminho destrutivo. Não somos capazes de assumir nenhum compromisso com as gerações futuras simplesmente porque não somos felizes: não encontramos perspectiva de vida no nosso atual estado presente, por isso estamos incapacitados de pensar no futuro ou de construí-lo. Freneticamente engajados nesse presente vazio, resta-nos apenas vivê-lo intensamente: perdendo a Natureza estamos perdendo a História.

Concluo citando Espinosa: “A potência humana é, entretanto, bastante limitada, sendo infinitamente superada pela potência das causas exteriores. Por isso, não temos o poder absoluto de adaptar as coisas exteriores ao nosso uso. Contudo, suportaremos com equanimidade os acontecimentos contrários ao que postula o princípio de atender à nossa

utilidade, se tivermos consciência de que fizemos o nosso trabalho; de que nossa potência não foi suficiente para poder evitá-las; e de que somos uma parte da Natureza inteira, cuja ordem seguimos. Se compreendermos isso clara e distintamente, aquela parte de nós que é definida pela inteligência, isto é, a nossa melhor parte, se satisfará plenamente com isso e se esforçará por preservar nessa satisfação”. (capítulo XXXII do apêndice à quarta parte da *Ética*). Façamos nosso trabalho e tenhamos consciência de que o fizemos da melhor maneira possível.

Capítulo 6:

A subversão teológica como nova ética

Percebemos em Espinosa um ato multiplicador de subversões antiteológicas: “Deus é causa imanente de todas as coisas e não causa transitiva”. “Se segue clarissimamente de que aquilo que podemos chamar de ‘milagre’ só se pode entender em relação às opiniões humanas e que não significa senão uma obra cuja causa natural não podemos explicar”(ESPINOSA, 2003, TTP, cap.VI, pag. 97)¹⁶¹. “A dificuldade de se interpretar a Escritura nunca surgiu da falta de forças da luz natural, se não unicamente da negligência...” Proposições que abalam a crença no espiritual que define o próprio Deus, sua ação no milagre e os mecanismos para a interpretação de sua Palavra. Não há o sobrenatural: não há exceções... Ora, o fundamento da crença na autoridade está justamente na crença de que exista o espiritual, aquilo que é o elemento sobrenatural da origem do mundo, Deus, de sua ação no mundo e do próprio homem. Quando Espinosa subverte essa crença no espiritual, no sobrenatural, ele está advogando a possibilidade de compreensão de tudo o que existe a partir de uma feixe de causalidade natural. Nada mais típico de Espinosa. E com isso, abole-se o círculo de interpretação tanto das Sagradas Escrituras quanto da Natureza. No primeiro caso, para se fazer boa interpretação era necessária a fé. Ora, mas a fé só advém com a leitura do livro. No segundo caso, pode-se compreender a Natureza por si mesma, o que não fora conseguido por Descartes, que ainda colocava a causalidade natural dependendo do beneplácito de Deus. Descartes é ainda o criacionista mais radical da história.

¹⁶¹ “O vulgo, com efeito, pensa que a providência e o poder de Deus nunca se manifestam tão claramente como quando parece acontecer algo de insólito e contrário à opinião que atualmente se faz da natureza, em especial se resultar em proveito ou vantagem. (...) Por outras palavras, pensa que Deus está inativo quando a natureza age de acordo com a ordem normal e que, por seu turno, a potência da Natureza e as causas naturais estão paradas quando Deus age. (...) O homem comum chama, portanto, milagres ou obras de Deus aos fatos insólitos da natureza e, em parte por devoção, em parte pelo desejo de contrariar os que cultivam as ciências da Natureza, prefere ignorar as causas naturais das coisas e só anseia por ouvir falar do que mais ignora e que, por isso mesmo, mais admira. (...) Tal opinião, de resto, parece vir já dos primeiros judeus, os quais, para convencer os gentios de então, que adoravam deuses visíveis, tais como o Sol, a Lua, a Terra, a Água, o Ar, etc. e mostrar-lhes 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 natureza estava ordenada em benefício exclusivamente deles pelo poder do Deus que adoram(...) Se admitíssemos que Deus faz alguma coisa contrária às leis da natureza, seríamos também obrigados a admitir que Deus age em contradição com a própria natureza, o que é um absurdo”. (ESPINOSA, Op. Cit, 2003, pag. 95 a 170)

A subversão espinosana consegue de cheio abalar a idéia de pessoalidade em Deus, a idéia de criação, a teodicéia, etc. Isso inspira um novo modo de pensar que abala qualquer tentativa de teísmo, seja panteísmo, seja ateísmo, seja misticismo. E isso ocorre com todos os léxicos que a tradição ocidental usou para justificar a crença nesse Deus pessoal: substância, atributo, liberdade divina, amor a Deus, beatitude, eternidade, ética... Tais subversões são a propedêutica de um novo ato filosófico. Assim, usar da linguagem teológica contra a linguagem teológica se inscreve como uma atitude similar a de usar a filosofia contra a filosofia tradicional, ou mesmo, recuperar e instaurar um novo sentido para a filosofia, enquanto novo uso da filosofia. (BOVE, L. **La théorie du langage chez Spinoza**, disponível em: <http://martinetl.free.fr/spinoza/bove.htm>. O autor enfatiza muito a noção de uso estratégico da linguagem).

Sabemos que em Espinosa corpo e mente não estão separados. Analisaremos neste capítulo, a subversão que coloca o corpo humano como ponto de partida. Depois, por consequência desse primado do corpo, como podemos operar com a linguagem filosófica. Ora, existe uma linguagem natural, do vulgo, que está no primeiro gênero de conhecimento. É a linguagem que advém da imaginação, a linguagem teológica. Mas qual linguagem não é fruto da imaginação? Espinosa não cria uma nova linguagem, não é adepto do formalismo da linguagem perfeita, como Leibniz, justamente porque a linguagem passa pelo corpo é ação do corpo. Não existe linguagem completamente depurada: a linguagem possui uma produtividade interna que a impossibilita não ser contaminada pela imaginação.

Subverter a teologia possui uma consequência muito mais radical do que simplesmente desmerecer dogmas: pode-se contra a teologia construir-se outra. Os sistemas metafísicos de Descartes e Leibniz fizeram isso, uma vez que não se confrontaram radicalmente com a tradição. A criação de entes transcendentais, os quais servem de pronto como fundamento e legitimação do discurso acerca da verdade, não deixa de ser um resquício teológico para a atividade filosófica. Redescobri-la será redescobrir aquilo que ficou obliterado por essa tradição teológica: isso inclui o sentido da piedade, da verdadeira religião e da felicidade que nasce da fruição de Deus pelos homens. Isso inclui subverter todos os signos da autoridade e com isso, redescobrir a filosofia. (HERVET, 52)

Ora, qual seria o sentido dessa religião subversiva? Ela é um caminho estritamente individual em rompimento com a coletividade, ou seria um caminho estritamente coletivo sacrificando a individualidade? Minha proposta é que tanto o coletivo quanto o individual, são dois aspectos da existência política. Não se pode sacrificar nem um nem o outro completamente. Dessa maneira, o intento de reduzir ao máximo as afecções passivas e as idéias inadequadas só é possível quando se consegue um número suficiente de indivíduos com idéias adequadas, procurando aumentar a sua potência de compreensão. Assim, quanto maior for o número de indivíduos que ascendam a essa empreitada, maiores são as possibilidades também de uma realização individual: “O homem que é dirigido pela razão, é mais livre na cidade onde ele vive segundo um decreto comum do que na solidão quando ele obedece apenas a si mesmo”. (Ética IV, prop. LXXIII).

Vimos no capítulo anterior que a busca pela utilidade comum coincide com a de nossa própria utilidade, e coincide também com o que é útil à totalidade da Natureza, já que nossa potência depende completamente do restante da Natureza, a qual não pode ser ignorada. A sabedoria exige melhoria de nossas relações interpessoais: ela exige considerar nosso progresso ético com o progresso dos demais. A sabedoria não é senão o aprendizado do amor, que estreita laços, educa e compreende. Assim, o projeto de Espinosa sai do campo restrito de um sistema filosófico e se abre como uma nova perspectiva de futuro plantada a partir de novas condições concretas de vida. A melhoria ética não é o reino de Deus no sentido de que não é uma vida sem conflitos: mas uma perspectiva na qual eles surgindo possam ser resolvidos e levem em conta os interesses das partes conflitantes. (BOVE, *op. Cit*)

Ora, isso significa que esse novo projeto ético levará em conta o caráter agônico da existência humana. “Certas coisas existem na natureza (...) que me parecem vãs, desordenadas, absurdas (vana, inordinata, absurda)”, carta 30 a Oldenburg, procurando superá-lo pelo exercício de uma alegria ininterrupta. É possível um mecanismo que afirme a alegria de viver, mesmo nos momentos de abandono e sofrimento? Tal declaração faz menção a traços numerosos de agonia existencial, as quais precisam ser compreendidas para se edificar o todo da *Ética*. No início do TER (Tratado da reforma do Entendimento), por exemplo, Espinosa fala de bens precíveis, incertos que são um verdadeiro veneno mortal. Sua busca no TRE, por exemplo, é a mesma de um

médico que desesperadamente procura um remédio contra uma doença de morte¹⁶². O absurdo é justamente a falta de ordem. Mas o absurdo também é a nossa maior tentação a qual devemos evitar. O pensamento precisa encontrar caminhos expressivos de alegria já que a tristeza é sempre um perigo constante. Nesse sentido, a filosofia de Espinosa mais parece ser a busca constante de ordenação lógica, de compreensão em meio ao caos, do que uma configuração eterna de uma ordem que ninguém consegue encontrar ou compreender. (RAMOND, *Op. Cit*, 2007, pág. 140) Esse exercício filosófico é justamente o exercício ético por excelência.

Ora, Espinosa sabe que “é raro que os homens vivam sob a condução da razão” (EIV, prop. XXXV, escólio). Nesse sentido, o problema da ética ganha uma dimensão enorme. Como dirigir a multidão? Como ordenar esse caos desordenado e confuso que é a multidão? Como fazer que ela se ordene de modo a progredir eticamente, usando da razão, que nunca usa? Como fazer com que sua potência verdadeiramente aumente?

O TTP nos ensina duas coisas: 1) é possível que os homens sejam postos em condições institucionais e jurídicas tais que possam acender a liberdade (esse percurso é feito dos capítulos 16 a 20); e 2) a história é o terreno da transição ética. Nela se encontram em ação os mecanismos afetivos que a *Ética* descreve e a ação das normas de vida em comum que são específicas à verdadeira religião. Há assim um otimismo diante dessa possibilidade real de transição ética que leva em conta o realismo da irreduzibilidade das paixões, historicizando e humanizando os modos de vida religiosos. Dessa maneira política é coordenação proveitosa dos afetos; toda ciência política é ciência da afetividade e diante da impotência da razão devemos não mais apelar para a fé, mas com novos mecanismos produtores de bons afetos (BOVE, *Op. Cit*)

¹⁶² “O mesmo que um enfermo, que padece de uma enfermidade mortal, quando prevê a morte certa senão encontra um remédio, se vê forçado a busca-lo com todas as suas forças, ainda que seja inseguro, precisamente porque nisto reside toda a sua esperança” (SPINOZA, Tratado de la Reforma del Entendimiento, Madrid, Alianza, 2006, parágrafo 7, página 79 e 80).

É privilegiadamente no TTP que Espinosa inaugura de maneira mais forte seu projeto subversivo. Tanto o teológico quanto o político são um conjunto de representações, práticas e normas fundamentadas em uma ordenação transcendente estranha ao homem. O TTP nos revela a face teocrática do poder. Daí que haja uma distinção entre *potestas* e *potentia*. Destarte, as ficções ligadas à ação divina ganham relevo, mediante os quais decorrem um medo e uma esperança de salvação desequilibrados e infundados. Tais ficções serão completamente descartados na *Ética*, e no prefácio à parte I esse trabalho subversivo se completa.

A qual exigência prática responde a constituição de uma instituição religiosa, de um poder efetivo sobre os corpos e as idéias, fundados sobre uma ordem transcendente? Ora, a melhor forma de se conseguir apoio irrestrito de um povo é pelo controle de sua imaginação. Por isso, é preciso a que a potência da imaginação em Espinosa seja liberada dessa tradição de servidão. Na história da Igreja Católica isso foi levado a cabo com relativo sucesso. Não nos esqueçamos que o universalismo cristão tornou-se ultramontanismo. A história desse “universalismo” verteu-o em palavra vazia, significando apenas uma adesão cega e irrestrita a Roma, ao seu vigário, impondo-se um absolutismo monárquico ao qual até os soberanos estavam sujeitos por serem meros representantes temporais do “Santo Papa”. Tal história passou a ser questionada a partir do século XVI e a crise que instaurou na cristandade dilacerou-a por completo. Mas essa promiscuidade entre religião e poder ainda tem conseguido muitos frutos, como se pode conhecer pela História de ordens como a dos jesuítas.

A libertação da imaginação e uma nova política para os afetos só poderá ser respondidas sob um horizonte histórico libertado das ficções teológicas. Não se pode responder a tais questões a partir de um modelo legislador de poder que descarte a nossa ação na História. É preciso a libertação do homem, corpo e mente, e com isso virá uma nova filosofia que responda à necessidade de organizar a coexistência social das paixões e de obter a obediência política não mais por temor a esse ordenamento externo, mas sim por amor à utilidade da vida em comum. Contra o temor que ordena desordenando a

integridade humana, pode-se oferecer outra paixão, mais forte do que o temor: o amor à coletividade. E para Espinosa, apenas o amor é capaz de vencer o medo. (HERVET, pag 56)

O horizonte religioso serviu-se do déficit de razão que havia no político e servia como instrumento político na busca de obediência irrestrita. O problema é que quando as ficções da teologia se colocam a descoberto, essa obediência se torna impossível e a dissensão se mostra inevitável. Cai-se no ignóbil de se matar em nome de Deus. Outrossim, caída a máscara que sustenta o teológico, caímos no vazio de sentido na esfera pública: com isso a vida coletiva que não se justifica a si mesma e todos se tornam inimigos de todos. Os outros se vertem em nosso inferno, para usar uma expressão que ficou famosa com Sartre. A participação da vida coletiva é vista sob o signo de um mal necessário: contra essa cidade dos homens, há que se sonhar com a cidade de Deus. O mundo é o lugar mal, ruim, o mundo que teremos de negar e em contrapartida, nos alienaremos em nome do mundo que sonhamos, mas que é irreal. Como vimos alhures, os rituais passam a ser o único indício de identidade social¹⁶³.

Vimos que o ato subversivo tende a apagar a importância dos rituais, o que já existia de algum modo na Igreja Reformada, mas, ao contrário desta, reduzir a religião não à fé justificante, mas ao exercício de obras de justiça e caridade¹⁶⁴. “Quanto à piedade ela se

¹⁶³ “Inúmeras vezes fiquei espantado por ver homens que se orgulham de professar a religião cristã, ou seja, o amor, a alegria, a paz, a continência e a lealdade para com todos, combaterem-se com tanta ferocidade e manifestarem cotidianamente uns para com os outros um ódio tão exacerbado que se torna mais fácil reconhecer a sua fé por estes do que por aqueles sentimentos. De fato, há muito que as coisas chegaram a um ponto tal que é quase impossível saber se alguém é cristão, turco, judeu, pagão, a não ser pelo seu vestuário, pelo culto que pratica, por frequentar essa ou aquela igreja, ou finalmente, porque perfilha esta ou aquela opinião e costuma jurar pelas palavras deste ou daquele mestre”. (ESPINOSA, 2003, Op. Cit., pág 9, prefácio).

¹⁶⁴ “De tudo quanto ensina Isaías, a coisa mais óbvia é que a Lei de Deus, em sentido absoluto, significa aquela lei universal que consiste numa verdadeira regra de vida e não em cerimônias. (...) [Davi] chama, portanto, lei de Deus só aquela que está inscrita nas entranhas ou na mente e exclui dela as cerimônias; estas com efeito, são boas só por convenção e não por natureza, pelo que não estão inscritas nas mentes. Há ainda outras passagens na Escritura que confirmam a mesma coisa, mas as duas que citei são suficientes. (...) E muito embora esses cinco livros contenham, além das cerimônias, muitos preceitos morais, todavia, estes não vêm incluídos a título de ensinamentos morais para todos os homens, mas antes como ordens adequadas à compreensão e à maneira de ser exclusivamente da nação hebraica, visando, apenas, por isso mesmo, a prosperidade de seu Estado. Moisés, por exemplo, não ensina os judeus como um doutor ou como um profeta a não matar e a não roubar: ordena-lhes como um legislador e como um príncipe (...) O objetivo das cerimônias foi, portanto, fazer com que os homens nunca atuassem por deliberação própria,

exerce em vista da paz e da tranqüilidade da República” (TTP, cap. XX). A segunda grande subversão reside nas normas da verdadeira religião, que organizariam outros costumes. Os costumes da verdadeira religião se manifestam no direito do outro e em função da obediência ao direito civil. A obediência¹⁶⁵ é incompatível com uma liberdade absoluta, mas nem por isso é sinônimo de servidão. O que a imaginação profética fez, na verdade, foi procurar instrumentos adequados para forjar uma identidade coletiva. Sem estes instrumentos, talvez a nação judaica teria fenecido ao longo de séculos de dispersão religiosa e de vida em terras estrangeiras¹⁶⁶.

A religião possui uma capacidade relativa de desenvolver boas afecções para a vida coletiva. Isso quer dizer que Espinosa se interroga sobre o poder dos preceitos da razão e se pergunta sobre o poder efetivo dos ensinamentos da religião. Por outro lado, chegou-se a um estado tal que a religião representava uma ameaça à paz social: e o fanatismo cego dos líderes religiosos deixa de exercer esse poder centrípeto e passa a servir como um poder centrífugo. Isso porque ao lado da fé cega vem a obediência cega: “A Natureza humana, porém, não tolera ser totalmente coagida e, como diz Sêneca, o trágico, nunca um poder violento se agüentou por muito tempo; um poder moderado, pelo contrário, é duradouro” (ESPINOSA, 2003, *Op. Cit.*, pag. 86, cap. V do TTP) E com a fé cega vem o perigo de uma

mas sim segundo as ordens de outrem, e reconhecessem, em todas as ações e em todos os pensamentos, que não eram donos de si mesmos e estavam, pelo contrário, inteiramente submetidos a normas impostas” (ESPINOSA, 2003, *Op. Cit.*, pag 82 a 88, Capítulo V do TTP).

¹⁶⁵ “É possível que alguém pense que, com tal argumento, fazemos dos súditos escravos, na medida em que se considera que é escravo aquele que age a mando de outrem e livre o que faz o que bem entende, coisa que, todavia, não é absolutamente verdadeiro. 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; pelo contrário, só é livre aquele que sem reserva se deixa conduzir unicamente pela razão. O agir de acordo com uma ordem, quer dizer, a obediência, retira, é um fato, até certo ponto a liberdade; mas não torna, porém, automaticamente um homem escravo, já que só o móbil da ação pode levar a tanto. Se o fim da ação não é a utilidade de quem a pratica, mas daquele que a ordena, então quem a pratica é escravo e inútil a si próprio; porém, num regime político e num Estado em que a lei suprema é o bem estar de todo o povo e não daquele que manda, quem obedece em tudo à autoridade não deve considerar-se escravo e inútil a si mesmo, mas apenas súdito”. (SPINOZA, 2003, cap. 16 do TTP, pag. 241).

¹⁶⁶ E na verdade, essa religião subversiva já existia com Jesus, que não fala mais como um legislador e separa a religião do Estado: “Cristo, como já disse, foi enviado, não para manter um Estado e instituir leis, mas somente para ensinar a Lei universal. Donde, facilmente se compreende, Cristo não revogou de forma alguma a lei de Moisés, porquanto não pretendeu introduzir na sociedade nenhuma lei nova sem procurou outra coisa que não fosse dar ensinamentos morais e separa-los das leis do Estado. E isso, sobretudo por causa da ignorância dos fariseus, que pensavam que viver em beatitude significava defender o direito público, ou seja, a lei de Moisés, quando esta, conforme dissemos, só existia em função do Estado e servia, não tanto para ensinar, como para coagir os hebreus”. (Idem, *ibidem*, pag. 82).

dissensão. A discórdia implantada junto à obediência representa um quadro de profundo desequilíbrio em que a verdadeira vida humana se torna impossível e os homens apenas se esforçam em sobreviver.

E a experiência mostra também que as ficções da religião são pouco eficazes na produção de uma moral coletiva. Mesmo com o apelo dos sacerdotes e profetas, o risco de idolatria, magia, adultério, sempre era presente entre os antigos hebreus. Quando estavam em terras estrangeiras, assumiam os hábitos, adoravam os deuses daquelas terras, esquecendo-se por completo de sua nação e religião de origem. Com isso, os sacerdotes atrapalhavam a adaptação natural do povo hebreu a outras terras e acabavam assumindo um poder político que não lhes competia. Destarte, ao lado de uma possível positividade da religião no trato com as multidões, temos agora um retrato menos condescendente. A religião coloca os indivíduos num jugo de servidão e ela, por si só, é impotente para garantir a moralidade. Desse modo, ela não é necessária tanto quanto a liberdade dos homens e a vida coletiva. É possível que os homens assumam outras identidades desligadas da religião que praticam? A resposta de Espinosa é, sim! A Holanda é exemplo disso.

Parece óbvio o poder que exerce sobre nós a certeza de estarmos agindo sob um preceito justo. No entanto, sabemos também que a via ensinada pela razão é muito difícil. A religião comumente serve como apoio para cumprir por medo o que a razão nos ensina. Assim, tanto a razão quanto a religião possuem poderes limitados. A filosofia de Espinosa quer sanar essa dificuldade prática, atestada pela experiência. Tanto a razão quanto a religião se conhecem mais por um poder negativo: a segunda ajuda pela via da imaginação a dar cumprimento àquilo que a razão não consegue sozinha que é frear as paixões e instaurar uma regra de vida coletiva justa e sã. No entanto, a religião não dá cabo de sua missão: ela instaura um ordenamento desordenado, ou seja, uma racionalidade irracional que muitas vezes coloca em xeque a própria segurança e manutenção do corpo coletivo. Outrossim, parece que tanto a razão quanto a religião são impotentes no que compete ao corpo político e coletivo. Só um conhecimento natural acercado homem pode nos ajudar a compreender seu comportamento no coletivo.

A ficção do poder sobre as afecções depende de um terreno social sobre o qual age o trinômio afecções/religião/razão. A religião pode agir quando o homem está doente, impossibilitado de pensar acerca dos próprios princípios religiosos. Nem todos os homens conseguem se desapegar do imaginário religioso, porque isso é muito penoso, exige muita meditação filosófica e muita isenção de ânimo. Nesse caso, os princípios racionais podem auxiliar a religião¹⁶⁷ no constrangimento a agir de acordo com uma regra de vida comum, justamente porque apenas o constrangimento racional torna a obediência civil extremamente difícil. No entanto, tanto a razão quanto a religião, por si só, são ineficazes no constrangimento em agir com vistas ao bem comum. Assim, a verdadeira religião, que é a condensação e interseção de princípios comuns à razão e à religião, ainda que seja de todo útil aos homens, possui apelos que só são eficazes aos homens que já são sábios, que já são dotados de razão, e não a grande maioria dos homens. Caímos num problema sério: não é em si a religião o problema do político, mas a impotência da razão. Não culpemos a religião da força que ela tem: somos nós quem alimentamos essa força, devido mesmo à nossa impotência em seguir a razão. No mais, a religião não teria força alguma se a razão fosse mais forte do que ela. Mais uma vez caímos num abismo de agonia: o conflito de forças, ou o choque entre os poderes, não se resolve para quem está ou não com a razão. O racionalismo de Espinosa não é ingênuo a ponto do filósofo pensar que a razão é sempre

¹⁶⁷ Parece não haver dúvidas de que há uma distinção entre religião e o que o vulgo entende por religioso. Assim, no caso da primeira, existem ensinamentos úteis na Bíblia: o problema é que tais ensinamentos úteis se misturam a uma série de confusões de exposição, bem como de conteúdo interno. Isso mostra que o texto bíblico muitas vezes não seguiu a espontaneidade dos acontecimentos, e a adulteração do relato se deu a partir de algo externo, visando sacralizar tais eventos e não realmente explicá-los. “Haverá, talvez, quem julgue que eu estou generalizando sem bases suficientes. Se assim for, rogo-lhes que me indique uma ordem exata qualquer nesses textos, uma ordem que os historiadores, ao estabelecerem cronologias, pudessem seguir sem perigo de erro. Peço-lhe, além disso, que ao interpretar as narrativas e ao tentar concilia-las observe estritamente as mesmas frases, as mesmas expressões, a disposição e a ligação das proposições, explicando-as por forma a que possamos, seguindo essa explicação, imita-lo nos nossos escritos; se me aparecer alguém que o consiga, darei imediatamente a mão e te-lo-ei na conta de um verdadeiro Apolo. (...) Porém, a maioria dos intérpretes, nem sequer nas restantes matérias, admite que o texto possa estar viciado. Pelo contrário, garantem que, por um ato singular da providência, Deus preservou inata toda a Bíblia; dizem que as variantes são um indício de mistérios altamente profundos e teimam que se passa o mesmo com os asteriscos, os quais se contam em cada parágrafo até 28; inclusive nos acentos das palavras eles asseguram que estão contidos altos arcanos. Se o dizem por estúpida e senil devoção ou por arrogância e malícia, para se julgar que só eles têm acesso aos divinos arcanos, não sei; o que eu sei é que nunca li nos seus livros algo que cheire a mistério, mas unicamente especulações infantis”. (SPINOZA, 2003, Op. Cit , TTP, capítulo IX, págs. 163 e 164). Soma-se a isto o fato de não sabermos como se deu a transmissão da Bíblia. Tal transmissão foi feita sob qual critério? Como podemos ter certeza de que o livro não foi adulterado? Cf. Capítulo X do TTP.

vencedora. Não: a razão é quase sempre a perdedora, por isso não podemos muito contar com ela.

Lembre-mo-nos do que fala Espinosa no início do Tratado Político, “os filósofos concebem as paixões que nos envolvem como se fossem vícios aos quais os homens caem por sua própria falta”. Ora, contrariamente às ficções poéticas e aos delírios dos filósofos (unde factum est, ut plerumque por Ethica Satyram scripserunt”), os políticos aprenderam a lidar com o terreno empírico no qual nascem as afecções. Não é possível conciliarmos a política com nenhum tipo de idealismo, nem os apelos à piedade salvam o corpo político das dissensões, guerras e lutas infundáveis¹⁶⁸. Os preceitos da razão são simplesmente inaplicáveis num âmbito muito extenso, justamente porque os homens ignoram a razão, ou porque, quando não a ignoram são impotentes para cumprir seus ditames. Espinosa é anti-utópico. A utopia é o desconhecimento da política. A utopia faz parte dos sonhos juvenis, mas é inaceitável a quem se guia pela experiência e aprendeu a conhecer apenas a partir dela. Dessa maneira, para usar uma expressão de Moureau (*Op. Cit*, cap. 2 e 3), é necessário, antes de tudo, que a razão seja razão da experiência. Daí que de todos os filósofos citados por Espinosa, Maquiavel seja o único que ele se digne a tecer elogios.

Os procedimentos do governo, ilustrados no parágrafo 6 do capítulo I do Tratado Político¹⁶⁹, mostram que as questões do poder devem ser pensadas sob o ângulo do Estado e da vida coletiva. No entanto, quando Espinosa não se pergunta sobre tais procedimentos, mas se concentra nas noções do Estado, da segurança e da vida coletiva como noções relacionadas ao Estado, o filósofo não se pergunta acerca do fato dos governantes estarem ou não agindo guiados pela razão ou pelas suas paixões. Isso se torna realmente importante, já que as bases do Estado não podem ser erigidas a partir da personalidade do governante. (HERVET, pag. 57)

¹⁶⁸ Orações não salvam a ordem política, contrariamente ao que está no livro dos Reis.

¹⁶⁹ “Assim, um poder político, cuja salvação dependa da boa fé de uma pessoa qualquer e cujos negócios não possam ser geridos corretamente ou no caso dos dirigentes quererem agir por lealdade a outrem, não possui qualquer estabilidade”.

Quando entre a questão do Estado em jogo, o mais importante não é mais a questão do poder, mas em que sentido esse Estado pode se apresentar como um lugar estável para a vida dos cidadãos. Assim, entra a categoria da salvação, que é uma categoria ética. Tal categoria ética se liga à duração do Estado. A governabilidade não mais se fia a uma técnica, aos modos de ação do poder sobre as subjetividades. Pode-se dizer que há um estado de coisas que faz com que as coisas sejam governadas não de tal ou tal maneira, não pela piedade do governante ou sua racionalidade, mas pelo interesse geral, o que, no mais, é a garantia da estabilidade.

Espinosa é taxativo: o Estado que se sustenta somente pela razoabilidade de seus dirigentes é instável. Assim, é possível haver um Estado que seja estável, mesmo que governado por um indivíduo lascivo. Desse modo, a questão muda de foco. Contra as teorias que sustentavam quais virtudes seriam necessárias aos governantes, ou quais seriam os procedimentos técnicos para bem conduzir um Estado, Espinosa se pergunta o que é necessário para um Estado durar? E a resposta é que a administração dos bens públicos seja feita com vistas ao interesse geral. Assim como a *fisis* não mais se liga à *tecné*, também o governo não está ligado a uma técnica obtida pelo governante. (BOVE, *Op. Cit*)

E aqui vem o lado irônico. Tanto a religião quanto a razão – enquanto princípios subjetivos que podem conduzir a conduta dos governantes – podem, ao contrário, se verter em estratégias que não garantam o interesse comum. O que garante o melhor Estado tem de estar para além de técnicas subjetivas de administração pública, de modo a jamais o Estado se identificar com uma pessoa específica. A norma parece ser esta: o poder político tem que estar desligado das motivações de seus agentes. Aparentemente para a estabilidade política deve existir um divórcio, em muitos casos, entre a razão do governante e o interesse geral. Uma questão fica em aberto: pode algo que é contrário à razão servir ao interesse geral? Não é possível que ambos sejam compatibilizados?

Parece claro que sim. Espinosa não diz que o uso da razão desestabilize o Estado. O que ele diz, mais propriamente é que esse uso não é garantia suficiente da estabilidade do mesmo. E diz ainda mais: pode-se agir de acordo com a razão, mesmo que as intenções do

governante não sejam racionais. Isso porque a razão política se identifica com uma ordem objetiva, a utilidade coletiva. Assim, podemos pensar que existe uma racionalidade política, que é justamente essa racionalidade que se move em um campo em aberto e que encontra soluções e saídas a partir daquilo que nos é condicionado pela experiência. Ela não é derivada de condutas individuais e leva em conta justamente as ações e afecções que podem entravar a estabilidade do Estado. O interesse geral coincide com o interesse geral da razão, com a ressalva de que o Estado jamais teria uma administração eficaz para o interesse geral se dependesse apenas da razoabilidade dos governantes. A razão está sempre ao lado do interesse coletivo. Aqui temos que a racionalidade é a estabilidade coletiva.

As normas subjetivas do poder se ligam à virtude privada. É preciso agora pensarmos em virtudes públicas. O poder é aqui desligado da interioridade racional e projetado para os atos diretivos da administração pública. Rompe-se assim com a dualidade entre o interior dos governantes sendo manifesto no exterior do Estado. Cai-se num âmbito em que os julgamentos não se medem pelas intenções, mas pelos atos concretos. Esses atos estão em acordo com o bem comum? Essa é a questão. Não existe uma correspondência entre a mente do governante e os negócios do Estado. Esse tem de funcionar do mesmo modo quando se muda de governante. E aqui mais uma subversão: nem preces, nem preceitos racionais, nem inspirações divinas fazem um bom governante. A nova política é a dimensão capaz de estatuir um novo conceito de filosofia e uma nova prática filosófica. Os filósofos precisam aprender com os governantes a racionalizar a partir da experiência. Falta ao político e ao filósofo compreender o sujeito em que se interessam as questões políticas. Falta tanto aos políticos quanto aos filósofos compreender qual é a estrutura desse interesse e como ele pode ser atendido. Falta, assim, tanto ao político quanto ao filósofo ouvir o chamado da multidão. (BOVE, *Op. Cit*)

Espinosa subvertera o direito, dizendo que “nosso direito se estende até onde estende-se nosso poder”. Isso já é uma forte subversão contra o judaísmo, e Espinosa invoca outro traidor do judaísmo para fazer eco aos seus preceitos: “É de resto, o que ensina Paulo, que não reconhece pecado algum antes da lei, quer dizer, enquanto se consideram os homens como vivendo sob o império da natureza”. (ESPINOSA, 2003, *Op.*

Cit, pág. 235, capítulo XVI do TTP). Essa subversão, acompanhada da própria subversão da idéia de Deus, identifica a lei divina com as leis de natureza e não coloca nenhuma ordem jurídica como estabelecendo a organização estatal¹⁷⁰. Isso será possível porque Espinosa, seguindo Hobbes, depois Locke, Montesquieu e Rousseau, pensará o político como um corpo e este corpo é apenas concebível a partir de vários corpos humanos. Destarte a subversão pode ser sustentada com o aparato mecanicista, cuja figura mais importante seria a figura de C. Huygens, e sua teoria ondulatória da luz.

1) A subversão do corpo

Espinosa é o primeiro filósofo moderno que pensa o corpo humano como uma potência. Sua famosa afirmação de que “até agora ninguém estabeleceu o que pode o corpo humano” na terceira parte da *Ética* soa-nos como muito corajosa e subversiva. Ora, o interesse médico pelo corpo humano já era bastante comum em seu século. Mas aqui não se trata de um interesse médico, trata-se de um interesse ontológico pela potência do corpo. Ora, sabemos que em Espinosa tudo o que é ontológico, é também ético.

Ao longo do século XVII algumas conquistas abriram o cenário que tornou possível o espinosismo. Hereges, por bem, sempre existiram. Com Espinosa, no entanto, encontramos a possibilidade real de uma filosofia liberada dos preconceitos religiosos, uma filosofia articulada numa ordenação axiomática perfeita e minimalista, unida a um esquema epistêmico favorável a essa libertação da autoridade eclesiástica somadas a um filósofo excomungado de uma religião e incapaz de aderir a qualquer ortodoxia que fosse. Espinosa

¹⁷⁰ No Tratado Teológico Político Espinosa fala de pacto: “A condição para que uma sociedade possa ser constituída sem nenhuma contradição com o direito natural e para que um pacto possa ser fielmente observado é a seguinte: cada indivíduo deve transferir para toda a sociedade toda a própria potência, de forma que só aquela detenha, sobretudo e todos, o supremo direito de natureza” (ESPINOSA, 2003, Op. Cit, pág. 239, capítulo XVI do TTP). A idéia de pacto é abandonada no Tratado Político. Cf Capítulol e II do Tratado Político.

viveu como um secular. Y. Yovel se pergunta se não seria ele o primeiro indivíduo secular da História do Ocidente, e Karen Armstrong o segue nessa linha.

A assim chamada Revolução Científica do século XVII, com Galileu, Kepler, Descartes, Leibniz e Newton (a qual resultou no desenvolvimento da álgebra, da geometria projetiva, da hidrostática, balística, astronomia, óptica, embriologia, anatomia e fisiologia experimental, ou ainda, com o nascimento do que veio a ser chamado de química) oferece um cenário favorável a novidades. O século XVII foi ainda o palco que possibilitou o início do desenvolvimento da ciência da geologia, que possibilitava calcular a idade geológica da Terra e contrapô-la ao que a Bíblia apregoava. Essa emancipação da autoridade no domínio científico foi tão revolucionária, que até hoje o século XVII é chamado pelos historiadores da ciência de século dos gênios.

Podemos nos lembrar, por exemplo, do famoso quadro de Rembrandt, *Escola de Anatomia*. As conquistas na área da medicina e da fisiologia eram visíveis. A consideração do corpo humano como uma máquina hidráulica, descrita por Descartes no *Tratado do Homem* deixa explícita a consideração mecanicista e a identidade entre ciência e mecanicismo. Fabrício de Aquapendente e Harvey foram os primeiros a estudar os aspectos orgânicos de um embrião em termos quantitativos, o que foi seguido por Descartes. A fisiologia se expandiu com o uso dos instrumentos de observação, até chegar a uma análise bioquímica do sangue. Tal mecanicismo aplicado aos corpos vivos desenvolveu-se com Borelli, Willis, Steno, assim como estes nomes foram importantes para o engrandecimento da anatomia comparativa, acompanhados de Gaspari, Aseli e Jean Pecquet. Data deste mesmo século a primeira descrição da célula, feita por Marcello Malpighi.(HALL , 1988, capítulo VI).

Havia interesse de Espinosa em questões relativas à anatomia humana. Figuram em sua Biblioteca as *Observationes Anatomicae* de Steno (que em 1671 recorda-se de Espinosa como “um homem que foi outrora um bom amigo meu”), bem como as *Observationes medicae* de Tulp e o *Tractatus duo medico-physici* de Velthuysius. Podemos considerar o seu interesse pela obra de Boyle, como também forte indicador de seu interesse pelas

análises químicas do sangue. No outono de 1661 Oldenburg enviou a Espinosa “Alguns ensaios de Fisiologia” de Boyle. Aliás, havia muitos químicos nos Países Baixos, destacando-se Paul Felgenhauer e Johannes Glauber. Nadler (2003, p. 200) afirma que Van den Enden e Serrarius eram figuras freqüentes nos debates sobre experiências químicas sobre o nitro realizadas nos laboratórios de Glauber, e que talvez seja plausível que Espinosa tenha acompanhado seu antigo mestre nestes debates, em fins da década de 50.

Entre seu círculo de amizades, figuravam muitos médicos, que, assim como Espinosa, tinham grande interesse pela filosofia cartesiana. Destacam-se entre eles Burchard de Volder, Lodewijk Meyer, Johannes Bouwmeester. Entre os filósofos e professores de Leiden, contava-se um tal Johannes de Raey, discípulo de Regius em Utreque, que lecionou na faculdade de medicina. Espinosa chega mesmo a falar de uma certa doença a Bouwmeester (a qual iria matá-lo oito anos depois) e como ele mesmo se medicou e tentou conter a febre terçã que o acometera: “Espero que, em sua primeira carta, expresse-me a sua opinião a respeito e, ademais, que me envie um pouco dessa compota de rosas vermelhas, que você me havia prometido, ainda que agora já me encontre muito melhor. Desde que sai dali [Amsterdã], fiz uma sangria, sem que por isso retivesse a febre (ainda que antes de cortar-me a veia, estava um pouco mais aliviado, talvez pela mudança de ares, segundo creio). Mas tenho sofrido duas ou três vezes de febre terçã, o que me fez lográ-la, finalmente com uma boa dieta e mandá-la mesmo ao diabo” (SPINOZA, 1988, páginas 223 e 224).

“Nós não sabemos o que pode o corpo humano”, fala Espinosa no escólio da primeira proposição da parte III da *Ética*. Se a religião e a superstição possuem poder sobre os homens, deve-se ao desconhecimento dos efeitos que elas produzem no corpo do homem. Criticar a religião e a superstição é ser solidário ao corpo humano, é querer desenvolver suas potências.

Na dimensão religiosa toda a estrutura da vida humana está ritualizada, ensina Mircea Eliade em *O sagrado e o profano*. A sacralização do cotidiano instrumentaliza o

corpo humano e assim a vida. Magia e religião não são necessariamente separados. Inclusive, tal separação parece existir apenas com o protestantismo. Em pleno século XXI o catolicismo apresenta o ritual de teofagia com a eucaristia, ritual onde se come o corpo e o sangue do Deus. Tal teofagia promete a transmutação da alma humana e sua entrada na esfera da Graça. De igual modo, o catolicismo fetichizou a figura do corpo e do sangue de Jesus a partir do culto do Sagrado Coração. Juntou-se a isso o testemunho de que a prece religiosa dirigida aos estigmas de Cristo possuía poderes milagrosos, assim como o uso do escapulário de Maria, Mãe de Jesus.

O corpo do cristão católico está encarnado nessa lógica de um corpo maior, a Igreja. Ela é um corpo orgânico, cuja cabeça é o Cristo, representado na terra pelo Sumo Pontífice. Tal corpo se assimila ao corpo da Igreja pelo seu desejo de sofrer como seu redentor. Esse corpo pode, todavia, rebelar-se e fazer obstáculo à ação de Deus. Assim, os atos de sacrifício são atos também de santificação e penitenciários. Pascal mesmo é o filósofo dessa disciplina radical de contenção do corpo. A encarnação cristã, a morte do redentor sob um martírio violento, representa justamente o caráter violento que se deve fazer junto ao pecado. A dor, o cilício, as vigílias, as preces podem nos conduzir ao extremo da autodestruição, que no mais, é para os cristãos a glória e a vida.

Tais técnicas fazem do corpo humano um conjunto de signos do corpo divino. “O corpo é o templo do espírito”, diz Paulo. A sacralização do corpo, longe de libertá-lo, aprisiona-o no logos divino. Imitar o sacrifício de Cristo na *via crucis*, identificar-se com o Cristo humilhado e sofredor, é uma ação mimética teofântica. Os períodos de jejum, por exemplo, na quaresma, representam uma disciplina do corpo levada em nível de paroxismo: evitam-se determinados alimentos, determinadas conversas, relações sexuais, fazem-se orações obrigatórias. O martírio sangrento, a agonia de sangue, dá maior eficácia ao simbolismo, o que, no mais, explica o sucesso do filme de Mel Gibson. Os tratados de piedade da tradição cristã ocidental (isso particularmente é incomum no cristianismo

ortodoxo) fazem menção a essa necessidade constante de penitência, dor e sacrifício. No entanto, é importante ressaltar, que esse máximo de dor é, ao mesmo tempo, um máximo de prazer. Diz-se que Teresa de Lisieux no momento da morte, quando sofria dores terríveis em razão de sua tuberculose, dizia estar no auge de sua alegria. Também a famosa escultura de Bernin, o *Êxtase de Santa Teresa*, mostra a linha tênue, ou mesmo, indiscernível entre a dor e o êxtase orgástico. Destarte, os santos mártires oferecem seu corpo como testemunho do Calvário vivido ainda por Cristo, o que reatualiza constantemente o mito fundador da religião e o torna cada vez mais presente e atuante na vida da comunidade.

O corpo humano em seu esforço para viver e agir encontra em si e fora de si elementos que podem facilitar ou contradizer o exercício de sua potência. A vida é precária. Ela é engolida pela potência da Natureza contra a qual nada pode. No desejo denão se identificar com esse estado perecível, o homem pode crer que há nele um elemento imperecível e identificar-se com ele. O sucesso das religiões se deve justamente nessa promessa de eternidade. Por conseguinte, a existência humana só consegue sair de sua crise de impotência quando mergulha novamente na ordem inaugural sagrada. No ritual católico, na missa, atualiza-se o sacrifício de Cristo agora incruento, e assim abre-se novamente esse horizonte de onde se passa da morte, signo da vida profana, para a vida, a entrada no verdadeiro mundo. Para tanto, os convidados para a Ceia precisam participar da teofagia, que é comer e beber do corpo e sangue do próprio Deus. Dessa maneira o sacerdote, como o único capaz de criar essa atmosfera ritualística, passa a ter poderes imensos sobre a vida das pessoas.

Uma das maneiras de se conseguir sempre o apelo de retorno ao sagrado se dá pelo choque emocional. Reencontrar o caminho de casa, como fizera o Filho Pródigo da parábola em Lucas, é ter a coragem de enfrentar esse Outro, o Sagrado, o numinoso na terminologia de Rudolf Otto. O homem, não dando conta de controlar a sua própria vida, precisa agora também dar-se conta dessa outra presença misteriosa, que além de ser onipresente é também onipotente. O que lhe resta então senão submeter-se de corpo e alma ao sacerdote que é o representante dessa força divina ?

Tudo o que é sinal dessa hierofania (neologismo criado por Mircea Eliade que significa manifestação do sagrado) coloca o homem em sintonia com o sagrado. Assim, sua existência passa a ser a de se identificar permanentemente a essas coisas, até o ponto de perder-se. Rompe-se o princípio de individuação e o homem entra na cosmologia sagrada, que é dimetralmente oposta à esfera profana. Cada fase de sua existência, como a infância, a puberdade, a maturidade e a morte são vividos de maneira dramática, porque são novas simbologias, inscritas numa outra temporalidade que em si é completamente diferenciada e descontínua. A angústia e a neurose que podem advir com tais mudanças são interpretados em função de valores profanos, são marca de sua opção pelo profano. Por isso a necessidade das preces e dos sacrifícios como meios de reparação das faltas.

O cristianismo desenvolveu um simbolismo próprio. Para o cristianismo, Deus, pessoa infinita, criou o mundo enquanto espaço e tempo. Deus criou também o homem à sua imagem e semelhança, preferindo-o entre todas as outras criaturas. O homem em seu orgulho pecou originariamente querendo igualar-se a Deus. Cristo, filho de Deus, encarnou-se, foi crucificado e ressuscitou a fim de salvar o homem dessa condição criada pelo pecado. O homem espera pela *parusia* final, onde vai haver a separação entre os bons e os maus e estes últimos serão condenados pelos seus pecados e os primeiros receberão a recompensa pelos seus bons atos. Assim, a ordem do sagrado só consegue funcionar a partir da dicotomia entre sagrado e profano. O próprio Mircea Eliade diz que ambos os termos são necessários para a definição um do outro. A filosofia de Espinosa procurará romper com esses dualismos e apresentar um fio que perpassa a constituição natural do homem, a partir da imanência e não separação entre o homem e a Natureza.

No judaísmo, o corpo humano se liga à linguagem. O processo pelo qual Deus criou o mundo é acompanhado, por analogia, ao processo mediante o qual o homem nomeia os entes da Natureza. A cosmogonia se prolonga com a genealogia. A procriação dá continuidade ao processo de criação (CORBIN, A. & COURTINE, J. J & VIGARELO, G. *História do Corpo*. Petrópolis, Vozes, 2008, pag. 39). O homem, que fora construído sob a imagem e semelhança de Deus, procede aos outros seres enquanto criatura. Jehova é tanto o

pai quanto o Deus de Israel. Ele é o fundador da ordem teológico-política, das tribus que constituem seu povo eleito. O complexo teológico político, centro do simbolismo judeu, torna os homens indivíduos e soldados de Deus. Assim, o rei de Israel é o próprio Deus e o judaísmo é uma teocracia.

A imagem e semelhança de Deus incluem tanto o macho quanto a fêmea. A monarquia divina inclui em si a função paternal, dominante, e a função maternal, ambas necessárias para o prolongamento da criação pela procriação (CORBIN, 2008, pag. 56). É a ação procriadora do homem e da mulher que o fazem *imago et similitudo Dei*. Isso exige do corpo uma potência geradora para engendrar corpos que sejam dotados de liberdade e também eles capazes de corresponder a essa missão genealógica para dar continuidade à sua missão na terra. O corpo se salva pela continuidade de sua potência procriadora que atualiza a criação do mundo.

O cristianismo nasce nesse contexto. No entanto, sob o pretexto de que Jesus não teve filhos, o cristianismo vai valorizar a filiação espiritual mais do que a corporal. No judaísmo, no entanto, a divindade do poder gerativo é pensada de maneira literal e não alegórica. Por isso, como macho e fêmea são imagem e semelhança de Deus, o simbolismo judaico se centra a partir da idéia de relação, principalmente relação conjugal. O corpo humano está destinado à aliança que se pensa como aliança do corpo do povo eleito ao seu Deus. O engendramento humano se diz em sua dimensão estritamente biológica, em seu instinto reprodutivo. O ato criador divino permite conservar e consagrar o ato procriador humano, inscrevendo-o numa teologia política cuja soberania cabe apenas a Deus. Este povo forma uma única linha sem ruptura, cujo início é o próprio Deus.

Os judeus se unem pela mesma filiação e se submetem a uma lei de procriação que os reconhece como povo de Deus. Cada ser que chega ao mundo é assim inscrito nesse corpo sob a Lei e para a Lei. A fidelidade à Lei torna-se o critério da participação religiosa no divino que é participação ético-política. Quando o povo se afasta de seu Deus para adorar outras divindade, ele rompe a aliança e compromete a ordem da filiação. O corpo está no interior de uma linhagem teofânica : a história do corpo é compreendida a partir da

história da filiação sob aliança. Cada nascimento corporal no seio do corpo do povo eleito é um momento da manifestação messiânica. Vejamos como isso se modificou no cristianismo. (CORBIN, 2008, pag 120)

O catolicismo apresenta uma nova configuração ritual que está em ruptura com o corpo segundo o judaísmo. O catolicismo supera a dimensão da eleição de um povo, justamente porque ele se apresenta como religião universal. Assim, a fidelidade a Deus não é mais sob o processo generativo, processo que procria a ordem eterna. O melhor personagem para compreendermos essa distinção entre cristianismo e judaísmo é Paulo. O cristianismo paulino consigna uma ruptura radical com o judaísmo ao dizer que o reino político de Isarel é feito segundo a carne : o teológico político se liga a uma dimensão familiar e restrita a um reino político. Contra a procriação vem agora a idéia de encarnação. Por esse processo corpo, carne e espírito tomam outra referência. Daqui vem surgir uma importante distinção : há a carne segundo o corpo e a carne segundo o espírito. Essa indistinção na teologia judaica lhes concede o monopólio da eleição. Paulo, subversivamente, desqualifica o enraizamento territorial e a idéia de filhos legítimos de Deus. Todos os homens são filhos legítimos de Deus, ou então, são filhos naturais de Deus chamados à eleição. Cristo fundou uma nova lei, base de uma nova aliança que inclui todas as Nações e todos os homens. A fraternidade é o direito universal e ela reúne uma única linha todas as linhagens existentes. O corpo segundo o engendramento é substituído pelo corpo segundo o espírito. Assim, o cristianismo nasce como uma religião da alegoria e do espiritual.

Israel não é o filho natural de Deus e ele pode tornar-se filho legítimo sob a condição universal de reconhecer a legitimidade da filiação de outras nações, de outras *gentes*, os gentios, de aceitar tornar-se membro do Israel universal segundo o espírito do Pai de Cristo. Todos os povos são chamados à mesma filiação que os torna irmãos. Todos formam o mesmo corpo de Cristo que em sua singularidade é a cabeça do corpo. Cristo virá no fim dos tempos justificar os homens que serão salvos mediante a aceitação de Jesus como seu único salvador. (DUNN, 2003, pag, 129 a 155)

No cristianismo a virgem é o primeiro elemento da filiação, mas ela é sem esposo, porque sua concepção foi virginal. O espírito rompe com o biológico e exige uma perpétua reincorporação no seio do espiritual. Para isso o corpo tem de ser crucificado: o cristianismo conheceu formas de ascese muito mais duras e penosas do que a rígida disciplina judaica, que afirmava mais o corpo do que o cristianismo.

O Cristo é a carne sem tentação, protótipo do que todo homem pode vir a ser, justamente porque em Cristo temos uma nova genealogia: ele é o nosso irmão e somos todos filhos de Deus e irmãos em Cristo. Por isso, em Romanos, Paulo o chama de novo Adão. Com Cristo temos a união da carne e do espírito e um novo sentido de genealogia que está amparado agora sob o espiritual. E esse espiritual que funda o universal, pois só o espírito supera a carne.

No entanto, essa espiritualização do corpo a partir de sua entrada no corpo místico de Cristo deu origem à eclesiologia. A Igreja não é uma instituição temporal: como ela é o lugar desse corpo místico, ela é meta temporal. E por isso quem quiser ser cristão deverá estar integrado nesse corpo que é representado pela Igreja. (TOSEL, cap. 3)

O corpo físico só tem serventia se ele se serve de um coração puro: o que simboliza a Igreja Militante. Os capítulos XII a XIV da primeira epístola aos Coríntios expõe esta doutrina central que é sempre reatualizada. A Igreja é o corpo de Deus, o corpo perfeito. Outras organizações humanas podem ser mais autônomas, mas elas não tem essa força representativa. E assim sendo, por serem apenas humanas, irão desaparecer. A Igreja, por ser o corpo de Cristo, ao contrário, pode se manter cambaleante em seu Calvário, pode ser cuspidada, humilhada e massacrada por seus algozes, pode sofrer os mais abjetos injúrios e afrontas: ela prosseguirá como o corpo de Deus na Terra e vai assistir aos infortúnios e destruição de todos os seus verdugos caso eles não se convertam. A parusia é afinal a luta final da Igreja, em suas dores de parto, como representada no Livro do Apocalipse. E

também a sua vitória. O poder que os sacerdotes judeus tinham sobre o povo judeu agora está redobrado na figura da Igreja Católica, a qual aspira a um poder universal. Ora, se Cristo é a cabeça deste corpo que é a pessoa das pessoas, este personalismo corporal está organicamente ligado a um corporativismo que organiza os corpos hierarquicamente. Essa organização hierárquica associa o poder com algo que venha de cima, da cabeça de Deus.

Na era moderna, passa-se a questionar justamente a origem desse poder. O mecanicismo torna-se, dessa maneira, uma arma poderosa uma vez que há implícita em sua doutrina a exigência de se compreender o poder a partir da união de corpos. Na era moderna, com o mecanicismo, o poder vem de baixo, vem dos afetos. E com isso, o mecanicismo representava a grande arma de dessacralização tanto do corpo humano quanto do corpo político, conseqüentemente. Espinosa compreendeu mais do que ninguém isso.

O mecanicismo representou na era moderna uma forte alternativa contra a legitimação de qualquer autoridade que não fosse aquela que surgisse a partir de um contrato entre iguais. Com isso, ficou quase impossível legitimar a subordinação do corpo político soberano ao corpo teológico supostamente encarnado pelo sumo Pontífice. O corpo místico pode justificar a ordem teológica política como ordem onde a lei e a autoridade vêm da submissão divina e seus representantes sobre a terra e onde o poder temporal limitado se divide em si mesmo em corporações – os que rezam, os que governam e os que trabalham – segundo a ideologia das três funções que estruturam o imaginário teológico-político feudal mantido no Antigo regime pela monarquia moderna.

A reforma protestante denuncia como fictícia e supersticiosa a crença na Graça eficaz. Era justamente tal doutrina que sustentava a efetiva presença do corpo de Cristo no

Sacramento da Eucaristia. O corpo católico é posto na doutrina *l'ex opere operato* que faz dos sacramentos não meros signos comemorativos, como diziam os reformadores, mas atos eficazes que produzem e reproduzem operações performativas. Para o católico o sacramento não é um signo representativo da possibilidade de um retorno à presença perdida, ele é um agente de uma presentificação real. O corpo de Cristo é aquele que é capaz de maneira real, livrar o espírito e submeter-lhe a carne.

A filosofia moderna de Descartes a Kant, de Locke a Hegel não poderiam ser concebidas sem o trabalho de desconstrução religiosa do catolicismo operada pelo calvinismo e sobretudo pelas seitas puritanas anglo-saxônicas que acompanham a reforma como o metodismo e o quakerismo. Com efeito, o cristianismo sectário pós calvinista herda da doutrina da predestinação a idéia de que nenhum homem, criatura finita e pecadora, não pode saber se Deus o salva, se seu nome está inscrito no Livro da Vida. A imagem de Deus pai é substituída pelo do Juiz que decide salvar e condenar quem bem quiser. A crise da presença de Deus nos sacramentos se abre a um novo ato com a limitação da ação da Graça. O corpo humano perde seu mistério e sacralidade para se fazer sobretudo carne duplicada sobre seus desejos e sobre seu amor-próprio. E a tristeza que era típica do catolicismo se multiplica : sem a imanência dos sacramentos, e sem a certeza da salvação só resta ao homem orar ou morrer. (TOSEL, 1994, cap. 3)

Com a reforma protestante a consagração do corpo ocorre com a entrega às atividades profissionais, com a entrega na profissão. A palavra *Beruf* do alemão tanto pode significar vocação, pois vem do verbo *rufen*, chamar, como também profissão.¹⁷¹ Assim a profissão ganha um status de vocação divina, chamado para atuação no mundo, contra o espírito de contemplação monástico próprio do Catolicismo. O espírito não se entrega mais à melancólica pergunta se será ou não escolhido por Deus : ele se entrega ao trabalho e torna sua vida útil e produtiva. O trabalho do corpo se verte em labor e se mede pela sua produtividade impessoal e objetiva. Em conseqüência a vida inteira se torna racionalizada e a metodização se torna o centro da atividade corporal e da reflexão intelectual e moral.

¹⁷¹ Para essa análise ver o famoso livro de Marx Weber A ética protestante e o Espírito do capitalismo, de onde tirei a maioria das análises acerca do protestantismo.

Weber analisa essa mudança radical do sentido da vida e da experiência corporal ao tematizar as novas categorias de racionalização das condutas, o asceticismo intramundano, o cálculo dos atos, a compatibilidade entre vida interior e exterior. Tais operações são realizadas no foro interior da consciência apenas, sem as preces dos padres, sem a necessidade de confissão.

O indivíduo que alcança sucesso em seus afazeres acaba por ver nesse sucesso o signo de sua salvação, a prova de que Deus não o rejeita, mas que ele foi escolhido por Deus para a sua satisfação. Tal satisfação é esta do esforço infinito. O corpo se verá nesse contexto como labor, força de trabalho e seu espírito se compreenderá como potência de produtividade, pronto para ser visto como a potência de produtividade capitalista. Essa nova teologia do corpo permite uma nova disciplina para o corpo : tal disciplina exige o uso racional de suas forças na execução dos desígnios da Providência. Tais desígnios se confundem com o sucesso econômico. (TOSEL, 1994, cap. 4)

Desse modo, a moderna sociedade consagrou a distância entre os eleitos de Deus e os perdedores. A filiação teológico-política consegue identificar os filhos de Deus entre os ricos e os danados entre os pobres. A justificação católica da pobreza perde todo o sentido. De outro lado, formas protestantes como o puritanismo retomarão a idéia de eleição de um novo povo de Deus, um hebraísmo que seria completamente estranho a Lutero. Destrói-se a idéia de salvação universal e retorna-se à idéia de uma salvação exclusiva. Esse judaísmo, no entanto, não é o dos profetas, nem de Jó, e sim dos fariseus. Essa temática do povo eleito será mais tarde um elemento da ideologia americana.

O caráter indispensável de análise do corpo em Espinosa, que passa a ser o centro de toda a *Ética* a partir da proposição XIII do livro II, nos mostra como o corpo é a peça frágil da constituição política autoritária e como apenas uma compreensão mecanicista do corpo pode emancipá-lo enquanto corpo natural, corpo histórico¹⁷². No entanto, se

¹⁷² Creio que podemos pensar, a partir disso tudo, que a doutrina espinosana seja materialista. M. Deborin (DEBORIN, M. Spinoza in Soviet Philosophy (a series of essays selected and translated and with an introduction by George Kline, London: Routledge and Kegan Paul, 1983.) diz ser Espinosa um filósofo essencialmente materialista e ateu. O marxismo seria apenas um expoente do espinosismo. Este

O mecanicismo por si só fosse força capaz de nos emancipar politicamente, as filosofias mecanicistas do século XVII teriam efetivado essa emancipação, o que não ocorreu. Apenas o mecanicismo que serve de instrumento para o terceiro gênero de conhecimento é capaz dessa proeza política, porque a liberdade é conceito ontológico por excelência e tarefa da filosofia e não da ciência.

“Pelo que precede, compreendemos não somente que a mente está unida ao corpo, mas também o que deve entender-se por união da mente e do corpo. Na verdade, ninguém poderá fazer uma idéia adequada, ou seja, distinta desta união, se, primeiramente, não conhece adequadamente a natureza do nosso corpo”. (Corolário à proposição XIII, *Ética II*)

O corpo humano, enquanto conceito genérico que chegamos pela via mecanicista, não pode ser por natureza uma coisa singular. Para isso seria necessária uma passagem do segundo gênero de conhecimento para o terceiro. A filosofia supera a ciência, já que esta apenas esboça leis gerais do movimento, enquanto aquela inaugura a possibilidade de compreensão da passividade e atividade de coisas singulares. A ciência intuitiva não se contenta com o manuseio de conceitos gerais e sua aplicação a padrões formais: ela chega ao cerne, à singularidade das coisas. Assim a *Ética* de Espinosa é a ciência do conhecimento singular do corpo.

comentador aponta teses a favor do materialismo: eliminação do dualismo entre mente e natureza; reconhecimento da existência do mundo objetivamente (o que lhe reconheceu ser chamado de dogmático), e com isso a admissão não crítica da possibilidade de cognoscibilidade do mundo; negação da teleologia e afirmação de um determinismo estrito. A negação do mundo externo conduz inevitavelmente ao idealismo. Aqueles que negam que a mente sente e conhece as coisas, que a mente por si só cria sensações e idéias, reverte a mente para um Deus, uma substância que inventa um mundo para si. Deste modo, a mente seria inteiramente independente do mundo externo, sendo auto-causada e criando um mundo de coisas. Para Deborin, os trabalhos materialistas que foram perseguidos na época de Espinosa, puderam ser editados na Holanda e Espinosa tinha muito interesse neles. Destes livros Espinosa herdou o conhecimento de que a ordem social é baseada no medo do povo e alimentado e cultivado pela superstição religiosa e ignorância e que a ciência e o estado são baseados no conhecimento da lei natural material, nada tendo de semelhante com a teologia. Negando a existência de dois níveis de realidade, ‘o que é’ e o ‘que deve ser’, nega todo e qualquer tipo de aderência religiosa que fundamente a obediência cega. Contra a moralidade nascida do divino criador, Espinosa apaga a voz do divino criador e reformula o olhar de Deus sobre o homem. Não há abismo entre o que é e o que deve ser, entre o desejável e o natural, entre o fato e a norma, o atual e o moral, o real e o ideal. O que nos interessa ver em Espinosa, que pode aproximá-lo de Epicuro verifica-se na sua crítica ao finalismo e do caráter ilusório do dever ser. Cf: artigo de Pierre-François Moreau, “Epicure et Spinoza : la physique” , in Archives de Philosophie, T.57, cahier 3, 1994, pp.459-469.]

Vejamos como Spinoza define coisa singular:

“Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero”. (SPINOZA, 1915, página 48).

Por esta definição sabemos que a coisa singular é finita (é limitada por outra de mesma natureza), tem existência determinada (portanto não é livre no sentido da definição 7 da parte I). Sendo finita não pode ser eterna, e sim sujeita à duração. Neste caso, a coisa singular é o efeito de uma série de causas que agem em conjunto, ela é um único e mesmo efeito de uma quantidade finita e plural de causas. Ela, como a substância, consagra uma comunidade de ações internas sendo ela o resultado de várias dessas ações.

A proposição 13 da segunda parte da *Ética* oferece uma definição para corpo composto. Tal definição parece similar a de coisa singular. Ela diz:

“Cum corpora aliquot ejusdem aut diversae magnitudinis a reliquis ita coercentur, ut invicem incumbant, vel si eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus, sive individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur”. (SPINOZA, 1915, página 64) (Quando certo número de corpos de mesma ou de diversas grandezas são constringidos pela ação dos outros corpos a aplicar-se uns sob os outros; ou se eles se movem com o mesmo grau ou com graus diferentes de rapidez, de tal maneira que comunicam os seus movimentos entre si segundo certa proporção precisa, diremos que esses corpos estão unidos entre si e que, todos compõem um corpo, ou seja, um indivíduo que se distingue dos outros por essa união de corpos). (ESPINOSA, 1979, página 149).

Os corpos que compõem um corpo composto são constringidos a comunicar seus movimentos segundo certa proporção precisa. Para que haja essa união é preciso um princípio interno que possibilite a comunicação de tais movimentos. Espinosa afirma *unum corpus, sive individuum*, deixando transparecer que indivíduo seja o mesmo que corpo

composto. Esta mesma identidade segue-se ao axioma subsequente à definição de corpo composto. Este axioma ressalta:

“Conforme as partes que compõem um indivíduo, ou corpo composto, se aplicam umas sobre as outras segundo superfícies maiores ou menores, é mais fácil ou mais difícil constrangê-las a mudar de posição; é, por consequência, mais fácil ou mais difícil que o próprio indivíduo revista uma outra forma. Darei o nome de *duros* aos corpos cujas partes se aplicam umas às outras segundo grandes superfícies; chamar-lhe-eis *moles*, ao contrário, se essas superfícies são pequenas; *fluidos*, enfim, àqueles cujas partes se movem, mas entre as outras”. (Idem, *Ibidem*, página 150)

Espinosa parece não estabelecer nenhuma diferença entre corpo composto e indivíduo, quando afirma *individui, vel corporis compositi*. Ora, uma vez que a coisa singular é composta por indivíduos e os indivíduos são um corpo composto, ou seja, são compostos por corpos simples, como estabelecer uma forte compreensão da relação entre corpo, corpo composto, indivíduo e coisa singular? E mais, como desse processo chegamos a compreensão do que seja o corpo humano e depois o corpo político?

O elo que permite a compreensão de todas essas definições é a palavra movimento. Em todas as três definições temos uma mesma idéia de movimento seja pela expressão *plura individua in una actione ita concurrant*, ou por, *vel si eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent*, ou ainda, no *se moventur* do axioma 3. E assim o que faz um indivíduo um indivíduo, um corpo composto um corpo composto e uma coisa singular uma coisa singular é um movimento interno. Tal movimento é o seu *conatus*, um princípio de movimento que se liga à integridade da coisa e que se perpetua indefinidamente, a não ser que uma causa mais forte o destrua.

Há uma enorme diferença entre a concepção espinosana de movimento e aquela que figura nos *Princípios da Filosofia*¹⁷³ de Descartes e que fora comentada na oitava definição

¹⁷³ Segundo o artigo XXV dos Principia de Descartes temos a seguinte definição de movimento: “É a translação de uma parte da matéria, ou de um corpo, da vizinhança daqueles corpos que o tocam imediatamente e se miram como em repouso à vizinhança de outros”.

da parte dois dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, de Espinosa. Se há um mecanicismo em Espinosa é o mecanicismo do *conatus* e não do princípio de inércia: é um mecanicismo ontológico. Para Descartes o movimento é uma translação, um deslocamento. É necessário para Descartes que o movimento seja sempre definível em referência à vizinhança dos corpos, pois elas medem o padrão do deslocamento. Com isso, fica difícil compreender qual seria o princípio de individuação em Descartes, pois ele se ligaria a um transporte conjunto de matéria inerte. Em Espinosa, como o movimento está ligado à matéria desde sempre, o movimento é um modo do atributo extensão e por isso, não se pode compreender a matéria sem esse dinamismo interno: toda matéria está numa proporção de movimento e repouso, pois isso é o que define os corpos simplicíssimos.

Espinosa mesmo estabelece que é o movimento o que permite que os corpos se distingam uns dos outros:

«Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur» (SPINOZA, 1915, página 62). «Os corpos distinguem-se uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância».(ESPINOZA, 1979, página 146).

A diferenciação dos corpos não é substancial, senão modal. Portanto, as coisas singulares se diferenciam por um elemento intrínseco, que é justamente aquilo que as movem. Não posso diferenciar dois homens pelo seu corpo, ou cor de cabelo. Isso não me diz acerca de quem eles são. Só os posso conhecer por uma diferenciação interna, intrínseca. Pelo seu *conatus*, pelo seu maior ou menor poder de afirmação e alegria diante da vida. Ora, em Descartes parece haver um apelo entre a distinção de potência e ato na caracterização da extensão: se ela não é atualmente divisível, ela o é potencialmente. Os *corpus simplicissimus* de Espinosa, não se fundam sob esta dicotomia da potência e do ato, simplesmente porque se definem não como partículas mais elementares, mas como a intensidade mais elementar que entra na constituição de corpos compostos. Eles não nascem da divisão da extensão, não são átomos. Podemos dizer que a essência mesma dos corpos, sua essência singular, se conhece por esta proporção de movimento e repouso inerente aos mesmos.

A *causa sui* é o princípio de preservação ontológico de todas as coisas. Isso é particularmente distinto da física cartesiana que recorria à providência divina para explicar a manutenção da quantidade de movimento. Retornando à *Ética*, no lema três, vemos a enunciação deste mesmo princípio de inércia¹⁷⁴, a partir do qual os corpos permanecem no repouso até que um outro os ponha em movimento, ou permanecem no movimento até que um outro os ponha em repouso. Este princípio se liga a um estado que é dependente de coisas externas: no entanto, o movimento que une determinadas partes de um corpo não depende de coisas externas. Ele pode ser destruído por coisas externas, mas em si mesmo, ele é desdobramento da *causa sui* e assim, está na dependência ontológica apenas da Natureza. A manutenção de um determinado estado de movimento ou repouso é diferente da manutenção de um ser em seu estado de ser. Como todo corpo tende a permanecer em seu ser, essa tendência é um elemento interno, intrínseca a coisa mesma estando ela parada ou caminhando. Destarte, a física de Espinosa tem como base o princípio de perseverança na existência: o *conatus*.¹⁷⁵

Ora, a física matemática cartesiana (e também a hobbesiana) repousam sobre a afirmação do princípio de inércia, refletida explicitamente em Descartes na primeira enunciação do *Le Monde* e na parte II dos *Principia*. A formulação do princípio de inércia é solidária da relatividade dos movimentos, pois ela implica a equivalência de referenciais e a sua relatividade. Ela oferece uma descrição cinemática do comportamento dos corpos, a partir da manipulação de noções como números, tempo e medida, noções da imaginação para Espinosa, substantivando modelos abstratos. Estas noções como tempo, medida e número sem as quais a ciência física matemática da Natureza é impossível e impensável, são meros auxiliares imaginativos, que possuem caracteres meramente operatórios. A física

¹⁷⁴ No corolário ao lema 3, Espinosa apresenta o princípio de inércia: *Hinc sequitur corpus motum tamdiu moveri, donec ab alio corpore ad quiescendum determinetur; et corpus quiescens tamdiu etiam quiescere, donec ab alio ad motum determinetur.*

¹⁷⁵ Dado o fato de que “Deus não só é causa por que as coisas começam a existir, senão também de que perseverem na existência, ou, por outras palavras (para me servir de um termo escolástico), Deus é causa *essendi* das coisas”. Corolário à proposição 24 da *Ética* I. ESPINOSA, *Op. Cit.*, página 103. Também Espinosa afirma no escólio da proposição 28 da *Ética* I: “não se pode dizer com propriedade que Deus é causa remota das coisas singulares”. *Idem*, página 107. Não deixa ainda de ser muito sugestiva a afirmação de Espinosa já nos *Pensamentos Metafísicos*, página 15: “O movimento tem a força de perseverar em seu estado; ora, esta força é apenas o próprio movimento, isto é, tal é a natureza do movimento”.

de Espinosa é ontológica: desse modo, não cabe à álgebra e sim à filosofia compreender o estatuto ontológico dos corpos.

O movimento é visto como um modo infinito imediato do atributo extensão, e possui mesmo estatuto ontológico que o repouso. Há dois tipos de modos infinitos: aqueles que resultam imediatamente de algum atributo de Deus e aqueles que resultam de alguma modificação de um atributo de Deus. Isso significa que movimento e repouso são modos da extensão e não a matéria. E se a matéria não é um modo que procede de um atributo divino, nem de uma modificação infinita, ela tem de ser compreendida a partir do movimento e do repouso, e não o contrário.

Assim, há a possibilidade de se compatibilizar o movimento com a manutenção da forma. Essa compatibilidade é chamada de duração: *indefinita existendi continuatio*. Mais uma vez estamos diante de uma física da existência. Quando não há mais conservação desta quantidade de partes de um determinado tipo, o indivíduo perde a sua forma, a sua natureza. Isto fica explícito a partir do lema V:

Lema V: “Se as partes que compõem um indivíduo se tornam maiores ou menores, mas numa proporção tal que conservam todas, entre si, como antes, as mesmas relações de movimento e de repouso, o indivíduo conservará igualmente a sua natureza como antes, sem qualquer mudança na sua forma”. (ESPINOSA, 1979, página 148).

Essa forma não pode ser compreendida enquanto εἶδος, nem no sentido aristotélico de forma substancial porque não é uma forma que se mantém a despeito das mudanças, mas é um movimento que permite as mudanças. Assim, a forma é uma regra interna de comportamento. E assim, não apenas é completamente compatível, mas mesmo esperável, uma mudança no interior do indivíduo sem mudança de sua forma ou de sua natureza¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Já nos Pensamentos Metafísicos, Espinosa diz que “por mudança entendemos toda variação que pode produzir-se em um sujeito qualquer de sorte que a forma dele mantenha a sua integridade”. O filósofo a diferencia da transformação, sendo esta última impossível. Ele parece usar no Tratado da Correção do Intelecto, um sentido bastante pejorativo para o termo transformação, quando no parágrafo 58 desta obra diz: “Mas, como dissemos, quanto menos os homens conhecem a Natureza, mais facilmente podem fingir muita coisa, como sejam, as árvores falarem, os homens se transformarem num instante em pedras ou fontes...”. Ou, quando no parágrafo 62 fala: “Portanto, de nenhum modo se deve temer que finjamos algo, desde que percebamos uma coisa clara e distintamente; pois se acaso falamos que os homens, num momento, se transformam em animais brutos, isto se diz de um modo muito geral, de forma que não há

Essa proporção (*ratio*) de movimento e repouso não é uma proporção aritmética, e mais uma razão que organiza uma dada configuração em movimento e repouso. (GARBER, 1994, página 18). E assim, a individuação pode estar ligada à manutenção dessa determinada *ratio*. E assim, compreendemos que uma coisa singular é um indivíduo e que de vários indivíduos podemos gerir um outro maior, porque a lei da individuação é a manutenção de uma certa comunicação de movimento e repouso. O corpo humano é definido singularmente a partir de seu *conatus*, mas o corpo político também o é a partir de seu *conatus*.

E assim, a partir do *conatus*, desse princípio ontológico podemos conhecer os homens, as nações, os povos, que se diferenciam apenas em razão de sua natureza, ou seja, do modo como suas partes comunicam movimento e repouso entre si. A política emancipada da religião é a coordenação dos afetos de modo a conseguir-se que o coletivo expresse potência para imunizar-se contra os venenos da superstição, que só têm eficácia em espíritos impotentes. Vejamos como a linguagem, enquanto expressão do corpo, pode servir também como mecanismo produtor de uma nova ordem de afetos.

2. Linguagem e liberdade ? A subversão da linguagem em Espinosa

Iremos agora nos centrar na filosofia da linguagem de Espinosa, tendo como pano de fundo principalmente seu texto *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica* (SPINOZA, *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*, Editorial Trotta, 2005, doravante CGH). Para tanto, vamos também fazer referência a alguns outros textos do corpo espinosano e também fazer referências à introdução feita pela tradutora do CGH, Guadalupe Gonzáles Diegues.

nenhum conceito, isto é idéia ou coerência de sujeito e predicado...”. Também na parte I da *Ética* a crítica é evidente: “Quem ignora as verdadeiras causas das coisas confunde tudo e sem qualquer relutância mental fantasia árvores a falarem como homens, os homens a provirem tanto de pedras como de sêmen...”(Escólio II da proposição VIII da EI, Op. Cit, página 84).

Algumas observações devem ser levadas em consideração para o estudo do CGH e também para justificar a sua importância para o tema da desteologização da linguagem.

Semelhanças entre o CGH, o TTP e a *Ética*:

- 1) O hebraico de Espinosa quer se emancipar de sua referência bíblica e ser pensado a partir de sua produtividade interna. “Muitos são os que escreveram uma gramática das Escrituras, mas ninguém escreveu uma gramática da língua hebraica”. (Cap. VII do CGH). Desse modo, Espinosa abre a perspectiva daquilo que ficou conhecido como o hebraico moderno e que não guarda tantas semelhanças como hebraico bíblico, sendo bem mais simples do que aquele.
- 2) Contra a leitura cabalística que quer fazer permutação e combinação de letras, Espinosa procura analisar os diferentes dialetos em que os textos foram escritos e com isso encontrar uma regra comum a eles. Ele fala: “Li também e inclusive conheci alguns cabalistas, mas jamais logrei admirar o suficiente sua loucura”. (CGH, 2005, pág. 15)
- 3) Os gêneros dos nomes são coisas, ou atributos de coisas, modos, relações, ações, modos de ações e relações. (Podemos comparar com o que se entende por Gênero na ética. O infinito em seu gênero, ou atributo, produz, a partir de sua produtividade interna, os modos).
- 4) Um nome pode ser visualizado enquanto em si mesmo, ou seja, em seu sentido absoluto, ou em relação a outros nomes, que é o estado de regime. Nesse segundo caso, trata-se do nome declinado, com acréscimos, sufixos, etc. (O homem em si mesmo é um *conatus*, e em relação a outros homens seu *conatus* se relativiza; também a substância em si mesma é absolutamente indeterminada e sob algum atributo pode ser pensada enquanto extensa, ou enquanto pensante, etc. Essa analogia ainda é mais forte porque no capítulo VIII do CGH Espinosa chama o estado de regime de atributo. Ademais, no capítulo XI Espinosa fala que cada nome se comporta de acordo com o sufixo pronominal que recebe, o que significa dizer que o estado de regime é o nome subordinado a outro nome).

- 5) Todas as palavras derivam de uma combinação de 3 consoantes que indicam ação, ou seja um verbo (também a substância de Espinosa é a ação mais primordial). A formação das palavras é feita pelo acréscimo das vogais, algumas consoantes guturais e os sinais diacríticos. E apenas isso possibilita a formação de várias palavras distintas sob uma única raiz. “Pois todos os nomes hebraicos se formam segundo *formulae* verbais” (Cap.VIII do CHG)
- 6) O problema da filosofia está em que se confunde as palavras com as coisas. Isso é um problema que tem origem na teologia, já que a palavra דבר (davar) significa tanto palavra quanto coisa. Assim, há uma forte crítica em Espinosa de que o princípio seja a palavra divina, como figura tanto no Antigo Testamento quanto no Novo. A linguagem é designativa, e os signos não podem se confundir com as coisas. Inclusive, o papel da filosofia é esclarecer sobre as coisas utilizando os signos e não o contrário.
- 7) As preposições do hebraico possuem plural e também elas derivam de verbos. Assim, como as preposições indicam tipos de relações, e essas relações comportam pluralidade, caímos numa imensa variedade de relações. As preposições indicam relações e também intensidade de relações. E também os advérbios podem receber intensificação. Assim, por exemplo, na palavra מאד (meod) que significa muito, podemos dizer מאד מאד que significa muito muito. Também no caso das preposições, por exemplo: אל que significa para, verte-se em אלי que significa muito para.
- 8) Espinosa mostra um conhecimento tão profundo das Sagradas Escrituras judaicas, que apresenta os casos nas Sagradas Escrituras em que existem erros gramaticais ou exceções a determinadas regras: “não se encontra na Escritura nenhum outro esquema de infinitivo a parte do acima citado” (CGH, pág. 143 cap. XVII); “ a marca deste verbo é ה , que nunca muda para ה como pensam a maioria dos gramáticos, induzidos a erro pelo texto de Oséias 11,3”. Em seu ofício ordenador, ele mostra repulsa para estes casos. Em várias ocasiões ele deixa explícita também a sua desconfiança com relação às autoridades dos rabinos. Por exemplo, no capítulo XI, ele fala: “os hebreu não se preocuparam nada em evitar equívocos”, o que mostra que a língua nem é culta e muito menos divina. No capítulo XIV ele fala de uma exceção no livro de Esdras e comenta esse caso como “algo que a mim é semelhante a um monstro, não me atrevendo a dizer nada a respeito”.

- 9) Nos pronomes pessoais os pronomes no singular derivam do plural. Assim a palavra אֲנַחְנוּ (anarnu) que significa nós, dá origem à palavra אֲנִי (ani), que significa eu. Isso se passa com todos os outros pronomes. Isso é interessante porque nos mostra que a idéia de comunidade Nós é anterior ao princípio de individuação Eu, o que talvez explique a importância que Espinosa dá à idéia de comunidade política. Isso também pode explicar o separatismo judeu: Nós, os judeus... em contraposição a eles, os gentios...
- 10) Existem 7 vozes verbais nas quais os verbos no infinitivo podem estar: as ações podem ser tanto ativas quanto passivas e reflexivas. No entanto, a cada uma dessas vozes se junta a intensidade com a qual determinadas ações são feitas e sobre quem elas recaem. Mas há um tipo específico de voz, que nos interessa também, que seria a sétima voz (a qual seja semelhante à *causa sui* espinosana), que é o infinitivo que expressa ação em relação com o agente enquanto este lhe é causa imanente. (CHG, cap. XII, pág. 125)
- 11) O paradigma dos verbos é conhecido a partir de sua forma no passado, já que no infinitivo todos eles começam com לְ. Para o judaísmo o passado é a referência, ele se vê como alguém com o passado sempre à frente e de costas para o futuro, o qual será apenas uma revivência do passado. Isso explica a fixação judaica em sua história e a necessidade que Espinosa teve de dessacralizá-la. A gramática que Espinosa nos oferece do hebreu tenta se fixar no infinito, na ação, enquanto paradigmática. Sem essa forte subversão, o trabalho do TTP pode não render frutos, pois o apego ao passado é mais forte do que os ditames da razão. “Os infinitivos se mostram de diversas maneiras. Chamaremos estas e as modificações restantes de conjugações e aos nomes infinitivos assim julgados os chamaremos de verbos. Pouco diremos do número destas conjugações, pois nem todos os infinitivos se conjugam da mesma forma” (CGH, cap.XIII, pág. 128). Assim, os infinitos são o paradigma. Esse paradigma se modifica a partir do estado de regime, com a anexação de sufixos e preposições e aos diversos tipos de infinitivo segundo o sentido ativo, passivo, simples, freqüentativo, etc. Espinosa mesmo chega a chamar o infinitivo¹ de Verbo Mãe.

12) No CGH Espinosa se esforça em mostrar o real significado dos nomes. Vimos que é justamente o uso imaginativo de alguns signos como Deus, eternidade, beatitude, salvação que ocasionou todos os tipos de superstição. No CGH Espinosa tenta indicar que o ofício do filósofo é aproximar ao máximo um nome de seu real significado: assim, por exemplo, a palavra סופר que significava aquele que conta, por ser um particípio do verbo contar, deu origem à palavra escriba. Desse modo, não é que Espinosa procure ser filólogo, mas tenta mostrar que a natureza de uma palavra está na sua história, e esclarecida essa história esclarecem-se muitas das superstições aplicadas a este nome.

Sabemos que a redação da obra pôde ter tido tanto um interesse de Espinosa em emancipar o hebreu, quanto também em ensinar a língua a alguns de seus amigos protestantes. Em linhas gerais, Espinosa apresenta a imagem dos gramáticos anteriores a ele de maneira bastante cínica e pejorativa. O texto é mais uma reflexão filosófica sobre a natureza da língua hebraica do que um tratado que possa ensinar pedagogicamente a língua. Dificilmente alguém aprenderia hebreu só com o CGH. No entanto, para bem daqueles que não conhecem o hebreu, o texto é compreensível justamente em suas especulações filosóficas.

A língua hebraica é uma língua inscrita a partir da tradição bíblica. Destarte, a comunidade dos falantes de hebraico, a partir desse mono referencialismo teológico, é em si fechada e restrita ao seu monologismo teológico. Compreender o alcance da gramática hebraica em Espinosa, pode nos servir para compreender justamente a dinâmica de uma língua que foi pensada e produzida a partir desse referencial teológico.

A tradutora do texto oferece importantes observações acerca do CGH :

“Nos parece que a grande invenção espinosista consiste em considerar a língua hebraica como língua viva, quer dizer, produtiva . Assim, Espinosa cria neologismos,

¹⁷⁷ Note apenas que esse infinitivo não é tal como nós o conhecemos.

palavras que não aparecem na Bíblia, contrariando as regras repetidas durante séculos, que indicam que havia que separar-se o menos possível da língua bíblica”. (DIEGUEZ, G. G. *Introdução ao Compêndio de Gramática hebraica*, Madrid, Trota, 2005, pág. 13).

Dessa maneira percebemos a possibilidade de compreensão da teoria substancial espinosana em comparação com a sua teoria da linguagem. Ademais, Guadalupe Dieguez acrescenta que uma verdadeira compreensão dessa teoria deve levar em conta o imanentismo de Espinosa e seu materialismo: assim, como não há mente separada de corpo, não há possibilidade de uma linguagem formal perfeita separada da linguagem do vulgo, eivada de ignorância:

“Apesar dos perigos que apresenta, Spinoza admite o caráter irrenunciável do linguajar cotidiano. Assim, no *De intellectus emendatione* reconhece como a primeira norma de vida que há que se aceitar para alcançar a felicidade é ‘falar segundo a capacidade do vulgo’. Há uma tensão no pensamento espinosista entre a necessidade de recorrer à linguagem natural e o reconhecimento de que ‘os homens não sobre nenhuma coisa menos poder do que sobre a língua’ (*Ética* III, prop. 2, escólio). A renúncia de Espinosa a uma linguagem bem feita, a uma linguagem filosófica, completamente formal, obedece a uma coerência rigorosa com sua abordagem imanentista. (...) O conhecimento conceitual só pode proceder do afeto. As palavras pertencem de cheio ao âmbito do primeiro gênero de conhecimento, há algo nelas que as fazem confusas e não claras e distintas. Mas elas também podem passarão segundo gênero e elaborar conceitos. Desde essa perspectiva uma linguagem asséptica é impossível e mesmo indesejável. ‘A língua é conservada tanto pelo vulgo quanto pelos doutos’”. (DIEGUEZ, 2005, pág. 46)

Qualquer depuração e assepsia não é apenas impossível, pois mesmo inútil, já que a língua possui em seu interior uma dinamicidade que escapa do poder do filósofo. Há que se trabalhar com a linguagem filosófica levando-se em conta justamente aquilo que nos escapa, o que é fruto da vida da própria língua e não está em nosso poder deter. Ela continua:

“O esforço realizado por Espinosa com vistas à constituição de uma ciência da língua hebraica enquanto parte da natureza da língua não deixa de ter importantes repercussões políticas. Seu trabalho não tem unicamente um caráter retrospectivo (crítica do texto bíblico, etc), senão também prospectivo (por um lado, assentar os

princípios para uma teoria da leitura de qualquer texto sem cair na superstição; mas também a possibilidade de ensaiar novos usos estratégicos, de redefinir os significados das palavras).

Vimos, até agora, que a linguagem, ligada à imaginação, é irrenunciável, ainda que seja causa de erros e de impotência. Surge a necessidade de abordar-se o procedimento ou a estratégia para passar dessa impotência para a potência, de potenciar a linguagem. Nesta linha, a abordagem espinosista mostra por sua vez seu radical materialismo e imanentismo. Não se trata de construir uma língua *a priori*, tarefa vã, nem de renunciar de antemão. Spinoza parte da linguagem que falamos, da língua do vulgo, e com ela constrói conceitos, operando por redefinição dos termos já dados. Sempre parte de uma situação ou conjuntura dada, de um termo que já está em uso e a reformula. Há ausência de inovação terminológica, mas uso estratégico da linguagem, pois como ele afirma no TTP ‘as palavras não possuem significação mais certa do que seu uso’. As palavras não têm um uso já prefixado e invariável. (...) O dissidente não pode deixar de usar a linguagem da tradição dominante simplesmente porque não há outra linguagem do que a da tradição dominante, e sem usá-la não só não se pode contar-lhe as coisas a seu público, como tampouco pode contá-la a si mesmo. Em definitivo, todo filósofo é dissidente da superstição, e todo filósofo se vê no paradoxo de ter de usar a linguagem, isto é, a linguagem da tradição sempre supersticiosa para filosofar. A saída é, pois, realizar um uso estratégico desta linguagem. Tosel denomina a esta estratégia de redefinição semântica dos termos na obra de Espinosa da ‘operação do *sive*’. Não vale a pena inventar palavras novas, basta modificar o sentido das já existentes, como faz Espinosa quando diz *Deus sive Natura*.’. (DIEGUEZ, 2005, pág. 52 e 53).

Assim como a substância de Espinosa é o verbo regular “naturar”, assim também devemos considerar que a função da filosofia é “potenciar” a linguagem a fim não apenas de esclarecer equívocos, mas de produzir novos conceitos, novas modalidades de ordenação do real e, porque não, fato inevitável já que somos corpo, novas imagens. Para tanto devemos considerar o lado negativo da linguagem, aquele que se revela como produtor de preconceitos e positivá-lo, com uma nova linguagem filosófica. A subversão, como veremos, não está em criar neologismos, mas armas de guerra. Essas armas testemunham novas significações para os signos e também novas abordagens estratégicas. Vimos, no capítulo anterior, que substância e natureza foram dois ardis de Espinosa, justamente porque ambas estavam no lugar e a falar de Deus.

Associamos sempre a palavra à democracia e o diálogo a poderosa arma política não violenta. A teoria da linguagem em Espinosa serve-nos como propedêutica a uma nova teoria da democracia, justamente porque nos ajuda a compreender em que sentido a palavra se presta à liberdade, já que liberdade se associa politicamente à livre expressão, e em que sentido a palavra é um instrumento de tirania. Assim, devemos compreender que o fim da

confusão entre palavras e coisas, confusão que Espinosa sempre denuncia, se prestam a fins não meramente epistêmicos, mas sobretudo políticos.

O mundo que se nos apresenta é uma ordenação de signos. Os signos representam seres de razão, os transcendentais e os universais, conforme explicitado no escólio à proposição 40 da *Ética* II. Eles se formam a partir de uma variedade grande de imagens as quais não conseguimos ordenar e o fazemos por aproximações. A linguagem, como deriva dessas imagens, surge de um processo de simplificação da multiplicidade que nos parece confusa. Esse processo de simplificação é uma reificação arbitrária, já que não compreende as coisas a partir de sua singularidade, ou seja, a partir de suas relações de atividade e passividade: dito de outro modo, além de reificá-las, tornar tais imagens como coisas, eles também as tornam coisas estáticas. É justamente esse processo que permite a inscrição dos signos em nossa memória: elas se tornam unas a partir de um processo abstrativo:

“Comecemos, pois, pelo primeiro: a unidade. Dizem que este termo significa algo real fora do entendimento; no entanto, não sabem no que acrescenta ao ser, o que mostra suficientemente que confundem os entes de razão com o ser real. Com isso conseguem tornar confuso o que entendem claramente. Nós, por outro lado, dizemos que a unidade não se distingue de modo algum do ser e nada lhe acrescenta, senão apenas que é um modo de pensar, com o qual separamos uma coisa das demais”. (SPINOZA, *Pensamentos Metafísicos*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, pág. 57, capítulo 6)

Tanto na *Ética* quanto no *Tratado da Reforma do Entendimento* o conhecimento por sinais é dito conhecimento imaginativo. Dessa maneira, caberia à filosofia resguardar um papel à linguagem que fosse internamente produtivo, como no *more* geométrico, de modo a não estatizar, unificar e reificar as imagens o que, no mais, é o que ocasionou as estranhas teorias substanciais ao longo da tradição. Cabe à filosofia procurar produzir uma linguagem essencial, que chegue à singularidade das coisas singulares, ainda que saibamos que sua função é meramente designativa. Essa linguagem tem de ser produzida no interior da linguagem mesma, por uma espécie de subversão permanente.

A teoria platônico/agostiniana da linguagem a considera um mero instrumento a ser usado para designar as essências eternas. Assim, a linguagem deve estar a serviço de algo

maior: nesse caso, ela deve ajudar o indivíduo a compreender tais essências. Para Platão, esse processo pode ser feito mesmo à parte da linguagem (OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo, Loyola, 2001, pág. 20) de maneira muda, sem palavras. Assim, é possível um conhecimento verdadeiro sem o logos sensível. Espinosa, ao dizer que podem se confundir nomes com coisas está a dizer que a linguagem pode também servir como um bom instrumento para a filosofia, desde que se esclareça tal confusão. No entanto, ele não considera que a linguagem pode estar a serviço das essências eternas, porque são justamente essas essências eternas o que existe de arbitrário na linguagem. Esses conceitos se formam por abstração, a partir de efeitos comuns que determinados eventos produzem em nosso corpo. O nome tem um caráter classificatório, visando prolongar o processo de cognição necessária e retenção dessa cognição na memória.

“Compreendemos, assim, claramente, porque a mente passa imediatamente do pensamento de uma coisa para o pensamento de outra que não tem com a primeira qualquer semelhança. Por exemplo, um *pomum* [maçã] para o pensamento de uma fruta a qual não tem qualquer semelhança com o som assim articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. Com efeito, um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, pra o pensamento da guerra, etc”. (*Ética*(2007) II, 18, escólio. Tradução Tomás Tadeu)

A palavra, assim, possui um valor de uso, ainda que saibamos que todo conhecimento por “ouvir dizer” é, para Espinosa, um conhecimento que gera suspeita e desconfiança. Ora, isso nada mais é também do que fruto do processo de desteologização operado por Espinosa já no Tratado Teológico Político: o conhecimento bíblico, uma vez que confere um valor Sagrado a uma determinada palavra e impede a compreensão clara a distinta da ação natural, não é nada senão um falso conhecimento, um conhecimento abstrato, o tipo de saber que mais fortemente se fixa na memória. Ora, é o vulgar que presta mais atenção às palavras do que às idéias. Assim, as palavras fazem com que o comum dos homens compreendam os eventos não a partir de um feixe de necessidade entre

eles, mas de acordo com um ordenamento de signos que se adéquam ao seu histórico de vida.

Ora, o mesmo se passa com os signos “verdadeiro” e “falso”, que Espinosa diz serem “simples denominações extrínsecas das coisas e que só retoricamente se atribuem às coisas” (SPINOZA, 2006, pág. 258. CM, cap.6). Assim, nada pode ser dito verdadeiro ou falso, e sim apenas a idéia a qual se refere tal palavra. A palavra encontra sua origem no corpo, ela é fruto da ação do corpo, para Espinosa, e no caso da *glossa*, de um corpo coletivo falante: e é justamente por isso que não nos cabe inventar uma linguagem que seja adequada ao intelecto, pois a linguagem não é criação de um sujeito, é uma virtude do coletivo. O empreendimento de Espinosa não se limita a procurar por um processo de formalização da linguagem, empreendimento leibniziano, a fim de forjar uma linguagem adequada para a filosofia. Mas sim, subverter a linguagem a partir de um novo processo de re-significação dos termos. Destarte, não se deve abandonar os signos Deus, História, Natureza... tais termos podem ser re-significados. O que é fruto de uma produção comunitária e está inscrito na memória de um povo não pode ser abandonado: mas pode ser re-significado. Se um nome corresponde a um ente abstrato, tal nome pode ter seu valor de uso alterado. E alterar o valor de uso de um nome é também subverter as relações arbitrárias que os indivíduos fazem entre tais nomes. Subverter relações é inventar uma nova política para a própria linguagem.

Esse processo de re-significação exige a unidade entre um conceito e sua causa, destituindo a linguagem de ser apenas representativa, mas a redirecionando para novos usos particulares, num empreendimento com conseqüências políticas e epistêmicas. De um ponto de vista epistemológico, a significação das palavras não reside em sua maior ou menor correspondência com as idéias, como é a concepção platônica tradicional. A palavra possui diferentes usos, por isso, diferentes significações. Cabe-nos constituir uma gama de significados que permita sairmos de um feixe de imprecisões e convencionalismos arbitrários, para uma concatenação racional precisa. E se “verdadeiro” e “falso” possuem essa força capaz de dominar e tyrannizar, uma nova política da linguagem pode também, por outro lado, libertar e democratizar.

Se a linguagem não encontra sua significação no reino das idéias, e se muitas das idéias são entes de razão, quimeras, ficções, transcendentais e universais que não possuem qualquer referente, desmascarar a crença de que tais idéias representam entes é apenas um passo inicial nessa tarefa. É preciso que a linguagem se aproxime da singularidade, que ela seja como Deus, um múltiplo absoluto. O CGH é um bom exemplo de como a mudança progressiva de hábitos lingüísticos conduz à formação de novas significações. Para Espinosa, tudo o que há são nomes: esses nomes tornam-se verbos, adjetivos, participios. No hebreu, quase toda a raiz possuem 3 consoantes principais. Tais consoantes, recebendo vogais, prefixos, sufixos, sinais diacríticos ou acréscimos no interior das palavras mesmas, acabam por originar toda a classe morfológica de palavras. O hebreu é uma língua altamente ilustrativa quanto a esse processo de composição de nomes. Os nomes designam muitas vezes afecções, estados e não entes estáveis e imutáveis. No mais, podem-se criar mais nomes do que entes mesmos. A palavra acaba servindo de meio a partir do qual se prolonga na memória coletiva um traço de reconhecimento do objeto ou estado imaginado. Esse processo acaba por confundir substantivos com substâncias, criar entes imaginários e dota-los de realidade e pela imaginação criar mecanismos de reificação.

Quais são as conseqüências filosóficas acerca dessa reflexão da gênese da significação? Em primeiro lugar, ele aponta para os perigos da linguagem, como o principal meio a partir do qual o vulgo confunde objetos imaginados com coisas reais. Daí que haja, para Espinosa, implícita vinculação entre metafísica e linguagem. Reconhecer o processo de coisificação a partir da dinâmica própria da imaginação, é reconhecer, por exemplo, que muitos nomes não correspondem a objetos reais. Por exemplo, a noção de “vontade livre”: ela existe por desconhecimento de nossas volições e apetites e conduzem, dessa maneira, os homens a um perfeito desconhecimento das causas pelas quais são dispostos a apetecer algo. “Os homens se enganam ao se julgarem livres, julgamento que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados. É, pois, por ignorarem a causa de suas ações que os homens têm essa idéia de liberdade. Com feito, ao dizerem que as ações humanas dependem da vontade estão apenas pronunciando palavras as quais não têm a mínima idéia”. (*Ética*II (2007), prop. 35, escólio, trad. Tomaz Tadeu).

A partir de uma palavra mal utilizada, a filosofia pode produzir confusão e se engajar na fabricação de ilusões. Isso foi, na verdade, o que a filosofia fez em muitos sistemas filosóficos. Daí que não pode haver empreendimento filosófico sem uma crítica da linguagem comum e do seu uso indevido. Essa crítica serve como terapia, para anunciar um empreendimento que depois será levado a cabo por outro judeu, Wittgenstein, de modo a nos fazer compreender que uma teoria das coisas é, ao mesmo tempo, uma teoria dos signos. Enquanto veículo privilegiado do imaginário, a linguagem é o único caminho para se compreender o alcance e força desse mesmo imaginário e como ele se comporta enquanto expressão do corpo coletivo. Ora, como essa estrutura se confunde com a linguagem comum, os mitos ganham *status* de realidade e passam a rivalizar com o discurso racional como se estivessem em pé de igualdade. O resultado disso é o banimento do filósofo e sua redução ao silêncio. Assim, o discurso de Espinosa, para usar uma feliz expressão de Marilena Chauí, tem de se verter em contra-discurso, já que a confusão entre maneiras de dizer conduz a confusões na maneira de pensar e mesmo à impossibilidade de separar a razão do mito.

“As palavras fazem parte da imaginação”, salienta Espinosa. As palavras estão associadas a disposições dos corpos, afecções. Espinosa associa, dessa maneira, o estado do corpo orgânico à produção de ficções, o que percebemos claramente nos sonhos, mas não nos damos conta quando acordados. Daí que seja necessário compreender literalmente sua expressão: “sonhar de olhos abertos”¹⁷⁸.

As palavras falam mais de nossa disposição corporal do que das coisas mesmas: o melhor exemplo disso é a palavra do profeta, a palavra teológica que é signo de um corpo doente e impotente. Destarte, o filósofo, enquanto prisioneiro das estruturas gramaticais, ainda não está pronto a ser filósofo. Por isso, ele precisa recriar a linguagem e subvertê-la para fazê-la cativa da liberação de sua potência pensante. Precisa ser gramático: reordenar os signos. A liberdade que devemos conquistar no uso da linguagem é o próprio pensar. E isso possui conseqüências políticas porque implica uma nova semântica desprendida das idéias transcendentais de bem e mal, verdadeiro e falso.

¹⁷⁸ Cf Tratado da Reforma do Entendimento, parágrafo 64 e 88, que trata as palavras como disposições do corpo. Ver também correspondência 51 a 56, a Hugo Boxel, onde são tratadas as questões relativas aos fantasmas e aparecimento de espíritos.

No CGH Espinosa se pergunta se o hebraico faz referência diretamente à Bíblia, ou se ele é independente dela. E a resposta é: sim, ele é independente dela, ele pode assumir uma status de língua como qualquer outro idioma. Tanto é assim que no CGH Espinosa frequentemente compara a gramática hebraica com o que se passa no latim e no grego. Mas mais do que isso: como o novo testamento está repleto de hebraísmos, a emancipação do hebraico tem conseqüências para além da comunidade judaica, chegando mesmo à comunidade cristã. A filosofia precisa se desligar de vez da teologia: isso só será possível quando se ultrapassar o campo do uso da língua e submetê-la, por uma re-significação precisa, às regras da lógica. Assim, a linguagem pode se prestar ao pensamento e deixar de ser um fenômeno restrito ao campo do imaginário passivo. No caso da língua hebraica e da filosofia, do campo religioso. A língua pode ser usada agora para falar mais propriamente de nós, dos sujeitos, os quais ficaram esquecidos em favor do divino.

Como dar o passo que permite sairmos do campo privilegiadamente imaginativo, dado pela linguagem, para o campo do pensamento? Como permitir que a linguagem toque e descreva o mundo? A filosofia precisa ser clara, seu discurso precisa ser índice de si mesmo, sem necessitar de alguma referência externa que lhe comprove a veracidade. Essa tendência de sempre acreditar que a verdade é exterior ao discurso, que ele tem de estar adequado a um objeto externo eterno, é justamente teologizar. Filosofar, por outro lado, é deixar-se guiar pela potência do pensamento, o qual é índice de si mesmo. Com Espinosa temos uma liberação da potência da imaginação a partir de sua unidade à potência do pensamento. Temos a redescoberta da filosofia, a partir de seu caráter de liberação do pensamento.

Uma gramática, em estilo espinosano, terá de ser justamente essa reinvenção da linguagem, a partir do uso profícuo da imaginação em proveito das potências do pensamento. A Ética enuncia um novo modo de pensar, de enunciar conceitos, criando uma linguagem toda especial, na qual Deus não significa mais o Deus da tradição, assim também com o termo natureza, corpo, literatura sagrada e mesmo imaginação. A potência do pensamento está em operar essas sínteses capazes de não mais caminharmos sob um

horizonte dualista que afirma a alma em detrimento do corpo, ou que afirma Deus em detrimento do homem, que afirma a obediência em detrimento da liberdade e mesmo afirma o pensamento em detrimento da imaginação. Fazer uma síntese exige, dessa maneira, saber agir a partir de um campo semântico que está aberto a novos usos dos signos lingüísticos e assim também, a novas significações. Pensar é, sobretudo, agir.

Esta gramática lógica tem sua expressão máxima na *Ética* de Espinosa. É a gramática que permite, por sua própria força, apenas os enunciados verdadeiros. É a gramática da filosofia, porque ela inventa novos usos, novas significações. Essas regras podem, muitas vezes, corroborar um aspecto meramente referencial da linguagem, uma vez que não se ocupam da verdade ou falsidade do discurso. A verdade da *Ética* é índice de si mesma: qual a diferença entre a nova gramática, dos novos signos, e aquela do hebreu, que fora escrita por Espinosa?

O CGH mostra a profundidade do confronto. A briga tem de ser corpo a corpo justamente porque a imaginação tem força contumaz contra as idéias. Estamos, certamente, num campo de forças, num campo agônico: não existe uma harmonia pré estabelecida que irá nos ajudar a sair desse entrave. Pensar no poder da linguagem é reconhecer sua força de produção de novos signos e de uma imaginação que seja expressão da eternidade de Deus: isso é suficiente para a instauração de um corpo político suficientemente forte e estável? Não sabemos, mas é um caminho. E se temos de lutar, todas as estratégias devem ser postas à luta.

E aqui algumas observações precisam ser feitas. Re-significar é uma subversão que nos devolve à realidade e nos desliga das ficções teológicas. No entanto, como afirma o capítulo III dos *Pensamentos Metafísicos*, a palavra é um campo onde tudo pode ser dito. Re-significar pode ser a criação de novas quimeras e ficções, já que a linguagem não teria o poder de nos conduzir a um caminho para além do primeiro gênero. Assim, a idéia que lançamos de um discurso do singular se torna uma impossibilidade, já que palavras são abstrações e só com elas articulamos os discursos. Tanto no *Curto Tratado*, quanto na *Ética* e no *Tratado da Reforma do Entendimento* o conhecimento por ouvir dizer é claramente

definido como verbal e não faz repousar a certeza sobre as palavras. Ao termo “ouvir dizer” sempre se une “signo arbitrário”. Se as palavras não se referem à realidade senão de maneira imperfeita, isso se deve a sua ligação com a imaginação.

Sim, é verdade que a linguagem não me obriga a reconhecer a verdade. Sua confabulação com a imaginação produz a mentira. É verdade também que essa potência subversiva de significação pode cair no arbitrário. No entanto, essa relação estreita entre linguagem e imaginação pode ajudar na produção de um discurso coletivo representando, de fato, uma força contra investidas antidemocráticas. Isso porque o sentido das palavras é tributário de condições materiais concretas: “Chama-se sagrado e divino isto que é destinado à prática da piedade e da religião: isso será sagrado tanto tempo quanto os homens se servirem disso religiosamente”. (TTP, cap. 12)

Assim como o sentido das palavras não está fixado nas pedras de Moisés, assim como o mundo não se originou da Palavra Divina, assim como uma palavra dada não me constrange a cumprir uma promessa tola¹⁷⁹, a linguagem faz menção a algo para além de si mesma. E talvez aí, exista alguma possibilidade de uso estratégico da linguagem. Ela tanto pode usar para ludibriar o povo com as mentiras necessárias dos soberanos, como pode ajudar ao filósofo a produzir um contra discurso.

No início da vida social nenhum “Verbo” é instaurador de uma ordem em ruptura com o que a precede. (HERVET, pag. 54). O funcionamento real que sustenta o pacto social está fundamentado na decisão da autopreservação. A linguagem aparece submetida à pesquisa do que é útil e se presta a ser um instrumento do *conatus*. Palavras piedosas, discursos piegas, preces, nada disso tem valor em si mesmo. Mas possuem um uso estratégico, dado pelo caráter funcional da linguagem.

¹⁷⁹ Os valores e os sentidos da promessa estão diretamente ligados aos efeitos práticos de tal enunciação e pode-se qualificar de pragmática a proposta de Espinosa de que a promessa é mais uma fundação verbal e jurídica da soberania. A significação e o efeito prático de uma promessa estão no interior de um discurso que se sustenta contra a violência real, certa e anárquica das relações humanas que formam o contexto material no qual a promessa precisa ser cumprida.

Ora, para comandar as almas é imperativo, sobretudo fazer mais do que falar. Apenas a palavra do soberano acompanhada de gestos reais possui a força do ordenamento político. A palavra solta, a língua que não se controla, pode, do contrário, ser uma força perigosa. No entanto, no Tratado Político, algo a mais é acrescentado. Espinosa aprendera algo com a Revolução Orangista. No *Tratado Político* a multidão quando é reduzida ao silêncio é que se torna perigosa. Assim como também é perigoso a existência de muitos segredos de Estado, conservados nos “arcãos do poder”. O silêncio não é eficaz na política assim como a necessidade de guardá-lo. É preferível então que o discurso seja mediado pelo debate público de modo a permitir neutralizar as paixões políticas a fim de que tais paixões não se tornem ameaça à segurança pública.. A democracia é o regime em que o poder é absoluto, justamente por ele estar todo reunido em favor da manutenção do Estado por todo os membros da comunidade política, cuja deliberação é posta em prática a partir do confronto efetivo dos discursos salvaguardando o equilíbrio de forças no seio do corpo político. E assim na democracia a linguagem pode ser o lugar tanto da expressão quanto do policiamento de uma relação de forças. (BOVE, *Op. Cit*).

Se falamos do corpo, o que seria a linguagem se não a voz da passionalidade? Se política exige coordenação de afetos, não há outro meio que não pela livre expressão dos corpos. Não há nada que controlemos menos do que a nossa língua: temos uma propensão automática a falar, assim como temos a andar, comer, viver, enfim. Nada está mais adaptado à vida humana do que a discussão e a democracia.

Podemos agora compreender que essa potenciação da linguagem pode ser dada tanto pela subversão filosófica como pela ampliação do debate público. Os sofrendores da sociedade são os que geralmente são reduzidos ao silêncio. Nem todo o discurso é necessariamente falso, é preferível dar a palavra nem que seja aos loucos, do que privar o homem desse instinto. Assim, ninguém melhor do que o amante da liberdade para potenciar a palavra por meio da palavra emancipada e ninguém melhor do que a multidão para criar o seu discurso, o que, de resto, é a única via para não se cair no monopólio do discurso único: a teologia.

Conclusão

“Quem começa a amar o cristianismo mais do que a verdade, logo passa a amar a própria seita ou a própria igreja mais do que o cristianismo e termina por amar a si próprio mais do que tudo”

(Coleridge)

“Vejam no que pensam as pessoas mundanas. Pensam na dança, na música, no canto e em deleites semelhantes. Pensam nas construções, na riqueza, no poder; invejam a situação dos ricos e poderosos. Mas não pensam, em absoluto, o que significa ser uma pessoa”

(Blaise Pascal)

Ser livre, certamente, não é questão de escolha. Mas pode ser compreender as razões de nossas escolhas. Comecei com Espinosa e eis aqui, tentando findar o inacabável. Se eu tivesse a chance e a liberdade de, como ele, dizer: “falta o resto”, sem dúvida, eu diria. Por que o amor, bem o amor é um convite, nunca uma conclusão.

Ainda que trabalhando 40 horas, cuidando de casa, família, filhos doentes, morte do pai, da avó e da sogra e perda de um bebê, sem bolsa, sentindo na pele a traição de amigos, com o auxílio apenas de meu amado orientador, da minha mãe preciosa e meu insubstituível marido, ainda assim senti-me alegre e confiante ao escrever este trabalho. Não existe cenário ideal, mas existem pessoas que tornam a vida uma experiência especial. Nada do que fazemos é obra nossa: tudo resulta de encontros felizes e desencontros que podem se tornar também positivos. A vida é feita a cada dia, no convívio, na dor, na busca de certeza, no desejo de ordenação. As pessoas ruins que passam por nossa vida nos servem também de inspiração, justamente porque nos ligam mais fortemente àquelas que já admiramos e nos ajudam a perceber também nossa impotência. Aprender a amar os inimigos talvez seja apenas aprender a reconhecer o valor que até eles têm para o nosso autocrescimento.

Ninguém, com certeza seria mais crítico desse trabalho do que eu. Tentarei expor todas as possíveis aberturas que o texto me permite, porque creio que o importante num

trabalho acadêmico seja justamente os seus desdobramentos. E Espinosa é um filósofo que nos faz pensar justamente as relações entre judaísmo e cristianismo, o que é essencial para se conhecer o Ocidente e seu futuro.

Eis que preciso dizer algo acerca do meu trabalho e me encontro muda. Foi com certeza a mim que se dirigiu essa autoterapia: libertar-se da autoridade bíblica, do meu desejo de pureza, de pensar em termos de imanência, de não procurar pelos profetas, de reconhecer o chamado à natureza e de potenciar a minha imaginação com outras figuras que não as teológicas. Sim, posso dizer que eu sempre fora vítima em momentos de impotência e tristeza, abandonada por quase todos, a cair no terreno “seguro” das fabulações teológicas. É preciso aprender o ensinamento da solidariedade: infelizmente a universidade está longe de ser esse campo inclusivo que queira fazer corpo e voz a todos. Infelizmente ainda existem muitas investidas teocráticas na organização universitária, mas é preciso que aprendamos com a História a jamais deixar que o pensamento seja privilégio de alguns. A filosofia é sempre uma conquista democrática e quando vamos compreendendo os limites, somos capazes de dar um novo futuro.

Vamos lá:

No primeiro capítulo procurei fazer uma contextualização histórica acerca da autoridade bíblica e do problema de delegação da autoridade a qualquer tipo de ordenação transcendente, vinda do alto. O problema hermenêutico com relação à verdadeira interpretação das Sagradas Escrituras só pode ser resolvido quando elas são analisadas enquanto um documento histórico. Assim, para se compreender a Bíblia, como qualquer texto, é preciso tecer a sua história, conhecer a língua na qual ele foi escrito originalmente, quais as vicissitudes pelas quais passou até chegar a nós e claro, considerar fazer análise no interior da obra para poder compreender sua ordenação lógica. São basicamente 3 os elementos que devem ser levados em conta:

- 1) Perfeito conhecimento no qual o texto foi escrito
- 2) Resumo das opiniões e temas principais do texto, agrupando-os tematicamente.
- 3) Recopilação de todas as informações históricas que se pode ter sobre o texto.

O círculo hermenêutico inerente à leitura bíblica girava em torno da questão: Para se ler a Escritura é preciso ter fé. Mas só se obtém fé, lendo os livros Sagrados. Assim, se alguém não tem fé não tem como compreender o texto e vai cair no perigo de julgá-lo um texto como qualquer outro. Destarte, fundar a autoridade da Escritura sob o pretexto de que é divina, ou provar a existência de Deus pela autoridade da Escritura é cair em petição de princípio. Para que o empreendimento apologético tivesse algum sucesso era preciso um simples reconhecimento da autoridade Bíblica, de modo que a existência de Deus tivesse algum sentido para quem lesse a Bíblia. Desse modo, mesmo entre dois possíveis sentidos de leitura da Bíblia, ou pela via literal ou pela via espiritual, era preciso algum princípio de fé. Era preciso considerar a Bíblia não como um livro qualquer e sim como um livro especial: essa tensão que tentei revelar no capítulo entre imanência e transcendência. No final de toda a argumentação, pode-se oferecer argumentos tanto a favor da existência do sobrenatural quanto de sua inexistência. Não acredito que a argumentação espinosana possa verdadeiramente convencer quem tenha fé, como também não creio também que a aposta pascaliana poderia convencer a crer em Deus quem Nele não acredita. A questão então quando se opta pela leitura da Bíblia como um livro Natural estaria na potência humana: o nível de argumentação sempre estanca diante do poder da imaginação, mesmo que essa argumentação seja perfeita, encadeada mediante uma ordenação clara e distinta. Considerar a Bíblia um livro sobrenatural é continuar apostando na impotência humana, é continuar vivendo à mercê de seus “verdadeiros intérpretes” é colocar-se sob o jugo da servidão. Então, é preciso optar pela potência e essa opção exige fazer a experiência da imanência.

Teria sido interessante se nos detivéssemos aqui na relação entre Espinosa e Grotius, já que este último escreveu uma apologia à religião cristã. Diferentemente dos jansenistas como Pascal ou dos calvinistas que pressupunham já alguma fé na leitura do Santo Livro, Grotius acreditava poder provar a verdade da religião cristã para depois preparar o leitor para a sua leitura. O filósofo cristão holandês começa dando provas em geral da religião cristã e uma vez a fé cristã estabelecida, ele se limita a constatar que a religião cristã exprime a Bíblia: “quare cum supra jam probata sit veritas religionis christianae, simulque constet eam ipsam his libris contineri, satis vel hoc solo adstruitur illis libris sua actoritas”, Hugo Grotius, *De veritate religionis christianae*, Leyde, 1627, Livro III. Destarte, eu diria que a primeira grande falha de meu trabalho foi não ter se

fixado nessa relação entre Grotius e Espinosa, mas de ter estabelecido esse problema da interpretação bíblica dentro de um cenário do agostinismo seiscentistas, em especial na França e Holanda. De resto, Grotius não se dedica tanto a oferecer uma chave de leitura da Bíblia, já que ele crê que as contradições da Bíblia vão sendo resolvidas à medida em que se avança na compreensão total do texto.

De acordo com *The Catholic Encyclopedia* (MAAS, A.J. *The Catholic Encyclopedia*, New York, 1907, art. “Exegesis” p. 696) enquanto “obra humana, a Bíblia está sujeita às mesmas regras de interpretação que os livros profanos; mas enquanto obra divina ela é, tanto em sua conservação quanto em sua explicação, localizada sob a guarda da Igreja, de modo que ela necessita de regras hermenêuticas especiais. Sob seu primeiro aspecto, ela está submetida às leis de interpretação gramático-históricas; sob o segundo, ela obedece aos preceitos de que poderíamos chamar de interpretação católica”. E continua:

“Encontramos de tal modo uma ligação entre a Igreja e a Escritura, é afirmada pela autoridade da Escritura, que não é verdadeiramente possível ter fé na Escritura sem ter fé na Igreja”

Assim, mais fácil do que contestar a autoridade da Igreja de Roma, a partir da leitura do Novo Testamento, principalmente nas cartas paulinas aos Coríntios e aos Gálatas, é contestar a autoridade de que a fé seja a verdadeira regra de leitura desse livro. Desse modo, uma pessoa com bom conhecimento tanto do hebraico quanto do grego está em melhores condições de ler a Bíblia e compreender seu sentido, do que aquela que não conhece as línguas originais e seus hebraísmos.

Sabemos que a consequência desse tipo de abordagem só poderia resultar mesmo na descrença de tudo aquilo que se mostra na Bíblia como sobrenatural. Se a interpretação dos escritos bíblicos não está submetida a outras condições de compreensão que aquelas em que toda literatura está submetida, então tudo o que é anti natural deve ser lido de maneira metafórica: assim, milagres, ressurreição, sinais, precisam ser contextualizados e compreendidos à luz da vivência das circunstâncias nas quais aconteceram. Isso, obviamente, é mais do que subversivo, pois está profanando o livro sagrado, dizendo que os critérios que servem à interpretação da literatura profana são suficientes para se compreender o texto de maneira melhor que qualquer critério espiritual; que apenas a fé

pode crer que a Bíblia é um livro sagrado e não se pode exigir fé de quem não a tenha; que as chaves de leitura dadas no interior da Bíblia pelos profetas, ou as alegorias dadas por Paulo, não são a melhor maneira de compreender o texto sacro, já que o próprio Paulo e os profetas imaginam mais do que entendem; que o único sentido que contradiz todas as contrariedades do Texto é aquele concernente à luz natural, à razão e que é a expressão da necessidade de justiça e caridade. Isso lembra a fórmula de Bultmann dada séculos depois: “a interpretação dos escritos bíblicos não está submetida a outras condições de compreensão do que qualquer outra literatura” (BULTMANN, *Foi et Comprehension*, Paris, 1970, Tome I, pa. 620).

Essa subversão é mais profunda do que parece. Na apologia de Pascal à religião cristã (ou seja, nos *Pensees*) Pascal acreditava que o pagão ou ateu, ao procurar ler a Bíblia, sem qualquer disposição para se encontrar com Deus, ou seja, sem qualquer fé implícita, já estaria em condições de entrar em contato com Deus. (FORCE, P. *Le problème hermeneutique chez Pascal*, Paris, Vrin, 1989, pág. 23). A subversão de Espinosa está em mostrar tudo ao contrário: quanto mais o homem conhecer o texto bíblico a partir dos critérios que Espinosa elaborou, mais provavelmente ele vai rechaçar as tradições religiosas, mais ele perceberá a ignorância dos rabinos, sacerdotes e do clero em geral, mais ele vai saber que o Deus bíblico é uma farsa elaborada pela imaginação e sustentada por uma tradição religiosa seca de poder e prestígio. A força de Espinosa está em ser o primeiro a contestar a autoridade da Escritura, justamente por contestar que o Livro não tenha sofrido nenhuma adulteração em mãos indevidas. Não é essa a ignorância que Espinosa denuncia tanto no TTP quanto no CGH? E se a autoridade da Bíblia está sendo posta em causa, apenas sua doutrina moral poderá nos indicar se é um livro digno de confiança. Desse modo, só com Espinosa compreendemos que o sentido de um texto está separado de sua pretensão de verdade e que apenas um conhecimento rigoroso da gramática em que os textos foram escritos pode nos permitir conferir a autenticidade dos textos.

A máquina de guerra de Espinosa, lançada contra judeus e cristãos, visa denunciar tanto o problema do judaísmo em geral, quanto dos hebraísmos que vigoram ainda na mentalidade cristã. Daí que Espinosa, em alguns momentos, demonstre ter alguma simpatia por Paulo, ainda que ele seja mais simpático à figura de Jesus. Na tradição cristã, segundo

Agostinho, a sobrevivência dos judeus depois de tantas diásporas, se deveu à ação da providência Divina. Segundo Agostinho, se os judeus desaparecessem, os cristãos seriam acusados de ter forjado o Antigo Testamento. Tal providência colocou os gentios ao lado dos judeus e permitiu que o cristianismo ganhasse *status* de universalidade, por unir a sabedoria perene dos gregos e o messianismo judaico, estendido agora à toda a humanidade. Outrossim, o conceito de providência é o que alimenta tanto a crença na própria eleição dos cristãos quanto dos judeus. Esse atributo foi considerado em toda a Escolástica como o principal atributo para se conhecer a natureza divina. A subversão espinosana ganha sentido uma vez que mostra como esse atributo é improvável para Deus, já que o colocaria como agindo com respeito a fins: desse modo, se Deus não tem nada do que perseguir, pois não carece de nada (já que é Deus), a idéia de que Ele seja providente é improcedente! E assim, não existindo uma ação divina que cancele ou supere a ação natural, nem a Natureza, nem a História podem ser testemunhos dessa ação providencial e miraculosa de Deus, nem há qualquer ação de Deus separada e distinta da ação natural. Nada foi criado, tudo existe por necessidade de sua natureza: e mais uma vez, o averroísmo ganha força contra qualquer tentativa de teologia racional.

Se não existe nenhuma História Sagrada que esteja pairando acima da História Natural, se não existe o espiritual no sentido do sobrenatural, então não há nem milagres, nem a necessidade de profetas. Aqui vem outra falha do meu trabalho: não ter desenvolvido a crítica aos milagres feita por Espinosa e depois por Leibniz e desenvolvido com isso a relação entre Espinosa e Pierre Bayle. Fica para o futuro, já que o meu trabalho me indica a necessidade urgente de estudar Leibniz e compreender melhor a relação Espinosa e Leibniz. Ademais, essa relação entre Leibniz e Espinosa se desdobra na necessidade de um aprofundamento também das obras de São Tomás e Duns Scotus. E se estamos falando da relação entre Espinosa e os medievais, é preciso aprofundamento da relação com Maimônides, Iehudá Halevi, Gabirol, Gersônides e também com os filósofos judeus naturalistas e precursores de Espinosa em suas heresias, como Hiwi de Balkh.

A não necessidade de profetas deve ser compreendida no sentido em que *profecia* sempre nos remete a um ordenamento transcendente e a uma deontologia de caráter sagrado. O aparecimento dos profetas significou lembrança ao povo de algumas obrigações

éticas que deveriam ter com seus pares: isso, por si só, já é signo de indivíduos impotentes, incapazes de compreender, por sua própria razão, as necessidades alheias e de querer, por bem, ajudar a saná-las. Os homens racionais não precisam se lembrar da necessidade de ajudar os demais, porque sempre os ajuda quando podem, e ademais, os homens racionais jamais fazem qualquer bem à espera de recompensa, ou evitam qualquer mal por medo do castigo. E assim, a afirmação da absoluta imanência divina significou, obviamente, a crítica e esses expedientes sobrenaturais, como os milagres, os profetas e depois, no cristianismo, a crítica aos rituais como a Eucaristia e a noção de uma Graça sobrenatural.

Sem essa depuração da filosofia dos elementos imaginários que a rodeiam, a filosofia de Espinosa não poderá pensar aquilo que é o objeto principal de toda a sua investigação: a relação entre ética, potência e política. Ligação essa feita por uma nova ontologia que resgata a investigação acerca da substância e a pensa estrategicamente como o natural eterno, necessário, não pensando mais a substância em termos de um sujeito de predicções, mas de um infinito simples imanente a todas as coisas finitas e infinitas no mundo. Nenhuma subversão de Espinosa é maior do que negar a pessoalidade de Deus, e reduzi-los a uma idéia que expresse a causa eficiente do que há. Assim, com a *Ética* não existe mais a possibilidade de atos devocionais, de preces, de rituais que possam ligar o homem ao sagrado. A religião foi destituída de qualquer finalidade prática: o seu lugar é junto ao vulgo, que, por falta de inaptidão filosófica, não conhece nada melhor. Esse ato subversivo marcou para sempre a modernidade e faz de Espinosa das figuras centrais para compreendê-la. Se o conceito de substância é estratégico para essa nova empreitada subversiva, a afirmação *Deus sive Natura* nos coloca diante de um novo léxico: neste léxico a palavra *sive* vem assumir a posição de resignificação. O papel da filosofia é também a instituição de uma nova gramática, já que todos nós, filósofos ou não, estamos reféns da gramática. E por isso, achei por bem estudar a fundo o CGH e inseri-lo como importante obra no corpo de toda a obra de Espinosa.

No entanto, a despeito da imensa divergência entre Pascal e Espinosa, creio que o capítulo entre transcendência e imanência poderia ter sido melhor desenvolvido não apenas a partir da relação entre álgebra e geometria, mas também a partir das concepções de

matéria entre Espinosa e Pascal, principalmente na aceitação deste do vácuo, como realidade física.

Espinosa e Pascal são contemporâneos, ainda que nunca tenham trocado entre si qualquer colóquio. A primeira edição dos *Pensées* aparece em 1670, mesmo ano que o *Tratado Teológico Político*. Na biblioteca de Espinosa constava a *Lógica de Port Royal*, mas seria demais deduzir daí que a teoria da definição de Espinosa tenha surgido por influência de Pascal. A leitura de ambos nos mostra que eles parecem estar próximos apenas em termos de cronologia: a filosofia libertadora de Espinosa se confronta com qualquer tipo de ascese religiosa, como no caso do jansenismo pascaliano. Ademais, a filosofia de Pascal parece ser uma filosofia da possibilidade, do acaso, enquanto a filosofia de Espinosa é um sistema fechado, unívoco, centrado na necessidade, estritamente geométrico. No entanto, uma aproximação entre ambos os pensadores, pode nos proporcionar a possibilidade de explorarmos um novo conceito de racionalidade, um conceito que seja capaz de superar o próprio cartesianismo do qual partem. Ambos os filósofos detectam os limites da racionalidade cartesiana: um fala das razões do sentimento e o outro de um gênero de conhecimento que envolva também a afetividade. E esse intento pode, talvez, nos ajudar também a demarcar algum horizonte comum entre ambos, ainda que à primeira vista só consigamos encarar divergências. No mundo em que vivemos, ou vence uma racionalidade demolidora ou vence uma irracionalidade igualmente assassina. Um outro tipo de racionalidade pode ser encontrada tanto em Pascal quanto em Espinosa. E acredito que isso pode ser uma excelente fonte de pesquisa no futuro.

A saída para a imanência em Espinosa está diretamente implicada em sua recusa do vácuo, como ele faz nos *Princípios de Filosofia Cartesiana* IIP 3, e nas suas cartas a Oldenburg em que comenta os experimentos de Boyle com o nitro (cartas 6, 9 e 13). A questão do vácuo é refutada por Espinosa por uma argumentação teórica que não precisa levar em conta experimentos: ela acaba por identificar a física com a geometria, adotando uma postura eminentemente cartesiana. A defesa do vácuo por Pascal, de outro lado, e sua constatação por um procedimento rigorosamente empírico tem uma significação filosófica que em muito excede as querelas meramente científicas. Em termos científicos, ela mostra que a Natureza não tem horror ao vácuo e que esse horror servia para explicar

acontecimentos que a noção de gravidade e de massa vão explicar depois. Esse vazio é desprovido de qualquer elemento sensível. Em termos filosóficos, é a confusão cartesiana entre espaço e matéria que mistura o limite com o ilimitado, o finito e o infinito. Essa confusão cria a ilusão da continuidade entre o finito e o infinito, enquanto que o vazio marca a idéia de que o espaço é imutável, infinito e imóvel, diferentemente da matéria que é finita e móvel. Desse modo, a questão da racionalidade exige também uma nova consideração do que seja a realidade material e como devemos encará-la.

Outra perspectiva que aponta a minha tese está na necessidade de aprofundamento da própria tradição judaica de modo a percebermos as nuances que foram forçosamente apagadas em nome do ideal grego de razão. A razão judaica é carregada de sensibilidade: pensa-se com o coração, porque o coração, biblicamente, é o centro da consciência. O cristianismo é um fato de grande relevância filosófica porque ele é justamente o encontro entre Atenas e Jerusalém. E os meus estudos exigem cada vez mais retorno tanto ao grego quanto ao hebraico clássicos, para uma compreensão ainda mais enraizada do Ocidente.

Para tanto, comecei a estudar o hebraico e retornei ao estudo de grego, a fim de investigar os hebraísmos no Novo testamento que Espinosa indica. Um bom estudo nesse sentido é o feito por David Flusser, que mostra como os escritos de Qumran atestam ainda mais semelhanças entre fontes judaicas e as escrituras cristãs. Nesse sentido, as afirmações de Espinosa foram comprovadas pelos fatos: inclusive, muitas das críticas de Espinosa com relação ao dualismo entre Bem e Mal são mostradas por Flusser como uma doutrina essencial que entrou nas teorias paulina da Graça e na concepção joanina de Filho da Luz, mas que não são, na verdade, uma doutrina ensinada por Jesus nos Evangelhos Sinópticos e nem em alguns Evangelhos Apócrifos. (FLUSSER, *Op. Cit.*, vol.III pág. 54 a 65).

O estudo do hebraico me possibilitou conhecer melhor o modo de pensar judeu: a língua é toda referenciada a partir do verbo, mas do verbo no passado. Assim, o pensar em hebraico está condicionado a essa menção a uma ação no passado. Espinosa, em sua Gramática, fala dos infinitivos não a partir dessa referência no passado e podemos, a partir de seu texto, explorar muitas conseqüências filosóficas para a sua teoria da gramática e da linguagem.

Uma delas é o fato de que em hebreu tudo advém do verbo, o qual é composto de apenas 3 consoantes. Isso mostra uma produtividade interna imensa na língua, pois essa combinação de 3 consoantes, recebendo vogais, sufixos, prefixos, sinais diacríticos, consegue explicar a origem de todos os nomes, desde preposições, adjetivos, advérbios, pronomes, etc. Outro dado interessante é que essa língua sempre oferece mecanismos de intensificação: assim, qualquer nome que exista, mesmo uma preposição e um advérbio, podem ser intensificados. Assim também as vozes verbais. Não é a mesma coisa agir e agir frequentemente.

Isso dá uma nova chave de leitura da Ética e inclusive revela a ética como uma nova Gramática Filosófica. Assim como os homens são definidos enquanto uma ação, uma tendência de preservação em seu ser, esse esforço pode ser mais ou menos intensificado e quanto mais intenso maior é a potência humana. E esse *conatus* individual para cada homem pode ser estendido para a organização política, uma vez que ela é também coisa singular e indivíduo.

No meu trabalho procurei mostrar como a linguagem pode ser usada como uma nova arma filosófica, já que ela pode produzir novas significações que desligariam a filosofia da tradição e no mais, como importante arma para a virtude democrática. Não creio que haja em Espinosa qualquer ética do discurso, pois o campo da linguagem falada é justamente o campo da mentira necessária. Ademais, a língua sempre é vista por Espinosa sob um signo pejorativo: ela coloca os homens em muitas situações de perigo que seriam evitadas se esse instinto de falar ficasse sobre maior controle.

No entanto, ainda assim a linguagem pode contribuir para o diálogo, instaurando uma razão dialógica que impossibilite o império do discurso único. A linguagem emancipada das imaginações teológicas, serviria, dessa maneira, como produtora de uma nova potência imaginativa que pode ser útil ao coletivo.

A linguagem é apenas uma ferramenta. Por si só, não devemos pensar que ela instaure a democracia. Para pensarmos como Espinosa, se os homens fossem razoáveis os conflitos não surgiriam. Se eles aparecem, é sinal de falta de razoabilidade. Destarte, de partes não razoáveis não se pode esperar um discurso razoável, nem um acordo. Desse

modo, poucas são as vezes que as conversas conseguem resolver graves contendas principalmente no que concerne ao Direito Internacional.

Nesse ínterim, a imagem que nos aparece é de um campo agônico, no qual as paixões imperam e a razão nada pode contra elas. Trabalhar com os afetos é a única via possível de eficácia na política, já que ela é o reino dos afetos. Compreender melhor a relação entre política e afetividade é outra falha que espero sanar no futuro, principalmente levando em conta a obra de Chantal Mouffe. Mas isso, no momento, é outra história.

Bibliografia

Edições originais de Espinosa

Gebhardt (c.) : SPINOZA. **Opera**, Heidelberg, C. Winter, 4 vols., 1972 (1^a. ed. 1925).

SPINOZA, Benedicti de. **Ethica**. Texto Latino com note di Giovanni Gentile. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1915.

Traduções portuguesas:

Tratado Breve. Tradução de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988

Tratado da reforma da inteligência. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo, Cia. Edit. Nacional, 1966.

Tratado da correção do intelecto. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1^a. ed. 1972 (Coleção Os Pensadores)

Pensamentos metafísicos. Tradução e notas de Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Abril Cultural, 1^a. ed. 1979 (Coleção Os Pensadores).

Tratado Teológico Político. Introdução, tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1988.

Tratado Teológico Político. Introdução, tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Ética. Prefácio e tradução de Lívio Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro/Tecnoprint, s.d.

Ética. Tradução e notas da parte I de Joaquim de Carvalho, traduções das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das partes IV e V de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1^a. Ed. 1972, 2^a 1979, 3^a. 1983. (Coleção Os Pensadores).

Tratado Político. Tradução de Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1^a. Ed. 1972, 2^a ed. 1979 (Coleção Os Pensadores).

Correspondência (Cartas 2, 4, 9, 12, 21, 32, 34 e 50). Tradução e notas de Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Abril Cultural, 1ª. ed. 1972, 2ª. Ed. 1979 (Coleção Os Pensadores).

Correspondência, tradução de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Nota: 1) Quando, nas notas, constar ESPINOSA, 1979, tratar-se-á da Col. **Os Pensadores**; 2) Quando constar, ESPINOSA, 1988, tratar-se-á da tradução de Diogo pires Aurélio do **Tratado Teológico Político**, Lisboa: Impresnsa Nacional Casa da Moeda; 3) Quando constar ESPINOSA, 2003, a tradução de Diogo Pires Aurélio, São Paulo: Martins Fontes; 4) Quando constar SPINOZA, 1988, tratar-se-á da tradução de Atilano Dominguez da **Correspondência**; 5) Quando constar SPINOZA, 1988 (2), tratar-se-á da tradução de Atilano Dominguez do **Tratado Breve**.

Traduções em outras línguas.

OEuvres de Spinoza. Traduites et annotées par Charles Appuhn. Paris: Ganier, s.d.; reimpressão Paris: Garnier–Flammarion, 1964-6, 4 vols.

The Collected works of Spinoza. Edited and translated by Edwin Curley. Princeton, Princeton U.P., vol I, 1985.

SPINOZA, **Compêndio de Gramática da Língua Hebraica**, Editorial Trotta, 2005

SPINOZA, **Pensamentos Metafísicos**, Madrid, Alianza Editorial, 2006,pág. 57

SPINOZA, **Tratado de la Reforma del Entendimiento**, Madrid, Alianza, 2006

Edições da Bíblia:

Novo testamento trilingue (grego, inglês e português), São Paulo, Vida Nova, 1998

Tora , (edição bilíngüe hebraico português, com comentários), São Paulo, Sefer, 2001.

CHAMPLIN, R. N. **O Antigo Testamento Interpretado** (7 vols), São Paulo, Ed.Candeia, 2000.

CHAMPLIN, R. N. **O Novo Testamento Interpretado** (6 vols), São Paulo, Ed.Candeia, 2000.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 2002.

Obras de outros autores:

CALVINO, J. **John Calvin: A selection of his writings**. Ed. By J. Dillenberger. Montana, Scholars Press, 1975.

CALVINO, J. *Instituição da Religião Cristã*, Tomo II, Livros III e IV, São Paulo, Unesp, 2007

DESCARTES, R. **Tratado do Homem**. Tradução e notas de Jordino Marques. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Oeuvres de Descartes**. Publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Paris, J. Vrin, 1996, 11 vols.

ECKHART. **Cuestiones parisienses**. In Clemente Fernandez S. J. Los filósofos medievales. Selección de textos. Madri: BAC, 1980. pp. 990-999.

GROTIUS, H. *De veritate religionis christianae*, Leyde, 1627, Livro III

GALILEI, G. *O Ensaíador*. Tradução e notas de H. Barraco. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

_____. **Dialogue Concerning the two Chief World Systems: Ptolomaic and Copernican**. Trad. Stillman Drake. Berkeley: University of California, 1967.

HUYGENS, CH. **Oeuvres complètes de Christian Huygens**, ed. Por la Soc. Holandesa de las Ciências, La Haya, 22 tomos, 1988-1950.

LEIBNIZ, G. W. **Oeuvres philosophiques**. Introduction et notes par P. Janet. Paris, F. Alcan, 1900, 2 vols.

LUTERO, M. **Da liberdade do cristão**. São Paulo, Unesp, 1998.

MALEBRANCHE. **De La recherche de la verité**, in *Oeuvres complètes*, Editè par G. Rodis Lewis. Paris, J. Vrin, 1970.

MAIMÔNIDES. **Guia de Perplexos**. São Paulo: Landy, 2004.

MARSÍLIO DE PADUA. **O Defensor da paz**. Petrópolis: Vozes, 1997.

MERLEAU- PONTY, M. **A Natureza** (texto selecionado e estabelecido por DOMINIQUE SEGLARD; Tradução de Álvaro Cabral). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MONTAIGNE, M. **Essais, Livre Second, Chapitres I à XII**, texte établi et présenté par Jean Platard, Paris: Éditions Fernand Roches, 1931, pág. 151

PASCAL, B. **Pensamentos, precedidos da vida de Pascal escrita por Mme. Perier, sua irmã.** Introdução e notas de M. des Granges, tradução de S. Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção os Pensadores).

Pascal, B., **Écrits sur la grace**, ed. Jean Mesnard, DDB, Paris, 1991.

-----, **Expériences nouvelles touchant le vide**, ed. Louis Lafuma, Seuil, Paris, 1963.

-----, **L'Esprit géométrique**, ed. Jean Mesnard, Paris, DDB, 1991.

-----, **Pensées**, ed. Louis Lafuma, Seuil, Paris, 1963.

-----, **Préface sur le traité du vide**, ed. Louis Lafuma, Seuil Paris, 1963.

-----, **Entretien de Pascal et Sacy**, Paris, Vrin, 1960

SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus.** Parte I e II. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

-----, **O livre Arbítrio.** Irmã Nair Assis de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. 300p.

-----, **Confissões.** Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. 367p.

-----, **Confissões * De Magistro (Do Mestre).** Col. **Os Pensadores.** São Paulo: Abril, 1973. 356p.

TOMÁS DE AQUINO. **O ente e a essência; Questões discutidas sobre a verdade; Súmula contra os gentios; Compêndio de teologia; Suma Teológica.** (tradução de Luiz João Baraúna) São Paulo: Abril Cultural, 1979, 2ª. edição.

VIEIRA, A. **Sermões.** Prefácio e revisão do Ver. Pe. G. Alves. Porto, Lello e Irmão, 1959, 15 vols.

Estudos monográficos e artigos de Comentadores:

ABREU, L. M. **Spinoza. A utopia da razão.** Lisboa, Veja, 1993.

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

ALTER, R & KERMODE, F. **Guia Literário da Bíblia,** São Paulo, Unesp, 1997

AUDIÉ, F. "Spinoza et les mathématiques", **D.A.T.A.**, C.E.R.P.H.I., no. 15, 1998.

BALIBAR, É. "Individualité, causalité substance", **Spinoza. Issues and directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference.** Leiden, E. J. Brill, 1990.

-----, **Spinoza et la Politique.** Paris, PUF, 2004.

BARBARAS, Françoise. “Spinoza, Lettre 12”, **D.A.T.A.** Paris: Ecole Normale Superieure, 1997.

BENNETT, J. **A Study of Spinoza’s Ethics**; Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

BIASUTTI, F.. “Reason and Experience in Leibniz and Spinoza”, **Studia Spinozana** **6**, (1990). Translated by Sara Pearcey

BILLECOQ, A . **Spinoza et les spectres. Un essai sur l’esprit philosophique.** Paris, PUF, 1987.

BOVE, L. **La theorie du langage chez Spinoza**, disponível em:
<http://martinetl.free.fr/spinoza/bove.htm>

BOYER, C. B. **A history of mathematics.** Nova York, J. Wiley & Sons, 1991.

BORNEWASSER, J. A. “The Authority of Church State over the Churches, 1795-1853”, in Duke and Tamse, eds., q.v., pp. 154-175.

BULTMANN, **Foi et Comprehension**, Paris, 1970, Tome I, pa. 620

BRUNSCHWIG, L. **Spinoza et ses contemporains.** 4^a. edição, Paris, P.U.F., 1951.

BURCKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália.** Brasília: Edunb, 1991

BURKE, P. **O Renascimento Italiano.** São Paulo: Nova Alexandria, 1999.

CANGUILHEM, G. **El conocimiento de la vida**, Barcelona: Ed. Anaguama, 1976

CARRAUD, V *Descartes et les Principia II, corps et mouvement*, Paris, P.U.F. 1994

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**, Campinas: Editora Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 1999.

CHAU, M. “**A Nervura do real: Imanência e Liberdade em Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CORBIN, A. & COURTINE, J. J & VIGARELO, G. **História do Corpo** (3 vols).
Petrópolis, Vozes, 2008

D’ABREU, R.C.F. “Messianismo e tempo do Agora nas Teses sobre a Filosofia da História de Walter Benjamin”, **Crátilo.** Brasília: Cadernos do Departamento de Filosofia da UNB, número 09, Setembro de 2003.

_____. **O estatuto do corpo humano na ética de Espinosa**, UnB (dissertação de mestrado), 2004.

_____. “Spinoza e sua ciência Prática: o exemplo dos telescópios”, **Cadernos Espinosanos**, 2004.

DARBON, A . **Études spinozistes.** Paris, P. U. F. , 1946.

DELBOS, V. **Le spinozisme. Cours professé à la Sorbonne en 1912-1913.** Paris, J. Vrin, 1964.

DOCKX, S. J. **Fils de Dieu par Grace**, Paris, 1948.

DEBORIN, M. **Spinoza in Soviet Philosophy** (a series of essays selected and translated and with an introduction by George Kline, London: Routledge and Kegan Paul, 1983

- DELEUZE, G. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris, Minuit, 1968.
- DELUMEAU, Jean. **Naissance et affirmation de la Réforme**, Paris: Puf, 1983
- DUCHESNEAU, F. « Modèle Cartésien et Modèle Spinoziste de l'être vivant », **Cahiers Spinoza** no. 2, Éditions Réplique, 1978.
- DUNN, J. **Teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo, Paulus, 2003.
- ELIAS, Norbert. **A Sociedade de Corte**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**, São Paulo, Martins Fontes, 2001
- FERREIRA, MARIA LUISA R. **A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- FRAGOSO, E.R. **Spinoza: cinco ensaios por Renan, Chartier e Delbos**, Londrina, Eduel, 2004.
- FRANCÈS, M. **Spinoza dans les Pays Néerlandais de La seconde moitié Du XVIIe siècle**, F. Alcan, Paris 1937
- FLUSSER, D. **O judaísmo e as origens do cristianismo**, 3 vols. Rio de Janeiro, Imago, 2000.
- FORCE, P. **Le problème herméneutique chez Pascal**, Paris, Vrin, 1989
- GALTIER, P. **L'habitation em nous dès trois personnes**, 2ed, Roma
- GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **História da Filosofia cristã**, Petrópolis, Vozes, 2007a.
- _____. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**, São Paulo, Paulus, 2007b
- _____. **O Espírito da Filosofia Medieval**, São Paulo, Martins Fontes, 2006
- GLEIZER, M. A. **Verdade e certeza em Espinosa**. Porto Alegre: L& PM, 1999.
- GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo, Unisinos, 1991
- GUTTMANN, J. **A filosofia do judaísmo**. São Paulo, Perspectiva, 2009
- GUÉROULT, M. **Spinoza. I: Dieu (Éthique, 1)**. Paris, Aubier_Montaigne, 1968.
- _____. **Spinoza II: L'âme (Éthique, 2)**. Paris, Aubier_Montaigne, 1972.
- GUILLEMEAU, Evelyne. **Nature et raison chez Spinoza**. Rennes: Université de Rennes I, 2000.
- HAMPSHIRE, S. **Spinoza**. Harmondsworth, Penguin, 1951.
- HERVET, C. **Langage et pouvoir dans le Traité Politique de Spinoza**, disponível em: <http://edph.univ-paris1.fr/phs1/hervet.pdf>
- Heschel, **The prophets**, New York, Perennial Classics, 2001, pag. 12
- _____. **God in Search of Man**, FSG, NY, 1999.
- _____. **Deus em Busca do Homem**, São Paulo, ARX, 2006.
- _____. **Moral, Grandeur and Spiritual Audacity**, FARRAR STRAUS & GIRO, 1997.
- HILL, C. **O Origens Intelectuais da revolução Inglesa**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. **O Mundo de Ponta Cabeça**. São Paulo: Companhia das Letras, 1982.

ISRAEL, J. **The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall, 1477-1806**, Oxford University Press, 1995.

JAQUET, C. **Spinoza ou la Prudence**, Paris, PUF, 1998.

_____. **Le Corps**, Paris, PUF, 2004.

_____. **Sub Specie aeternitatis**, PUF, 2001

JONGE, E. **Spinoza and Deep ecology**, Ashgate Usa, 2004.

JONES, R. F. **Ancients and moderns. A study of the rise of scientific movement in seventeenth century England**. Nova York: Dover, 1982.

JORDÃO, F. V. **Espinoza, História, Salvação e Comuniade**, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

KAHN, C. **Sobre o verbo grego ser e o conceito de Ser**, trad. Maura Iglesias et alli, Cadernos de tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Depto. De Filosofia da PUC-RJ, 1997.

KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. **Os dois corpos do rei: Um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 547 p.

KLEVER, W. "Steno's statements on Spinoza and spinozism". **Studia Spinozana** 6, 1990.

KOYRÉ, A . "A documentary history of the problem of fall from Kepler to Newton". **Transactions of the American Philosophical Society**, v. 45, p. 329-95, 1995.

_____. **Estudos Galilaicos**. Lisboa, Dom Quixote, 1986.

_____. **Estudos de História do Pensamento Científico**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1986.

_____. **From the closed to the infinite universe**. Baltimore: John Hopkins.

_____. **Premières Animadversions sur les "Príncipes" de Descartes**. Poitiers, 1924.

LACHIÈZE-REY, P. **Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza**. Paris, J. Vrin, 1932.

LAGREE, J. **Spinoza et lê débat religieux**, Rennes, Press Universitaires de Rennes, 2004.

_____. "Leo Strauss, lecteur de Spinoza, auteur ou lecteur, que est Le dieu caché?", "La pensée de Léo Strauss", *Cahiers de philosophie politique et juridique de Caen*, Press universitaires de Caen, n. 23, 1993, p. 113-135.

LÉON-DUFOUR, Xavier & DUPLACY, Jean. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis, Vozes, 2002

LOWY, M. **Nacionalismos e Internacionalismos**, São Paulo, Xamã, 2000.

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da Filosofia** . Tradução de Fátima Correia e outros. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LEBRUN, G. **Pascal**. São Paulo, Brasiliense, 1983.

LETOCHA, Danièle. “L’*autorité de la conscience jusqu’au concile de Trente: contribution à la préhistoire de la subjectivité*”, **Sixteenth Century Journal**, XXII. I, 1991.

LIBERA, A. **A Filosofia Medieval**. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Pensar na Idade Media**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: editora 34, 1999.

MACHEREY, P. **Hegel ou Spinoza?** Paris, Maspéro, 1979.

MARAVALL, José Antônio. **A Cultura do Barroco**. Lisboa: CODEPA, 1997.

MATHERON, A. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris, Minuit, 1969.

_____. “Physique et ontologie chez Spinoza: l’énigmatique réponse à Tschirnhaus”, **Cahiers Spinoza**, no. 06, Paris: Ed.Replique, 1991

Mesnard, J, **Essai sur le signification des Écrits**, ed. Jean Mesnard, DDB, Paris, 1991.

_____. **Introduction au commentaire sur l’esprit géométrique de Pascal**, ed. Jean Mesnard, DDB, Paris, 1991.

MAAS, A.J. **The Catholic Encyclopedia**, New York, 1907, art. “Exegesis” p. 696

MCGAHAGAN, T. A. “Cartesianism in the Netherlands 1639-1676: the New Science and the Calvinist Counter-Reformation”, PhD dissertation, University of Pennsylvania, 1976.

MCMULLIN, R. J. “Galileo on Science and Scripture”, in Meter Machamer, ed. **The Cambridge Companion to Galileo**, Cambridge University Press, 1998.

MÉCHOULAN, H. **Dinheiro de Liberdade: Amsterdam no tempo de Spinoza**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997, 1ª. Edição.

MOREAU, P. F. **Espinosa e o espinosismo**. Lisboa, edições 70, 1982.

_____. **Spinoza, l’expérience et l’éternité**. Paris : PUF, 1994.

_____. « Fortune and the Theory of History », **The New Spinoza**. Minneapolis : University of Minnesota, 1999.

_____. “Epicure et Spinoza : la physique” , in **Archives de Philosophie**, T.57, cahier 3, 1994

NADLER, S. **Espinosa, vida e obra**. Lisboa : Publicações Europa-América, 2003.

NEGRI, A. **A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza**. Rio de Janeiro, editora 34, 1993.

NEGRI, A. & HARDT, M. **Multidão : Guerra e Democracia na Era do Império**, Rio de Janeiro, Record, 2005.

NEGRI, A. **Jó a força do escravo**, Rio de Janeiro, Record, 2007.

_____. **Kairós**, Alma Vênus, Multitudo, DP&A editora, 2003.

NEGRI, A & COCCO, G. **GLOBAL: Biopoder e luta em uma América latina Globalizada**, Rio de Janeiro, Record, 2005.

- NEGRI, A. **La forma Estado**, Madrid, Akal, 2000.
- OTTO, R. **El Santo**, Madrid, Alianza Editorial, 2005
- ODEL-SCOTT. **Paul's critique of Theocracy**, London, T&T Clark International, 2009
- PARROCHIA, D. "Optique, mécanique et calcul des chances chez Huygens et Spinoza", **Dialectica**, vol. 38, no. 4, 1984.
- PARIS, E. **A história secreta dos jesuítas**. São Paulo, 2000.
- PLAINEMAISON, J. **Blaise Pascal polémiste**, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2002
- POPIKIN, R. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza**, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2000
- RIVAUD, A. "La Physique de Spinoza", in: **Chronicum Spinozanum**, IV, pp. 24-57.
- ROORDA, D. J. "Contrasting and Converging Patterns: relations Between Church and State in Western Europe, 1660-1715", in Duke and Tamse, eds. pp. 134-153.
- RAHNER, K. **O homem e a Graça**, São Paulo, Edições Paulinas, 1970.
- RUSSIER, J. **La foi selon Pascal**, II, Paris, Albin Michel, 1989
- ROPS, Daniel. **História da Igreja de Cristo**, tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1988. Vol V: A Igreja da Renascença e da Reforma.
- ROUSSET, B. **La perspective final de l'Étique et Le problème de La cohérence du Spinozisme**, J. Vrin, Paris, 1968.
- SEVCENKO, Nicolau. **O Renascimento**. 22ª edição. São Paulo: Atual, 1994.
- SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**, tradução e revisão técnicas Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 1996
- SELLIER, P. **Pascal et Saint Augustin**, Paris, Albin Michel, 1970
- STRAUSS, L. **Le testament de Spinoza**. Paris, Du Cerf, 1991.
- _____. **Spinoza's Critique of Religion**. Chicago, CUP, 1996.
- STROHL, Henri. **O Pensamento da Reforma**, Tradução de Aharon Sapiezian. São Paulo: Aste, 1963, 1ª edição.
- TOSEL, A. **Du matérialisme de Spinoza**. Paris, Kimé, 1994.
- UNTERMAN, A. **Dicionário Judaico de lendas e Tradições**, Rio de Janeiro, Zahar, 1992
- WESTFALL, R. **The Construction of Modern Science: Mechanisms and Mechanics**, C.U.P, 1971.

- WOORTMANN, Klaas. **Religião e Ciência no Renascimento**. Brasília: ed. UnB, 1997.
- WOLFSON, H. A. **The Philosophy of Spinoza**. Harvard U. P. , 1983.
- YOVEL, Y. **Spinoza and other heretics**. Princeton, Princeton U. P. , 1988.
- ZAGHENI, Guido, **A Idade Moderna: Curso de história da Igreja**, tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.
- ZILLES, Urbano. *Fé e razão no pensamento medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.**
- ZOURABICHVILI, F. “Les paradoxes de la Transformation chez Spinoza”, **Bulletin de L’association des amis de Spinoza no. 36**, 1988.
- ZUMTHOR, P. **A vida cotidiana na Holanda no tempo de Rembrandt**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

