

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A QUESTÃO DA SUPERSTIÇÃO EM ESPINOSA

Enilton Caiana dos Passos

Goiânia

2004

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A QUESTÃO DA SUPERSTIÇÃO EM ESPINOSA

Enilton Caiana dos Passos

Orientador: Prof. Dr. José Ternes

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Ciências da Religião como requisito para obtenção do título de Mestre.

Goiânia

2004

A todos que contribuíram, de alguma maneira, para a realização deste trabalho, especialmente, minha companheira Cristiane Maria, os amigos Geraldo Faria e José Reinado, e meu orientador José Ternes.

A calma de Espinosa, que apaziguava tudo, contrastava com meu elã que remexia tudo; seu método matemático era o oposto ao meu caráter e à minha exposição poética, e era precisamente este método regular, considerado impróprio para as matérias morais que fazia de mim seu discípulo apaixonado, seu mais decidido admirador. O espírito e o coração, a inteligência e o sentimento buscam-se com uma afinidade necessária e por ela cumpre-se a união dos seres os mais diferentes. (Goethe)

Penso que Espinosa tem de ser sentido como um santo. Penso que todos temos de lamentar o facto de não o termos conhecido pessoalmente, tal como deploramos não ter conhecido, pelo menos é o que me acontece a mim, Berkeley e Montaigne. Lamento não os ter conhecido pessoalmente. Acontece-me o mesmo em relação a Espinosa e creio que isso sucede a todos os homens. (Jorge L. Borges)

SUMÁRIO

RESUMO	06
ABSTRACT	07
INTRODUÇÃO	08
I – ESPINOSA E SEU TEMPO	11
II – DA SUPERSTIÇÃO	25
III – ESCRITURA, NATUREZA E REVELAÇÃO	58
IV – POLÍTICA E RELIGIÃO	86
CONCLUSÃO	107
REFERÊNCIAS	110
ANEXOS	113

RESUMO

PASSOS, Enilton Caiana dos. *A questão da superstição em Espinosa*. Goiânia: UCG, 2004.

Esta dissertação se ocupa da questão da superstição em Espinosa (1632-1677), cuja abordagem se insere no contexto racionalista do século XVII e se estende aos fundamentos teológicos da política seiscentista. Deste modo, o *opus* espinosano rompe radicalmente com a tradição teológico-metafísica da cultura Ocidental, fundada numa imagem supersticiosa e delirante de Deus. A respeito desta problemática, Espinosa estabelece uma ordem bem estrita, sustentando que a Escritura não tem rigorosamente nada em comum com a filosofia e que o conhecimento revelado só tem por escopo a obediência. Conseqüentemente, entre saber e fé não há, segundo o pensamento espinosano, nenhuma relação e nenhuma afinidade. Para ele, o objetivo da filosofia é a verdade, e o da fé é exatamente a obediência. Por fim, o filósofo Espinosa aponta que a liberdade de pensar não pode ser ameaçada sem que a liberdade do Estado também o seja, visto que renunciar à liberdade de pensar levaria ao absurdo de renunciar a sua natureza.

Palavras-chave: Espinosa, Superstição, Razão, Natureza, Escritura, Estado.

ABSTRACT

PASSOS, Enilton Caiana dos. *The question of superstition in Spinoza*. Goiânia: The Catholic University of Goiás, 2004.

This treatise is concerned with question of superstition in Spinoza (1632-1677), it is inserted in the rationalistic context of the seventeenth century and extends to the political theological foundations of the same century. It is thus that Spinoza's *opus* radically breaks with the theological-metaphysical tradition of Western culture founded upon a superstitious and delirious image of God. In respect to this problem, Spinoza establishes a very strict order, he sustains that Scripture has nothing rigorously in common with Philosophy and that Revelation has only obedience as its scope. Consequently, there is no relationship as well as any affinity between faith and science according to Spinozian thought. For Spinoza, the goal of Philosophy is truth, and in the case of faith, specifically, obedience. In conclusion, Spinoza the philosopher, points out that liberty of thought cannot be threatened without also threatening the freedom of the State since the renunciation of liberty of thought would entail *reductio ad absurdum* of one's nature.

Key words: Spinoza, Superstition, Reason, Nature, Scripture, State.

INTRODUÇÃO

Este trabalho trata da superstição em Espinosa (1632-1677), cuja reflexão filosófica tem a ver com a liberação da impotência, da tristeza e essencialmente da própria superstição. Para esse autor, a causa que dá origem, conserva e alimenta o fenômeno da superstição é efetivamente o medo. No *Prefácio do Tratado Teológico-Político* (1985) ele diz que os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo, e ainda sublinha que não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões.

Nascida do medo e da esperança, a superstição engendra de maneira confusa e inadequada o conhecimento da totalidade do real, tornando-se incapaz de compreender as leis necessárias que regem o universo e as ações humanas, e forjando a imagem de uma Natureza caprichosa, delirante e contingente. Não sendo capaz de compreender verdadeiramente o que se passa no âmbito da Natureza, a imaginação produz a imagem de um ser supremo, onipotente, onisciente e onipresente, que tudo governaria segundo os caprichos de sua vontade e segundo fins (concepção finalista) incompreensíveis para os humanos. Na verdade, os homens, segundo Espinosa, para conseguir benefícios e afastar malefícios, inventam a religião, considerando que Deus os criou para que lhe prestassem culto.

Conseqüentemente, a religião submergida na superstição institui uma casta de homens responsáveis pela realização de cultos, receber revelações ou profecias da Divindade e interpretar as suas vontades secretas. Segundo Espinosa, é própria da “natureza humana” a inconstância dos medos e esperanças, razão pela qual mudam de deuses conforme mudem as circunstâncias. Daí o domínio da casta religiosa sobre a alma supersticiosa (ignorante), que apela constantemente pela procura de presságios, milagres, mistérios e coisas ocultas.

A presente dissertação desenvolve-se em quatro capítulos. O primeiro expõe sobre a vida e o pensamento de Espinosa, esse eminente filósofo do século XVII, a quem Hegel (1770-1831) conceberá como parteiro da “modernidade filosófica” e que sem ele nenhuma filosofia é possível. Já Deleuze (1925-1995) dirá que, entre os filósofos, ninguém foi mais digno do que ele, mas também ninguém foi tão injuriado e odiado. Para melhor compreender a razão disso, vale lembrar que Espinosa se tornou, aos olhos do vulgo, um ateu maldito e uma anomalia.

O segundo capítulo procura entrar na questão proposta, da superstição, a qual se encontra em toda a produção filosófica de Espinosa. Neste sentido, enfatizamos que a superstição é objeto de uma crítica efetiva no sistema de seu pensamento.

O terceiro, que trata da Escritura, Natureza e Revelação, anuncia que o exame da superstição, fomentado pelo pensamento espinosano, produz a existência de um método histórico que não requer nenhuma luz ou a priori místico-sobrenatural. Razão pela qual o *Tratado Teológico-Político* expõe no capítulo sétimo que o método hermenêutico de interpretação da Escritura não

difere em nada daquele que estuda a Natureza, exatamente porque se apóia na luz natural.

E finalmente o quarto capítulo, intitulado Política e Religião, procura mostrar que o projeto espinosano, desenvolvido sobretudo no *Tratado Teológico-Político*, visa a separação entre política e religião. Partindo deste pressuposto, Espinosa estuda a teocracia hebraica, demonstrando que o Estado Hebreu não poderia ser transposto para a Holanda mercantil e calvinista do século XVII. Concluindo, afirma que a liberdade de pensamento e de expressão não é contrária à paz do Estado, mas sim a condição dessa paz.

Ademais, o nosso pensador diz que o Estado não é fundamentalmente o resultado da ação racional dos homens, mas antes de tudo o choque de suas paixões. Portanto, o Estado possui uma gênese passional que se traduz como medo-esperança: superstição.

De forma sucinta, esta dissertação teve o propósito de anunciar que a filosofia espinosana desnuda e desvela toda e qualquer forma de superstição, apontando os caminhos da liberdade de pensamento e de expressão.

ESPINOSA E SEU TEMPO

Nenhum filósofo foi mais digno do que Espinosa, mas também nenhum outro foi tão injuriado e odiado (Deleuze).

É o radicalismo da razão livre e da alegria de pensar sem submissão a qualquer poder constituído – seja este religioso, político, moral ou teórico – e a decisão de afastar tudo quanto nos cause medo e tristeza que torna Espinosa perigoso e odiado, para uns, mas também tão amado, para outros (Chauí).

O pensamento deve absolutamente se elevar ao nível do spinozismo antes de se elevar mais alto ainda. Quereis ser filósofos? Começai por ser spinozistas; nada podereis sem isto. É preciso antes de tudo banhar-se neste ether sublime da substância única, universal e impessoal, onde a alma se purifica de toda a particularidade e rejeita tudo aquilo em que tinha até então acreditado, tudo, absolutamente tudo (Hegel).

Baruch Espinosa (ou Bento em português, ou Benedictus em latim) nasceu em Amsterdã, a 24 de novembro de 1632, de uma família hebraica que fora obrigada a abandonar a Espanha em vista da intolerância religiosa deste país¹. A sua formação, até os 14 anos, advém da Academia Árvore da Vida e dos Seminários Livres da Academia Coroa da Lei, onde os textos sagrados

¹ “Em 1492, após a tomada de Granada pelos reis católicos Fernando e Isabel, os judeus, que há séculos viviam na Espanha, são obrigados a escolher entre a conversão forçada ao cristianismo e a expulsão, com a maior parte dos seus bens confiscados para aumentar os recursos da Coroa Espanhola na corrida pelos mares e descobertas marítimas. A família de Espinosa, como muitas outras, foge para Portugal. Ali, porém, seis anos depois, pelas mesmas razões que anteriormente as de Espanha, os judeus são obrigados a escolher entre a expulsão e a conversão forçada ao cristianismo” (Chauí, 1995, p. 14).

eram analisados pelos estudantes, possibilitando-lhes levantar problemas e hipóteses acerca dos seus conteúdos, que eram fundamentalmente dogmáticos². Foi educado na comunidade judaica de Amsterdã; mas em 1656 foi também por ela excomungado e expulso, devido a “heresias praticadas e ensinadas”.³ Alguns anos depois, abandonou Amsterdã e se instalou, primeiro, na Aldeia de Rijnsburg, junto de Leida, e, depois, em Haia, onde passou o resto de sua vida.

Assim sendo, o ano de 1656 assinala uma dramática e decisiva reviravolta na vida de Espinosa, isto é, o banimento da sinagoga. Em estreita sintonia com o *herem* (excomunhão) os amigos judeus e os parentes o abandonaram, e a irmã contestou-lhe até mesmo o direito à herança paterna. Afirma-se que Espinosa entrou com um processo para resolver a questão e venceu; todavia, tudo fora recusado, justamente porque havia pretendido lutar

² “Possivelmente, durante tais seminários entrou em contato com as obras dos mais importantes pensadores hebraicos: Abrahão Ibn Ezra, com quem passou a duvidar de que o Pentateuco pudesse ter sido escrito pelo próprio Moisés; Maimônides, no qual descobriu a primeira grande sistematização racionalista e escolástica da religião e teologia hebraicas, sob a influência do Aristóteles arabizado; Leão hebreu, o grande neoplatônico da Renascença, que propunha uma concepção do mundo fundada no amor como força cósmica; Chasdai Crescas, Delmedigo, Gersônides, com os quais aprendeu as questões relativas à onipotência, onisciência e justiça de Deus e a relação entre o homem e a divindade. Também data dessa época seu contato com os dois grandes rabinos da comunidade de Amsterdã, Saul Levi Morteira e Menasseh ben Israel, este último, provavelmente, responsável pela leitura dos cabalistas feita por Espinosa (Chauí, 1995, p. 15).

³ “Com o julgamento dos anjos e a sentença dos santos, nós anatematizamos, execramos, amaldiçoamos e expulsamos Baruch de Espinosa, com a concordância de toda a sacra comunidade, na presença dos livros sagrados com os 613 preceitos neles contidos, pronunciando contra ele a maldição com a qual Elisha amaldiçoou as crianças e todas as maldições escritas no Livro da Lei. Que ele seja maldito durante o dia, e maldito à noite; que seja maldito deitado, e maldito ao se levantar; maldito ao sair, e maldito ao entrar. Que o Senhor nunca mais o perdoe ou o reconheça; que a ira e a indignação do Senhor queimem daqui por diante contra esse homem, carreguem-no de todas as maldições escritas no Livro da Lei e apaguem seu nome sob o céu; que o senhor o afaste do mal de todas as tribos de Israel, coloque sobre ele todas as maldições do firmamento contidas no Livro da Lei; e que todos vós que fordes obedientes ao Senhor vosso Deus sejais salvos nesta data. Ficam, portanto, todos advertidos de que ninguém deverá conversar com ele, ninguém deverá comunicar-se com ele por escrito; que ninguém lhe preste qualquer serviço, ninguém resida sob o mesmo teto que ele, ninguém se aproxime dele mais de quatro côvados, e que ninguém leia qualquer documento ditado por ele ou escrito por sua mão” (Durant, 1996, p. 159).

somente pela defesa de um direito enquanto tal e não fundamentalmente pelos benefícios que dele derivariam.

Com observância ao preceito rabínico, que prescreve que todo homem deve aprender um trabalho manual, aprendeu a arte de fabricar e polir lentes para instrumentos ópticos. Este ofício permitiu-lhe suprir suficientemente as suas limitadas necessidades e deu-lhe uma certa fama de óptico, que precedeu a sua celebridade de filósofo.

Escreve as suas obras filosóficas em um cenário de relevantes conflitos por parte da comunidade judaica de Amsterdã. Na dimensão religiosa e teológica, observa-se isto no embate entre fundamentalistas tradicionalistas e deístas racionalistas⁴. Para tanto, uma atitude político-religiosa tomada pelas autoridades da mencionada comunidade, que marcou a vida de Espinosa, fora a excomunhão, estabelecendo-se assim a ruptura entre ele e a comunidade judaica. Sobre os vários sentidos desta excomunhão, escreve Deleuze (2002, p. 13):

[...] a ex-comunhão judaica tinha um significado político e econômico. Tratava-se de uma medida bastante comum e, às vezes, passível de reversão. Privados do poder de um Estado, os notáveis da comunidade não tinham outra sanção para punir aqueles que se esquivavam das contribuições financeiras ou até das ortodoxias políticas. Ora, os notáveis judeus, não menos do que os do partido calvinista, haviam conservado um ódio cristalizado da Espanha e de Portugal e eram politicamente vinculados à casa de Orange, tinham interesses nas companhias das Índias (em 1640, o rabino Manassés ben Israel, que foi um dos professores de Espinosa, quase foi excomungado por ter criticado

⁴ “Pensadores dos séculos XVII e XVIII que identificam Deus como uma inteligência ou razão suprema que governa o mundo enquanto Natureza física submetida a leis rigorosas de causa e efeito; Deus não é pessoa transcendente, não realiza milagres e não se relaciona com os homens como um pai ou um rei” (Chauí, 1995, p. 106).

a companhia oriental; e os membros do conselho que julgou Espinosa eram orangistes, pró-calvinistas, anti-hispânicos e, na sua maioria, acionistas da companhia). As ligações de Espinosa com os liberais, suas simpatias pelo Partido Republicano de Jan de Witt que reivindicava a dissolução dos grandes monopólios, tudo isso fazia de Espinosa um rebelde. Demais, não podendo romper com o meio religioso sem romper com o econômico, ele abandona os negócios do pai, aprende o ofício de polidor de lentes e faz-se artesão, filósofo-artesão, provido de uma profissão manual, apto a seguir e a captar o desenvolvimento das leis ópticas.

Assim sendo, constata-se que a divisão religiosa dominava as divergências sociais e políticas, ressaltando-se que eram conseqüência da ausência de autonomia política por parte da comunidade, cuja realidade estava distante da constituição de um Estado, implicando afirmar a soberania da tradição teológica sobre as questões político-econômico-sociais. Sobre isto, diz Chauí (1995, p. 16-7):

[...] os conflitos sociais, econômicos e políticos da comunidade sempre surgiram sobredeterminados, isto é, sempre apareceram sobre a forma de conflitos religiosos e teológicos. Desses conflitos, dois foram dominantes durante a vida de Espinosa e explicam muito do que lhe iria acontecer. O primeiro deles ocorreu entre marranos e não-marranos; o segundo, entre talmudistas e cabalistas.

Por conseguinte, o filósofo Espinosa, no que diz respeito à sua própria genealogia, está vinculado à história dos séculos XVI e XVII, ou seja, ao período em que as autoridades civis e eclesiásticas da Península Ibérica promoveram as perseguições inquisitoriais contra os judeus e, a partir de então, cunharam o termo marrano. Segundo Mattos (2001, p. 201):

Muitos cristãos-novos, convertidos por interesse, guardavam no foro íntimo a religião de seus pais. Cerceados agora em suas atividades pela espionagem contínua do Santo Tribunal, sob a

perene ameaça de qualquer delação, fundamentada ou gratuita, preferiram muitos deles emigrar para um país que admitira oficialmente a liberdade de cultos e em que floresciam as ciências, as artes e o comércio. Em grande número refugiaram-se, pois, os marranos nos domínios de Guilherme, o Taciturno, onde iriam concorrer para o desenvolvimento dessa incipiente potência marítima.

Nesse sentido, a comunidade judaico-ibérica (Sefardim), como sempre, prosperou em seus negócios, adquirindo essencialmente importância na nova pátria.⁵ Vale dizer que essas comunidades estavam, por assim dizer, possuídas de um espírito de liberdade, que se explica basicamente pelo acesso ou contato com a cultura árabe e cristã.

Na verdade, a comunidade judaica de Amsterdã era em parte constituída por marranos da primeira geração, regressados ao judaísmo depois do abandono da Península Ibérica, onde a Inquisição os condenara à fogueira⁶. Os judeus-novos encontraram na Holanda mercantilista, a mais tolerante nação da Europa, um campo florescente para a vida comercial. Na jovem república os marranos criaram uma vida próspera, não apenas economicamente, mas também do ponto de vista social e cultural.

⁵ “Durante a vida de Espinosa (1632-1677), a Holanda emergia do velho continente como ilha de liberdade de crença e de opinião, de culto, de trabalho e de actividade política aliada a um surto significativo do progresso econômico assente no comércio, na indústria e na expansão colonial em ritmo tão acentuado que esta pequena nação conseguiu rapidamente tornar-se na terra industrialmente mais progressiva e mais forte em capitais e no primeiro Estado da Europa com estrutura econômica e modo de produção capitalistas” (Jordão, 1990, p. 21-2).

⁶ “Fernando e Isabel [...]. Quando ascenderam aos tronos de Aragão e Castela criaram a sua própria Inquisição espanhola (não mais subordinada ao papa de Roma), criaram a sua própria política para forjar o novo Estado absolutista. A razão primeira e oficial era purgar o reino de heresias e da contaminação religiosa dos marranos judaizantes, embora tão-pouco fossem negligenciados hereges de outras origens e as tradicionais bruxas. Uma onda de terror, suspeição e verdadeira ou falsa denúncia percorreu toda a Espanha de sul para norte. Os marranos eram perseguidos e queimados na fogueira nos novos rituais públicos conhecidos como ‘autos-de-fé’ (mais tarde conhecidos em Portugal como ‘autos-da-fé’)” (Yovel, 1993, p. 27).

A respeito da genealogia dos marranos, verifica-se que eram judeus na Espanha e em Portugal, convertidos, através da violência, ao cristianismo. Na realidade, o termo pejorativo marrano (e também o de cristãos-novos) servia para distingui-los do resto da população, nome inicialmente injurioso que se tornou descritivo.

Marrano, etimologicamente falando e situando-se geograficamente na Península Ibérica, significa, na interpretação de Chauí (1995), “o que é proibido, o que é ilícito”. Mas, além disto, há um sentido pejorativo, no qual se infere que judeus e árabes, convertidos, eram suspeitos por manterem a fé primeira. Conforme Chauí (1995, p.17):

Embora aparentemente cristãos, eles continuariam seguindo os preceitos e proibições estabelecidos por suas antigas religiões. Como uma das proibições válidas para judeus e árabes concernia ao interdito de comer carne de porco, “marrano” indicava aquele que não comia e, gradualmente, passou a significar “porco”.

Dois traços principais marcam Espinosa enquanto um marrano: fusão entre o cristianismo e o judaísmo e introdução de crenças cristãs no judaísmo, como, por exemplo, a que encerra a idéia de paraíso, inferno e o serviço prestado em nome de Deus por intermédio do martírio. Por outro lado, os ensinamentos judaicos, a partir de uma concepção racionalista, acabavam defendendo-se do cristianismo, de modo que o judaísmo se apresentava como desprovido de credices e superstições, presentes na religião cristã. Portanto, um marrano se caracterizava por ser um judeu cristianizado ou um deísta racionalista crítico do cristianismo. Para Armstrong (2001, p. 33-4):

A maioria dos marranos aceitou o cristianismo sob coação, e parece que muitos nunca aderiram realmente à nova crença. Uma

vez batizados, viviam sob a estreita vigilância da Inquisição e temiam ser encarcerados ao menor pretexto. Acender velas na sexta-feira à noite ou recusar-se a comer frutos do mar podia significar prisão, tortura, morte ou, no mínimo, confisco de bens. [...] Pouco antes de 1492, um certo Álvaro de Montalbán foi levado ao Tribunal da Inquisição porque comera queijo e carne durante a quaresma; com isso quebrara o jejum cristão e infringira a Lei judaica que proíbe consumo simultâneo de carne e laticínios. [...] Seus pais foram mortos pela Inquisição por praticar secretamente o judaísmo; os corpos foram exumados, os ossos queimados e as propriedades confiscadas. Incapaz de manter qualquer elo, ainda que tênue, com a crença de seus ancestrais, Montalbán vivia num limbo religioso. Aos setenta anos acabou sendo preso pela Inquisição por negar, repetida e deliberadamente, a doutrina da vida além-túmulo.

Em contrapartida, um não-marrano significava um judeu que não se convertera ao cristianismo e não compreendia a condição do marrano. Protagonista de uma nova interpretação da Lei, era tomado como alguém convicto de que para salvar a vida negava a sua fé e suas origens, introduzindo na religião primeira, o judaísmo, tradições cristãs, e tornando-se incapaz de absorver os preceitos do Pentateuco. O surgimento do não-marrano trouxe à tona os conceitos de impuro e indigno de confiança, que faziam considerá-lo envolvido em atitude intolerante e supersticiosa até com os ex-marranos. Estes últimos se tornaram um segmento que se considerava fiel à tradição judaica e não ao cristianismo.

O direito dos marranos à ressurreição, prometido por Jeová, tornou-se um dos temas pertinentes no contexto dos séculos XVI e XVII, na comunidade judaica de Amsterdã. Na expressão de Chauí (1995), a pergunta fundamental levantada era: teriam os marranos o direito à ressurreição? E, se o tivessem, como justificar o martírio sofrido por alguns marranos em defesa da própria fé?

A hipótese, uma resposta provisória à pergunta elaborada, revela-se na seguinte argumentação de Chauí (1995, p. 18):

[...] Não haveria graus nas faltas, podendo algumas ser perdoadas, como, por exemplo, a dos que foram forçados à conversão, não podendo ser punidos por algo que não fizeram voluntariamente? Esta discussão pouco a pouco trouxe à baila uma outra que se encontrava implícita: a da imortalidade da alma, suas recompensas e castigos numa outra vida. Ora, muitos conversos haviam-se mantido fiéis ao judaísmo, sob a aparência de professar o cristianismo, justamente por não aceitarem, entre outras coisas, a idéia cristã da imortalidade da alma e as noções de céu e inferno eternos. Em sua opinião, a Lei Escrita ou a Lei de Moisés jamais afirmara a imortalidade da alma e os suplícios eternos.

Embora esta citação reflita um contexto dos séculos XVI e XVII, a divisão de opiniões sobre a imortalidade da alma, ou seja, a ressurreição, não se encontra inserida no contexto do Pentateuco⁷, na Lei Mosaica⁸.

A discussão sobre imortalidade da alma se tornou o ponto principal da comunidade judaica, diga-se de passagem, também política. O ato de questionar o valor dos ensinamentos aplicados à Lei Oral tornou possível a suspensão da hegemonia, isto é, o poder dos rabinos sobre os membros da nação; reside, portanto, neste ato, uma ação teológico-política.

⁷ “Os primeiros, racionalistas e materialistas, recusavam o espiritualismo farisaico, declarando que a única Lei Sagrada para o povo era a Lei Escrita, redigida por Moisés no Sinai, não cabendo sacralidade alguma à Lei Oral, ensinada pelos fariseus. Os fariseus, porém, afirmavam que a lei oral fora dada por Moisés aos seus descendentes ao voltar do Sinai, sendo tão sagrada quanto a Escrita. A Lei Oral tornou-se justamente aquela que, durante séculos, os rabinos desenvolveriam através do Talmud, criando o judaísmo propriamente dito e dando-lhe conteúdos espiritualistas, entre os quais a crença na imortalidade da alma e numa vida futura com recompensa para os bons e castigos para os maus. Para os Talmudistas, a Lei Oral era o complemento sagrado da Lei Escrita, formando toda a jurisprudência que, em conformidade com as circunstâncias vividas pelo povo judaico, regulava a religião, os costumes, as relações sociais e as formulações teóricas” (Chauí, 1995, p. 18-9).

⁸ “A Lei Mosaica funda o Estado Hebraico sob a forma de Teocracia” (Chauí, 1995, p. 18).

[...] Essa discussão, que começara tratando da imortalidade da alma e da vida futura desloca-se, pouco a pouco, desses temas para a validade da própria Lei Oral e, com isso, para a validade do Talmud, da Mishnah, de tudo, enfim, quanto fora ensinado, escrito e dito durante séculos, desde o início da Diáspora. A disputa põe em questão a autoridade dos rabinos. Ortodoxos (talmudistas) e heterodoxos (deístas racionalistas), enfrentam-se na comunidade (Chauí, 1995, p.19).

Com efeito, o embate entre racionalistas heterodoxos e essencialmente fundamentalistas ortodoxos conduziu a acontecimentos que marcaram fundamentalmente a vida da comunidade de Amsterdã. Vale recordar os casos de Uriel da Costa, datado entre 1623 a 1647, e de Juan de Prado e do próprio Espinosa, registrado entre os anos de 1654 a 1656. Uriel da Costa⁹ é condenado por ter negado a imortalidade da alma e a lei revelada, reconhecendo apenas a lei natural. Quais foram as implicações da condenação (*herem*) de Uriel? Significava solidão, ausência de convívio com a comunidade e privações econômicas; tudo isto implicava em perder os meios de sobrevivência, porque impediria manter laços comerciais, cuja vinculação diz respeito à própria interação com a comunidade judaica.

Para sobreviver, Uriel precisava, portanto, suspender o herem. Para suspendê-lo, num caso que duraria anos, Uriel foi obrigado a retratar-se perante a comunidade reunida na Sinagoga, submeter-se à flagelação (quarenta vergastadas) e à humilhação pública (seminu, o corpo coberto de cinzas, deitado à porta da Sinagoga para ser pisoteado por todos, conforme exigia o ritual).

⁹ “[...] Cristão-novo, natural do Porto e antigo aluno de Direito Canônico na Universidade de Coimbra, Gabriel (mais tarde Uriel) da Costa ascendeu ao posto de tesoureiro de uma colegiada na sua cidade natal. No entanto, desencantado com o catolicismo e duvidando da existência da vida depois da morte, voltou costas à religião em que havia sido educado, trocando-a pela antiga aliança dos judeus que julgava conter a palavra de Deus na sua pureza original. A Bíblia, pretende Uriel da Costa, era a sua fonte e seu modelo para conhecer e preferir o judaísmo. Durante algum tempo, Uriel da Costa exortou outros cristãos-novos a regressarem ao judaísmo. Com vistas a viver abertamente as suas crenças, decidiu-se por fim, persuadiu outros membros da sua família, a deixar Portugal e a procurar a sua sorte numa comunidade do seu antigo povo” (Yovel, 1993, p. 49).

Desesperado com o acontecido, Uriel se suicida algum tempo depois, deixando uma obra autobiográfica, o Exemplo de uma vida humana, na qual expõe e defende suas idéias. Espinosa, desde os 8 anos, acompanha esse longo e trágico episódio. Tem 15 anos quando Uriel comete suicídio (Chauí, 1995, p.20).

No que se refere ao médico Juan de Prado,¹⁰ há uma tese desenvolvida por ele, segundo a qual Deus só existe filosoficamente, as almas morrem com os corpos e a fé é inútil. Ao fundar, em Amsterdã, seminários filosóficos, Espinosa é um freqüentador ativo das discussões acerca da filosofia, lógica, física e metafísica. Contrário aos estudos em que Juan de Prado e Espinosa se ocupavam, o médico português, ex-marrano, Oróbio de Castro os acusa de heresia, tendo como teor a declaração de que ensinam uma religião natural ou racionalista, sem milagres, nem revelação ou profecias, mantendo a negação irresoluta de que a nação judaica não seja a eleita de Deus, negando, outrora, a figura de Jeová manifestado na Torah.

Por conseguinte, Juan de Prado é submetido ao *herem*, forçado à retratação pública, mas o processo de condenação não acontece da maneira como está prescrito no ritual, temendo o acontecido com Uriel. Juan de Prado se retrata perante a comunidade judaica, porém continua sendo acusado de prosseguir às escondidas com os seminários filosóficos. Em 1656, Juan de Prado, novamente é submetido ao *herem*, e desta vez não se retrata. Neste mesmo ano, Espinosa também não se retrata e abandona a comunidade judaica de Amsterdã.

¹⁰ “De todas as complexas figuras que antecederam Espinosa, atenção especial é devida ao médico Juan (Daniel) de Prado. Espinosa e Prado estiveram no centro de um escândalo que agitou a comunidade de Amsterdã em meados da década de 1660 e culminou na excomunhão de ambos” (Yovel, 1993, p. 61).

No período de 1656, após ser expulso da sua comunidade judaica, Espinosa mantém contatos com os cristãos Quakers¹¹ ingleses, amigos de Menasseh ben Israel. Estabelece relações com os cristãos sem igreja, entre os quais estão os protestantes racionalistas, que conheceu nos seminários de Juan de Prado, e outros são os místicos milenaristas,¹² que havia conhecido por meio de Menasseh ben Israel. Sobre esses grupos e suas diferenças, escreve Chauí (1995, p. 23):

[...] Embora diferentes em suas convicções, milenaristas místicos e racionalistas conviviam pacificamente porque possuíam um traço em comum: a defesa da liberdade de pensamento e da tolerância religiosa e política. Afirmavam o valor da consciência individual ou luz interior, da liberdade de crença e de opinião, da igualdade entre homens e mulheres, da justiça entre os seres humanos, combatendo a tirania política, a desigualdade econômica e o fanatismo religioso.

Assim sendo, o jovem Espinosa entra no mundo cristão, por assim dizer, por meio da heterodoxia cristã e, em à volta reunira um grupo colegiante novo, intitulado de o Circulo de Espinosa. Através do mencionado círculo de seus amigos colegiantes, Espinosa teve contato com o ex-jesuíta Franciscus Van dem Endem, com quem aprendera o latim, e obtivera acesso aos clássicos, como por exemplo, Cícero, Sêneca, Virgílio, Ovídio, Catulo, Tácito e, principalmente as obras de Descartes, Hobbes e Galileu, que vão influenciar suas reflexões filosóficas. Segundo Chauí (1995, p. 30):

¹¹ “Os Quakers ingleses buscaram contato com Menasseh ben Israel em Amsterdã, pois, do lado cristão, as profecias do Reino de Deus só podem realizar-se após a conversão dos judeus ao cristianismo” (Chauí, 1995, p. 22).

¹² “Milenaristas místicos, com laços que os ligavam aos milenaristas ingleses, e racionalistas seguidores da nova filosofia de Descartes, com laços que os ligavam aos racionalistas ingleses da Royal Society (de Ciências), esses cristãos holandeses heterodoxos tornaram-se conhecidos como os Colegiantes, porque formavam grupos de estudo (os colégios) para a discussão das Sagradas Escrituras e das novas idéias filosófico-científicas” (Chauí, 1995, p.23).

Não é verdadeira a imagem de Espinosa como eremita ou solitário. Embora escolhesse cuidadosamente seu pequeno círculo de amigos íntimos, conviveu com os irmãos Huygens, no plano filosófico-científico, e com os irmãos De Witt, no plano político. Manteve correspondência com os principais nomes da vida cultural de sua época, como Oldenburg, secretário geral da Royal Society (a maior academia científica do século XVII), o químico inglês Robert Boyle, e o filósofo Leibniz.

Espinosa, no seu contexto, interessou-se pelas questões políticas, defendendo a liberdade de pensamento e de expressão contra a tirania teológico-religiosa e o princípio de que a democracia se constitui no mais natural de todos os regimes políticos, porque realiza o desejo do direito natural. Para Chauí (2003), a democracia, na esteira do pensamento político-espinosano, torna possível a concepção de que todos os homens desejam governar e não serem governados. Por conseguinte, o filósofo Espinosa na concepção de Armstrong (2001, p. 42-3):

Foi um dos primeiros europeus a promover o ideal de um Estado secular e democrático que seria uma das características da modernidade ocidental. [...] sem dúvida, um dos precursores do espírito moderno e mais tarde se tornaria uma espécie de herói para os judeus secularistas, conquistando sua admiração por haver deixado honradamente o abrigo da religião.

A propósito dessa questão, Espinosa na sua obra o *Tratado Teológico-Político*, ou como rezava o subtítulo: “*contendo algumas dissertações nas quais se mostra que a liberdade de filosofar não apenas pode ser conciliada com a piedade e com a paz da República, mas não pode ser suprimida sem que, ao mesmo tempo, sejam suprimidas a paz da República e a piedade*”, anuncia a ruptura com aqueles tempos de absolutismo político e intolerância religiosa, em que a religião se constituía no mais importante interesse do Estado (*cuius*

regio, eius religio). Nesse sentido, o Tratado do filósofo Espinosa não poderia ser bem acolhido, sobretudo porque estava inspirado no mais profundo racionalismo, pondo em suspensão a transcendência divina e o conceito tradicional da revelação bíblica; sua tese da livre manifestação do pensamento irritava tanto a católicos como a protestantes, aos judeus e aos governos.

Em consonância com essa tese, Chauí (2003)¹³ expõe que o filósofo Espinosa, tanto na introdução do *Tratado Teológico-político*, quanto em *Cartas*, explicita os motivos fundamentais pelos quais o levaram a escrever a obra: os preconceitos dos teólogos que impedem os homens de se consagrarem à filosofia. Combater a acusação de ateísmo engendrada pelo vulgo. Defender a liberdade de filosofar e de exprimir contra a insolência abusiva dos pregadores.

Em relação à produção filosófica espinosana, constata-se que a primeira obra de que o filósofo lançou mão fora uma *Apologia*, em sua defesa, dirigida à sinagoga portuguesa de Amsterdã (obra perdida). A primeira obra filosófica propriamente dita, escrita em latim, mas conhecida em versão holandesa, só

¹³ “1) distinguir e separar radicalmente filosofia e teologia, razão e revelação; 2) demonstrar que não há verdades especulativas nas Escrituras, mas ensinamentos morais e religiosos muito simples, ao alcance do vulgar e do crente, de sorte que, não contendo verdades especulativas, a Bíblia não nos oferece o conhecimento verdadeiro da essência e da potência de Deus e da Natureza, mas apenas garante à imaginação que Deus existe; 3) demonstrar que as contradições entre os textos proféticos contidos na Bíblia não são mistérios divinos, mas decorrem de causas psicológicas, históricas, culturais, lingüísticas e políticas que podem ser resolvidas por um método histórico, crítico e filológico; 4) demonstrar que a Escritura não contém mistério algum e que as dificuldades para interpretá-la decorrem do desaparecimento da língua em que originalmente foi escrita, de desconhecermos as datas de composição dos textos, seus autores e destinatários, as circunstâncias da redação e a fortuna dos textos; 5) auxiliar aqueles que se sentem perplexos com as contradições entre filosofia e teologia e que poderiam filosofar livremente se não acreditassem que a razão deve subordinar-se à revelação e a filosofia, à teologia; 6) demonstrar que filosofia e teologia não são dois saberes diferentes, cada qual com seu campo próprio, mas que a teologia nada tem a ver com o conhecimento e o saber e sim com a política; é a forma privilegiada de suscitar o desejo de obediência, graças ao medo e à ignorância da massa e ao aparato de mistério e grandeza com que cerca o poder. A teologia é inútil para a fé e perigosa para a filosofia; 7) demonstrar que a democracia é o mais natural dos regimes políticos porque nela se realiza o desejo natural de cada um de governar e não ser governado e que ela possui um aspecto em comum com a teocracia, qual seja, em ambas o poder não pertence a nenhum indivíduo nem pode identificar-se com ele ou nele encarnar-se; 8) demonstrar que a liberdade de pensamento e a de expressão são essenciais à república [...]; 9) demonstrar que a superstição é o instrumento mais eficaz para o exercício da violência invisível (o medo, a servidão voluntária, julgar honroso morrer por quem nos domina e explora); 10)

na segunda metade do século XIX, fora o *Tratado Breve de Deus, do Homem e da sua Bem-aventurança* (*Korte Verhandeling Van God de Mensh en Deszelfes Welstand*). Em vida, publicou apenas *Renati Descartes Principiorum Philosophiae More Geometrico Demonstratae* (1663), *Compêndio de Filosofia Cartesiana* para uso de um discípulo (Casuarius), tendo em *Apêndice Cogitata Metaphysica*, e *Tractatus Teologico-Politicus*, sem nome de autor e com falso lugar de impressão (1670). Depois da sua morte, publicaram-se as seguintes obras: *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, em cinco partes, sua obra mestra; o *Tractatus de Intellectus Emendatione*, inacabado; o *Tractatus Politicus*, igualmente inacabado; o *Cálculo das Probabilidades*; o *Tratado do Arco-Íris*; o *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*, cuja destinação era servir de guia aos que desejavam ler e interpretar o Antigo Testamento, escrito em hebraico; e as *Epistolae*, que testemunham a sua importante correspondência de natureza filosófica e científica com alguns dos seus contemporâneos.

Observa Deleuze (2002) que as principais traduções francesas das obras espinosanas são: a de Appuhn (Garnier) e a de Callois, Francês e Misrahi (na coleção Pléiade); para a *Ética*, a belíssima tradução de Guérinot (Pellatan); para o *Tratado da Correção do Intelecto*, a de Koyré (Vrin). Para o *Compêndio de Gramática Hebraica*, a tradução de Jöel e Jocelyne Askénazi, com um prefácio de Alquié (Vrin).

Em suma, a 21 de fevereiro de 1677, numa manhã de domingo, Espinosa morre com 44 anos acometido de tuberculose. A sua vida, de homem livre, sem paixões, fora dedicada exclusivamente à filosofia.

demonstrar que a teologia, exercício da autoridade espiritual, é o melhor instrumento para criar e manter a superstição e, portanto, a violência política (Chauí, 2003, p. 73-4).

DA SUPERSTIÇÃO

A crença nos deuses nasce da ignorância; não é o sinal da força do espírito, mas de sua fraqueza. Não engrandece o homem, rebaixa-o; precipita os homens aos pés dos deuses, cuja grandeza é feita de suas ilusões e de seu terror. Tal é a falsa piedade, cujo verdadeiro nome é ignorância e perturbação da alma (Lucrecio).

Abandonarei aqueles que não ouvem o entendimento e que, seduzidos pela Superstição, inimiga da Reta Razão, preferem crer na comadragem das velhotas se com isto puderem depreciar os filósofos (Espinosa - Carta 54 a Boxel).

Para Chauí (1970), a crítica da superstição pode ser reportada aos primórdios da filosofia como tema fundamental na expressão do naturalismo,

isto é, de Xenófanés a Lucrécio¹⁴. Com efeito, os pensadores naturalistas ou fisiólogos desenvolveram fundamentalmente formas de explicitação do real sem recorrer às expressões míticas da tradição poética (Homero e Hesíodo)¹⁵. Nesse sentido, não há a priori místico-sobrenatural acerca da compreensão do mundo ou da natureza, justamente porque acontece uma explicação dos fenômenos como causas naturais. Moraes (1998, p. 42-3) pondera:

A filosofia surgiu quando a sabedoria grega, superando o espanto e o temor reverencial diante da pujança tremenda das forças telúricas e cósmicas, constatou a regularidade do movimento cíclico dos astros, da sucessão das estações, da permanência das espécies orgânicas de geração a geração. A primeira questão filosófica consistiu em determinar o princípio determinante do fluxo cíclico dos fenômenos.

Espinosa, em companhia da tradição naturalista, que elabora, por assim dizer, a crítica da superstição no que tange à representação antropomórfica¹⁶ de Deus, instaura uma profunda novidade na mencionada tradição. Segundo Chauí (1970, p. 131), “a crítica da superstição passa pela exegese bíblica. E essa passagem pelo livro anula-o como logos. Destrói a Revelação como Palavra divina privilegiada e preservada”. Por conseguinte, o filósofo Espinosa

¹⁴ “Quando a vida humana perdera toda a dignidade aos olhos dos homens, esmagada sob o peso morto da superstição, cuja figura severa olhava os mortais ameaçadoramente dos quatro cantos do céu, um homem da Grécia foi o primeiro a elevar os olhos em desafio, o primeiro a erguer-se e a enfrentar o perigo. Não o intimidaram as histórias dos deuses, nem o relâmpago e a ameaça crescente dos céus. Antes lhe avivaram a coragem, de que pela primeira vez um homem desejou ardentemente forçar as portas da natureza. A energia vital do espírito venceu. Aventurou-se muito além das muralhas flamejantes do mundo e viajou em espírito pela infinidade. Ao regressar vitorioso, anunciou-nos o que pode e o que não pode ser: que não há um limite e uma fronteira inamovível para tudo. A superstição jaz, assim, por seu turno, esmagada a seus pés e, graças ao seu triunfo, fomos elevados ao mesmo nível dos céus” (Lucrécio apud Staccone, 1991, p. 108).

¹⁵ “Para Homero e para Hesíodo, que constituem o ponto de referência das crenças próprias da religião pública, pode-se dizer que tudo é divino, pois tudo o que acontece é explicado em função de intervenções dos deuses. Os fenômenos naturais são promovidos por numes: raios e relâmpagos são arremessados por Zeus do alto do Olimpo, as ondas do mar são provocadas pelo tridente de Poseidon, o sol é levado pelo áureo carro de Apolo, e assim por diante. Mas também a vida social dos homens, a sorte das cidades, as guerras e a paz são imaginadas como vinculadas aos deuses de modo não acidental e, por vezes, até de modo essencial” (Reale, 2003, p. 8).

¹⁶ “O grande inimigo de Espinosa é o antropomorfismo. Deus é o Ser absolutamente infinito, ao qual convêm atributos despojados de qualquer forma pessoal, de qualquer marca humana” (Delbos, 2002. p. 232).

estabelece uma nova relação entre a linguagem e a política. No âmbito da primeira, uma crítica do conhecimento que separa imaginação de intelecto; com a segunda, uma crítica dos fundamentos da teologia política existente na sua época. Com o objetivo de purificar a linguagem de sua equivocidade e ambigüidade, Espinosa abre o *Tratado Teológico-Político* destacando a problemática da superstição. Quanto a isso observa oportunamente Chauí (1970, p. 132):

Teoricamente, a crítica da superstição em Espinosa inicia uma nova relação com a linguagem e suscita um deslocamento do sentido do signo para a idéia, da imaginação para o intelecto. Donde, também, o deslocamento do valor da profecia e o descrédito em que cai o milagre. É a destruição de todo recurso à Divinatio.

Historicamente, a crítica da superstição toma outra direção: visa a política e a religião. Ataca o uso que o clero calvinista faz do Antigo Testamento a fim de transpor para a Holanda mercantil o Estado teocrático dos hebreus. O regime teocrático funda-se na Antiga Aliança – aquela que Deus faz com um povo eleito determinado, o povo hebreu. Ora, o Novo Testamento desloca o pacto divino para todos os homens e a Nova Aliança anula a pretensão do clero de querer controlar os negócios temporais.

Para Espinosa (1985, p. 112), “[...] o medo ensandece os homens! O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição”. Assim, a superstição permite o domínio dos homens na manutenção do medo, adulação, recompensas, punições e castigos. A superstição engendra, portanto, o poder religioso que domina o vulgo, de forma que o aparato militar e político legitimam todo Estado autoritário e despótico. Na esteira da filosofia espinosana, afirma Chauí (1970, p. 132) :

Transformar o cristianismo em religião do Estado é usar a superstição de muitos em benefício de uma casta: o clero e a realeza. Esta recebe daquela um fundamento religioso para sua autoridade política, aquela, uma cobertura legal para sua tirania

ideológica. O acasalamento da autoridade política e da autoridade religiosa: eis o que combate a crítica da superstição. Com isto, a monarquia de direito divino, os sacros-impérios e o poder temporal da igreja no mundo feudal são simultaneamente contestados.

Em Espinosa, o pressuposto da teoria da superstição se corrobora como a teoria da violência¹⁷. No *Tratado Teológico-Político* o filósofo expõe as razões pelas quais resolveu escrevê-lo, que contempla a questão em debate. Para ele, é mister desembaraçar dos preconceitos da teologia as mentes, que gostariam de se aplicar à filosofia; combater a acusação de ateísmo, que lhe era geralmente atribuída; defender a liberdade de filosofar contra o zelo dos pregadores. Deleuze (2002, p. 15-6) ressalta as principais interrogações do *Tratado Teológico-Político*. Ei-las:

[...] por que o povo é profundamente irracional? Por que ele se orgulha de sua própria escravidão? Por que os homens lutam “por” sua escravidão como se fosse sua liberdade? Por que uma religião que reivindica o amor e a alegria inspira a guerra, a intolerância, a malevolência, o ódio, a tristeza e o remorso?

Com efeito, a idéia da superstição produz, propriamente dita, uma trama dupla. Vale dizer, o aparecimento de uma ascendente que está no plano de sua definição, e a descendente no âmbito de suas definições – origens e deformações da autoridade e fenomenologia da violência, na constatação de Chauí (1970). Nos meandros da filosofia espinosana, sustenta Chauí que paixão e imaginação definem as condições da superstição, enquanto obediência, tirania e fanatismo são essencialmente suas figuras.

Assim sendo, a localização da superstição no pensamento espinosano se dá mediante a procura de milagres, presságios e providência divina.

¹⁷ “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 tal ferocidade e manifestarem quotidianamente 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” (Espinosa, 1985, p. 114).

Portanto, a superstição repousa na paixão negativa, fonte da imaginação, que oscila entre o medo dos males e a esperança de bens. Dessa concepção nasce a idéia de um Deus transcendente, voluntarioso e onipotente. Nas palavras de Chauí (1970, p. 135):

A superstição é caracterizada por um movimento da alma oscilante entre a esperança dos melhora e o medo dos deteriora – são esses os sentimentos que dominam a alma supersticiosa. Como forma de conhecimento, a superstição é uma crença (nos presságios, numa divindade pródiga em bens e males), uma associação mnemônica (a lembrança de um bem ou mal passados pode transformá-los em presságios bons ou maus para o presente), uma ficção (forja o milagre; desacredita o sábio e procura o “sopro divino” nas entranhas dos animais), ficção que desliza rumo ao delírio (delírio dos sonhos, delírio dos loucos, delírio de uma natureza milagrosa). A superstição beira a patologia.

A problemática da superstição na filosofia espinosana se constitui antes de tudo numa espécie de paixão e numa forma de conhecimento, cuja gênese é a imaginação. Para Delbos (2002, p. 238):

[...] no fundo de toda paixão, há um erro devido à imaginação, e esse erro consiste em que o objeto ao qual se liga o desejo é considerado como tendo por si mesmo um valor completo, absoluto, ao passo que ele tem apenas um valor relativo ou mesmo nulo. Assim, as paixões vêm de imaginarmos que os objetos aos quais se ligam nossos desejos têm por si próprios um valor completo, real, absoluto; e uma vez que estamos no estado de paixão, vamos de ilusão em ilusão, de erro em erro.

Com efeito, no Apêndice da Parte I da *Ética*, Espinosa demonstra que a visão finalizada da realidade era, para ele, incompatível com a sua filosofia e por isso procurou refutá-la impiedosamente. Para tanto, o filósofo descreve a origem desse preconceito e eventualmente sua falsidade, cuja noção tem como base teórica a doutrina da causa final, ou seja, o finalismo.

É com base nesse argumento que o autor não pede ao leitor senão que reconheça dois fatos imprescindíveis no tocante à questão posta: a) todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas; b) todos desejam obter o que lhes é útil e têm consciência disso. Desse modo, Espinosa salienta que conscientes do desejo do que lhes é útil e ignorantes das causas desse mesmo desejo, os homens fazem do útil a causa final de suas ações. Assim, projetar a noção de causas finais para toda a Natureza se constitui numa grande quimera da imaginação humana. Por conseguinte, Joaquim de Carvalho (1992, p. 16), na introdução da *Ética* espinosana, argumenta:

O universo da imaginação, dominado pela concepção antropomórfica de Deus e por considerações de ordem teleológica, é, na essência, a representação aristotélico-tomista do mundo, que à mente de Espinosa aparecia como pura invenção humana; por isso lhe opôs o Universo da razão, como único compatível com o discurso lógico e com a Ciência, isto é, com o mecanismo da então nova concepção da Natureza.

Nesta concepção, o homem, pelo viés da imaginação, cria uma imagem do mundo finalizado¹⁸, onde Deus se torna, nas palavras de Espinosa, o “asilo da ignorância”, exatamente a antítese do que será o Deus espinosano¹⁹, que, através de seus infinitos atributos, constitui a inteligibilidade do real. No fundo, o Deus de Espinosa nada tem a ver, pois, com o Deus dos anelos religiosos ou salvaguarda dos valores supremos das idéias metafísicas do mundo cristão.

Para o nosso autor, a questão não se limita apenas a denunciar que o homem antropomorfiza a Natureza e Deus ao dizer que se guia por fins. Mas o

¹⁸ “Os homens supõem comumente que todas as coisas da Natureza agem, como eles mesmos, em consideração de um fim, e até chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para determinado fim, pois dizem que Deus fez todas as coisas em consideração do homem, e que criou o homem para que este lhe prestasse culto” (Espinosa, 1992, p. 165).

¹⁹ “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (Espinosa, 1992, p. 100).

filósofo mostra que o próprio homem não se guia por fins, exceto quando se ilude no universo da superstição.

A *fortiori*, a filosofia espinosana, no que diz respeito à crítica do antropomorfismo religioso e da compreensão de Deus através da imagem providencialista, sustenta que de arquiteto a juiz, a imagem de Deus sempre se reporta à figura de um super-homem, cuja noção supersticiosa está enfatizada na absoluta transcendência de Deus e no discurso imaginativo, portador de paixões humanas à divindade.

Portanto, o Apêndice da Parte I da *Ética* espinosana sublinha que o imaginário religioso se calca numa representação antropomórfica de Deus. Para Espinosa (1992, p. 201), “[...] o vulgo atribui a Deus, é não somente uma potência humana (o que mostra que o vulgo imagina Deus como um homem, ou semelhante a um homem), mas que implica mesmo impotência”. Para tanto, Espinosa promove uma ruptura com a tradição judaico-cristã, que crê na existência de um ser supremo transcendente, que, por vontade própria, cria o mundo e os seres humanos como criaturas portadoras de livre-arbítrio para deliberar entre o bem e o mal. Sustentando Deus Sive Natura, Espinosa subverte, por assim dizer, toda essa tradição ocidental, caracterizando que o ser absoluto é profundamente imanente ao universo e que tudo quanto existe se traduz como efeito necessário da sua ação. Assim, a filosofia da imanência espinosana destaca que o mundo não provém da escolha voluntária de um criador (*criação ex nihilo*), mas como que flui necessariamente da essência infinita do absoluto²⁰.

²⁰ “Longe, portanto, de oferecer a imobilidade do ser eleata e o abismo acosmita (como suporá Hegel), a definição espinosana do absoluto apresenta a estrutura do real e o real como estrutura. Distante da teodicéia (hegeliana), que precisa que o ser passe pelo nada, sofra o calvário do negativo, aliene-se em seu outro e morra para redimir-se e salvar-se no ocidente do espírito, o absoluto espinosano é a afirmação

Parafraseando a inovação espinosana, Chauí elenca, num conjunto de teses, as características minuciosas, que o pensamento espinosano demonstra. Para ela (1995, p. 9- 0):

1. Que Deus e a Natureza são uma só e mesma coisa – Deus Sive Natura (“Deus, ou seja, a Natureza”).

2. E, portanto, que Deus não é um super-homem dotado de entendimento onisciente nem de vontade onipotente, não age tendo em vista fins misteriosos e não é, como crê a imaginação supersticiosa, uma Pessoa Transcendente, Monarca do Universo e Juiz do homem

3. Que o homem é livre não porque seria dotado de livre-arbítrio para escolher entre alternativas igualmente possíveis, mas por ser uma parte da Natureza divina, dotado de força interna para pensar e agir por si mesmo.

4. Que a religião é um impulso natural para dar sentido ao mundo e à vida humana, servindo de consolação para a alma dos devotos e reduzindo-se a dois preceitos universais muito simples: crer na existência de um Deus bom e justo; amar a Deus e ao próximo. Por esse motivo, a verdadeira religião é uma relação espiritual entre a consciência individual e a divindade, dispensando o aparato de igrejas, cerimônias e teologias.

5. Que o poder político não nasce de um contrato social das vontades individuais, mas da força coletiva da massa reunida num só ato de decisão pelo qual institui a si mesma como sujeito político detentor do poder; que esse poder é civil, não devendo jamais subordinar-se ao poderio religioso-teológico, sob pena de transformar-se em tirania sobre os corpos e os espíritos.

6. Que, portanto, a teologia difere da política e difere também da filosofia. Esta última é um saber livremente buscado pela razão humana, enquanto aquela forja mistérios revelados por Deus que não poderiam ser conhecidos por nossos entendimentos. Em outras palavras, a teologia é uma ausência de saber verdadeiro que pretende conseguir a obediência e submissão das consciências a dogmas indemonstráveis, sendo por isso mesmo um poder tirânico e não conhecimento.

A partir dessas teses, observa Chauí (1995, p.10), é que “[...] a filosofia de Espinosa se apresenta como um divisor de águas entre a liberdade (de pensamento, de expressão e de ação) e a servidão (ética, política e teológica)”. Nesse sentido, torna-se perigosa para os poderes instituídos à medida que transcende as idéias vigentes (supersticiosas) da sua época. Na verdade,

Sua obra faz desabar os pilares que sustentam a superstição religiosa, a tirania política e a servidão ética. Ao fazê-lo, põe em questão as imagens tradicionais de Deus, da Natureza, do homem e da política que serviam de fundamento à religião, à teologia, à metafísica e aos valores ético-políticos da cultura judaico-cristã, isto é, da cultura ocidental (Chauí, 1995, p. 12).

Para Espinosa (1985), qual é a causa fundamental da superstição? O filósofo diz categoricamente que é o medo, sendo efetivamente a religião seu cultivo e a autoridade religiosa seu fardo. Portanto, “os homens só se deixam dominar pela superstição enquanto têm medo” (Espinosa, p. 112). De fato, o medo dos males e a esperança dos bens estão para a superstição assim como a intolerância religiosa para o campo da violência.

Rastreando a filosofia espinosana, observa Chauí (1995) que esta se apresenta essencialmente como um racionalismo absoluto²¹. “De fato, Espinosa afirma e demonstra que a totalidade do real é inteligível e pode ser inteiramente conhecida por nosso intelecto, não havendo no mundo lugar para mistérios e coisas ocultas” (Chauí 1995, p. 34). Assim, o pensamento espinosano se configura como uma crítica profunda a todas as formas de superstição existentes tanto na religião como na política e na filosofia. De onde nasce a superstição a que a filosofia espinosana se contrapõe criticamente?

²¹ “Racionalismo absoluto significa, portanto, libertar-se das causas da ignorância para com isso libertar-se das causas do medo e da esperança e, ao fazê-lo, libertar-se de seus efeitos religiosos e políticos. Racionalismo absoluto é a confiança na capacidade libertadora da razão” (Chauí, 1995, p. 35).

Do medo de males futuros ou de que bens não aconteçam, mas também da esperança de bens futuros ou de que males não aconteçam. Tanto o medo quanto a esperança exprimem a maneira confusa e inadequada com que nossa imaginação – conhecimento por meio de imagens que representam confusamente as coisas -, incapaz de compreender as leis necessárias que regem o universo e as ações humanas, é levada a forjar a imagem de uma Natureza caprichosa e contingente, em cujo interior somos meros joguetes.

Não podendo compreender o que realmente se passa na Natureza, a imaginação nos leva a forjar a imagem de um ser supremo, onipotente e onisciente, que tudo governaria segundo os caprichos de sua vontade e segundo fins incompreensíveis para os humanos: Deus. Para conseguir benefícios, afastar malefícios, obter a boa vontade e aplacar a cólera desse ser supremo, a imaginação dá mais um passo, inventando a religião como conjunto de cultos à divindade (Chauí, 1995, p. 34).

Assinalada a causa da superstição, Espinosa sustenta que esta constrói a providência divina, sendo ela a causa e não propriamente efeito de um desconhecimento da divindade. Com efeito, “se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição” (Espinosa, 1985, p. 111). Sobre isto apostrofa Chauí (1970, p. 136):

O homem supersticioso faz a Natureza delirar com ele. A mistificação decorre do delírio universal, não é sua causa. Num movimento seguinte da alma supersticiosa, a mistificação atuará coercitivamente, mantendo aquilo que engendrou. O jogo de vai-e-vem da superstição à mistificação e da mistificação à superstição corresponde a um desconhecimento das causas que engendram uma e outra. Há uma inversão imaginária da série causal – o efeito atuará como causa constrangedora, e a causa esconder-se-á como efeito sofrido. Com a superstição e seu corolário religioso entra-se num mundo de máscaras onde a relação real da causa com seu efeito encontra-se invertida.

Segundo Jordino (2002, p. 661), “a superstição nasce pela necessidade que temos de decidir sempre pelo mais seguro e o que a ajuda em sua gênese

é o fato de que, muitas vezes, a fortuna nos é desfavorável”. A análise da superstição no *Prefácio do Tratado Teológico-Político* destaca que os homens estão psicologicamente submersos na superstição, de modo que “[...] interpretam a natureza da maneira mais extravagante, como se toda ela delirasse ao mesmo tempo que eles” (Espinosa, 1985, p. 112). Para tanto, o homem supersticioso engendra a idéia insólita de que “a razão é cega”, considerando, portanto, a sabedoria humana inútil. Sobre tamanho absurdo, observa Espinosa (1985, p. 112):

Até julgam que Deus sente aversão pelos sábios e que os seus decretos não estão inscritos na mente, mas sim nas entranhas dos animais, ou que são os loucos, os insensatos, as aves, quem por instinto ou sopro divino os revela.

Na verdade, Espinosa concebe que na mente supersticiosa os preconceitos são tantos “[...] que não há mais lugar na mente para a recta razão, nem sequer para se duvidar” (Espinosa, 1985, p. 113). Com efeito, Espinosa vê aí o desprezo do vulgo pela luz natural, ou seja, a razão condenada como fonte de impiedade, cuja noção está assentada na ignorância delirante dos homens. Nesse sentido, o livre exercício da razão ou a luz do entendimento se torna, na visão preconceituosa do vulgo, sinônimo de perdição para o ser humano. Afirma Espinosa (1985, p.115):

A piedade, ó Deus imortal, e a religião consistem em mistérios absurdos e são os que condenam em absoluto a razão, os que têm aversão e rejeitam o entendimento como coisa corrompida por natureza, são esses, suprema iniquidade, que passam por possuir a luz divina.

Com efeito, a questão da superstição perpassa todo o sistema filosófico espinosano. Uma leitura atenta da *Ética* proporciona ao leitor uma aproximação do problema da superstição. Espinosa, no *Prefácio* do livro IV da sua obra

capital, sustenta que a servidão humana é a impotência para governar e refrear as afecções²². “Com efeito, o homem, submetido às afecções, não é senhor de si, mas depende da fortuna, sob cujo poder ele está, de tal modo que é muitas vezes forçado a seguir o pior, vendo muito embora o que é melhor para si” (Espinosa, 1992, p. 355).

Segundo Chauí (1970, p. 136), “a superstição é natural porque é uma paixão”. Nesse sentido, está claramente submetida à lógica das afecções porque se constitui fundamentalmente numa paixão. Assim, “será, por isso, diversa e inconstante. E sua conservação decorre da atuação eficaz e poderosa de certas paixões derivadas (esperança, ódio, cólera, fraude, desespero), que, por sua vez, são mantidas por uma paixão mais forte e originária: o medo” (Chauí, 1970, p. 136). Espinosa no livro III da *Ética*, cujo tema trata da origem e da natureza das afecções, ressalta que

a maior parte daqueles que escreveram sobre as afecções e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Mais ainda, parecem conceber o homem na Natureza, como um império num império. Julgam, com efeito, que o homem perturba a ordem da Natureza mais que a segue, que ele tem sobre os seus actos um poder absoluto e apenas tira de si mesmo a sua determinação. Procuram, portanto, a causa da impotência e da inconstância humana, não na potência comum da natureza, mas não sei em que vício da natureza humana, e, por essa razão, lamentam-na, riem-se, desprezam-na, ou, o que acontece mais freqüentemente, detestam-na; e, aquele que mais eloqüentemente ou mais sutilmente soube censurar a impotência da Alma humana, é tido por divino [...]. Nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício desta; a Natureza, com efeito, é sempre a mesma; a sua virtude e a sua potência de agir é una e por toda a parte a mesma [...]. Portanto, as afecções

²² “Por afecção, Espinosa entende a paixão da alma, isto é, “uma idéia confusa pela qual a alma afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte deste, e pela presença da qual

de ódio, de cólera, de inveja, etc., consideradas em si mesmas, resultam da mesma necessidade e da mesma força da Natureza que as outras coisas singulares; por conseguinte, elas têm causas determinadas, pelas quais são claramente conhecidas, e têm propriedades determinadas tão dignas do nosso conhecimento como as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos dá prazer (Espinosa, 1992, p. 263-4).

O que significa apontar a problemática da superstição pelo viés das afecções? “É preciso tratar as afecções como constitutivas da natureza humana, como maneiras de ser que pertencem tanto quanto o quente e o frio, o raio e o trovão, e todos os metéoros pertencem à natureza do ar” (Chauí, 1970, p. 138). Não obstante, torna-se necessário considerar que mesmo localizando a superstição como fenômeno natural, como o é o raio e o trovão, a questão em hipótese alguma pode ser entendida no horizonte da submissão; portanto, “[...] há males e bens relativos à natureza humana. Se a serpente é venenosa, ou se um cão está raivoso, saber porque e como há veneno e raiva, não exclui, para nós, a necessidade de matar a serpente e abater o cão” (Chauí, 1970, p. 138).

Em Espinosa, a paixão é conseqüentemente uma das modalidades da afecção. “Por afecções, entendo as afecções do Corpo, pelas quais a potência de agir desse Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as idéias dessas afecções” (Espinosa, 1992, p. 267). Por conseguinte, o filósofo explicita que “[...] por afecção, entendo uma acção; nos outros casos, uma paixão” (Espinosa, 1992, p. 267).

Assim sendo, o pensamento espinosano enfatiza a existência de afecções ativas e passivas. “Somos ativos quando, em nós, ou fora de nós, ocorre alguma coisa de que somos a causa total (adequada), isto é, quando

a alma é determinada a pensar tal coisa de preferência a outra” (Espinosa apud Jordino, 2002, p. 661).

entre nós, nossa ação e o que podemos fazer não há nenhuma distância – somos integralmente aquilo que temos o poder de fazer” (Chauí, 1970, p. 139). Conseqüentemente, “somos passivos quando, ao contrário, ocorre em nós, ou fora de nós, alguma coisa de que somos apenas a causa parcial (inadequada)” (Chauí, 1970, p. 139).

Na esteira da filosofia espinosana, o filósofo francês Deleuze, na sua obra intitulada *Espinosa: filosofia prática*, aponta que Espinosa diametralmente não cansa de denunciar três espécies de personagens: o homem das paixões tristes; o homem que explora essas paixões tristes, que precisa delas para estabelecer o seu poder; enfim, o homem que se entristece com a condição humana e as paixões do homem em geral (que tanto pode zombar como se indignar; essa mesma zombaria constitui um mau risco) (Deleuze, 2002). Acrescenta o filósofo que o escravo, o tirano e o padre constituem, por assim dizer, a trindade moralista. Para ele, de Epicuro a Lucrécio jamais se demonstrou um vínculo tão profundo e implícito entre os tiranos e os escravos. Portanto,

O grande segredo do regime monárquico e seu profundo interesse consistem em enganar os homens, dissimulando, sob o nome de religião, o temor ao qual se quer acorrentá-los; de forma que eles combatem por sua servidão como se fosse sua salvação (Espinosa apud Deleuze, p. 31).

Por conseguinte, a paixão triste tende para o direcionamento dos infinitos desejos, que culminam logicamente em perturbação da alma, isto é, na adoração da superstição. Assim, “o tirano precisa da tristeza das almas para triunfar, do mesmo modo que as almas tristes precisam de um tirano para se prover e propagar. De qualquer forma, o que os une é o ódio à vida, o ressentimento contra a vida” (Deleuze, 2002, p. 31).

Para Deleuze (2002), a *Ética* espinosana elabora efetivamente o retrato do homem do ressentimento, para quem a alegria (felicidade) se torna uma ofensa e a tristeza (miséria, impotência) sua única paixão propriamente dita. “Quem vive sob a direção da Razão esforça-se, quanto pode, por compensar pelo amor, ou seja, pela generosidade, o ódio, a ira, o desprezo, etc. de outrem para consigo mesmo” (Espinosa, 1992, p. 403). Por conseguinte, sustenta Deleuze que é possível haver em Espinosa uma filosofia da “vida”²³, que consiste basicamente na denúncia de tudo quanto nos separa da vida, para além dos valores transcendentais, que estão orientados a agir contrariamente à vida, cuja vinculação diz respeito às ilusões da consciência supersticiosa. Diz Deleuze (2002, p. 32):

A vida está envenenada pelas categorias do Bem e do Mal, da falta e do mérito, do pecado e da remissão. O que perverte a vida é o ódio, inclusive o ódio contra si mesmo, a culpabilidade. Espinosa segue passo a passo o terrível encadeamento das paixões tristes: em primeiro lugar a tristeza de si, a seguir o ódio, a aversão, a zombaria, o temor, o desespero, o morsus conscientiae, a piedade, a indignação, a inveja, a humildade, o arrependimento, a abjeção, a vergonha, o pesar, a cólera, a vingança, a crueldade [...].

Segundo Espinosa (1992, p. 404), “as afecções de esperança e de medo não podem ser por si mesmas boas”. Conseqüentemente, “as afecções de esperança e de medo não existem sem a tristeza” (1992, p. 404-5). Com efeito, sustenta o filósofo que o medo é uma tristeza e a esperança não existe sem o invólucro do medo²⁴. Escreve Espinosa (1992, p. 405):

²³ “Espinosa não é daqueles que pensam que uma paixão triste tem algo de bom. Antes de Nietzsche, ele denuncia todas as falsificações da vida, todos os valores em nome dos quais nós depreciamos a vida: nós não vivemos, mantemos apenas uma aparência de vida, pensamos apenas em evitar a morte e toda a nossa vida é um culto à morte”(Deleuze, 2002, p. 32).

²⁴ “Os supersticiosos, que sabem mais censurar os vícios que ensinar as virtudes e que não procuram conduzir os homens pela Razão mas contê-los pelo medo de tal maneira que evitam mais o mal que amem as virtudes, não pretendem outra coisa que tornar os outros tão infelizes como eles; e, por conseguinte,

Com efeito, se bem que a segurança e o contentamento sejam afecções de alegria, supõem, todavia, que a tristeza a precedeu, a saber: a esperança e o medo. Portanto, quanto mais nos esforçamos por viver sob a direcção da Razão, tanto mais nos esforçamos por depender menos da esperança, por nos libertarmos do medo, por imperarmos, quanto pudermos, à fortuna e por dirigirmos as nossas acções segundo o ditame certo da Razão.

A crítica das paixões tristes está absolutamente em conexão com a teoria das afecções que Espinosa trabalha na sua *Ética*. Por exemplo, o Amor se expressa como Alegria e o Ódio como Tristeza da Alma. Observa Chauí (1970, p. 143):

Alegria aumenta a potência de agir do corpo e da alma – todos os sentimentos dela derivados tenderão a ser conservados. A tristeza diminui a potência de agir do corpo e da alma – todos os sentimentos dela derivados tenderão a ser afastados. Uma divisão aparece, pois, no interior das paixões: há as que favorecem a potentia agendi, há aquelas que a coíbem. A superstição, diz Espinosa no prefácio do TT-P, domina “uma alma triste e temerosa”.

Constata Espinosa que a superstição estabelece como bom aquilo que traz tristeza e inversamente o que é mau traz alegria. Conclui o filósofo que o invejoso se alegra com a impotência e louva os males. “Com efeito, quanto maior é a alegria de que somos afectados, tanto maior é a perfeição a que passamos, e, conseqüentemente, tanto mais participamos da natureza divina” (Espinosa, 1992, p. 439). Nesse sentido, “[...] nunca pode ser má a alegria que é regulada pela verdadeira lei da nossa utilidade. Aquele que, pelo contrário, é conduzido pelo medo, e faz o bem para evitar o mal, esse não é conduzido

não é de admirar que eles sejam, a maior parte das vezes, insuportáveis e odiosos aos homens” (Espinosa, 1992, p. 420).

pela Razão”²⁵ (Espinosa, p. 439). Enaltecendo a grandeza e a utilidade da Razão para a vida em sociedade no lampejo da sua filosofia, diz Espinosa (1992, p. 429):

Nada mais útil ao homem que o próprio homem [...]. Donde se segue que os homens que são governados pela Razão, a saber, os que procuram o que é útil sob a conduta da razão, não desejam para eles nada que não desejem também para os outros homens, e assim são justos, de boa-fé e honestos.

Sustenta Chauí (1970) que as paixões positivas aumentam todo o poder do *conatus*²⁶ no bojo da identificação do poder e do agir, sendo o conatus individual integrado no seio da Natureza²⁷ inteira. Sobre isto escreve Chauí (2003, p, 138-9):

O conatus é a essência da coisa. Que significa defini-lo como essência? Antes de mais nada, significa que uma coisa qualquer não é a realização particular de um universal e que, por conseguinte, um ser humano não é a realização particular de uma natureza humana universal, mas uma singularidade individual por sua essência. Que significa defini-lo como atual? Afirmar que é uma singularidade em ato e, portanto, não é uma inclinação ou uma tendência virtual ou potencial, mas uma força sempre em ação. Como essência atual, é intrinsecamente indestrutível – coisa alguma, na Natureza, se autodestrói, a destruição sendo sempre efeito da ação de uma causa externa, o que significa que a passividade (quando somos apenas causa parcial de efeitos internos e externos causados por forças externas) indica o campo da destruição de uma essência que, em si mesma, é

²⁵ “A Razão nada pede contra a Natureza; pede, pois, que cada um se ame a si mesmo, procure o que lhe é realmente útil, busque tudo o que conduz realmente o homem a uma perfeição maior e, de modo absoluto, que cada um se esforce, na medida do possível, para perseverar no seu próprio ser”(Espinosa apud Teixeira, 2001, p .182).

²⁶ “Termo latino que significa esforço de, ou esforço para; na filosofia do século XVII, é usado a partir da nova física que, ao apresentar o princípio de inércia (um corpo permanece em movimento ou em repouso se nenhum outro corpo atuar sobre ele modificando seu estado), torna possível a idéia de que todos os seres do universo possuem a tendência natural e espontânea à autoconservação e se esforçam para permanecer na existência” (Chauí, 1995, p. 106).

²⁷ “Ser parte da Natureza significa, de um lado, ser uma essência atual ou singular que é uma potência de existir e agir; e, de outro, possuir qualidades, propriedades ou aspectos comuns com outras que participam do mesmo todo” (Chauí, 2003, p. 140).

indestrutível.[...] conatus é esforço de perseverança no ser: esforço, porque a perseverança pode ser freada ou impedida por causas externas; no ser, porque persevera como indivíduo singular definido por uma potência interna; tanto quanto está em si, pois seu poder é determinado internamente pelo jogo das forças centrípetas e centrífugas, pela atividade e pela passividade.

Perscrutando a tese espinosana de que o desejo (*cupiditas*) é efetivamente a própria essência do homem, Chauí (2003, p. 141-3) demonstra que a consciência das afecções corporais são os afetos da mente, consciência adequada na ação (quando o homem reconhece seu desejo como causa eficiente interna e total dos efeitos) e inadequada na paixão (quando o homem imagina o desejado como causa eficiente e final de seu desejo e este é apenas causa eficiente parcial dos efeitos. Assim, o desejo é a fonte determinante do conatus enquanto causa adequada ou inadequada. Nesse sentido, torna-se fundamental a abordagem de Chauí à medida que apresenta as afecções na sua condição de afetos de alegria e de desejos alegres, destacando em contrapartida os afetos de tristeza e os desejos tristes. Para a pensadora (2003, p. 142):

A vida afetiva, seja ela passional ou racional, é a existência com os outros: a vida corporal é intracorpórea (pois nossos corpos são constituídos por corpos em relação) e intercorpórea (pois nosso corpo é um sistema de afecções e estas são as maneiras pelas quais nosso corpo afeta e é afetado por todos os que o rodeiam); a vida psíquica transcorre como consciência quer imaginativa quer racional das afecções corporais e, portanto, como relação com os outros que nos afetam e que afetamos.

Sublinha Chauí (2003) que o campo afetivo constitui por excelência o campo imaginativo, de modo que “as afecções do corpo são imagens do corpo próprio mediadas pelas imagens dos demais corpos, e imagens destes mediadas pelas do corpo próprio, envolvendo na mente idéias imaginativas ou

os afetos passivos, isto é, as paixões” (Chauí, 2003, p. 142). Nesse contexto, os afetos estão vinculados ao terreno da imaginação, de cuja realidade os humanos são os portadores. Assim escreve Chauí (2003, p. 142):

Há imagens que fortalecem o conatus-cupiditas: alegra-se com elas, ama-as, esforça-se por conservá-las, procura dominá-las para não perdê-las (pois lhe parecem livres e capazes de escapar de seu alcance), deseja ser desejado pelo objeto do desejo e pode, nesse movimento, tornar-se odiado e não amado. Há imagens que enfraquecem o conatus-cupiditas: entristece-se com elas, foge delas, procura afastá-las e, se possível, destruí-las, sendo capaz de ódio, inveja, orgulho, medo, autocomiseração e remorso.

Em relação à separação das paixões, a filosofia espinosana a concebe como ponto fundamental, justamente porque a imaginação estabelece uma conexão extrínseca com a afecção. Por este motivo, os sentimentos se tornam contraditórios, como alegria, tristeza, amor, ódio. Para Espinosa, a alegria é sempre boa em si mesma, enquanto a tristeza é em si mesma sempre má. “A imaginação opera associativamente, por semelhança ou por contigüidade espaço-temporal. Conseqüentemente as relações por ela instauradas são sempre acidentais. Decorrerá disso sua extrema mobilidade e inconstância” (Chauí, 1970, p. 144). Por conseguinte, a inadequação²⁸ imaginativa opera de maneira atrofiada, confusa, ou seja, desprovida de adequação. Logo, a alma, idéia do corpo, conhece apenas o que é atualmente dado como presente ao seu corpo. A este, são dadas como atualmente presentes as imagens dos corpos exteriores que o afetam. A alma conhece os corpos exteriores pela

²⁸ “Ora, as imagens são produzidas segundo a “ordem comum” da Natureza, e não segundo a “ordem Necessária” da Natureza – a inadequação é o conhecimento parcial mutilado e, por isso mesmo, confuso, de todas as coisas”(Chauí, 1970, p. 145). “Imaginar é conhecer as imagens das coisas e, por meio delas, conhecer uma imagem de nós mesmos. A imagem é um efeito da ação de causas externas sobre nós: coisas luminosas produzem em nós imagens visuais; coisas sonoras, imagens auditivas; [...] a imagem é um acontecimento subjetivo causado pelo objeto externo que afeta nossos órgãos dos sentidos e nosso cérebro” (Chauí, 1995, p. 37).

mediação de seu próprio corpo, e conhece seu próprio corpo pela mediação das imagens exteriores, cuja mediação das imagens produz um conhecimento inadequado²⁹ (Chauí, 1970).

Digo expressamente que a Alma não tem um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado de si mesma e do seu Corpo e dos corpos exteriores, todas as vezes que ela percebe as coisas segundo a ordem comum da Natureza; isto é, todas as vezes que é determinada do exterior, pelo choque acidental das coisas, a considerar isto ou aquilo, e não todas as vezes que é determinada interiormente, a saber, porque considera ao mesmo tempo várias coisas, a conhecer as semelhanças que existem entre elas, as suas diferenças e as suas oposições (Espinosa, 1992, p. 234).

Espinosa, à guisa de sua teoria do conhecimento contida na parte II da *Ética*, coloca na definição IV a sua concepção de idéia adequada. “Por idéia adequada, entendo uma idéia que, enquanto é considerada em si mesma, sem relação com o objecto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira” (Espinosa, 1992, p. 197). Conseqüentemente, uma idéia adequada é, para o pensamento espinosano, uma idéia verdadeira³⁰. “Uma idéia verdadeira em nós é a que existe adequada em Deus, enquanto Ele exprime pela natureza da Alma humana” (Espinosa, 1992, p. 246). Nesse sentido, o filósofo argumenta que Deus, por conter essencialmente o todo, somente possui idéias adequadas, não havendo privação de conhecimento. Portanto, na essência eterna e infinita do Deus espinosano habita o conhecimento adequado e perfeito.

²⁹ “A Alma humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o Corpo humano” (Espinosa, 1992, p. 229).

³⁰ “Na verdade, ninguém tendo uma idéia verdadeira, ignora que a idéia verdadeira envolve a mais alta certeza. Com efeito, ter uma idéia verdadeira não significa senão conhecer uma coisa perfeitamente ou o melhor possível. Ninguém certamente poderá duvidar disso, a menos que creia que uma idéia é algo de mudo como uma pintura num quadro, e não um modo de pensar, isto é, o próprio acto de conhecer” (Espinosa, 1992, p. 247).

Assim sendo, Espinosa mantém a tese de que o conhecimento verdadeiro (aquele que percebe o encadeamento das causas e efeitos próximos) consiste na constante substituição das idéias supersticiosas (inadequadas) ou confusas pelas percepções adequadas (aquelas que vão além das causas e efeitos próximos até atingir a intuição da Substância infinita). Por consequência, o filósofo (1992, p. 236) na proposição XXXII da *Ética* escreve: “Todas as idéias, enquanto se referem a Deus, são verdadeiras”. Daí se segue que “a falsidade consiste numa privação e conhecimento que envolve as idéias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas” (Espinosa, 1992, p. 237).

Por conseguinte, a filosofia espinosana, no tocante à natureza do conhecimento, distingue três gêneros (graus), a saber: a imaginação, a razão e a intuição intelectual. Sobre este itinerário escreve Delbos (2002, p. 110):

1º) conhecimento do primeiro gênero, isto é, opinião ou imaginação: compreende primeiramente as coisas singulares que os sentidos representam de uma forma mutilada, confusa e sem ordem alguma; é o conhecimento por experiência vaga; compreende depois os signos por meio dos quais nos representamos as coisas segundo propriedades gerais indeterminadas e ligações de imagens acidentais; 2º) conhecimento do segundo gênero ou razão: compreende as noções comuns e as idéias adequadas das propriedades reais das coisas, noções e idéias que são o fundamento de nosso raciocínio; 3º) conhecimento do terceiro gênero, ou ciência intuitiva: procede da idéia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas.

Para a filosofia espinosana, a superstição se situa evidentemente no âmbito do primeiro gênero, cujo pressuposto tem como origem as paixões tristes, ou seja, o medo. Daí o aparecimento de uma idéia inadequada que se manifesta e se alimenta através de signos, ou ainda na crença dos presságios,

numa palavra, na *Divinatio*. Portanto, o conhecimento do primeiro gênero, na elaboração de Espinosa, constitui-se como única causa da falsidade das idéias, enquanto o conhecimento do segundo e terceiro gêneros são necessariamente verdadeiros³¹.

Assim, o conhecimento do primeiro gênero está excluído da noção espinosana da idéia adequada ou do saber verdadeiro, justamente por causa de seu caráter incerto e de experiência vaga, sendo simplesmente fundado na imaginação (superstição). “Portanto, a forma do conhecimento verdadeiro deve achar-se no próprio conhecimento, sem relação com outros (conhecimentos), nem conhece o objeto como causa, mas deve depender do próprio poder e natureza do intelecto” (Espinosa, 1983, p. 59).

Nos caminhos do *Tratado da Reforma do Entendimento*, ou como reza o subtítulo: “*e do caminho para chegar ao verdadeiro conhecimento das coisas*”, Chauí anuncia que a imaginação opera efetivamente com as idéias inadequadas, que, por sua vez, produz imagens confusas e obscuras, cuja gênese pode se reportar à nossa experiência sensorial e à nossa memória. “A idéia inadequada ou imaginativa é uma opinião em que depositamos nossa confiança enquanto nenhuma outra imagem a puser em dúvida” (Chauí, 1995, p. 38). Já a razão (conhecimento do segundo gênero) aparece como conhecimento adequado das noções comuns. O que afirma o pensamento espinosano pelas noções comuns³²? “As noções comuns merecem ser chamadas assim sobretudo em razão de seu objeto. O que é comum a todas

³¹ “Do segundo gênero de conhecimento para o terceiro, há uma transição, mas não do primeiro para o segundo. Do pensamento racional para a intelecção espiritual: tal é a caminhada proposta por Espinosa. Mas, do estágio anterior, não é possível a arrancada; não podemos ser levados a partir de um nível mais baixo. Da escravidão da imaginação, não se sai gradualmente. É necessário dar o salto” (Koyré, 1987, p. 19).

as coisas, diz Espinosa, o que se encontra igualmente na parte e no todo, só pode ser concebido adequadamente” (Delbos, 2002, p. 111).

As noções comuns, segundo Chauí (1995, p. 38), são “[...] as leis necessárias ou as relações necessárias entre um todo e suas partes, bem como as relações necessárias entre as partes de um mesmo todo (na linguagem contemporânea, a noção comum corresponde ao que chamamos de *estrutura*)”. Com efeito, é mister compreender que, no horizonte das idéias inadequadas ou, sobretudo imaginativas, os homens se tornam passivos, precisamente porque as imagens são engendradas em virtude da ação das coisas exteriores sobre nós. A partir da questão da imaginação, abrem-se as portas para que a alma supersticiosa vá em busca de presságios³³, forjando, portanto, idéias imaginativas da Divindade. Pondera Chauí (1995, p. 43):

Receando males e esperando bens, a imaginação busca uma entidade suprema que atenda aos nossos desejos, favoreça-nos sempre, prejudique aqueles que odiamos ou tememos, e curve a Natureza às nossas paixões. Sobre essa base imaginativa e supersticiosa, a imaginação constrói o edifício teológico e metafísico.

Ademais, a tradição teológico-metafísica cunha uma imagem antropomórfica da Divindade essencialmente transcendente (separada do mundo), que, sob a tutela da religião, institui uma casta de homens responsáveis pela realização de cultos, revelações ou profecias do ser supremo. Perspicazmente, observa Espinosa que é da natureza humana a inconstância perante medos e esperanças, levando eventualmente os homens

³² “As coisas que são comuns a todas as coisas e existem igualmente no todo e nas partes não podem ser concebidas senão adequadamente” (Espinosa, 1922, p. 239).

³³ “Mil vezes enganados” são os homens que confiam nos presságios. O soldado que vê pegadas na areia pensará no cavaleiro e na guerra. O camponês, no arado e no campo. O signo indica, não exprime” (Chauí, 1970, p. 147).

a mudar de deuses conforme mudem as circunstâncias das coisas, de modo que

[...] a casta religiosa, visando manter o domínio sobre a alma supersticiosa, precisa estabilizar nossos medos e esperanças e impedir que mudem ou flutuem. Ela o faz codificando as revelações divinas, estabelecendo leis, regras e mandamentos fixos que teriam sido ordenados eternamente por Deus, punindo com a morte e a tortura os transgressores e estabelecendo, para a sustentação de seu poderio, um aparato militar e político que opera por meio do terror, amedrontando os transgressores com ameaças de castigos e adulando o servilismo dos obedientes com promessas de recompensas (Chauí, 1995, p. 35).

De fato, a análise de Espinosa permite compreender que não há esperança sem medo, nem medo sem esperança. “Quem espera um bem, teme que ele não se realize; quem teme um mal, espera que ele não se produza. E dado que entre paixões contrárias a tendência é a supressão de uma delas pela mais forte, ora o medo dominará a esperança, ora esta dominará aquele” (Chauí, 1970, p. 151). Para tanto, a abordagem espinosana sustenta que na dinâmica medo-esperança se insere a problemática da superstição. Em sintonia com a reflexão espinosana, diz Chauí (1970, p. 151-2):

A dinâmica da esperança e do medo, porém, não se interrompe aí. Vai produzir dois novos sentimentos: a segurança e o desespero. A alma esforça-se sempre em imaginar o que aumenta a potentia agendi do corpo. Nesse sentido, seu esforço dirige-se sempre para a conservação das afecções alegres e eliminação das afecções tristes. A alma esforça-se, portanto, em aumentar a Esperança em detrimento do medo. Quando esse esforço é bem sucedido (graças a um bom desenlace), a Esperança transforma-se em segurança. Caso contrário, em Desespero. No primeiro caso, o Medo foi dominado, no segundo, volta a dominar a Esperança. Este movimento mantém-se indefinidamente, o que significa que não há nem Segurança nem Desespero absolutos.[...] porque a segurança

está relacionada à supressão do Medo e da Tristeza, uma vez realizada essa supressão, não há mais lugar para haver segurança. O desespero, por sua vez, implica na supressão da Esperança e da Alegria, que, uma vez suprimidas, carregam consigo os motivos do Medo e da Tristeza.

Decerto, os homens guiados pelo destino e pela confiança em uma providência miraculosa, diz Espinosa, (1985, p. 111) no *Prefácio do Tratado Teológico-Político*, que na “[...] maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja o que for: se têm dúvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali;”. Portanto, desde sempre os homens tendem a deslocar a confiança para o destino. Vale observar também que, a partir do momento em que a sorte não se torna favorável para eles, aparecem efetivamente dúvidas quanto ao destino, sendo deslocada para o âmbito de uma Natureza absolutamente caprichosa. Assim, “quando a Esperança domina o Medo, confiamos em nós e na Natureza. Quando o Medo domina a Esperança, não temos confiança em mais nada. Estão abertas as comportas para a torrente impetuosa da superstição” (Chauí, 1970, p. 152).

Com efeito, esperança e medo são conteúdos que pairam na alma supersticiosa em detrimento de um futuro incerto e duvidoso, cujos presságios são causa de alegria e tristeza, através dos quais os homens (de alma crédula e temerosa) são dominados pela superstição. Segundo Chauí (1970, p. 153):

A Natureza é Chronos, a alma Aiôn – Deus é eterno presente, a alma inadequada desdobra a eternidade em tempo não dominável. O direito natural é viver conforme à natureza própria, é insuflar o conatus. Mas para isto é preciso despojá-lo do medo e da esperança. Não será decifrando nas entranhas dos animais que Aiôn tornar-se-á Chronos. A Divinatio pactua com a superstição – é sua manifestação.

Afirmando que o conatus orienta o desejo para a obtenção de meios capazes de manter fundamentalmente indefinida a existência, Chauí (1970) diz que existe uma procura de bens incertos – *“incerta fortunae bona, qui sine modo cupiunt”*, de modo que “a oscilação entre a esperança e o medo de obter e perder tais bens conduz, ou à segurança, transmutada em orgulho, ou ao desespero, transformado em pânico. A superstição nasce nesse momento” (Chauí, 1970, p. 153). A partir de um caminho possivelmente de síntese, vejamos a leitura da alma supersticiosa na abordagem da estudiosa de Espinosa:

A superstição, efeito do medo, estado de receptividade ansiosa e angustiada, é causa de três ordens de efeitos: do ponto de vista metafísico, produz uma imagem invertida de Deus e da Natureza; do ponto de vista do conhecimento, uma apreensão do signo como expressivo; do ponto de vista prático, uma exacerbação da autoridade política e religiosa. Trama irradiada de um foco, a doutrina espinosana vem à luz como tomada de posição (Chauí, 1970, p. 153-4).

A questão da superstição, portanto, constitui-se numa temática que perpassa toda a produção filosófica espinosana, nas palavras de Jordão (1990), a crítica que Espinosa tece à superstição tem como princípio fundamental eliminar obstáculos para a autêntica realização do homem. Na esteira do *Tratado Teológico-Político*, considera-se ser a superstição obstáculo que se estabelece ao verdadeiro saber, sendo possível entendê-la “[...] como privação do conhecimento das verdadeiras causas das coisas e como pura ilusão sobre o que é verdadeiramente útil para o homem. Por ela, o indivíduo fica totalmente preso no “delírio circular do finalismo”, [...]” (Jordão, 1990, p. 63). Na expressão de Chauí (1970), a superstição inverte o real. Desenvolve-se a

partir do preconceito: o de que a Natureza é um reino de fins a serviço essencialmente do homem.

Segundo Moreau (1982), a filosofia espinosana exclui da ordem da Natureza a explicação teleológica (finalismo providencial), exatamente porque toda interpretação finalista é por excelência uma destruição da ordem racional. Por conseguinte, Espinosa no Apêndice do livro I da *Ética* retrata a presunção delirante dos homens, no tocante à sua concepção finalista e em especial na sua forma providencialista.

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

No meio de tantas coisas profícuas da Natureza, não podiam ter deixado de deparar com bastantes que são nocivas, tais como as tempestades, os terremotos, as doenças, etc., e estabeleceram que tudo isto acontecia porque os Deuses se irritavam com ofensas que os homens lhes tivessem feito ou com pecados cometidos no culto divino(Espinosa, 1992, p.167-68).

Segundo Chauí (1970), a noção de finalidade se assenta num verdadeiro preconceito à compreensão da genuína natureza divina. Afirma ainda que o filósofo Espinosa concebe que o finalismo advém da superstição. Questiona a origem do finalismo antropocêntrico, sustentando que a raiz do problema se encontra na ignorância das causas das coisas e na projeção do apetite humano, tomado essencialmente como causa final (em Deus), porém, desprovido de causa eficiente. Interroga Chauí (1970, p. 155): “Onde reside a falsidade dessa crença? [...] A falsidade do finalismo antropocêntrico reside na

ignorância da natureza da causalidade divina: eficiente, necessária e geométrica”. De maneira enfática levanta outro problema: “Quais os efeitos dessa crença? A gênese das noções de bem e de mal, mérito e pecado, ordem e confusão, beleza e feiúra” (Chauí, 1970, p. 155). Espinosa, no *Prefácio* do livro IV da *Ética*, explicita claramente que a Natureza não age em vista de um fim. Demonstrando que o finalismo (causa final) não é senão o próprio apetite humano escreve o filósofo:

Por conseguinte, a razão, ou seja, a causa, por que Deus – ou a Natureza – age e por que existe, é uma e a mesma. E, assim como Ele não existe em vista de nenhum fim, assim também não age em vista de nenhum fim; mas, da mesma maneira que não tem nenhum princípio ou fim para existir, assim também os não tem para agir. A causa a que chamamos final, não é senão o próprio apetite humano, enquanto é considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa qualquer. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, não entendemos outra coisa senão isto: que o homem, por ter imaginado as vantagens da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa (Espinosa, 1992, p. 356-7).

Assim sendo, salienta Espinosa que, a partir do finalismo antropocêntrico (imagem finalizada do homem como centro da Natureza), torna-se possível a visão delirante dos teólogos e metafísicos, cuja doutrina acerca de Deus está adentrada no campo da falsidade. Portanto, Deus na doutrina do pensamento finalista se torna, na linguagem do espinosismo, “asilo da ignorância”. Na tentativa de demonstrar os equívocos da visão finalista, afirma Espinosa (1992, p. 170):

Com efeito, se Deus age em vista de um fim, é porque necessariamente deseja algo de que carece. Embora teólogos e metafísicos distingam o fim de indigência do fim de assimilação, convém não obstante em que Deus produziu tudo por si mesmo e não pelas coisas a criar, pois, exceptuando Deus, não podem indicar coisa alguma anterior à criação pela qual Deus agisse; por

consequente, são forçosamente constrangidos a confessar que Deus estava privado de tudo aquilo para que quis dispor os meios e que desejava, como é óbvio.

Para Espinosa (1992), a doutrina finalista confunde efeito como causa, invertendo toda a Natureza, de modo que a imanência está comprometida. Nas palavras de Chauí (1970, p. 157), “destrói a perfeição divina: Deus, agindo em vista de fins é um ser inacabado. [...] Ora, se Deus age tendo em vista fins, seu ser está incompleto – imperfectus, inacabado. É inacabado o ser que não contém em si mesmo toda sua causa. O imperfeito é o inadequado”.

No combate a toda doutrina finalista antropocêntrica, Espinosa diz que os homens no viés da imaginação são persuadidos dogmaticamente a acreditar que no reino da Natureza as coisas existem para seu bel-prazer, isto é, que as coisas acontecem em vista deles. Nesse sentido, são “[...] obrigados a formar noções com que explicassem a natureza das coisas, tais como, Bem, Mal, Ordem, Confusão, Quente, Frio, Beleza e Fealdade; e porque se reputam livres, isso deu origem a noções tais como Louvor e Vitupério, Pecado e Mérito” (Espinosa, 1992, p. 172). Diz ainda Espinosa que os homens começaram a chamar de Bem a tudo quanto importa ao bem-estar e ao culto de Deus, de maneira que o Mal aparece como tudo quanto é contrário a isto. De forma conclusiva, escreve o filósofo (1992, p. 173):

Assim, dizem que Deus criou todas as coisas ordenadamente, e desta maneira, sem saberem o que dizem, atribuem imaginação a Deus, a menos que, porventura, não pretendam que Deus, ao prover os homens de imaginação, dispôs todas as coisas de tal sorte que ela as pudesse representar com a maior facilidade, sem provavelmente se embaraçarem com o facto de depararem com uma infinidade de coisas que excedem em muito a nossa imaginação e com grande número de outras que a deixam confusa pela própria debilidade.

Contraopondo à doutrina finalista, que advoga a existência de todas as coisas à disposição do homem, observa Chauí (1970, p. 159) “Que Deus tenha criado as coisas em vista de um fim, sua perfeição se esvai. Agindo em função de uma finalidade, o ser divino carece daquilo que apetece”. Com efeito, o problema do finalismo diz respeito a uma contradição inerente à própria noção de ação divina. Sobre isto, escreve Chauí (1970, p 159):

Dizer, pois, que Deus criou o mundo para sua Glória instaura uma ambigüidade. Se Glória implicar em honra e louvor, cai-se numa concepção antropomórfica de Deus. Se glória significar, para Ele, reencontrar no mundo Sua Própria Perfeição e fruí-la, como um artista diante de sua obra, Deus teria criado o mundo para proporcionar a si mesmo uma fruição desejada e de que estava privado antes da criação. Antropomorfismo com uma agravante: joga-se com a auto-suficiência divina.

O problema da leitura finalista, segundo Espinosa, consiste numa concepção invertida da ordem natural, cuja questão de fundo é propriamente a problemática da superstição. A doutrina finalista desconhece a necessidade da ação divina e a do conatus. Conseqüentemente, abdica a idéia da causa eficiente (a causa que produz um efeito, o agente que faz alguma coisa), para afirmar o primado da transcendência, onde Deus se torna a garantia da liberdade da vontade humana. Assim, a superstição está contemplada numa visão antropocêntrica e antropomórfica da Natureza, precisamente porque os homens oferecem louvores e cultos a uma providência toda poderosa que atende ao apelo humano. De fato, a questão pode ser expressa da seguinte maneira:

A causa final supõe que Deus age quando em sua ação há um lucro (lucrum) para o homem, ou acarreta para este uma vantagem (commodum) qualquer. Daí a idéia do milagre – barganha entre um Deus, que será saciado pelos cultos por sua venda Providencial, e os homens que comprarão bona incerta fortunae, vendendo honras

e louvores. O milagre é um tráfico (Espinosa apud Chauí, 1970, p. 49).

Para Espinosa (1992), a causa final, ou seja, o finalismo,³⁴ ao antropomorfizar Deus, nega a divindade como ser infinito, absoluto e imanente ao mundo. Portanto, torna-se patente a noção de um ser carente que procura fora de si mesmo aquilo que possa completá-lo. Na verdade, a finalidade é um verdadeiro delírio (superstição). O que a doutrina finalista oculta?

O finalismo pede obediência das criaturas a Deus, mas, na verdade, obtém a submissão da divindade aos desejos de seus efeitos. Pensado como relação de mando e de serviço, frustração e satisfação, dependência e submissão, o finalismo oculta sob a capa metafísica uma relação precisa entre Deus e o mundo: a relação de autoridade (Chauí, 1999, p. 46).

Assim sendo, constata Chauí (1970) que um segundo efeito da superstição vai emergir: a relação com os signos. A superstição é originariamente um fenômeno religioso. Seu efeito teórico é, justamente, uma teologia negativa, cúmplice da experiência finalística. Seu efeito prático será a exacerbação da autoridade religiosa a serviço da autoridade política. Por conseguinte, Espinosa aborda no *Prefácio do Tratado Teológico-Político* (1985, 113) que “[...] não há nada mais eficaz do que a superstição para governar a multidão. [...] sob a capa da religião, ora a adorar os reis como se fossem deuses, ora a execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo o gênero humano”. De fato, a obra espinosana visa diretamente denunciar a atitude teocrática do clero calvinista, existente na Holanda mercantilista do século XVII, cuja pretensão seria transpor para aquele país o Estado teocrático dos hebreus.

³⁴ “[...] Espinosa procura mostrar que na concepção finalista a suposta perfeição atribuída a Deus se desfaz inteiramente. Agindo em vista de fins e por essa razão criando as coisas, Deus seria um ser carente,

Espinosa, no Apêndice do livro I da sua *Ética*, evidencia a dimensão autoritária da superstição, cuja noção se assenta na idéia de que aquele que se interessa pela perscrutação das causas dos milagres, torna-se, na ótica do vulgo, como que herético e ímpio. Para tanto, mantém-se a ignorância como pedra de toque, isto é, a condição sui generis para salvaguardar a autoridade. Com efeito, em que gênese a superstição se desemboca e se apóia? “a superstição desemboca numa religiosidade - apóia-se em presságios, mistérios, milagres, profecias como signos de Deus, e cristaliza a relação com a divindade por meio de um sistema de sinais (ritos e cerimônias) [...]” (Chauí, 1970 p. 176). De maneira objetiva explicita Chauí o entendimento do filósofo Espinosa sobre a questão da superstição religiosa:

A loucura de acreditar que por atos religiosos do culto pode-se fazer alguma coisa para sua auto-justificação diante de Deus é a superstição religiosa; e crer na ilusão de poder chegar a esse fim, esforçando-se para ter um pretenso comércio com Deus, consiste na quimera religiosa. É uma loucura supersticiosa tornar-se agradável aos olhos de Deus por atos que qualquer um pode realizar sem ser um homem de bem [...] (Espinosa apud Chauí, 1970, p. 50).

Destarte, “a religião, sob o império da superstição, vive por e numa relação com os sinais: aqueles que recebe de Deus e aqueles que a Ele envia” (Chauí, 1970, p. 176). Nesse contexto, faz-se-necessária a figura do intérprete (sacerdotes-teólogos) para a manutenção do vulgo na ignorância (superstição), de modo que a religião consiste “[...] para o vulgo, em cumular de honras os pastores. Com efeito, assim que começou na Igreja este abuso, logo se apoderou dos piores homens um enorme desejo de exercerem os sagrados ofícios, logo o amor de propagar a divina religião se transformou em sórdida

pois perseguir um fim é buscar a satisfação daquilo que se deseja e de que se está privado” (Chauí, 1999,

avareza e ambição”; (Espinosa, 1985, 114). Para tanto, a conclusão espinosana admite que se tornou impossível discernir entre cristão, turco, judeu ou pagão. Ainda sobre isto escreve o filósofo (1985, p. 114-5):

De tal maneira que o próprio templo degenerou em teatro onde não mais se veneravam doutores da Igreja mas oradores que, em vez de quererem instruir o povo, queriam era fazer-se admirar e censurar publicamente os dissidentes, não ensinando senão coisas novas e insólitas para deixarem o vulgo maravilhado. [...] o vulgo mais parece adular a Deus que adorá-lo e a fé [...] reduzida a credice e preconceitos. E que preconceitos estes, que de racionais transformaram os homens em irracionais, que lhes tolhem por completo o livre exercício da razão e a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso, parecendo expressamente inventados para apagar em definitivo a luz do entendimento.

ESCRITURA, NATUREZA E REVELAÇÃO

[...] o método de interpretar a Escritura não difere em nada do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele. Na realidade, assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento dos seus autores (Espinosa).

No que diz respeito à questão da interpretação da Escritura, Espinosa levanta sua crítica sobre duas vertentes: a primeira se funda na investigação da natureza dos signos e, a segunda, numa proposição do espaço onde transitam

as Sagradas Escrituras. “A Bíblia é uma região semiológica para suas personagens, e uma região hermenêutica para seus leitores” (Chauí, 1970, p. 177). Segundo Chauí, pode-se dizer que a leitura espinosana opera uma mudança fundamental a partir do momento em que o signo é considerado expressivo pelo profeta, cuja procura (de sentido) é própria do intérprete. Espinosa sustenta que se ocupa do sentido dos textos e não propriamente de suas verdades. Diante deste argumento, a doutrina expressa por Maimônides na sua obra *Guia dos Perplexos*, segundo Espinosa, consiste em mostrar que “[...] cada passagem da Escritura admite vários e até opostos sentidos, sendo impossível saber ao certo qual o verdadeiro se não estivermos seguros de que essa passagem, tal como a interpretamos, não contém nada que não esteja de acordo com a razão, ou seja, que lhe repugne” (Espinosa, 1985, p. 222). A leitura espinosana, a partir do *Tratado Teológico-Político* (cap. VII), se contrapõe efetivamente à concepção maimonideana no sentido de que a Escritura não é metafórica, porque foi escrita para o vulgo e não para os doutos; isto implica afirmar que para compreendê-la não se faz necessário o estudo da filosofia, mas da filologia. Nos caminhos da filosofia espinosana, Chauí expõe a intencionalidade do método³⁵ proposto por Espinosa para a interpretação da Escritura. Diz ela:

[...] empenhado na separação entre filosofia e teologia, inaugura o método histórico-crítico de leitura da Bíblia. [...] o método se resume em três princípios: dois se referem exclusivamente à

³⁵ “O método determina, assim, quando a interpretação deve considerar uma passagem metafórica. O recurso à metáfora fica excluído como procedimento para conciliar razão e revelação, admitindo interferências externas ao texto; ao contrário, a metáfora é legítima quando serve para vencer uma contradição entre um relato e os próprios princípios que regem a Escritura. Assim, por exemplo, Moisés afirma que “Deus é um fogo”. Deus é incorpóreo, diria a metafísica. Mas, sendo a Bíblia palavra divina, não pode conter falsidade, portanto, dirá o racionalista, a fala mosaica é metafórica. Contestando essa decisão, Espinosa dirá que a fala de Moisés é metafórica não porque a razão o exija, mas porque Moisés declarou explicitamente a incorporeidade divina (Chauí, 1999, p. 27).

língua hebraica e o terceiro, à história do povo que, por seu turno, reflui sobre a língua, ao mesmo tempo em que dela recebe elementos explicativos. No seu todo, a interpretação espinosana se apóia em três linhas de argumentação: a Bíblia não é um texto especulativo, mas religioso, moral e político; a interpretação não deve ocupar-se com o problema da verdade e da racionalidade, visto não estar diante de um texto especulativo, mas deve buscar o sentido dos relatos, compreendendo sua linguagem, as circunstâncias de sua ocorrência, suas personagens e seus destinatários; em terceiro lugar, o intérprete não pode buscar o sentido dos textos fora deles e sobretudo não pode determinar tal sentido submetendo-os a critérios racionais, mas precisa buscá-lo nos próprios textos bíblicos e no confronto entre eles quando houver dúvida ou contradição. Numa palavra, a crítica é imanente ao texto (Chauí, 1999, p. 25).

Espinosa, ao refutar o método de interpretação da Escritura proposto por Maimônides, dirá que as verdades da Escritura são simples e sem mistérios, de modo que o pensador judeu “[...] supõe que os profetas estão de acordo entre si e a respeito de tudo, e que foram todos grandes filósofos e grandes teólogos” (Espinosa, 1985, p. 224). Para Espinosa, o equívoco de Maimônides acontece a partir do momento em que ele supõe também que o sentido da Escritura não pode ser determinado pela própria Escritura. Portanto, “supõe, finalmente, Maimônides que é lícito explicar e forçar as palavras da Escritura de acordo com as nossas opiniões preconcebidas [...]” (Espinosa, 1985, 224).

Em Espinosa, o caminho de chegada à verdade do texto bíblico é o caminho da luz natural (conhecimento da natureza), cujo percurso permite compreender o texto como um produto humano e histórico, sem nenhum a priori místico-sobrenatural. Trata-se de estudar o texto a partir dele mesmo, e toda a afirmação possível sobre ele será sempre a posteriori. Para ele:

[...] Assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e

concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento dos seus autores (Espinosa, 1985, p. 207).

Com estas palavras, Espinosa formula o princípio da crítica histórica do texto. Assim, o estudo histórico dos textos abordará concretamente os seguintes aspectos:

1. Estudo lingüístico – natureza e propriedade da língua hebraica uma vez que é esta a língua do Antigo Testamento e a referência do Novo;
2. Estudo semântico – busca do sentido das palavras a partir do próprio texto na sua lógica e sintaxe, mesmo que o texto repugne à razão ou à luz natural;
3. Estudo do contexto – descrever analiticamente os diversos aspectos que envolvem o texto: vida, costumes, autores, época e lugar em que foram escritos e os destinatários. Descrever ainda a história do texto escrito desde sua origem até sua inclusão no Cânon. Para Espinosa (1985, p. 211):

Na história da Escritura é preciso, antes de tudo, procurar aquilo que é mais universal e constitui a base e o fundamento de toda ela, aquilo, enfim, que todos os profetas recomendam como doutrina eterna e de maior utilidade para qualquer mortal.

Nesse sentido, observa Barbosa, (1996) que o método espinosano sugere que se deve ir das particularidades ao universal. Convém salientar que Espinosa levanta algumas dificuldades que seu método apresenta, embora acredite ser o mais plausível ou verdadeiro. Essas dificuldades são aquelas inerentes à língua hebraica, as referentes à história do texto que se perdem no

tempo, fazendo escapar aspectos fundamentais, como a da inexistência dos originais. Em resumo, dirá que na realidade será impossível um método que supere todas estas dificuldades, muito embora seu método não exija qualquer luz sobrenatural para a compreensão da Escritura, exatamente porque a aporia está centrada na língua e na linguagem dos textos redigidos. Portanto, o segredo das Escrituras encontra-se essencialmente na própria Escritura. Na esteira do método espinosano, escreve Chauí (1999, p. 20):

O método interpretativo destina-se, pois, a vencer as dificuldades lingüísticas históricas para que as Sagradas Escrituras voltem a ser o que foram no princípio, isto é, revelações acessíveis a todos e a cada um, uma vez que seria incompreensível e verdadeiramente misterioso que Deus, tendo decidido falar às almas simples e piedosas, houvesse falado hermeticamente e que o livro precisasse de intérpretes autorizados para abrir-se.

Ao polemizar com seus adversários, de maneira direta com Moisés Maimônides, vai aprofundar uma questão importante do ponto de vista filológico. Inicialmente, volta a negar que seja necessária a luz sobrenatural para que se compreenda o texto bíblico. Se assim o fosse, seria inútil o anúncio dos profetas e apóstolos para os não convertidos, que supostamente não possuiriam esta luz, mas somente a luz natural.

Vale dizer que, para Maimônides, os textos bíblicos são textos racionais, que comportam sentidos racionais, e a interpretação operaria tanto com a filosofia quanto com a revelação. Havendo algum conflito de interpretação, dever-se-ia ficar com a razão (TT-P, p. 222-4). Nota-se que Espinosa discorda profundamente das duas afirmações. Antes de tudo, o texto bíblico não é filosofia. Ele não trata da verdade das coisas, mas da verdade moral e da salvação (a Bíblia não é um livro sobre Física, Astronomia ou Atlas geográfico).

É objeto da piedade e não da especulação filosófica. Se assim o fosse, a Sagrada Escritura suporia interlocutores filósofos, o que é sem sentido, absurdo e uma grande contradição, uma vez que sua mensagem está voltada diretamente ao vulgo. Na verdade, Espinosa fomenta toda uma desmistificação da tradição hermenêutica judaica, sobretudo quando

ao rejeitar a autoridade da tradição hermenêutica judaica, ao negar fundamento à autoridade pontifícia e ao destituir a autoridade dos filósofos, Espinosa restitui ao homem comum não só seu direito de defesa contra o poder exercido ilegitimamente, mas também aquilo que deixa de ser privilégio de uns poucos eleitos: a beatitude e a salvação (Melo, 1994, p. 372).

Ao refutar essas duas posições, Espinosa coloca o texto bíblico no seu lugar. A ele não se chega nem pela via sobrenatural, nem pela via filosófica de um método externo. Chega-se pela luz natural, que, concretamente, é o caminho do estudo da história do texto, assim como se faz no estudo da natureza (o método exegético não se opõe ao da interpretação da natureza). O método correto consiste em interpretar a Escritura pela Escritura (ex sola Scriptura)³⁶. O texto possui, portanto, uma lógica própria irredutível ao espiritualismo e ao racionalismo. A Escritura está orientada para a vivência do vulgo, na busca do bem, da piedade e da justiça. Apostrofa Espinosa (1985, p. 117):

[...] O verbo de Deus revelado não consiste em determinados números de livros, mas sim num conceito simples da mente divina reveladora aos profetas, a saber, obedecer inteiramente a Deus, praticando a justiça e a caridade.

³⁶ “A interpretação deve ser uma crítica interna da Escritura [...]. A Escritura deve ser interpretada por ela mesma – não se deverá partir nem da tradição, nem da letra, mas do sentido, após o conhecimento do uso da língua e do povo por quem e para quem a Escritura foi escrita. O sentido não deverá ser buscado na verdade do discurso (pois não há especulação na Bíblia), mas no verdadeiro sentido do discurso. O que significou para o povo hebreu e para os primeiros cristãos” (Chauí, 1970, p. 187).

Nas palavras de Espinosa (1985, p. 117), “[...] o conhecimento revelado não tem outra finalidade senão a obediência e que, tanto pela finalidade como pelos fundamentos e pelo método, ele é completamente diferente do conhecimento natural [...]”. Afirma que as Escrituras não têm por finalidade responder questões de ordem especulativa, ou seja, filosóficas e científicas. De maneira que a Sagrada Escritura não revela verdades especiais para pessoas igualmente especiais. Pode-se dizer que ela é um livro, antes de tudo, de coisas da vida para a vida dos homens simples, não contendo nada que extrapole o próprio conhecimento natural. Para tanto, Espinosa critica a teologia da sua época,

[...] seja ela católica, judaica, protestante ou islâmica. Acusa-a de: a) adular (torturar) o texto sagrado; b) inverter a ordem das coisas, atribuindo a Deus o que é produto da imaginação e negando-lhe o que é produto da razão; c) arquitetar teorias fundadas em abstrações, isto é, noções gerais, que não correspondem a coisa nenhuma; d) disseminar a discórdia e a chacina universal; explorar a boa fé do povo; e) forjar modelos políticos arbitrários, estranhos à necessidade histórico-constitutivo do povo como nação (Barbosa, 1996, 59).

Por conseguinte, Espinosa, no capítulo VII do seu *Tratado Teológico-Político*, desenvolve toda uma crítica aos teólogos de seu tempo e os denuncia veementemente pela prática de sacrilégio, pois atribuíam a Deus o que era absurdo e contrário à razão. Assim escreve Espinosa (1985, p. 206):

É ver como andam quase todos a fazer passar por palavra de Deus as suas próprias invenções e não procuram outra coisa que não seja, a pretexto da religião, coagir os outros para que pensem como eles. Boa parte, inclusivamente dos teólogos estão preocupados é em saber como extorquir dos Livros Sagrados as suas próprias fantasias e arbitrariedades, corroborando-as com a autoridade divina. Nem há mesmo nada que eles façam com menos escrúpulos e com maior temeridade que a interpretação da

Escritura, ou seja, da mente do Espírito Santo; e se alguma coisa nessa tarefa os aflige, não é o receio de atribuir ao Espírito Santo algum erro e afastarem-se do caminho da salvação, mas sim poderem ser apanhados em erro pelos outros e, deste modo, verem a sua própria autoridade calcada aos pés dos adversários e serem alvo de escárnio.

Para Espinosa, o absurdo de tal comportamento fundamenta-se no horizonte da superstição. Nesse sentido, a superstição “[...] os ensina a desprezar a Natureza e a Razão e a admirar e venerar apenas o que as contradiz, para melhor admirarem e venerarem a Escritura, em explicá-la de modo a que pareça estar em perfeito contraste com a natureza e a razão” (Espinosa, 1985, p. 207). Com efeito, sustenta Espinosa a necessidade de libertarmos a mente dos preconceitos dos teólogos, justamente porque estes fazem das invenções humanas ensinamentos divinos. Escreve Espinosa (1985, p. 207):

É por isso que eles sonham que nos Livros sagrados se escondem mistérios profundíssimos, e nisto, quer dizer, na investigação destes absurdos, se afadigam, desprezando outras coisas que seriam bem mais úteis. E tudo quanto neste seu delírio inventam é atribuído ao Espírito Santo e defendido com toda veemência e paixão.

Em contrapartida, a busca de uma religião, livre das algemas do dogmatismo, do fundamentalismo religioso e do poder político teocrático e empenhada na prática da caridade e da justiça é a norma prática que impulsiona a busca de sentido do texto bíblico. Com efeito, o que significa, para Espinosa, ler a Bíblia?

Ler as Sagradas Escrituras é, pois, ao mesmo tempo, compreender o que elas dizem, evidenciar o que ensinam e, politicamente, aprender o que sua experiência comunica. A investigação arqueológica supõe: o conhecimento das línguas em

que estão redigidos os escritos bíblicos, as informações históricas, a reconstrução da mentalidade dos autores e dos povos, a análise das instituições, etc. Trata-se de lidar com a Bíblia como a ciência filológica lida com qualquer outro texto, e, em geral, como a ciência da Natureza trata a Natureza: nesse sentido, interpretar as Escrituras a partir das próprias Escrituras significa que nos abstermos de misturar nossas próprias crenças, ou nossas preferências (mesmo se forem racionais) com o objeto que estudamos [...]; (Moreau, 1998, p. 80).

É perceptível, no pensar espinosano, que, tanto para a personagem bíblica como para o intérprete, o sentido está no signo e este vem exatamente demonstrar o que precisa ser encontrado em busca de uma significação. Segundo Espinosa, é exatamente na significação que reside a malícia dos intérpretes, eis aqui uma primeira razão da interpretação do signo para a significação.

De facto, é impossível que alguma vez tenha havido alguém que achasse utilidade em alterar o significado duma palavra, embora seja freqüente isto acontecer com o sentido das frases. Até porque é muito difícil: quem quisesse alterar o significado de uma palavra teria simultaneamente de explicar, de acordo com a maneira de ser e a mentalidade de cada um, todos os autores que escreveram na mesma língua e que empregaram esta palavra na sua acepção tradicional, ou então, teria de os falsificar com a maior cautela (Espinosa, 1985, p. 214).

Outrossim, o apego demasiado e obediente à Escritura em defesa de construções humanas leva o intérprete à corruptibilidade da significação e, os estudos filológicos do texto permitem a incorruptibilidade da língua. Esta compreensão, a partir da hermenêutica espinosana, combate a superstição, entendida como inimiga da Natureza e da Razão. No que concerne à corruptibilidade da língua, a leitura supersticiosa forja mistérios e milagres inexistentes; quanto à incorruptibilidade, a língua traduz uma representação, ou

seja, um sentido unívoco sob a pluralidade que perpassa todo um período histórico, “recuperando” o significado a partir da filologia.

A segunda razão está restrita à natureza do signo, onde se estabelecem duas distinções fundamentais para a leitura espinosana: a primeira: Razão e Revelação, e a segunda: comentário e crítica.

A Razão abrange a natureza de Deus e seus atributos; a Revelação é moral e não teoria; refere-se somente às propriedades de Deus, pretendendo estimular a obediência e punir a desobediência, descartando de vez a impossibilidade de uma inter-relação com a ciência ou com a ignorância. O conhecimento não é fundamentalmente o apanágio do fiel.

[...] o conhecimento revelado não tem outra finalidade senão a obediência e que, tanto pela finalidade como pelos fundamentos e pelo método, ele é completamente diferente do conhecimento natural, não tendo nada em comum com este, pois cada qual ocupa a sua área sem que o outro se insurja e sem que nenhum tenha de se considerar subordinado (Espinosa, 1985, p. 117).

No tocante ao conhecimento quanto à natureza de Deus, a filosofia espinosana promove a separação entre a Fé e o Saber (Filosofia e Teologia). A primeira se destina à obediência e à conduta fervorosa, com o aval da história e da filologia da Escritura, isto é, na revelação. A segunda se alicerça na busca da verdade, com base em noções comuns necessárias, especificamente, na Natureza. Por outro momento, a fé gera a tolerância, concedendo a cada um a liberdade para filosofar, porque a realidade do ser de Deus não tem nada a ver com a fé. Não se pode em nome da fé ser impedido de buscar a verdadeira natureza de Deus. A imaginação não pode sobrepor leis à razão. Tendo os

signos como referência para a fé, Espinosa traça limites: a fé não pode estar além da experiência vaga (primeiro gênero de conhecimento). Na verdade, trata-se de construir elementos que respondam a seguinte indagação: onde se dão as representações, que sentidos designam e não que enigmas os signos escondem.

[...] é preciso mostrar em que sentido a Escritura ou qualquer outra coisa sem voz, pode ser considerada sagrada ou divina; em segundo lugar, o que é verdadeiramente a palavra de Deus, e como não está ela contida em um número limitado de livros; enfim, que a Escritura, enquanto ensina o que necessário à obediência e à salvação não pode ter sido corrompida [...] Merece o nome de sagrado e de divino, o que é destinado ao exercício do fervor (pietati) e da religião, e esse caráter sagrado permanecerá atado a uma coisa enquanto os homens dela se servirem religiosamente. Se passam a usá-la impiamente, aquilo que anteriormente era sagrado, torna-se impuro e profano [...]; as palavras têm uma certa significação apenas pelo seu uso; se, em função deste uso, estiverem dispostas de tal maneira que movam os homens que as lêem à devoção, então essas palavras serão sagradas, e sagrado o livro onde elas assim estão escritas. Mas, se em seguida perde-se o uso, de tal modo que as palavras não tenham mais nenhuma significação, ou que o Livro caia no abandono, seja por causa da humana malícia, porque a nada mais servem, então livro e palavras, outrora sagrados, serão impuros e profanos. Decorre daí que nada é, tomado em si e absolutamente, sagrado ou profano, a não ser relativamente ao intelecto (nihil extra mentem) (Espinosa apud Chauí, 1970, p. 181).

A Palavra de Deus está além do Livro; considera-se, então, que a revelação não contém a essência necessária de Deus, mas visa essencialmente normas de vida, tal como a prática da justiça e da obediência. Com efeito, torna-se absurda toda tentativa de substituir o conhecimento pela revelação, e a revelação pelo conhecimento. Na tentativa de substituir o

conhecimento pela revelação, imagina-se que o conhecimento da natureza divina possa servir de regra prática à existência cotidiana dos homens; no segundo caso, substituir a revelação pelo conhecimento traz à tona a idéia de que a razão é inimiga da Escritura; esta por ter um caráter sagrado, pretende-se que a razão se torne serva da revelação. Portanto, negligencia-se que o escopo da Escritura seja fundamentalmente o exercício da obediência e da piedade.

O signo é criatura, não mostra a natureza necessária de Deus. Sua gênese está no campo da imaginação, sendo indicativo³⁷ e imperativo³⁸ por sua funcionalidade. A criatura envolvida com a divindade acata um imperativo como uma ordem, e não como uma verdade. Como exemplo o filósofo Espinosa expõe a figura de Adão; a afirmativa do “não comerás o fruto” aparece-lhe como sendo a expressão de uma interdição. “Mas, porque Adão é ignorante das causas, crê que Deus o proibiu moralmente de qualquer coisa, enquanto que Deus lhe revelou somente as conseqüências naturais da ingestão do fruto” (Deleuze, sd, p. 32). Conseqüentemente, Espinosa explicita as razões pelas quais Adão entendera a revelação como lei e não como verdade eterna e necessária.

[...] A Escritura narra que Deus proibiu Adão e que, mesmo assim, ele comeu, temos forçosamente de admitir que Deus só revelou a Adão o mal que necessariamente lhe aconteceria se ele comesse e não a necessidade com que este mal viria a seguir. Por isto é que Adão entendeu esta revelação, não como uma verdade eterna

³⁷ “Indicativo, o signo move-se na exterioridade característica de toda imaginação: emerge na mediação dos corpos com os corpos, não sendo, pois, conhecimento adequado nem de uns nem de outros” (Chauí, 1970, p. 183).

³⁸ “Imperativo, o signo parcializa uma verdade eterna, apreendendo-a não na necessidade de sua ação, mas na imposição a que está submetido tudo o que é passional” (Chauí, 1970, p. 183).

e necessária, mas como uma lei, isto é, como algo instituído a que seguiria um prêmio ou um castigo, não pela necessidade e pela natureza da acção perpetrada, mas unicamente pelo capricho e pela autoridade absoluta de um príncipe. Assim, só na perspectiva de Adão e em virtude de sua falta de conhecimento é que esta revelação foi uma lei e Deus surgiu como um legislador ou príncipe. Por esta mesma razão, isto é, por falta de conhecimento, o Decálogo foi uma lei só na perspectiva dos Hebreus, já que, não conhecendo eles a existência de Deus como uma verdade eterna, tinham de tomar por uma lei aquilo que lhes foi revelado no Decálogo, a saber, que Deus existe e só a ele se deve adorar. Porque se Deus lhes tivesse falado directamente, sem recorrer a meios corporais de espécie humana, não o teriam entendido como uma lei, mas sim como uma verdade eterna (Espinosa, 1985, p. 171).

Com efeito, a figura do profeta aparece no capítulo II do Tratado Teológico-Político como um homem extremamente bem dotado de imaginação, autoridade para interpretar, dono de um prestígio. Observa Espinosa que a profecia é uma emissão de sinais, enquanto o profeta é um receptor e retransmissor dos sinais. Entretanto, os profetas podem se contradizer, porque a profecia não é um conhecimento racional, e sim uma certeza moral, que depende da imaginação do profeta, do público e da ocasião em que a mesma é revelada. Esta compreensão também é dada quando se refere ao milagre, onde o protagonista é o profeta. Aurélio (1985, p. 37-8), na introdução e notas do Tratado Teológico-Político, escreve:

O profeta, sustenta Espinosa, não é um homem de demonstração, é um homem de imaginação, ora, a imaginação é o domínio da simples afecção, das paixões, dos efeitos ocasionais, que não envolvem o conhecimento exacto da sua causa e, por isso, são alvo de uma fé, não de uma certeza racional.

Para Espinosa (1985, p. 136), “[...] 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”. Neste sentido, os ensinamentos dos profetas não são, segundo Espinosa, expressão de um conhecimento fundado em princípios verdadeiros e, sim, na força imaginativa, com princípios práticos para a vida. Conseqüentemente, os profetas

[...] não são homens de grande inteligência, mas de grande imaginação. Por isso mesmo, a certeza do profeta assenta-se sobre um sinal, que podia ser qualquer coisa ou fato, que lhe chame a atenção e a dos outros a quem destine a sua profecia e que, em geral, nem ele nem os destinatários conheciam a causa próxima de tal sinal. Ou seja: como a certeza dos profetas se apóia na imaginação, ela não é evidente por si mesma, isto é, não é objeto de ciência. Deste modo, o profeta, para provar que está certo, recorre a um sinal, um fenômeno empírico qualquer, que possa corroborar a sua profecia. Também os apóstolos recorreram aos sinais para provar a sua autoridade de apóstolo. Os sinais, porém, não são milagres, isto é, eventos contrários à ordem necessária da natureza. Portanto, são fenômenos naturais evocados pelos profetas e apóstolos como testemunho do que estavam afirmando (Barbosa, 1996, p.108).

Lembra Chauí que a diferença substancial entre o profeta e o apóstolo acontece na medida em que o último se apresenta como um doutor, distante de qualquer reivindicação política ditada por Deus, mas fala a partir de seu juízo pessoal, ou seja, do seu coração. De fato, “como não se dirige a um povo determinado, mas a todos, vê-se obrigado a adaptar-se incessantemente às condições do ouvinte. Paulo falará como grego entre os gregos e como romano entre os romanos” (Chauí, 2003, p. 42). Portanto, o apóstolo se distancia do profeta pelo conteúdo universal da sua mensagem, que necessariamente precisa ser adequada ao alcance do vulgo. Espinosa descreve o profeta como

o portador da lei, e o apóstolo como arauto dos ditames de seu coração. Sobre isto pondera Chauí (2003, p. 43):

Espinosa parece apenas confirmar uma tese que já demonstrara, isto é, a de que o profeta se dirige a um povo politicamente instituído, enquanto o apóstolo se dirige aos indivíduos sem nenhuma distinção. Na verdade, [...]. Para fazer-se compreender por gregos e romanos, Paulo precisará falar segundo os hábitos de seus ouvintes e ver-se-á obrigado a introduzir especulações filosóficas no ensinamento religioso. A necessidade persuasiva do apóstolo dá origem à teologia.

Espinosa, no capítulo XI do *Tratado Teológico-Político*, “onde se averigua se os apóstolos escreveram as suas epístolas na qualidade de apóstolos e de profetas ou na qualidade de doutores, e se mostra depois qual foi a função específica dos apóstolos”, sublinha que os profetas não compreendiam as coisas reveladas no âmbito da luz natural, ou seja, no viés do raciocínio. Para tanto, “os apóstolos usam sempre o raciocínio, de tal modo que não parecem profetizar mas sim discutir; as profecias, pelo contrário, contêm apenas meros dogmas e decretos [...]”, (Espinosa, 1985, p. 268). Assim, a autoridade dos profetas está absolutamente distante de raciocínios, enquanto

[...] os apóstolos não precisavam de uma luz sobrenatural para adaptarem a religião que antes tinham confirmado por sinais à inteligência vulgar dos homens e torná-la assim aceitável aos olhos de cada um. Tão-pouco precisavam de uma tal luz para admoestarem os homens. Ora, o objectivo das epístolas era precisamente esse: ensinar e admoestar os homens através dos meios que cada um dos apóstolos considerasse melhor para os confirmar na religião (Espinosa, 1985, p. 272).

Com efeito, Espinosa acentua que os profetas foram imbuídos de idéias antagônicas, inclusive os sinais variavam conforme a personalidade do profeta.

“A própria revelação, [...] variava de profeta para profeta, conforme o seu temperamento, a sua imaginação e as opiniões que anteriormente perfilhava” (Espinosa, 1985, p. 139). Afirma Espinosa que as profecias substancialmente variavam em função do temperamento dos profetas, de modo que eram assim: se o profeta fosse alegre, evidentemente revelavam-se-lhe as vitórias, a paz e tudo o que é motivo de alegria para os homens; se, pelo contrário, ele fosse taciturno ou carrancudo, revelavam-se-lhe as guerras, os suplícios e todos os males; se fosse requintado, requintado era também o estilo em que apreendia a mente de Deus; se, pelo contrário, era confuso, apreendia-a confusamente. Se o profeta era rústico, apareciam-lhe bois e vacas; se era, porém, soldado, apareciam-lhe chefes e exércitos; se era um homem da corte, o que lhe aparecia era o trono real e coisas semelhantes. Em suma, a profecia variava conforme a diversidade de opiniões dos profetas: aos magos que acreditavam em frivolidades da astrologia, o nascimento de Cristo foi anunciado pela aparição de uma estrela surgida no Oriente; aos adivinhos de Nabucodonosor foi revelada a destruição de Jerusalém nas vísceras dos animais, revelação que o rei tivera também pelos oráculos e pela direção das setas atiradas ao espaço. O estilo da profecia, portanto, variava segundo a eloqüência da cada profeta. As profecias de Ezequiel e de Amós não possuem o estilo elegante das de Isaías e Naum, e estão escritas de forma mais rude (Espinosa, 1985, p. 136-0).

Assim sendo, a filosofia espinosana desenvolvida no *Tratado Teológico-Político* demonstra que a imagem de Deus muda com cada profeta, mediante a imaginação e as características humanas deste. Como fora dito, o temperamento do profeta será conforme for o homem. Nesse sentido, Deus

pode aparecer como suave, colérico, sombrio, severo, melancólico e misericordioso.

Segundo Espinosa (1985, p. 137), “com efeito, a certeza profética não era, evidentemente, uma certeza matemática mas apenas moral, conforme consta também da própria Escritura”. Assim, a profecia não implica em si mesma uma certeza apodítica, pois depende essencialmente da imaginação. Não obstante, o filósofo Espinosa enumera três fundamentos para toda a certeza profética. Vejamos quais são eles:

1º – os profetas imaginavam as coisas reveladas de forma extremamente nítida, tal como os objectos 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 (Espinosa, 1985, p. 138)

Por conseguinte, Espinosa sustenta que, pela leitura das Escrituras, o conteúdo da mensagem dos profetas não pode ser compreendido como revelação de verdades doutrinárias (por exemplo, sobre a natureza de Deus, a existência de anjos ou sobre a liberdade do homem), mas sua finalidade é a de impor certos mandamentos no plano da moral (o amor a Deus, justiça e caridade para com o próximo). Assim escreve Espinosa (1985, p. 144):

Efectivamente, eles não ensinaram nada de especial a respeito dos atributos divinos; pelo contrário, sustentaram opiniões sobre Deus absolutamente vulgares. [...] Adão, o primeiro a quem Deus se revelou, ignorava que Deus esta em toda a parte e é omnisciente, pois escondeu-se e tentou desculpar-se do seu pecado como se estivesse perante outro homem.

Em Espinosa (1985, p. 121), “profecia ou revelação é o conhecimento certo de alguma coisa, revelado por Deus aos homens. O profeta, por

consequente, é o que interpreta as coisas que Deus revela para aqueles que delas não podem ter um conhecimento exacto e que, por isso, só pela fé as podem partilhar”. Portanto, entre o povo hebreu o *profeta*³⁹ (*nabi*) é o orador ou intérprete de Deus como a própria Escritura corrobora.

Vale dizer, ainda, que Espinosa acrescenta que as profecias por si mesmas não tornam os profetas mais sábios. Tanto é verdade que houve opiniões diferentes e até mesmo antagônicas. Estas divergências, porém, são manifestas na Escritura e devem ser consideradas como o são, sem distorcer (torturar) o seu sentido com o objetivo de “corrigi-las”, senão a Escritura perderá totalmente toda sua legitimidade. Em suma, o filósofo Espinosa (1985, p. 149) conclui que

[...] 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; quanto ao resto, cada um é livre de acreditar conforme lhe aprouver.

Segundo Chauí (1970), o milagre é a explicação, historicamente determinada, que um povo atribui à sua divindade protetora, eleita pelo crivo da fé. Este elemento constitui-se para a filosofia espinosana uma espécie de

³⁹ “Quer dizer, intérprete de Deus. O intérprete de Deus é, com efeito, aquele que interpreta os decretos divinos que lhe foram revelados para outros a quem eles o não foram e que, para os aceitarem, têm de se apoiar exclusivamente na autoridade do profeta e na confiança que nele têm. Porque se os homens que escutam os profetas se tornassem profetas, como se tornam filósofos os que ouvem os filósofos, então o profeta não seria um intérprete dos decretos divinos, pois quem o ouvia não se apoiava no seu testemunho e autoridade, mas sim na revelação divina e no testemunho interior” (Espinosa, 1985, p. 122).

ateísmo⁴⁰, exatamente porque se percebe uma inversão da ordem natural das causas. Ateu: introduz uma ordem supranatural e contranatural, negando que Deus é a Natureza. Assim, o milagre na concepção de Espinosa consiste numa antítese dos decretos eternos de Deus sive Natura. “Os milagres e as visões proféticas da Bíblia ferem essa certeza primordial da filosofia. É procurar Deus no ocasional e no contingente, em vez de procurá-lo no universal e no necessário” (Cassirer, 1997, p. 254). A fé no milagre (superstição), afirma Espinosa, tal como entende o vulgo, atenta contra Deus. Conseqüentemente, “a crença nos milagres, no sentido próprio, é portanto para Spinoza a perversão do sentido religioso: pregar os milagres significa negar a Deus” (Cassirer, 1997, p. 254). A respeito desta problemática, Aurélio (1985, p. 60) na introdução e notas à obra espinosana Tratado Teológico-Político, escreve que

[...] o milagre, além de pressupor, na concepção espinosista, que Deus teria de corrigir aquilo que ele próprio criou e suspender as leis necessárias da natureza, o que demonstraria a impotência e não a potência divina, deixa o caminho aberto à vã tentativa de encontrar uma explicação racional sempre mais adequada. A revelação de Deus aos homens constitui, por isso, o princípio e ao mesmo tempo o limite de toda a especulação.

Assim sendo, o filósofo Espinosa sustenta que o milagre é, antes de tudo, contrário à Natureza, justamente porque pressupõe a Natureza como passiva e inerte, necessitando fundamentalmente da ação de um sujeito divino (miraculoso) para a produção de seus efeitos. Segundo Espinosa, o vulgo de maneira insólita acredita que a Natureza não mantém por si mesma a sua ordem, razão pela qual imaginam que todos os homens que procuram

⁴⁰ “O milagre, como usurpação (Eingriff) da ordem natural, como ruptura com suas leis universais, é absolutamente antidivino, pois nessas leis consistem a verdade e a essência de Deus: constituem o seu

explicações ou tentam compreender os milagres a partir das causas naturais negam Deus. Nesse sentido, observa Espinosa que se perguntarem ao vulgo o que se entende por Deus ou Natureza, a resposta será nada. “[...] quanto muito, imagina a potência de Deus como o poder de uma majestade real e a da natureza como uma força e um ímpeto” (Espinosa, 1985, p. 189). No tocante ao entendimento do homem comum sobre milagres, escreve o filósofo (1985, p. 189):

O homem comum chama, portanto, milagres ou obras de Deus aos factos 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.

A leitura espinosana acerca dos milagres evidencia que os homens vulgarmente são ávidos em inventar milagres (primeiros judeus)⁴¹, com o propósito de fazer crer que Deus os ama mais do que os demais povos e que são a causa final da revelação divina. Conseqüentemente, essa idéia que o vulgo tem de Deus, segundo Espinosa, corresponde a uma imagem antropomórfica da divindade, exatamente porque confunde as volições humanas com as de Deus. Para tanto, Espinosa desenvolve as suas considerações fundamentais sobre o imaginário preconceituoso do homem comum quanto à natureza e aos milagres. Assim o filósofo (1985, p. 190) elabora o seu plano:

testemunho” (Cassirer, 1997, p. 254).

⁴¹ “[...] 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., 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 a natureza estava ordenada em benefício exclusivamente deles pelo poder do Deus que adoravam” (Espinosa, 1985, p. 190).

1º que nada acontece que seja contrário á natureza e que esta mantém uma ordem externa, fixa e imutável; 2º que não se pode conhecer pelos milagres, nem a essência, nem a existência, nem, por conseguinte, a providência de Deus, ao passo que pela ordem fixa e imutável da natureza podemos conhecer tudo isso muito melhor; 3º [...] que os decretos e ordens de Deus e, conseqüentemente, a sua providência não significam na Escritura senão a própria ordem na natureza que deriva necessariamente das suas leis eternas; 4º por último, falarei sobre o modo como interpretar os milagres da Escritura e sobre aquilo a que na sua descrição se deverá prestar atenção.

Por conseguinte, sustenta Espinosa que o homem comum entende os milagres como uma coisa que causa espanto e admiração, ultrapassando a compreensão humana. Com efeito, diz ele que através dos milagres não se pode entender nem a essência nem a existência de Deus. “Não sendo a existência de Deus conhecida por si mesma, ela deve necessariamente deduzir-se de noções cuja verdade seja tão firme e inabalável que não possa haver nem conceber-se um poder capaz de as alterar” (Espinosa, 1985, p. 192-3). Portanto, os milagres na ótica da filosofia espinosana estão longe de demonstrar a existência de Deus. “Na verdade, só as obras da natureza que conhecemos clara e distintamente nos oferecem de Deus o conhecimento mais sublime e nos indicam sem sombra de dúvida a sua vontade e os seus decretos” (Espinosa, 1985, p. 194). De fato, entende Espinosa que o milagre se constitui numa obra limitada e que jamais exprime a potência infinita da substância única.

Para Espinosa (1985), o milagre não acontece fora do âmbito da natureza, mas na própria natureza, de modo que o milagre entendido como acontecimento contrário à natureza ou como sobrenatural é, na verdade, um

absurdo.⁴² “Por essa razão, nos Livros Sagrados, não se pode entender por milagre outra coisa que não sejam os factos naturais que ultrapassam ou são supostos ultrapassar a capacidade de compreensão humana” (Espinosa, 1985, p. 195). Observa Espinosa que os hebreus no tempo de Josué acreditavam que o sol se movia segundo o movimento diurno, enquanto que a terra era imóvel. O episódio da imobilidade do sol narrado por Josué, cujo fato o vulgo entendera como milagre, corresponde a uma tentativa de violação da luz natural. Assim escreve Espinosa (1985, p. 204):

[...] os milagres só por ignorância dos homens surgem como algo de excepcional. [...] os milagres foram fenômenos naturais e devem, por conseguinte, ser explicados de forma a não parecerem algo de novo (para usar a expressão de Salomão) ou contra a natureza, mas sim, já que o podemos fazer, como totalmente inseridos entre as coisas naturais.

Segundo Chauí (2003), a invocação de milagres entre os hebreus tem uma conotação político-religiosa, cuja afirmativa está centrada na eleição divina de um determinado povo. Para os hebreus, a imagem da eleição é fundamental, justamente porque a sua mentalidade política é essencialmente teocrática, ou seja, fundada na relação intrínseca entre religião e Estado. Portanto, “o milagre, para o hebreu, apenas serve para assegurar que Jeová é superior a outros deuses e que sua lei é superior à de outras nações” (Chauí, 2003, p. 36). Por conseguinte, a crença nos milagres como a própria Escritura relata é, sobretudo, a construção da história dos hebreus na busca de uma superioridade como povo. Sobre isto escreve Chauí (2003, p. 48):

⁴² “Tudo o que é contrário à natureza é contrário à razão; e o que é contrário à razão é absurdo e deve, por conseguinte, ser repudiado” (Espinosa, 1985, p. 200).

Sendo inútil para a fé e contrária à filosofia, a crença nos milagres possui um interesse determinado apenas para os hebreus: assinalar sua superioridade como povo. Essa conotação política do significado do milagre marca-o com o selo da autoridade. Ou antes: ele é o portador da existência de um poder supremo que dirige as coisas tendo em vista o bem dos eleitos. Uma vez que o milagre possui sentido apenas na afirmação da autoridade, todo aquele que recorre ao miraculoso recorre ipso facto à força de uma autoridade.

Com efeito, a filosofia espinosana sublinha que o vulgo chama divina à ciência que ultrapassa a capacidade humana de compreensão. O vulgo, por imaginação, 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 habitualmente faz da natureza, em especial se resultar em seu proveito ou vantagem. Além disso, julga que não existe prova mais clara da existência de Deus que o fato de a natureza, ao que ele supõe, não manter a sua própria ordem, razão pela qual crê que todos aqueles que explicam ou tentam compreender as coisas e os milagres por causas naturais, negam Deus ou, pelo menos, a sua providência. 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 (Espinosa, 1985, p. 189-0). Assim sendo, o milagre é forjado mediante o finalismo, o antropocentrismo e a ignorância. A idéia do milagre está apoiada na superstição, de modo que os homens deliram e pretendem que a Natureza delire com todos eles. O vulgo, segundo Espinosa, (1985, p. 189):

[...] imagina a potência de Deus como o poder de uma majestade real e a da natureza como uma força e um ímpeto. O homem comum chama, portanto, milagres ou obras de Deus aos factos 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.

Espinosa, a partir do conhecimento da luz natural, sustenta que a pretensão vulgar de conceber a profecia⁴³ como acontecimentos que ultrapassam a compreensão humana é, antes de tudo, uma questão teológica. Nesse sentido, os milagres somente no âmbito da ignorância dos homens aparecem como algo extraordinário ou excepcional. Assim, o milagre “[...] é a crença supersticiosa numa intervenção arbitrária da divindade sobre as leis naturais para revogá-las ou suspendê-las” (Chauí, 1999, p. 139).

Assim sendo, a filosofia espinosana sustenta categoricamente que os milagres foram desde sempre fenômenos naturais, cuja explicação não deve vir de maneira contrária à natureza ou ao conhecimento natural. Na verdade, constata Espinosa que até mesmo a Escritura descreve como milagres fatos que se podem facilmente explicar pelos princípios das coisas naturais. Portanto, o milagre entendido como contrário à natureza ou como fenômeno sobrenatural é, para Espinosa, a expressão de um grande absurdo, que se traduz efetivamente como superstição. Conseqüentemente, a Ética espinosana descreve com toda acuidade que os milagres se apóiam na ignorância (superstição) do vulgar. “Vê-se assim que todas as noções com que o vulgo costuma explicar a Natureza são somente modos de imaginar, as quais nada dão a saber acerca da natureza do quer que seja, mas apenas sobre a constituição da imaginação” (Espinosa, 1992, p. 175).

⁴³ “[...] o que os hebreus chamavam de profecia para indicar um conhecimento prodigioso nada mais é do que um conhecimento admirado cuja causa era desconhecida e, por parecer prodigioso, era diretamente atribuído a uma ação de Deus. Longe, portanto, de a profecia ser a mais alta forma do

Ademais, Espinosa demonstra que nos milagres não há conhecimento especulativo sobre Deus, a Natureza e o homem, mas exortação à prática da caridade e da justiça, de modo que a mensagem profética, como a própria Escritura testemunha, está ancorada num “[...] conteúdo religioso (piedade), moral (justiça) e político (autoridade da lei)” (Chauí, 2003, p. 86).

No que tange ainda à interpretação da Escritura, Espinosa polemiza diretamente com Maimônides (1135-1204) e Alpaxhar (falecido em 1235). Os dois foram incapazes de fazer a distinção entre Razão e Revelação (Saber e Fé). Maimônides atribui princípios racionais aristotélicos à Escritura de maneira que os profetas são portadores de pensamentos que jamais tiveram, cuja interpretação Espinosa concebe como inadequada. Referindo-se a Alpaxhar, este torna a razão serva da Escritura, sustentando como coisas divinas os preconceitos supersticiosos do vulgo⁴⁴. Contrapondo-se ao método de Maimônides, salienta Espinosa (1985, p. 225) que tal método é propriamente de “opinião prejudicial, inútil e absurda”. Absurda, justamente, porque contém um racionalismo fanático fundado na não contradição entre razão e revelação, do ponto vista especulativo, demonstrando ainda que toda passagem da Escritura comporta um sentido não contraditório com a razão. Diante desta tese, pergunta Chauí (1970, p. 185-6):

conhecimento especulativo de profundos mistérios, ela é um conhecimento natural imaginativo cuja causa é desconhecida” (Chauí, 2003, p. 78).

⁴⁴ “Segundo Alpaxhar, a razão tem de ser serva da Escritura e subordinar-se-lhe inteiramente, julgando, por isso, que não se deve explicar metaforicamente nenhuma passagem da Escritura só porque o seu sentido literal repugna à razão, mas unicamente quando ele repugna à própria Escritura, isto é, aos dogmas que ela ensina claramente. Com base nisto, formula esta regra universal: tudo o que a Escritura ensina como dogma e afirma expressamente tem de se admitir, por força da sua própria e exclusiva autoridade, como absolutamente verdadeiro, sendo mesmo impossível encontrar-se na Bíblia qualquer outro dogma que de forma directa o contradiga [...]”; (Espinosa, 1985, p. 299).

Mas, o que é a Razão, para Maimônides? Não é o encadeamento necessário de causas e efeitos, mas a filosofia peripatética. Com isto, tortura o texto à procura de uma metáfora que ali não está. Em vez de interpretar a Escritura, Maimônides acomoda-a à sua própria fantasia. Assim, admite a novidade do mundo criado porque a Escritura o afirma, mas não admite a corporeidade divina, também por ela afirmada. Aceita a letra no primeiro caso, e sai à cata de metáforas, no segundo. Se a interpretação alegórica fosse correta, admite Espinosa, seria preciso aceitar que uma outra luz, que não a natural, deveria iluminar o intérprete, pois quase tudo o que a Escritura diz não pode ser deduzido de princípios naturalmente dados. Conseqüência: a autoridade do intérprete. Absurdo, pois nesse caso, o fiel precisaria primeiro conhecer a verdade oferecida por Maimônides – o que é falso tanto empírica quanto logicamente. Mas é nisso mesmo que reside sua novidade: os filósofos viriam a constituir-se numa autoridade eclesiástica infalível, em cujo nome os homens teriam que renunciar aos seus juízos próprios, num tocante às suas ações. Ridícula autoridade, pois o vulgo procura na Escritura a via da salvação e não o conhecimento das causas. Mas sua novidade é a de permitir o fortalecimento da autoridade, não do filósofo, que o vulgo nem reconhece, mas dos padres-teólogos, incontestável para o fiel. Inútil: a interpretação maimônideana é externa à Escritura e o texto é, antes, um pretexto para Maimônides desenvolver suas próprias idéias, buscando demonstrações ali onde há apenas enunciados e preceitos.

Em relação a Alpakhar o problema é de natureza inversa, justamente porque ele concebe toda a Escritura como apoditicamente verdadeira, onde não há espaço para uma possível interpretação metafórica da Escritura. Na sua concepção, “os dogmas essenciais da Escritura estão sempre enunciados claramente e são todos compatíveis entre si – nos raros casos em que essa compatibilidade for duvidosa, a metáfora pode aparecer” (Chauí, 1970, p. 186). Ressalta ainda Chauí haver em Alpakhar uma espécie de “fanatismo da letra”

(superstição), a cuja noção a filosofia espinosana endereça três críticas contumazes.

A primeira, é a de que não questiona a história do texto, a corrupção ou manutenção do sentido, e o uso da língua, para justificar a intervenção da metáfora. Em segundo lugar, os dogmas que Alpakhar afirma serem claros e compatíveis na Escritura (unidade e incorporeidade de Deus), não o são. Trata-se apenas dos dogmas aceitos pelo judaísmo rabínico. Enfim, pergunta Espinosa, de onde Alpakhar tira que os dogmas antropomórficos não estão claramente enunciados na Escritura? Esta atribui claramente a Ele cólera, ciúme e uma situação no espaço (sentado aos céus, tendo o Filho à sua direita). Alpakhar, como Maimônides, apóia-se em sua própria opinião, e não na Escritura (Chauí, 1970, p. 186- 7).

Espinosa, de maneira enfática interpela as razões pelas quais Alpakhar quer manter todos os homens submissos à Escritura, isto é, no universo da superstição, de modo a conceber como verdadeiro tudo aquilo que provém da Escritura e a objetar como falso o que ela nega. Afirma Espinosa (1985, p. 300) que “[...] é impossível não ficarmos espantados quando querem submeter a razão, o maior dos dons, essa luz divina, à letra morta que a malícia humana pode ter falsificado! Quando não se considera crime falar de forma indigna contra a mente, esse autêntico certificado do verbo divino, [...]”. Entende Espinosa que a crença supersticiosa na Escritura conduz os homens a pensar que a razão está corrompida, cega e absolutamente perdida. Em síntese, torna-se necessário perscrutar sobre o que está em jogo. Assim reflete Espinosa (1985, p. 300):

Julgam que é piedoso não se fiar na razão e no próprio juízo e que é ímpio duvidar daqueles que nos transmitiram os livros sagrados: mas isto não é piedade, é uma pura demência! Afinal, pergunto eu, o que é que os preocupa? O que é que receiam? Porventura a religião e a fé só se podem manter se os homens forem totalmente

ignorantes e despedirem em definitivo a razão? Se é isso o que pensam, então é porque a Escritura lhes inspira mais medo que confiança.

Por conseguinte, Espinosa no capítulo XV do *Tratado Teológico-Político*, “onde se demonstra que nem a teologia está ao serviço da razão, nem a razão da teologia, e se apresenta o motivo por que estamos persuadidos da autoridade da sagrada escritura”, apresenta objetivamente os motivos pelos quais rejeita a posição de Alpakhar e Maimônides, de maneira que nem a teologia tem de se subordinar à razão, nem logicamente a razão à teologia, justamente porque cada uma possui o domínio que lhe é próprio. A razão, por exemplo, ocupa-se do domínio da verdade e do saber, enquanto a teologia se ocupa do domínio da piedade e da obediência. Assim, o poder da razão, no entendimento da filosofia espinosana, não pretende afirmar que os homens atinjam a beatitude exclusivamente pela obediência desprovida do conhecimento natural. Para o filósofo, a teologia não prescreve senão a prática da obediência religiosa, cujos pontos basilares constituem os dogmas universais da fé. Ei-los:

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

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

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

IV – Deus tem, sobre todas as coisas, o direito e o domínio total e tudo quanto faz é por seu beneplácito absoluto e em virtude de um

dom singular, e não por coacção de uma qualquer lei: com efeito, todos estão obrigados a obedecer-lhe em tudo e ele não obedece a ninguém.

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

VI – Só aqueles que obedecem a Deus, seguindo esta norma da vida, obtêm a salvação, ao passo que os outros, os que vivem sob o império das paixões, estão perdidos: se os homens não acreditassem firmemente nisto, não haveria nenhuma razão para preferirem obedecer antes a Deus do que às paixões.

VII – Finalmente, Deus perdoa os pecados aos que se arrependem: de facto, como não há ninguém que não peque, se não se admitisse que era assim, todos desesperariam da salvação e não teriam qualquer motivo para acreditar na misericórdia divina. Mas aquele que acredita firmemente que Deus, pela misericórdia e graça com que rege todas as coisas, perdoa os pecados dos homens, e que por este motivo se inflama ainda mais de amor para com Deus, esse conhece verdadeiramente Cristo segundo o Espírito e Cristo está nele (Espinosa, 1985, p. 294-5).

Isto posto, evidenciam-se os dogmas universais da fé ou as crenças fundamentais da Sagrada Escritura, cuja destinação repousa na conduta reta do vulgo. Nesse sentido, o homem verdadeiramente religioso entende como lei divina o mandamento do amor a Deus e ao próximo, que a seus olhos constituem o fundamento da genuína felicidade. Para Espinosa, a beatitude se alcança pelo amor intelectual que repousa no verdadeiro conhecimento de Deus. Assim a Ética espinosana apresenta a concepção de que “Deus ama-se a si mesmo com um amor intelectual infinito” (Espinosa, 1992, p. 473). Conseqüentemente a proposição XXXVI da supracitada obra descreve o itinerário da beatitude ou da verdadeira felicidade.

O amor intelectual da Alma relativamente a Deus é o mesmo amor de Deus, com que Ele se ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode explicar-se pela essência da Alma humana, considerada do ponto de vista da eternidade; isto é, o amor

intelectual da Alma relativamente a Deus é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo (Espinosa, 1992, p. 474).

POLÍTICA E RELIGIÃO

Ora, se os homens fossem por natureza constituídos de modo a que não desejassem senão o que ensina a recta razão, com certeza que a sociedade não necessitaria de quaisquer leis, bastando apenas fornecer aos homens os verdadeiros ensinamentos morais para que, espontaneamente e de inteira e livre vontade, fizessem aquilo que verdadeiramente interessa (Espinosa).

Conforme fora dito nesta dissertação, a superstição tem uma gênese passional que se traduz como medo e esperança. Em conformidade com esta tese, a origem do Estado não difere absolutamente em nada. O Estado, no tocante à vinculação medo-esperança, não apresenta uma base racional, justamente porque a sua existência é a demonstração cabal da impotência da razão para instaurar a concórdia entre os homens.

O pressuposto de tal raciocínio se corrobora na irreduzibilidade da violência, cuja questão conduz à necessidade do soberano como executor de ordens (leis) de modo que a obediência do súdito é a condição essencial para a instauração do Estado. Nesse sentido, sustenta Espinosa que o fim de qualquer sociedade ou Estado é substancialmente viver em segurança e comodidade.

Além disso, escreve Espinosa (1985, p. 155) que “um Estado, porém, não pode subsistir sem leis a que todos estejam sujeitos; porque se todos os membros de uma sociedade quiserem prescindir das leis, acto contínuo dissolvem a sociedade e destroem o Estado”. Assim, a sociedade civil está distante de fundar-se como estado de razão, exatamente porque os homens vivem no mundo das paixões, portanto aquém do comando da razão. Com efeito, destaca Espinosa (1985, p. 309) que o “o direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela recta razão, mas pelo desejo e a potência”.

Por conseguinte, o Estado seria frontalmente inútil desde quando os homens fossem racionais, ou seja, comandados pela luz natural. Para Chauí (1970, p. 190) “o TP e o TT-P foram escritos para delimitar o campo possível da violência, e não para negá-la. Nem sátira, nem utopia, Política”. Não obstante, observa Espinosa que viver em segurança é propriamente uma questão de grande utilidade, exatamente porque “[...] 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 [...]” (Espinosa, 1985, p. 154). Enaltecendo o papel da prudência e da vigilância para a segurança da sociedade, escreve Espinosa (1985, p. 154):

Por isso, a sociedade é tanto mais segura, mais estável e menos sujeita aos azares da fortuna quanto mais sensato e vigilante for quem a funda e quem a governa; pelo contrário, quando ela é formada por homens rudes, está em boa parte à mercê da fortuna e é menos estável.

Vale dizer que a reflexão espinosana a partir deste contexto tem como ponto de partida o direito⁴⁵ natural do indivíduo, cuja concepção está na idéia

⁴⁵ “Por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira” (Espinosa, 1985, p. 308).

de que ninguém, segundo o direito da Natureza, é expressamente obrigado a viver conforme a constituição de outrem. A tese de Espinosa consiste no princípio de que cada um é o defensor de sua liberdade. Portanto, o direito natural não é basicamente um dever, mas um poder, exatamente porque a presente noção está ancorada na potência do conatus. “Ora, o esforço para viver em sociedade [...], é uma das formas da virtude, e mesmo a virtude mais alta, visto que esse esforço exprime do modo mais elevado a vontade de conservar o homem o seu próprio ser” (Teixeira, 2001, p. 183). Evidentemente a filosofia de Espinosa concebe a razão humana como uma virtude fundamental para a vida social, de modo que “o homem que é conduzido pela Razão é mais livre na Cidade, onde vive segundo as leis comuns, do que na solidão onde obedece só a si mesmo” (Espinosa, 1992, p. 428).

Posto isto, Espinosa declara que é lei suprema da natureza que cada coisa se esforce por preservar no seu estado. Conseqüentemente, “tudo o que uma coisa faz segundo as leis da sua natureza fá-lo com todo direito, pois age conforme foi determinado pela natureza e não pode sequer agir de outra forma” (Espinosa, 1985, p. 309). Nesse sentido, os homens, segundo Espinosa, podem se encontrar sob o império da natureza desprovido da razão vivendo simplesmente pelas leis do instinto ou emancipados pelas leis da razão. Em suma, o direito natural não pode ser suprimido. O estado civil, na concepção de Chauí, o conserva sob múltiplos aspectos, de maneira que comandam as línguas, mas jamais as almas. Na verdade, “ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem o seu poder e, conseqüentemente, o seu direito, ao ponto de renunciar a ser homem” (Espinosa, 1985, p. 322).

Em Espinosa, o direito natural é poder, ou seja, lei da natureza, que corresponde a uma verdade eterna do conatus. “O conatus é o esforço de preservação comum a todos os seres. A virtude, a modalidade especificamente humana do esforço de preservação: força racional” (Chauí, 1970, p. 191). Em contrapartida, o direito civil se apóia na norma enquanto regra para a cidade, introduzindo deveres e sanções para a ordem social. Chauí distingue as diferenças entre o estado natural, o estado civil e o estado de razão:

O primeiro é o que propicia a conservação de não importa qual ente, graças às leis da Natureza em seu conjunto. O segundo é o que propicia a segurança dos seres humanos que só podem sobreviver em regime de reciprocidade e colaboração. O terceiro é propriamente o estado de virtude: é a conservação do homem decorrente exclusivamente das leis da natureza humana, ex solis legibus humanae naturae (Chauí, 1970, p. 191).

A respeito da questão direito natural e direito civil, a filosofia espinosana sustenta que ambos deverão ser deduzidos do conatus, de modo que o filósofo caracteriza os desejos como decorrentes da necessidade da natureza humana, que por sua vez pode ser conhecida como parte de toda a Natureza. Assim sendo, Espinosa na sua obra capital (*Ética*) afirma que o homem não tem como deixar de ser parte da Natureza⁴⁶. Portanto, todo o esforço humano deve ser orientado para a conservação da sua potência agendi, a partir da conduta racional.

Com efeito, observa Espinosa que os homens orientados segundo as normas da razão se encontram numa comunidade de natureza, através da qual postulam uma concordância entre si imediata e efetivamente espontânea.

⁴⁶ “Ser uma parte da Natureza – e é impossível que um homem não seja, pois não é substância infinita – é ser um ente finito que não pode ser concebido sem as demais partes; é ter a potência de existir superada em força pela força incalculavelmente maior da potência das causas exteriores; e, enfim, é necessariamente passar por mudanças que não são determinadas pela força interna do seu conatus, mas pela potência das causas exteriores. Ser uma parte da Natureza é ser naturalmente causa inadequada e, por

Do contrário “[...] os homens, quando não se entreatam, vivem miseravelmente e que, quando não cultivam a razão, vivem escravos da necessidade [...]” (Espinosa, 1985, p. 310). Contudo, os homens não nascem racionais, de maneira que somente a virtude é adequação e enquanto parte da natureza nascem inadequados. Pondera Chauí (1970, p. 192):

O melhor para os homens seria que vivessem sob a conduta da Razão. Mas somos parte da Natureza – a vida social instaura uma primeira comunidade, cujo mérito é o de produzir um maior domínio das causas exteriores e um primeiro esboço de concórdia. Nisso, e somente nisso, prepara o advento da Razão.

No tocante ao advento do Estado, segundo Espinosa, a sua origem não provém propriamente da razão, exceto sob o aspecto da segurança via exigência de um desejo natural de conservação. Nas palavras de Chauí (1970) o medo, a má-fé e a superstição atuam no interior do Estado, produzindo efetivamente uma comunidade civil que se constitui numa demonstração da irracionalidade inerente à vida política⁴⁷. Conseqüentemente, “mostrar a utilidade da vida civil é um juízo de fato, sua racionalidade é sua necessidade e não sua modalidade” (Chauí, 1970, p. 192). Portanto, a utilidade da vida civil repousa na segurança dos homens como atribuição fundamental do Estado, cuja expressão o pensamento espinosano corrobora como objetivo ou responsabilidade do poder soberano.

Ademais, o Estado, para Espinosa, não tem a razão como fundamento, mas as paixões inter-humanas, idéias através das quais o filósofo anuncia que os homens são essencialmente conduzidos muito mais pelo desejo cego do

isso mesmo, padecer: a passividade está inscrita necessariamente nas partes finitas da Natureza” (Chauí, 2003, p. 144).

⁴⁷ “A política não é o reino da razão na Terra, mas o reino da servidão. Por aí compreende-se porque o advento da cultura não rompe com a ordem natural. Espinosa não está perplexo com Rousseau – os homens nascem livres e por toda parte vemo-los acorrentados. Se os homens nascessem livres viveriam conforme à razão e o mundo civil não veria a luz” (Chauí, 1970, p. 193).

que pela razão. Portanto, verifica-se a impotência humana para agir segundo as regras e as leis da razão. Conforme Espinosa (1985), todos nascem ignorando tudo, e até mesmo antes de conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito da virtude (razão) passam, por assim dizer, a maior parte da vida na ignorância.

Como explicar a impotência humana? A teologia apela para a noção de vício, originária do pecado. E a superstição alimenta essa maliciosa solução introduzindo a figura do Diabo. Ironicamente Espinosa pergunta: se o Diabo enganou o primeiro homem, quem teria enganado o Diabo? Deus? Impossível. Ele próprio? Mas como o príncipe da sabedoria recusaria sua própria essência, isto é, a racionalidade? A impotência decorre pura e simplesmente da inadequação. O mito adâmico e a demonologia são obstáculos erguidos pela superstição contra a possibilidade de uma ciência política e de uma teoria da história que não seja teodicéia (Chauí, 1970, p. 195).

O que está em jogo, para Chauí, corresponde à crítica da superstição que o filósofo Espinosa tece aos representantes da teologia da sua época, cuja abordagem tem como ponto fundamental também a construção de uma imagem negativa do ser humano (a culpa como estrutura metafísica).

Conseqüentemente, Espinosa descarta a origem teológica do poder político, justamente porque este se apóia numa visão hierárquica na qual o poder pertence a um Deus transcendente (separado do mundo), juiz, monarca e legislador⁴⁸. Na verdade, o que há de mais original no projeto espinosista é

⁴⁸ “[...] Espinosa trabalha para demolir o edifício da teologia judaico-cristã. Ou seja, a teologia judaico-cristã fundada na idéia de um Deus pessoal – seja trino ou uno, não tem importância -, transcendente, dotado de vontade e de intelecto e que, por um ato contingente da vontade, criou o mundo, decreta as suas leis, governa esse mundo e julga os homens. E é essa imagem da divindade que [...], vai determinar a

precisamente o fato de considerar a política como uma instância que pode garantir as condições para o homem se libertar, ou seja, para a razão se exprimir (Aurélio, 1985). Donde se segue que os homens que verdadeiramente são governados pela Razão procuram o que é útil⁴⁹ para eles, ou seja, “[...] não desejam nada para si que não desejem para os outros homens, e, por conseguinte, eles são justos, fiéis e honestos” (Espinosa, 1992, p. 377).

Espinosa na parte IV da *Ética*, que trata da servidão humana ou das forças das afecções, afirma que os homens, em detrimento da necessidade de viver de acordo e ajudar-se uns aos outros, renunciam a seu direito natural. No *Tratado Teológico-Político* anuncia que, entre os Hebreus, a teocracia se constitui na transferência do direito natural para Deus e, posteriormente, para Moisés⁵⁰. Assim, os Hebreus, após terem saído do Egito, deixaram de estar vinculados ao direito de qualquer nação estrangeira e podiam legitimamente instituir novas leis e ocupar as terras que quisessem. Na verdade, uma vez libertos da escravidão dos egípcios, e não estando sujeitos, por qualquer contrato, a ninguém entre os mortais, readquiriram o direito natural a tudo o que estivesse em seu poder e cada um deles podia, de novo, deliberar em absoluto se pretendia conservar ou ceder e transferir para outrem esse direito. Foi então que, regressados ao estado de natureza, decidiram, a conselho de Moisés, em quem tinham a máxima confiança, não transferir o seu direito para

produção da imagem política dos governantes, como um espelhamento da imagem de Deus” (Chauí, 2000, p. 58).

⁴⁹ “Portanto, nada mais útil ao homem que o homem. Os homens – digo – não podem desejar nada mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem todos de tal maneira de acordo em tudo, que as Almas e os Corpos de todos formem como que uma só Alma e um só Corpo e que todos, em conjunto, na medida das suas possibilidades, se esforcem por conservar o seu ser; e que todos em conjunto procurem a utilidade comum de todos” (Espinosa, 1992, p. 376-7).

⁵⁰ “Com efeito, os Hebreus, após terem transferido o seu direito para Deus, atribuíram a Moisés o poder soberano, pelo que só ele teve autoridade para instituir e revogar leis em nome de Deus, escolher os ministros sagrados, julgar, ensinar, castigar, enfim, mandar absolutamente em todos e em tudo” (Espinosa, 1985, p. 346).

nenhum dentre os mortais, mas somente para Deus, e todos, sem hesitação, prometeram em uníssono obedecer integralmente aos seus mandamentos e não reconhecer outro direito senão o que ele próprio estatuisse por revelação profética. Em suma, esta transferência do direito para Deus se processou exatamente do mesmo modo que acontece em qualquer sociedade, quando os homens decidem renunciar ao seu direito natural (Espinosa, 1985, p. 326-7).

Para Espinosa (1985), a renúncia dos Hebreus ao direito natural se deu através de um pacto⁵¹ explícito e de um juramento, cuja finalidade era a transferência ou alienação do seu direito natural para Deus. E, para que esse pacto fosse firmado de maneira irrevogável e desprovido de qualquer suspeita ou fraude, Deus só o ratificou a partir da manifestação da sua potência, como narra o livro do Êxodo (Ex 19; 20).

Deus ficou, portanto, com todo o poder sobre o Estado Hebreu e só este, graças ao pacto, podia legitimamente ser chamado o Reino de Deus. Assim, os inimigos daquele Estado eram inimigos de Deus, os cidadãos que quisessem usurpá-lo eram réus de lesa-divina-majestade e, finalmente, as leis em vigor eram as leis e os mandamentos divinos. Nesse Estado, portanto, o direito civil e a religião, consistem [...], unicamente em obedecer a Deus, eram uma e mesma coisa. Quer dizer, os dogmas da religião não eram ensinamentos, mas normas jurídicas e mandamentos, tal como a piedade era tida por justiça e a impiedade por crime e injustiça (Espinosa, 1985, p. 327).

Assim, Espinosa mostra o caráter teocrático do Estado hebraico, onde a relação entre a autoridade política e a religiosa era bastante evidente, a partir da figura de Moisés, ou seja, o legítimo fundador político da nação hebraica e autor da tese da eleição. De fato, Moisés determina o conteúdo do poder

⁵¹ “Uma vez que os Hebreus não transferiram para ninguém o seu direito e todos eles, como numa democracia, lhe renunciaram igualmente, proclamando em uníssono tudo o que Deus disser (sem ficar previsto nenhum intermediário), nós o faremos, segue-se, em virtude deste pacto, que todos ficaram a ser

político-religioso desde o momento da fundação do Estado, sob a égide de uma autoridade supra-humana. “Moisés ficou, portanto, a ser o único portador e intérprete das leis divinas e, conseqüentemente, a ser também o juiz supremo a quem ninguém podia julgar, o único que entre os hebreus fazia as vezes de Deus” (Espinosa, 1985, p. 328).

A respeito da eleição da nação hebraica, Espinosa no capítulo III do *Tratado Teológico-Político*, onde se lê: “*Da vocação dos Hebreus e se o dom da profecia terá sido um privilégio exclusivamente seu*”, afirma que não é próprio da natureza divina o privilégio por alguém, de maneira que os Hebreus jamais foram superiores às demais nações (nem pela sua ciência nem pela sua piedade) e nem os escolhidos por Deus. O sentido da sua vocação e eleição está fundamentalmente, segundo Espinosa, na prosperidade temporal do seu Estado. Portanto,

[...] a eleição dos judeus não tinha a ver senão com a liberdade e a felicidade temporal; quer 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 estas foram reveladas (Espinosa, 1985, p. 156).

Para Espinosa (1985), a tese hebraica da eleição divina é, no fundo, produto de uma construção imaginativa ou inadequada, justamente porque Deus é igualmente propício para todos. “Espinosa apresenta, tacitamente, três perguntas: quem afirmou que o povo fora eleito? Por que o fez? O que resultou para o povo da conservação dessa crença?” (Chauí, 1999, p. 64). Diz Espinosa que Moisés, o instaurador do Estado dos Hebreus, persuadira o povo pelo crivo da autoridade divina (ver o livro do Êxodo) para que o poder estivesse nas

completamente iguais, a ter idêntico direito de interpelar a Deus, de receber e interpretar as leis e de participar em todas as tarefas da administração do Estado” (Espinosa, 1985, p. 328).

mãos de um só. Para isto, instituiu o direito divino e o prescreveu ao povo. Conseqüentemente, a atitude de Moisés tinha como princípio manter a crença da eleição, em virtude da natureza rebelde (caráter insubmisso) daqueles homens que há pouco haviam saído da escravidão no Egito. “Foi por esta razão que Moisés, com as suas qualidades e por ordem divina, introduziu a religião no Estado, a fim de que o povo cumprisse o seu dever, não tanto por medo, como por devoção” (Espinosa, 1985, p. 183). Nesse sentido, a postura de Moisés e os seus ensinamentos aos judeus não foram como um doutor ou como um profeta, mas, como afirma explicitamente Espinosa, a de um legislador e de um príncipe.

Espinosa observa que, para a conservação do Estado hebraico, as cerimônias foram instituídas como lei divina, cujo propósito era efetivamente a manutenção do Estado dos judeus. Com efeito, o filósofo concebe por lei uma regra de vida que os homens estabelecem para si mesmos ou ainda a outros. Assim ele entende a lei humana e a divina⁵²:

Por lei humana, entendo uma regra de vida que serve unicamente para manter a segurança do indivíduo e da sociedade; por lei divina, entendo uma regra que diz respeito apenas ao soberano bem, isto é, ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus (Espinosa, 1985, p. 167).

As cerimônias, conforme o entendimento espinosano, constituem-se de maneira clara e distinta na prosperidade do Estado Hebreu. Quanto a isto

⁵² “Entre esta lei divina e a lei humana, a diferença é abissal, contrariamente ao que se poderia inferir de algumas interpretações do espinosismo. A lei humana é universal e tanto se refere ao homem isolado como aos homens em sociedade; dispensa a fé nas narrativas históricas, porque se alimenta de noções comuns, certas e conhecidas por si mesmo, as únicas com que se alcança a verdade de Deus e das coisas; não obriga a cerimônias ou a quaisquer ritos instituídos, pálidas imagens do bem que em si mesmas nada significam nem podem aumentar a perfeição do entendimento; visa, enfim, o sumo bem (summum bonum) e não os simples bens. Pelo contrário, a lei humana é sempre particular, (regional), referindo-se a um grupo de homens num determinado tempo e situação, e nunca à humanidade ou a um indivíduo isolado; vive da fé e da imaginação, pois desconhece a verdadeira finalidade da vida; implica cerimônias e rituais, para suprir a falta de um conhecimento intelectual das coisas” (Aurélio, 1985, p. 53);

Espinosa reporta ao Antigo Testamento evocando a figura de alguns profetas, como Isaías e Jeremias, cuja alusão diz respeito às recomendações das cerimônias. Em suma, o objetivo das cerimônias foi, segundo Espinosa, fazer com que os homens nunca atuassem por deliberação própria, 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, 1985, p. 184-6). Então, as cerimônias se caracterizam como que numa pedra de toque para o controle do vulgo mediante a recomendação (lei) da obediência e da devoção.

Para Espinosa (1985), as cerimônias e os rituais religiosos estão para o poder da superstição assim como a argila está para o poder do oleiro, de modo que, se os homens pudessem viver segundo os princípios da reta razão, as cerimônias e inclusive as leis seriam absolutamente desnecessárias, já que todos poderiam perceber as vantagens que trazem para a sociedade, quer no plano da segurança quer no da entreaajuda.

Contraopondo-se ao pensamento dos judeus ou da comunidade judaica de seu tempo, diz Espinosa que as cerimônias e os rituais nada adiantam para a beatitude humana e que a lei de Moisés (legislador, fundador político) no Antigo Testamento tinha como finalidade unicamente a manutenção do Estado dos Hebreus. Logo, torna-se patente a inseparável relação entre política e religião, Estado e piedade no nascimento do Estado dos judeus. “Assim, ao afirmar o caráter absolutamente singular e político da eleição hebraica, Espinosa diz aos cristãos que se desejarem ser eleitos não podem mais desejar ser hebreus” (Chauí, 2003, p. 61).

Nesse sentido, Espinosa ressalta que as cerimônias dos cristãos, como Batismo, Ceia do Senhor, festas, orações exteriores e demais semelhantes, que são comuns ao Cristianismo, “[...] se de facto elas foram alguma vez instituídas por Cristo ou pelos apóstolos (o que, para mim, não está ainda bem esclarecido), foram-no a título de sinais exteriores da Igreja universal e não como coisas que contribuam para a beatitude [...]” (Espinosa, 1985, p. 184). Afirma o filósofo que as cerimônias do mundo cristão não foram instituídas em função de nenhum Estado, mas em função de toda sociedade. “Para os cristãos, a religião surgiu desvinculada da vida política” (Chauí, 2003, p. 49).

Por conseguinte, Espinosa desenvolve toda uma crítica ao poder teológico-político a partir de uma desmistificação político-religiosa do uso político da Escritura, cuja questão fundamental era libertar a política do fundamento bíblico, o que era a prática dos grupos político-religiosos (judeus, calvinistas, católicos) de seu tempo. Dito isto, o filósofo pretende que a política deve ser devolvida ao campo da razão, distante de qualquer fundamento supersticioso.

A questão de fundo, segundo Moreau, significa: perguntar se o Estado dos hebreus pode ou deve servir de modelo para os Estados modernos.

Espinosa tem, aqui, uma posição com mais nuances que a dos autores de que está próximo. Koerbagh, por exemplo, insiste no fato de que as leis do Estado hebreu caducaram desde que este Estado não existe mais: elas não podem, pois, servir de normas éticas universais. Espinosa também rejeita a idéia de um modelo ético universal que devesse ser tomado dessa legislação (Moreau, 1998, p. 83).

De fato, Espinosa no *Tratado Teológico-Político*⁵³ refuta a teologia política, sustentando a sua tese de que teologia e política devem estar necessariamente separadas para que a convivência social não seja fonte de perseguição ou intolerância religiosa⁵⁴. “O Teológico-Político foi escrito sob o peso da censura. Se nos esquecermos desse fato, tenderemos a sê-lo desavisadamente, ignorando seu lema: *caute!* Assim, um dos traços peculiares desse texto é a distribuição dos problemas e de suas soluções” (Chauí, 1999, p. 94-5).

Convém ressaltar que a crítica espinosana à teologia política⁵⁵ se assenta na idéia imaginativa de que o poder é essencialmente um favor divino que emana da vontade de Deus, constituindo assim o invólucro da hierarquia terrena como submissa à hierarquia celeste. Para Espinosa, o equívoco de tal raciocínio se configura na leitura supersticiosa da Bíblia⁵⁶, onde sacerdotes, pregadores, pontífices e teólogos vêem uma espécie de tratado de teologia acerca da natureza de Deus e do homem. Além disto, ela aparece como o

⁵³ “O Tratado Teológico-Político não é consagrado essencialmente à interpretação das Escrituras: ele trata de uma questão política, a saber, é possível e útil ao Estado deixar aos cidadãos a liberdade de filosofar, isto é, principalmente, a liberdade de elaborar conhecimentos especulativos graças à sua razão natural e trocar as idéias assim concebidas? Não se trata, evidentemente, de uma simples questão de concessão ou de boa vontade por parte das autoridades (que se perguntariam, por exemplo, se é mais vantajoso serem liberais ou autoritárias nesta ou naquela circunstância)” (Moreau, 1998, p. 75).

⁵⁴ “Nem bem publicado, o *Tractatus Theologico-Politicus* foi proibido, tanto por chancelarias universitárias como por autoridades civis e religiosas. A esse respeito, não se fez nenhuma diferença entre católicos e protestantes. O Estado holandês proibiu, sob ameaça de penas as mais severas, a impressão e a distribuição do livro porque era uma obra “blasfema e corruptora de almas”, e estava “repleta de atrocidades e opiniões infundadas e perigosas”. Nem sequer se permitia que ninguém mencionasse com aprovação o livro. O autor de qualquer escrito que ousasse fazê-lo, seria condenado a uma multa de 3000 florins e a oito anos de prisão. Apareceu uma infinidade de folhetos contra o *Tractatus*; um suposto catálogo de livros o anuncia como segue: *Tractatus Theologico-Politicus*. Urdido no inferno pelo judeu apóstata juntamente com o diabo” (Weischedel, 2000, p. 156).

⁵⁵ “O que é, então, a política teológica? A instituição e o exercício do poder a partir de uma fonte externa e transcendente que paira fora e acima da sociedade humana e delega a alguns homens o direito de governar e dominar os outros” (Chauí, 2003, p. 12).

⁵⁶ “[...] a Bíblia não tem como finalidade oferecer uma teoria política sobre o bom governo nem uma teoria filosófica sobre a essência verdadeira de Deus e do homem, mas apenas oferecer à imaginação dos devotos um conjunto muito simples de crenças religiosas e preceitos morais, necessários aos que não aspiram ao conhecimento racional e filosófico da verdade. Dessa maneira, usar a Bíblia como tratado

locus dos verdadeiros códigos de leis universais para todos os regimes políticos e para todos os governantes.

Se o desejo de teocracia move as várias figuras da política cristã (cujo ingenium não é hebraico), que pretendem ou encontrar no Novo Testamento os princípios de uma instituição teocrática (como é o caso da invenção do princípio petríneo das Chaves do Reino) ou repetir o paradigma deixado pelo Antigo Testamento (seja o do rei ungido, seja o dos Juízes de Israel), é porque à imagem hebraica da Eleição vem acrescentar-se uma nova determinação, decorrente da atribuição de vontade e intelecto a Deus (Chauí, 2003, p. 111).

Assim, a teologia cristã formula o princípio de que a boa sociedade política é aquela que reproduz as verdades eternas contidas nas Sagradas Escrituras. Nesse sentido, pode-se dizer que há um desejo de retorno à política teocrática hebraica. Atitude objetada pelo pensamento espinosano, mediante a observação de que “[...] as leis reveladas por Deus a Moisés não eram senão o direito particular do Estado hebraico e, por conseguinte, ninguém a não ser os Hebreus lhe estava sujeito” (Espinosa, 1985, p. 116).

Em outras palavras, Espinosa tanto na *Ética* como no *Tratado Teológico-Político* desmantela as imagens cristãs (assentadas sobre a transcendência da pessoa divina) do Bom Governo ordenado por um Deus legislador⁵⁷. Em resumo, Espinosa sustenta que o Antigo Testamento se constitui num documento histórico-político de um Estado – o Estado hebraico. O Novo Testamento são as narrativas em torno da figura de Jesus, cuja personalidade o filósofo concebe como mestre. Posto isto, torna-se evidente que na instituição do Estado hebraico, religião e política são realidades que não se distinguem,

filosófico ou como tratado político de origem divina é usá-la de maneira fraudulenta, alimentando a superstição a serviço da ambição e tirania dos reis e teólogos” (Chauí, 1995, p. 37).

⁵⁷ “[...] Deus só é descrito como legislador ou como príncipe e apelidado de justo, misericordioso, etc., em virtude da maneira de entender do vulgo e pela sua falta de conhecimentos. Na realidade, Deus age e

obra do legislador Moisés, autêntico fundador da teocracia hebraica. No caso de Jesus, ou o mestre interior, no dizer de Espinosa, jamais pode ser ele considerado como um fundador de Estado, de modo que constitui um nonsense falar de Estado cristão.

Espinosa, então, salienta que Cristo não fora enviado para fundar um Estado e instituir propriamente leis ou decretos, mas somente para ensinar a lei universal⁵⁸. Na verdade, Cristo, segundo o pensamento espinosano, não revogou a lei de Moisés e não pretendeu introduzir na sociedade novas leis, não procurando outra coisa senão dar ensinamentos morais desvinculados das leis do Estado.

Quem o disse foi Cristo, que não instituía leis como se fosse um legislador, mas ensinava como um mestre, pois queria corrigir, não tanto as acções exteriores, quanto a disposição interior. Disse-o a homens oprimidos que viviam num Estado corrupto, onde a justiça era totalmente desprezada e cuja ruína parecia iminente (Espinosa, 1985, p. 212).

Prossegue Espinosa que Cristo não chega a ser propriamente um profeta (um líder, um chefe, um dirigente político), razão pela qual se torna inconseqüente compará-lo com Ezequiel, Samuel, Jeremias e outros. O autor sublinha em seu *Tratado Teológico-Político* que o universo cristão do seu tempo estava imerso numa ambição desmedida de poder, de modo que a teologia política proferida pelos teólogos partia do seguinte pressuposto: Deus-Pessoa transcendente, legislador, juiz e monarca do universo. Daí o vínculo entre religião e política (teologia, monarquia, tirania e despotismo). Por tudo

dirige todas as coisas unicamente pela necessidade da sua natureza e perfeição; os seus decretos, enfim, e as suas volições são verdades eternas e implicam sempre uma necessidade” (Espinosa, 1985, p. 173).

⁵⁸ “O nosso supremo bem e a nossa felicidade resumem-se, pois, no conhecimento e amor de Deus. Os meios que requer essa finalidade de todas as acções humanas, isto é, o próprio Deus na medida em que a idéia dele está em nós, podem designar-se por mandamentos de Deus, uma vez que nos são de alguma

isso, Espinosa declara efetivamente que Cristo (a recompensa que promete é espiritual e não corporal como a de Moisés), segundo Escritura, nunca anunciou o nascimento de qualquer Estado ou pretendia introduzir novos decretos ou interditos para a sociedade.

No que tange ao regime monárquico e, eventualmente, seu grande segredo, afirma Espinosa que acima de tudo lhe interessa manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonhoso, mas sumamente honroso, derramar o sangue e a vida pela vaidade de um só homem, em contrapartida, numa República livre, seria impossível conceder ou tentar algo de mais deplorável, já que repugna em absoluto à liberdade comum sufocar com preconceitos ou restringir de algum modo o livre discernimento de cada um. E no que diz respeito aos conflitos desencadeados a pretexto da religião, é evidente que eles surgem unicamente porque se estabelecem leis que concernem a matéria de especulação e porque as opiniões são consideradas crimes e, como tais, condenadas. E já que nos coube em sorte esta rara felicidade de viver numa República, onde se concede a cada um inteira liberdade de pensar e de honrar a Deus como lhe aprouver, e onde não há nada mais estimado nem mais agradável do que a liberdade, parece que não seria tarefa ingrata ou inútil mostrar que esta 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 piedade⁵⁹ (Espinosa, 1985, p. 113-5).

forma prescritos por ele enquanto existente na nossa mente. Por isso, a regra de vida que concerne a essa finalidade poderá com razão chamar-se lei divina” (Espinosa, 1985, p. 168).

⁵⁹ “É certo que a piedade para com a Pátria é a mais elevada que alguém pode praticar, visto que, suprimido o Estado, nada de bom pode subsistir e tudo fica ameaçado, reinando apenas, por entre o medo

Espinosa, no capítulo XIX do *Tratado Teológico-Político*, “Onde se demonstra que o direito em matéria religiosa pertence integralmente às autoridades soberanas e que o culto externo não deve perturbar a paz do Estado, se se quer obedecer fielmente a Deus”, sustenta que os verdadeiros ministros da palavra de Deus são aqueles que, antes de tudo, ensinam ao povo a piedade mediante aprovação do poder soberano. Com efeito, no Estado cristão, esse direito, conforme Espinosa, tornou-se objeto de discussões, disputas, chacinas e violência monstruosa. Qual é a causa manifesta?

Nos primórdios da religião cristã [...] de facto, não foram reis que ensinaram, a princípio, a religião cristã, mas simples particulares que, por largo tempo, contra a vontade dos que detinham o poder e de quem eram súbditos, se reuniam habitualmente em Igrejas privadas, instituíam cerimônias sagradas, administravam, organizavam e decidiam tudo sozinhos, sem terem minimamente em conta o Estado. Quando, porém, volvidos muitos anos, a religião começou a introduzir-se no império, os eclesiásticos tiveram de a ensinar, tal como a haviam definido, aos próprios imperadores, o que lhes valeu serem reconhecidos como seus doutores e intérpretes e bem assim como pastores da Igreja e vigários de Deus. Além disso, para que mais tarde os reis cristãos não lhes pudessem retirar essa autoridade, os eclesiásticos tomaram excelentes precauções, como foi o proibirem o casamento aos principais ministros da Igreja e ao supremo intérprete da religião (Espinosa, 1985, p. 363).

Dessa maneira, observa Espinosa que os eclesiásticos na sociedade cristã se tornaram arautos, vigários e intérpretes de Deus, de modo que a autoridade dos reis estava dependente deles. Nesse sentido, destaca o filósofo que o poder das autoridades eclesiásticas se exprimia, sobretudo, pelo controle espiritual por meio de dogmas. Os dogmas da religião eram tão grandes em

geral, a cólera e a impiedade. Por conseguinte, não há nenhuma acção piedosa que se possa praticar para com o próximo que não se torne uma acção ímpia se acaso resultar em prejuízo de toda a coletividade; em

número que causava confusão com a filosofia, cujo supremo intérprete teria que ser filósofo ou teólogo e atender a uma quantidade infinita de especulações inúteis. “Entre os Hebreus, as coisas passaram-se de forma muito diferente. A sua Igreja começou a existir ao mesmo tempo que o Estado, e Moisés é que detinha absolutamente o poder soberano [...]” (Espinosa, 1985, p. 363). Em suma, coube a Moisés ensinar ao povo a religião, organizar o ministério sagrado e escolher seus ministros.

Por conseguinte, o *leitmotiv* ou fio condutor da reflexão espinosana sobre o poder político cristão no *Tratado Teológico-Político* (capítulo XIX), diz respeito às conseqüências políticas e históricas deste poder a partir das manobras dos doutores⁶⁰ da Igreja como intérpretes do direito divino, os quais assumem a liberdade de acusar, injuriar e excomungar. Na realidade, Espinosa vê aí um grande perigo para o direito de pensar livremente, uma vez que era a pretensão de judeus, católicos e protestantes fazer da teologia o fundamento da teoria política. Assim escreve Chauí (2003, p. 45):

Se uma das teses fundamentais da política espinosana é a de que o inimigo do corpo político é interno a ele e encarna-se nos particulares que enquanto particulares desejam apossar-se do poder, compreende-se que o caráter privado do poder eclesiástico apareça como um dos inimigos políticos principais porque se torna poder teológico-político. E poder ilimitado porque não há como impedir a proliferação e multiplicação dos dogmas sobre os quais apóia sua autoridade.

contrapartida, não existe impiedade praticada na pessoa do próximo que não assuma um caráter piedoso se tiver em vista a segurança pública” (Espinosa, 1985, p. 358).

⁶⁰ “Certamente que, se eles tivessem uma centelha que fosse da luz divina, não andariam tão cheios de soberba idiota e aprenderiam a honrar a Deus e distinguir-se-iam dos outros pelo amor, da mesma forma que agora se distinguem pelo ódio. Nem perseguiriam com tanta animosidade os que não partilham das suas opiniões; pelo contrário, sentiriam piedade deles (se é, de facto, a salvação alheia e não a própria fortuna que os preocupa). Além disso, se realmente tivessem alguma luz divina, ela ver-se-ia pela sua doutrina” (Espinosa, 1985, p. 115).

De fato, o exame da cristianização da política permite ao pensamento espinosano a constatação da superstição como obstáculo à vida democrático-republicana, exatamente porque aí reside um caminho perigoso para a liberdade de filosofar, a segurança e a paz da república. Conseqüentemente, afirma Espinosa que a liberdade de pensamento não traz perigo para a vida republicana, mas é realmente a condição da paz do Estado. A respeito da problemática da liberdade política, Espinosa estabelece a perspectiva de que

por maior que seja, pois, o direito que têm os supremos poderes sobre todas as coisas, e por muito que os consideremos como intérpretes do direito e da piedade, jamais eles poderão evitar que os homens façam sobre as coisas um juízo que depende da sua própria maneira de ser ou que estejam possuídos desta ou daquela paixão. [...] Portanto, se ninguém pode renunciar à sua liberdade de julgar e pensar o que quiser, e se cada um é senhor dos seus próprios pensamentos por superior direito da natureza, jamais será possível, numa comunidade política, tentar sem resultados funestos que os homens, apesar de terem opiniões diferentes e até opostas, não digam nada que não esteja de acordo com aquilo que prescrevem as autoridades (Espinosa, 1985, p. 366).

A análise que Espinosa faz da política e da religião tem como escopo efetivamente defender e garantir ao homem a liberdade de investigação. Para ele, o Estado não poderia privar os homens de todos os seus direitos, sobretudo da faculdade de pensar e de julgar livremente. Os governos podem mandar nas línguas dos homens, mas no pensamento é impossível. Qual é, pois, para Espinosa, o melhor Estado e o seu fim último? No *Tratado Político* (1983) o filósofo diz que o melhor Estado é aquele em que os homens vivem na concórdia, guiados pela Razão, ou seja, a virtude da alma e a vida verdadeira. Já no *Tratado Teológico-Político* se encontra a tese espinosana de que o fim último do Estado não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e

submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo⁶¹ a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir. Escreve Espinosa (1985, p. 367):

O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade.

Com efeito, Espinosa continua sua reflexão a respeito da liberdade de pensar, afirmando que num Estado livre é lícito a cada um dizer aquilo que realmente pensa. Assim, a liberdade de pensamento é, para a filosofia espinosana, uma virtude que não pode ser suprimida. “Haverá algo mais pernicioso, repito, do que considerar inimigos e condenar à morte homens que não praticaram outro crime ou acção criticável senão o pensarem livremente [...], o mais sublime exemplo de tolerância e de virtude?” (Espinosa, 1985, p. 371). Para tanto, num Estado democrático, afirma Espinosa que o homem pode sempre ser livre, na medida que este lhe parece o mais natural de todos os regimes políticos, justamente porque realiza o desejo natural de cada um governar e não ser governado. Posto isto, o filósofo reitera o primado da democracia para a liberdade (guardiã do direito natural) dos cidadãos.

Em democracia, com efeito, ninguém transfere o seu direito natural para outrem a ponto de este nunca mais precisar de o consultar; transfere-o, sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como

⁶¹ “A paixão que Espinosa coloca na origem última do Estado é, como faz Hobbes, o medo. Simplesmente, enquanto este considera que para afastar o medo recíproco que os homens têm uns dos outros é necessário que todos temam o Estado, o autor do TT-P sustenta que a melhor forma de superar essa paixão é contrapor-lhe outra, a esperança, criando as condições para que todos possam, na medida do possível, ou melhor, do (compossível), exercer em segurança a sua actividade” (Aurélio, 1985, p. 424).

acontecia anteriormente no estado de natureza. [...] quis falar expressamente só deste regime porque é o que melhor se presta ao objectivo que eu me propus, a saber, mostrar a utilidade para o Estado da manutenção da liberdade (Espinosa, 1985, p. 315).

Conseqüentemente, Espinosa no *Tratado Teológico-Político* sustenta que a finalidade da democracia “[...] não é senão o de evitar os absurdos do instinto e conter os homens, tanto quanto possível, dentro dos limites da razão, para que vivam em concórdia e paz” (Espinosa, 1985, p. 313). Em contrapartida, a filosofia política espinosana reconhece que os homens não são naturalmente seres harmoniosos, mas conflitantes que se dispõem a viver em comunidade não porque puseram fim a suas discórdias, simplesmente porque perceberam a necessidade de viver em paz. A razão, segundo Espinosa, aponta para este caminho no que tange à questão da autopreservação da vida humana. “Não é por acaso que Espinosa diz que o sábio é o melhor dos cidadãos” (Aurélio, 1985, p. 87).

Enfim, pode-se dizer que a filosofia espinosana expressa no *Tratado Teológico-Político* constitui verdadeiramente uma expressão da liberdade de pensamento contra toda e qualquer forma de dominação do espírito humano. Neste sentido, o argumento de Espinosa pretende ser conclusivo:

I – É impossível tirar aos homens a liberdade de dizerem aquilo que pensam.

II – Esta liberdade pode ser concedida aos indivíduos sem prejuízo do direito e da autoridade dos poderes soberanos, podendo cada um utilizá-la sem prejuízo ainda desse mesmo direito, desde que daí não retire pretexto para introduzir alterações na legislação do Estado ou para fazer algo que vá contra as leis estabelecidas.

III – A mesma liberdade não representa qualquer ameaça em relação à paz, nem acarreta inconvenientes que não possam facilmente neutralizar-se.

IV – O mesmo se pode dizer em relação à piedade.

V – As leis promulgadas sobre matérias de ordem especulativa são de todo inúteis.

VI – Finalmente, a liberdade de opinião, não só pode ser concedida sem que a paz do Estado, a piedade e o direito dos poderes soberanos fiquem ameaçados, como inclusivamente o deve ser, se se quiser preservar tudo isso (Espinosa, 1985, p. 373).

CONCLUSÃO

Conforme explicitamos ao longo desta dissertação, a superstição está na base do pensamento espinosano da mesma forma que uma coluna de concreto serve de alicerce para um edifício. A fonte de toda superstição, segundo o nosso autor, é a imaginação (conhecimento por meio de imagens que representam confusamente as coisas), incapaz de compreender a verdadeira ordem do universo. Como é incapaz de conhecer verdadeiramente, a imaginação postula a crença num Deus transcendente e voluntarioso, forjando a imagem de uma Natureza caprichosa e contingente, em cujo interior o homem é um brinquedo.

Para Espinosa, a superstição se corrobora como uma paixão negativa nascida da imaginação que, impotente para compreender as leis necessárias do universo, oscila entre o medo dos males e a esperança dos bens. Dessa oscilação, a superstição projeta a existência de um ser supremo e todopoderoso, que existiria fora do mundo e o controlaria segundo o seu capricho. Assim, nascida do medo e da esperança, a superstição faz surgir uma religião onde a sua Divindade é, sobretudo, um ser colérico ao qual se deve prestar culto para que seja sempre benéfico.

Nesse sentido, a filosofia espinosana se traduz como crítica da superstição em todas as suas manifestações ou formas: religiosa, política e filosófica. Na verdade, o *opus* espinosano faz desabar os pilares que sustentam a superstição. Nas palavras de Chauí (1995), o filósofo subverte a cultura judaico-cristã, pondo em questão as imagens tradicionais de Deus, da Natureza, do homem e da política que serviam de fundamento à religião, à teologia, à metafísica e finalmente aos valores ético-políticos da cultura ocidental.

Teoricamente, a crítica da superstição em Espinosa inicia uma nova relação com a linguagem e suscita um deslocamento do sentido do signo para a idéia, da imaginação para o intelecto. Onde, também, o deslocamento do valor da profecia e o descrédito em que cai o milagre. É a destruição de todo recurso à Divinatio. Historicamente, a crítica da superstição toma uma outra direção: visa a política e a religião. Ataca o uso que o clero calvinista faz do Antigo Testamento a fim de transpor para a Holanda Mercantil o Estado teocrático dos hebreus. Estruturalmente, a crítica da superstição opera como um foco, irradiando-se através da doutrina na constelação de três questões: a questão ontológica (a crítica da providência e do finalismo traz em seu bojo a demonstração da verdadeira natureza da substância e da causalidade); a questão ética (a crítica do voluntarismo e da servidão abrem para a libertação da alma na busca da beatitude);

a questão político-religiosa (a crítica da tirania civil e do fanatismo religioso conduz a uma tipologia e a uma teoria realista do poder, bem como a uma separação absoluta entre a fé e o saber, a fé e o poder) (Chauí, 1970, p. 132-3).

Assim sendo, Espinosa, com o propósito de combater as mais diversas formas de superstição na sua origem, escreveu a *Ética (more geometrico)*, texto no qual demonstra que Deus, ou seja, a Natureza, é a causa racional que se manifesta em todas as coisas. No interior dessa concepção racionalista não há propriamente lugar para mistérios, tragédias e presságios, justamente porque tudo se torna compreensível à luz da razão. O racionalismo espinosano é, antes de tudo, a confiança plena na capacidade libertadora da razão.

Para Espinosa, a autonomia da razão passa por uma crítica do conhecimento, isto é, por uma correção do intelecto, mas, também, passa por uma denúncia do caráter arbitrário dos dogmas e sua estreita relação com o poder despótico, bem como, pela construção de um poder cuja base seja a liberdade de expressão (Barbosa, 1996, p. 149).

Ao escrever o *Tratado da Correção do intelecto*, Espinosa separa a imaginação da razão e anuncia que o intelecto realiza uma reflexão, voltando-se sobre si mesmo para conhecer-se como capacidade inata de conhecimento verdadeiro. Daí a afirmação espinosana de que a verdade é intrínseca à idéia verdadeira, ou seja, índice se si mesma.

Já o *Tratado Teológico-Político* visa explicitamente subtrair o homem à escravidão da superstição e restituí-lo à sua liberdade de pensamento. Nesse sentido, o nosso pensador evidencia a gênese e os efeitos da superstição e elabora o método histórico-crítico de interpretação da Escritura.

Em suma, a crítica da superstição feita por Espinosa baseia-se na antítese da existência de causas finais na Natureza, no combate ao antropomorfismo religioso e na objeção ao entendimento da liberdade humana

como livre-arbítrio. Diz Espinosa (1992) que aos seus olhos, a liberdade não está em um livre decreto, mas essencialmente em uma livre necessidade. Na verdade, o filósofo concebe a liberdade humana como consciência da necessidade; como o Deus espinosano (causa imanente) se identifica com a Natureza, tudo o que existe, inclusive Deus, está na dimensão do necessário⁶².

⁶² “Fora do necessário, só há o impossível; a possibilidade e a contingência, sejam ou não distinguidas, não são nem uma nem outra expressões do real: são defeitos de nosso intelecto” (Espinosa apud Delbos, 2002, p. 75).

REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BARBOSA, Daniel Rodrigues. *O método histórico em Espinosa*. Dissertação (Mestrado em Filosofia Política) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1996.

CASSIRER, Ernest. *A filosofia do iluminismo*. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

VVAA. *Os filósofos através dos textos: de Platão a Sartre*. Tradução de Constança Terezinha M. César. São Paulo: Paulus, 1997.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Introdução à leitura de Espinosa*. Tese (Doutoramento do Departamento de Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1970.

_____. A idéia de parte da natureza em Espinosa. *Revista Discurso*, São Paulo, v. 24, p. 57-125, 1994.

_____. A interrogação permanente. *Revista Cult*, São Paulo, p. 45-63, jun. 2000.

_____. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

_____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

_____. *O ser absolutamente infinito – o absoluto na filosofia de Espinosa*. In: OLIVEIRA, Manfredo (Org.) et al. *O deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

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

DELEUZE, Gilles. *Espinoza e os Signos*. Tradução de Abílio Ferreira. Porto: Rés, [s.d.].

_____. *Espinoza: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DURANT, Will. *A história da filosofia*. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

ESPINOSA, Baruch. *Tratado da correção do Intelecto*. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

_____. *Ética*. Tradução e notas de Joaquim de Carvalho. Lisboa: Relógio D'água, 1992.

_____. *Correspondências*. Tradução de e notas de Marilena de Souza Chauí. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

_____. *Pensamentos metafísicos*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

_____. *Tratado da reforma do entendimento*. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. *Tratado político*. Tradução de Manoel de Castro. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

_____. *Tratado teológico-político*. Tradução de notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

GLEIZER, Marcos André. *Verdade e certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L &PM, 1999.

HADDAD, Gerard. *Maimônides*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

JORDÃO, Francisco Vieira. *Espinoza: história e comunidade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

LUCRÉCIO, Tito. *Da natureza*. Tradução de notas de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores).

MARQUES, Jordino. Espinosa e a interpretação da escritura. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 4, p. 659-672, 2002.

MATTOS, Carlos Lopes de. Espinosa – ambiente, vida e obra. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. VII, p. 191-199, 2001.

MELO, Hygina Bruzzi de. Espinoza: a escritura como escritura. *Revista Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 65, p. 367-377, 1994.

MORAES, João Quartim de. *Epicuro – as luzes da ética*. São Paulo: Moderna, 1998.

MOREAU, Joseph. *Espinosa e o espinosismo*. Tradução de Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. Lisboa: Edições 70, 1982.

MOREAU, Pierre-François. Os princípios de leitura das sagradas escrituras no tratado teológico-político. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, v. VII, p. 75-89, 1998.

NEGRI, Antônio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramalheite. São Paulo: Editora 34, 1993.

POPKIN, Richard. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. (v. 1.).

SARAIVA, A. J. *Inquisição e cristãos novos*. Lisboa: Editora Estampa, 1985.

SCRUTON, Roger. *Espinosa*. Tradução de Angélica Elisabeth Könke. São Paulo: Edunesp, 2000.

SPINOZA, Baruch. *Oeuvres Completes*. Tradução para o francês, apresentação e notas de Roland Caillois, Madeleine Francès e Robert Misrahi. Bibliothèque de la Pléiade. [S. l.]: [s.n.], 1954.

STACCONE, Guiseppe. *Filosofia da religião: o pensamento do homem ocidental e o problema de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1991.

TEIXEIRA, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Unesp, 2001.

YOVEL, Yirmiyahu. *Espinosa e outros hereges*. Tradução de Maria Ramos. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1993.

ANEXOS

ANEXO – I

*Benedictus de Spinoza
Renegado judeu contra Deus porfiou,
Mais ímpio monstro nunca Inferno gerou.
Aquele que faz tremer Demônio, ousas execrar.
Em fereza, ignoro quem te possa igualar
(Carlus Tuinman, pastor de Middelburg apud Chauí 1999, p. 111).*

“Se se quisesse encontrar, na história da filosofia, o pensador a que se infligiu mais injúrias, haveria poucas dúvidas a respeito: Espinosa seria o homem. Seu destino, o de ser insultado, iniciou-se durante sua própria vida e continuou por muito mais tempo. Um professor de filosofia de Leipzig, o famoso Thomasius, ao falar de Espinosa, chamava-o de “escritor obscurantista”, “arquijudeu blasfemo e completamente ateu” e “monstro atroz”. Outro, chamado Dippel, homem famoso em sua época como médico e químico, é insaciável nos insultos: o “diabo néscio”, “o saltimbanco cego”, “o idiota obcecado”, o “demente que merece ser internado em um manicômio”, “esse homem louco e bêbado”, “o traste filosófico” dedicado a “bufonarias mágicas”, pleno de “gestos torcidos e miseráveis” – assim continua ao longo de páginas e mais páginas, em um livro bastante volumoso. Por outro lado, onde falavam os médicos e os químicos, não podiam calar-se os matemáticos e os físicos. De modo que também o professor Sturm, de Nuremberg, falava o mesmo idioma, chamando Espinosa de “fedelho miserável”, “animal alienígena” e homem cheio de “idéias nefandas”. As obras e a vida de Espinosa conheceram também a

mesma proporção de injúrias. Quando não conseguiam encontrar muito o que censurar em sua conduta, detalhes inofensivos, como o fato de Espinosa trabalhar à noite, eram suficientes para desencadear os insultos. Pelo menos um de seus biógrafos não é capaz de explicar esse costume a não ser afirmando que se ocupava com “obras das trevas”. Além disso, onde se invocam as trevas, o diabo não deve estar longe, e aí começa o campo dos teólogos. Assim, perguntava um deles, Musaeus, professor de teologia em Jena, “se entre todos quantos haviam utilizado o diabo mesmo para reduzir a nada os direitos de Deus e dos homens, podia encontrar-se alguém que houvesse demonstrado mais atividade nessa obra destruidora que aquele embusteiro, nascido para o maior prejuízo da Igreja e do Estado”. Ainda com maior força, devido a sua profissão, se expressava um professor de oratória. Escrevia sobre um livro de Espinosa, dizendo que estava “cheio de ultrajes e ateísmo, e que merecia que voltassem a atirá-lo às trevas do inferno, de onde teria saído, para desgraça a vergonha da espécie humana. Há séculos, o mundo não conhecia nada tão pernicioso”. Porém, nem sequer esse longo período de tempo parecia suficiente a um comerciante de cereais de Dordrecht, que agora se juntava ao coro dos sábios. Na só “há séculos”, mas “desde que existe a terra, jamais apareceu outro livro tão funesto, abarrotado de horrores eruditos” (Weischedel, 1996, p.151-2).

ANEXO – II

Cronologia referente ao século de Espinosa (Chauí, 1995, p. 32-3).

ANO	VIDA	MORADIA	OBRA	EVENTOS
1632	• Nascimento	Amsterdã		<ul style="list-style-type: none"> • Rembrandt, Lição de Anatomia. • Galileu, Diálogo sobre os dois maiores sistemas. 1637 Descartes, Discurso do método.
1639-55	<ul style="list-style-type: none"> • Anos de estudos (Academia Árvore da Vida; Academia Coroa da Lei). • Aprendizado de polimento de lentes. • Trabalho com o pai (comércio). • Seminários filosóficos de Juan de Prado. 			1641 Descartes, Meditações metafísicas. 1642 Hobbes, De Cive; morre Galileu, depois de passar dez anos sob a vigilância do Santo Ofício; interdição ao ensino do cartesianismo na Universidade de Utrecht. 1645 Criação da Royal Society de Londres; morre Grotius. 1646 Nasce Leibniz. 1647 Grotius, De Império S. Potestate; a obra de Descartes é criticada na Universidade de Leiden; suicídio de Uriel da Costa. 1648 Tratado de Westfália. 1648 Lutas entre o Partido dos Regentes e o Orangista: Paz de Munster. 1650 Descartes, Tratado das paixões da alma; Descartes morre na Suécia. 1651 Hobbes, Leviatã: morte de Guilherme de Orange; convocação dos Estados Gerais. 1653 Vitória do Partido dos Regentes; os irmãos De Witt como Grandes Pensionários do Século de Ouro. 1653-55 Juan de Prado cria o seminário filosófico em Amsterdã. 1654-68 Revolução Inglesa. 1655 Morte de Gassendi.
1656	• Herem			<ul style="list-style-type: none"> • Sabbatai Levi: o Messias surge em Smirna. • Herem de Juan de Prado e Daniel Ribera. • Primeiros trabalhos de Christien Huygens.
1656-58	<ul style="list-style-type: none"> • Contatos com quakers. • Estudos clássicos com Van dem Endem. • Círculo de amigos Colegiantes. 		1658 Início da redação do Tratado da correção do intelecto.	
1660-63	<ul style="list-style-type: none"> • Polidor de lentes. 1661 Início da correspondência com Oldenburg. 1663 Início do contato com Huygens; aulas particulares para Caesarius; exposição do Breve tratado para os amigos. 	Rijnsburg	1660-61 Redação do Breve tratado. 1662 Reformulação da parte geométrica do BT. 1663 Publicação de Princípios da filosofia cortesiana e Pensamentos metafísicos.	1660 Restauração da Monarquia Inglesa. 1661 Robert Boyle. O químico céptico. 1661-63 Vieira visita Amsterdã. 1662 Pieter Balling, Luz do Candelabro; Pieter van Hove. A balança política; morre Pascal: Robert Boyle. Algumas considerações sobre a utilidade dos experimentos na Filosofia Natural.

1664-70	<ul style="list-style-type: none"> • Possíveis contatos com De Witt. 	Voorburg	1664 Publicação da versão holandesa dos PFC. 1665 Início do Tratado teológico-político; início de uma primeira versão da Ética. 1670 Publicação do TTP.	1666 Luiz Meijer. A filosofia intérprete da Sagrada Escritura ; Leibniz. Da arte combinatória; Locke. Sobre a tolerância; Newton começa os experimentos de decomposição da luz. 1668 Koerbagh. Um jardim florido; morte de Koerbagh; Huygens. Da natureza da luz. 1669 Morte de Rembrandt. 1670 Pascal. Pensamentos.
1670-77	1672 Quer colar nos muros o cartaz Ultimi barbarorum, como protesto pelo assassinato dos De Witt. 1673 Convite da Universidade de Heidelberg. 1675 Desiste da publicação da Ética. 1676 Recebe a visita de Leibniz. 1677 20.02, pela manhã, visita médica de Meijer; 21.02, manhã, morre.	Haia	1674 Proibição do TTP pelos Estados da Holanda. 1675 Conclui a Ética. 1676 Início do Tratado Político 1677 Meijer e Jelles publicam a Opera posthuma.	1671 Leibniz. Teoria do movimento concreto e abstrato. 1672 Guerra Civil; assassinato dos De Witt; subida da Casa de Orange ao poder: Puffendorf, Do direito natural e das gentes. 1673 Jarig Jelles. Confissão da fé cristã. 1674 Malebranche. Investigação da verdade. 1675 Boyle. Algumas considerações sobre a compatibilidade entre fé e razão; morre Vermeer. 1676 Leibniz inventa o cálculo diferencial.
			1690 Opera posthuma colocado no Index Católico e condenada pelo Santo Ofício.	