

A NÃO JUDEIDADE DE BENEDICTUS DE SPINOZA

JOSÉ FERNANDO DA SILVA *

APRESENTAÇÃO

Passados quase quatrocentos anos de sua excomunhão, Benedictus de Spinoza ainda é, indevidamente, nomeado de “pensador judeu”. É sabido que ele nasceu numa família judia, tendo crescido na comunidade *Talmud Torah*, de Amsterdam. Não é indevido que se fale que Spinoza teve uma ascendência judia. Tanto quanto não há qualquer incorreção em chama-lo de “filósofo holandês”, afinal, ele nasceu e viveu na Holanda, tendo nesse país produzido toda sua obra filosófica. No entanto, é bem conhecida a história de seu *Cherém* (excomunhão). O *Cherém* determinou seu completo banimento da comunidade judaica, proibindo a todos os seus membros manter com ele *qualquer* tipo de contato, pois, uma vez excomungado, o indivíduo deixava de existir para a comunidade. No caso de Spinoza, sua expulsão se deu com o mais severo decreto já redigido. Repleto de maldições, o texto sugere que, diferentemente de outros excomungados como Juan de Prado e Uriel da Costa, a “traição” de Spinoza possuía uma gravidade que lhe fechava as portas completamente, e por toda eternidade, a um “perdão”. No entanto, não é raro que pensadores de origem judaica falem sobre Spinoza como se ele fosse um “pensador

judeu”¹. Aqueles que assim procedem, se esquecem de que toda sua produção filosófica ocorreu após sua expulsão da comunidade judaica.

Entre os que assim procedem, detenho-me particularmente sobre o livro: *La judeité de Spinoza*, de Geneviève Brykman. Nesse artigo apresento e refuto sua tese da condição judia de Spinoza como elemento determinante de toda sua obra. Atribuindo uma inalienável condição judia (uma judeidade) a Spinoza, Brykman assume a tese da possibilidade de se “reler toda a obra do filósofo à luz, precisamente, de sua judeidade” (BRYKMAN, 1972, p. 8). Em sua obra, ela procura mostrar que toda filosofia spinozista pode ser dividida em dois momentos: o primeiro deles, do *Breve Tratado* até a *Ética*, se caracterizaria como um momento em que Spinoza teria, essencialmente, procurado se afastar de sua condição judia, injuriando e atacando sua comunidade de origem, ao mesmo tempo em que procurava elaborar um refúgio universal absolutamente ideal, a beatitude, para selar seu afastamento de sua essência; o segundo, contido essencialmente nas duas obras inacabadas em decorrência de seu falecimento, o *Tratado Político* e o *Compêndio da Gramática de Língua Hebraica*, assinalaria um movimento de apaziguamento de Spinoza com sua essência. Essa “reconciliação” se mostraria, respectivamente,

* Pós-doutorando Ifch/Unicamp. Bolsista Fapesp.

¹ Yirmiyahu Yovel e Rebecca Goldstein ilustram esse tipo de atitude.

no fato dele priorizar a *segurança* por oposição ao ideal de *beatitude*, e por procurar realizar um movimento que desviava sua atenção do latim e a reconduzia à materna língua hebraica.

Brykman esclarece que com o termo “judeidade” designa a *maneira* ou o *modo* como um judeu vive o seu pertencimento à comunidade das pessoas judias (BRYKMAN, 1972, p. 13). É sabido que Spinoza passou por um processo de excomunhão, deixando, a partir de seus vinte e três anos, de pertencer à comunidade judaica de Amsterdam, ou a qualquer outra comunidade judaica. Apesar de seu não mais pertencimento físico à comunidade, Brykman sustenta que sua vida e, também toda sua obra subsequente à excomunhão, seria produto de sua judeidade. Ela assume, portanto, a judeidade como uma espécie de propriedade inalienável de uma pessoa nascida dentro de uma linhagem sanguínea judia. No caso de Spinoza, nem mesmo seu duro processo de excomunhão conseguiu neutralizá-la. A maioria dos judeus, suponho, convive de modo harmonioso com sua judeidade; Benedictus² de Spinoza, no entanto, e este é um dos pilares da argumentação de Brykman, teria travado ao longo de sua vida uma luta interna com sua propriedade essencial.

Nesse artigo tenciono mostrar que nem a vida nem tampouco a filosofia de Benedictus de Spinoza foi determinada por sua *suposta* “judeidade”. Meu artigo obedece ao seguinte roteiro. Primeiro, examino o traços que compõem o que

Brykman chama de “conflito interno de Spinoza”. De acordo com a autora, em seus livros *Tratado Teológico-Político* e *Ética*, Spinoza esboçaria um conflito interno contra sua condição judia. No primeiro texto, este conflito se mostraria sob a forma de injúrias aos judeus (desqualificando a eleição do povo judeu e também delineando o estado hebreu como mero produto de uma construção política). Ao mesmo tempo, no *Teológico-Político* o filósofo bajularia ao grupo dominante, os cristãos, em especial ao colocar o Novo Testamento como hierarquicamente superior ao Velho Testamento, e também por defender uma superioridade de caráter e visão de mundo do Cristo em relação a Moisés. Na *Ética*, a luta interna contra sua essência se evidenciaria em seu anseio de fugir de si mesmo, escapando ao seu destino judaico através da obstinada busca de argumentos que tornassem possível o banimento de toda e qualquer forma de separação. Seu desejo de eliminar toda modalidade de separação, tipo de relação que o filósofo classifica como um produto daqueles que pensam a vida exclusivamente sob o patamar do conhecimento imaginativo, se expressaria no projeto que teria como fim ideal a noção de beatitude. Nessa parte, apresento primeiro a caracterização que a autora faz das duas obras de Spinoza, contestando em seguida seus argumentos. Mostro o quanto a excomunhão foi algo bem-vindo no curso da vida do jovem Spinoza, e o quanto não subsiste nem em sua vida e nem tampouco em sua obra qualquer espécie de conflito com o judaísmo ou com a condição que constitui aqueles que pertencem à comunidade dos judeus. Após esclarecer as motivações do *Teológico-Político* e indicar que Spinoza não insulta os judeus e nem bajula os cristãos, examino as críticas de Brykman à *Ética*, mostrando que a noção de beatitude não remete a um refúgio ideal e universal elaborado

2 Ao longo de sua vida, Spinoza teve três nomes. Em sua casa, todos os seus familiares apenas o chamavam de “Bento”; seu nome de batismo foi “Baruch”; e, após sua excomunhão, ele mudou seu nome para “Benedictus”, assinando sua correspondência e suas obras com esse nome. O autor da filosofia spinozista não foi, portanto, não se chamava, portanto, nem “Bento” e muito menos “Baruch”. Por isso apenas o chamo nesse artigo pelo nome de “Benedictus”. Conforme mostrarei mais adiante, a opção por um nome latino tem um significado marcante no que tange ao tema deste artigo.

para suportar seu estado de solidão de si (de sua judeidade).

Segundo, examino a possível ruptura que subsistiria entre o *Tratado Político* e o *Compêndio da Gramática de Língua Hebraica* em relação ao projeto da *Ética*. Começo mostrando como Brykman tenta apontar um hiato irreconciliável entre as noções de beatitude e segurança, termos que ela classifica como fundamentais, respectivamente, à *Ética* e ao *Tratado Político*. Em seguida, esboço em que sentido ela aponta a preocupação de Spinoza com a língua hebraica como algo que evidenciaria um movimento de apaziguamento interno, e, conseqüentemente, de uma busca por parte de Spinoza de uma (re)harmonização com sua (*suposta*) condição judia. Imediatamente às exposições dos argumentos de Brykman, refuto ambas as teses. Mostro não apenas a sintonia que subsiste entre os dois tratados, o *Teológico-Político* e o *Político*, mas também o vínculo interno que harmoniza o *Tratado Político* dentro do projeto da *Ética*. Quanto à guinada representada pelo *Compêndio*, mostro que o objetivo de sua elaboração contraria de modo pleno as expectativas de Brykman. A obra concilia com o *Teológico-Político* o mesmo tom libertário, denunciando no âmbito da língua as mesmas manipulações que os rabinos promoveram no âmbito religioso e político, decisivas para o perene estado de infantilização do povo judeu. Mostrarei que nesse livro inacabado de Spinoza, não se mostra uma ruptura com o projeto da *Ética*, mas sim uma relação harmoniosa com ele. Ilustro isso explorando a possibilidade de se aproximar a noção de *conatus* que o filósofo holandês desenvolveu na *Ética* com a reflexão sobre a língua hebraica que ele realiza no *Compêndio*.

1.0 SOBRE A TRAIÇÃO DE SPINOZA E SUA RECUSA DE SI

1.1

Geneviève Brykman vê Spinoza como um homem cuja alma era muito perturbada. Em sua visão, sua correspondência e toda a filosofia que ele produziu mostram um homem profundamente dominado por um estado de inquietude. Aos seus olhos, ele viveu em perpétuo estado de conflito consigo mesmo. Segundo sua leitura, conquanto Spinoza se sentisse judeu, ansiava por pensar de modo diferente. Ansioso por conseguir esta liberdade, restaurou o ideal do sábio antigo e se agarrou à sua busca. Assim, “em seu auge, a inquietude de Spinoza foi a causa determinante da célebre prudência do sábio” (BRYKMAN, 1972, p. 35). É algo largamente difundido que uma das primeiras providências do filósofo após sua excomunhão foi a mudança de nome, de “Baruch” para “Benedictus”. Brykman caracteriza este ato como uma espécie de “meia medida” (*demi-mesure*). Esta ação, acrescida a outras que Spinoza promoveu para se afastar de seu grupo de origem, apenas evidenciaria sua “própria impossibilidade de negar totalmente aquilo que seria próprio de si” (BRYKMAN, 1972, p. 37). Spinoza teria sido um homem, simultaneamente, cômico de sua condição judia e também dela envergonhado.

Segundo Brykman, sempre que instigado a falar de sua origem, Spinoza se calava. Isto teria ocorrido em sua correspondência indireta com Velthuysen³, quando este o questionou a respeito da raça do autor do *Tratado Teológico-Político*. Spinoza respondeu frisando a irrelevância de sua origem para se compreender o cerne da obra.

3 Velthuysen e Spinoza nunca se corresponderam diretamente, no entanto, Velthuysen escreveu uma carta a Spinoza sobre o *Teológico-Político* enviada a Jacob Osten, que Spinoza respondeu escrevendo também a Jacob Osten.

Segundo ela, o mesmo fato (BRYKMAN, 1972, p. 42-43), já ocorrera anteriormente em sua correspondência com Oldenburg. Em 1665, ao ser questionado sobre o que sabia sobre a reação da comunidade judaica holandesa ao aparecimento de Sabbatai Levi e do possível êxodo judaico da Europa para a “terra santa”, Spinoza não teria sequer respondido sua carta⁴. Afastado do seio dos seus, ele teria construído uma vida solitária e uma filosofia que “poderia ser integralmente reconsiderada à luz de sua judeidade como sendo uma tarefa de supressão da ‘angústia da distância’” (BRYKMAN, 1972, p. 47).

Assim, haveria dois grandes movimentos do spinozismo visando a se afastar de sua judeidade. O primeiro seria o que ela qualifica como “seu ataque desmedido ao judaísmo”, que ele teria realizado de modo claro e incisivo em seu *Tratado Teológico-Político*. Brykman destaca dois aspectos deste ataque: o primeiro consistiria “em negar a eleição, pura e simplesmente” (BRYKMAN, 1972, p. 59). Spinoza dedica todo o capítulo III do *Teológico-Político* para atacar o sagrado valor da escolha de Deus. Lembra Brykman, que na *Ética* o mesmo ataque aparece no *apêndice* da parte I, lugar em que Spinoza, sem mencionar os hebreus, denuncia a ignorân-

cia de homens que, “para a obtenção de favores divinos, inventaram diversos meios de adoração em cultos a Deus com o objetivo de se fazerem privilegiados. Não se pode deixar de pensar na superioridade dos antigos hebreus, depositários do monoteísmo, e, sobretudo, no sentimento que estes possuíam” (BRYKMAN, 1972, p.59). Spinoza, portanto, transforma a eleição dos hebreus de algo “teologicamente significativa, em algo que remeteria muito mais a uma invenção genial de Moisés para que, com a saída do Egito, o povo judeu tomasse consciência de si” (BRYKMAN, 1972, p.60). Além disso, Spinoza toma como um fenômeno comum da história o fato de diferentes grupos políticos tomarem ao seu próprio grupo como superior aos demais. Conclui Brykman, que ele elabora “*um conjunto de acusações contra os seus*” (BRYKMAN, 1972, p. 62), e isto ela crê que não pode ser visto como um ataque qualquer, pois trata-se de uma *agressão* contra “o dogma fundamental do judaísmo (...) pois para os judeus crentes, a eleição é um privilégio metafísico que *distingue* o povo de Moisés” (BRYKMAN, 1972, p. 63).

O segundo ponto que ela destaca do *Teológico-Político* é que o livro em si se caracterizaria como uma traição do judeu Spinoza à sua comunidade. Ela o faz mencionando autores (de origem judaica) que teriam denunciado este fato, e com isso também combatido esta traição. O primeiro autor a que Brykman faz referência é E. Benamozegh. Ela menciona uma passagem em que Benamozegh repara a injustiça que Spinoza praticara contra o Criador, pois este, conquanto tenha de fato eleito o povo hebreu como seu povo dileto, não abandonou os outros povos “como um pai caprichoso e inumano que, para enriquecer seus filhos de predileção, retira de seus outros filhos” (BENAMOZEGH *apud* BRYKMAN, 1972, p. 65). Conquanto não esclareça ao leitor

4 Sabbatai Levi foi um judeu que se autoproclamou o messias, em 1665. Sua atitude provocou grande histeria entre os judeus europeus. Muitos se precipitaram a se despojar de seus bens com o objetivo de ocupar Jerusalém. No início de 1666, Sabbatai se converteu ao islamismo. Seguramente, o episódio não passou indiferente a Spinoza, que, provavelmente, viu nesse fato mais uma expressão do traço infantil que regia o comportamento judeu, absolutamente subordinado ao discurso teológico. Oldenburg, na carta 33, após elencar uma série de observações a respeito de Huygens, Descartes e Boyle, encerra a carta perguntando a Spinoza sobre Sabbatai. Não se pode dizer que Spinoza se silencia sobre o questionamento, pois a ausência de resposta, provavelmente, decorreu da guerra entre a Inglaterra e a Holanda. A carta de Oldenburg encerrou um fluxo de cartas que apenas foi restabelecido dez anos mais tarde, quando a guerra já era finda.

como Benamozegh argumenta contra Spinoza, Brykman afirma que ele “repreende, largamente à sua maneira, a afirmação spinozista de que a beatitude não pode consistir na alegria de um monopólio” (BRYKMAN, 1972, p. 65).

O segundo autor que Brykman menciona é Emanuel Levinas. Ela cita uma longa passagem de seu livro *Difficile Liberté*, lugar em que ele acusa Spinoza de traição ao povo judeu por interpretar a verdade do judaísmo como inferior à revelação do Novo Testamento. Levinas conclui que “graças ao racionalismo patrocinado por Spinoza, o cristianismo triunfa sub-repticiamente” (LEVINAS *apud* BRYKMAN, 1972, p. 66). E, antes de delinear por si mesma a suposta traição de Spinoza, ela ainda cita Jacob Gordin, autor que o acusa de ter “desempenhado um papel fatídico na decomposição da alma judia” (GORDIN, *apud* BRYKMAN, 1972, p. 66).

Para Brykman, o ato da traição de Spinoza residiria em sua desconstrução da eleição do povo judeu, e também nas diversas frases nitidamente elogiosas ao Cristo, aspectos que, somados, teriam dado “aos não judeus uma justificação para o antissemitismo cristão” (BRYKMAN, 1972, p. 67). Ela ainda reforça a postura spinozista de dar mais valor ao Novo que ao Velho Testamento, além da própria obra propor a total subordinação “das autoridades teológicas às autoridades políticas, colocando-se contra toda forma de clericalismo” (BRYKMAN, 1972, p. 68). Sublinha também a superioridade que ele atribui ao Cristo, quando comparado a Moisés, tendo o primeiro “a superioridade de ter distinguido os ensinamentos morais e universais das leis políticas e nacionais” (BRYKMAN, 1972, p. 69). No entanto, Brykman postula que seria na *Ética* “que encontramos os elementos mais coerentes para uma liquidação consciente da judeidade, liquidação tão consciente que se pode

indagar se foi uma liquidação real” (BRYKMAN, 1972, p.71).

Brykman dedica um capítulo (o quarto de seu livro) à exposição das principais teses da *Ética*. Seu objetivo foi mostrar como nessa obra ocorreria a luta de Spinoza contra sua condição judia. O livro de Spinoza é então caracterizado como obra que espousa a tese de todos os seres humanos serem aptos a *conhecer* Deus. Impessoal, o Deus spinozista subsumiria a todos os homens e a tudo que existe. A necessidade que Deus estabelece a tudo que existe findaria com a realidade de toda separação: Deus e o homem, o homem e a Natureza, a separação entre diferentes agrupamentos de homens. Todas estas cisões seriam separações absolutamente ilusórias, produzidas pela imaginação, ou seja, pelo exercício do primeiro gênero do conhecimento. Para Spinoza, o mal também seria algo ilusório, produto do conhecimento parcial que temos das coisas a que atribuímos o adjetivo de “mal”. Com o auxílio da razão e do conhecimento adequado de todas as coisas, qualquer homem pode alcançar um estado de bem-aventurança e legitimar uma relação de amor intelectual com Deus. Em tempo: a breve exposição que Brykman realiza das ideias de Spinoza é toda entremeada com observações que as ironizam. Assim, após apresentar a tese spinozista do bem e do mal como produto do primeiro gênero do conhecimento, Brykman ironiza Spinoza com a seguinte observação: “vítimas e culpados desaparecem numa universalidade geométrica” (BRYKMAN, 1972, p. 73.).

Segundo a autora, a *Ética* seria um livro impulsionado pelo anseio de Spinoza em fugir à sua condição judia. Isto já se mostraria na “busca incansável de um ‘refúgio universal’” (BRYKMAN, 1972, p. 76) presente em todo o livro. Brykman formula duas questões que ela acredita que co-

locariam em dúvida o cerne do pensamento spinozista formulado na *Ética*: o primeiro problema que ela levanta diz respeito à teoria spinozista da essência como *conatus*. Quando Spinoza define a essência humana como algo absolutamente individual, de tal sorte que cada modo finito possui “uma essência *singular* e original própria de cada um” (BRYKMAN, 1972, p. 77), Spinoza gera em seu sistema o seguinte dilema: como conciliar a singularidade própria do *conatus* de cada indivíduo com a natural diferenciação dos sentimentos dos muitos indivíduos? Em outras palavras: se a essência aumenta com as atividades que alegram um indivíduo, e aquilo que o alegra não se harmoniza necessariamente com o que alegra outras essências humanas, como evitar “a permanência de uma separação insuportável” (BRYKMAN, 1972, p. 78)? O segundo aspecto que ela questiona, consiste em apontar “o caráter francamente *ideal* da beatitude descrita no livro V da *Ética*” (BRYKMAN, 1972, p. 79).

1.2

Ao contrário do que afirma Brykman, nas cartas, livros e também no relato biográfico feito por Jean Colerus (realizado imediatamente à morte de Spinoza), não há qualquer indício em favor da tese de Spinoza ter sido uma pessoa perturbada, inquieta. Ou seja, não há na biografia quaisquer indícios que caracterizem Spinoza como um homem perturbado ou conduzido por qualquer tipo de inquietude de alma. Não há sequer indícios de que aquilo que ela chama de “judeidade” fosse um problema que efetivamente o incomodasse. Óbvio que este foi um problema com que ele se debateu em dado momento de sua vida. Tal fato ocorreu, precisamente, em sua adolescência. Esta ousada afirmação mostra sua pertinência quando se investiga os anos que precedem sua excomunhão. Nesse período,

percebe-se que o próprio Spinoza não apenas já vinha preparando sua saída da comunidade judaica, e este fato indica que não apenas ele já tinha resolvido de modo pleno em seu íntimo estas questões. Nesse momento de sua vida, o problema de sua judeidade *não* era mais um problema real em sua vida.

Relembrando: com 17 anos, ele abandona os estudos judaicos e passa a auxiliar seu pai no comércio da família. Se estes estudos fossem algo particularmente importante para o jovem Spinoza, seguramente ele teria conseguido conciliá-los com o trabalho. No entanto, ele preferiu simplesmente abandoná-los. Poucos anos mais tarde, quando ele tinha 21 anos, o vemos tomar uma atitude *muito* diferente: interessado em estudar latim, Spinoza não hesita em conciliar seus estudos na academia de Franciscus van den Enden com o trabalho de administrador do comércio da família (NADLER, 1999, p. 102). Com a morte de seu pai, em 1655, ele abandona o respeito aos sábados, ou seja, ele passa a abrir a loja também nesse dia. Além disso, ele também deixa de frequentar a sinagoga (NADLER, 1999, p. 131). Por último, ao final deste ano (1655), deixa de contribuir com pagamentos para a comunidade judaica (NADLER, 1999, p. 118-119).

Esse conjunto de acontecimentos mostra claramente que, no dia 27 de julho de 1656 (o filósofo tinha então 23 anos), data em que é pronunciada sua excomunhão, não subsiste na alma de Spinoza qualquer forma de inquietude resultante de sua identidade judia. O traço imaginativo que ancora noções similares a “judeidade” já era algo claro no entendimento do jovem Bento. Suas ações no período imediato à excomunhão mostram que ele tinha vencido seus conflitos internos com o ambiente externo em que vivia. Mostram também sua plena convicção de que o mundo judaico *não* era seu mundo. Por

isso, diferentemente do que supõe Brykman, a excomunhão foi recebida pelo jovem Spinoza como um presente, ação que tão somente precipitou, ou melhor, antecipou algo que ele próprio já estava próximo de realizar.

Uma vez excomungado, o jovem Spinoza promove ações que deixam transparecer o quanto ele já era um homem maduro, consciente daquilo que almeja para si. Claramente, aquele jovem de 23 anos já mostra dominar suas paixões, em especial aquelas que tendem a apequenar a alma humana. Em vez de rancor, mágoa, ressentimento ou vitimização, sua excomunhão produz alegria e jovialidade. Como se estivesse nascendo para a vida, o vemos imediatamente mudar seu nome de “Baruch” para “Benedictus”. Interpreto esse gesto, ao contrário do que sustenta Brykman, não como mera “meia-medida”, mas como uma espécie de sacralização de sua nova vida, liberta de rituais e dogmas que não tinham mais sua anuência. Livre daquela atmosfera impregnada de medo e esperança, ele abandona a atividade de comerciante, e rapidamente aprende o ofício de polidor de lentes para óculos, telescópios e microscópios. Concomitantemente, ele também intensifica seus estudos de latim, e vai estudar filosofia na universidade de Leiden. Nos primeiros meses da nova vida, ele se sustenta fazendo traduções de textos bíblicos do hebraico para o holandês (encomendadas pelos Quakers de Amsterdam), e, rapidamente, passou a viver com os proventos da atividade de polidor de lentes, fato que se dará até o fim de sua vida.

Brykman também se equivoca quando afirma que Spinoza, com sua excomunhão, viveu uma vida solitária. Desde esse evento até sua morte, ele manteve um forte contato com um grupo de amigos absolutamente fiéis. Com eles, Spinoza não apenas se encontrou regularmente ao longo de toda sua vida, mas também se corres-

pondeu assiduamente ao longo dela. Conquanto nunca tenha viajado para fora da Holanda, participou ativamente do amplo debate que permeou a intelectualidade europeia de sua época através de sua correspondência. Entre as pessoas com quem se correspondeu, destacam-se Leibniz, Huygens e Oldenburg, presidente da Academia de Ciências da Inglaterra. Seu biógrafo, Jean Colerus, o descreve como um homem de vida regrada, muito doce e equilibrado na conversação. Mestre no domínio de suas paixões, nunca foi visto nem excessivamente alegre ou triste. Era muito afável, atencioso e solícito. Fugia de polêmicas e mostrava-se sempre muito ponderado em emitir juízos a respeito de pessoas. O livro menciona o depoimento extremamente elogioso de pessoas que o conheceram, inclusive dos membros da família van der Spyck, locatária do quarto em que Spinoza morou por oito anos. Todos mostram o quão improvável é a afirmação que o descreve como refém de um permanente estado de inquietude, e também do quanto é ilusório ver sua filosofia como perpassada e movida por uma “angústia da distância”.

Sobre o *Teológico-Político*: Brykman acusa a obra de injuriar os judeus quando ataca sua suposta eleição e também de bajular aos cristãos, principalmente com as observações que Spinoza faz a respeito de Jesus. Sobre o problema da eleição do provo judeu, conforme mostrarei a seguir, o intuito de Spinoza era terapêutico, ou seja, sua intenção ao abordar esse tema e outros temas bíblicos foi tão somente trazer à tona uma enorme gama de inverdades, superstições e preconceitos que essa ideia (a eleição) expressa. Spinoza abordou esse tema visando a desmascarar as bases imaginativas da teologia, e também mostrar as nefastas consequências que seu discurso gera no âmbito político. Sobre os elogios ao Cristo: o cristianismo, ou seja, esse

grande edifício erguido por teólogos (há uma grande distância entre a vida do Cristo e a religião cristã), é tão criticado no *Tratado* quanto o é o judaísmo. O cristianismo é também produto de teólogos, e, se Spinoza elogia o Cristo, o faz tão somente por este encarnar uma vida beatífica. Não tenho dúvidas que, fosse outro contexto, os mesmos elogios dirigidos a Jesus seriam feitos a Pitágoras, Sócrates, Epicuro, Plotino ou São Francisco de Assis, homens igualmente bem-aventurados que também edificaram uma vida norteadada pelo estreito vínculo com o divino. Se Spinoza tivesse conhecido ou tido conhecimento das vidas de Gandhi e Tagore também os teria, seguramente, como exemplos de pessoas que edificaram vidas virtuosas ou beatíficas. Esboço e examino a seguir os argumentos de Spinoza contra a eleição auto assumida pelos judeus.

O *Teológico-Político* começou a ser escrito em 1665, sendo concluído e publicado em 1670. Quando se propôs a escrevê-lo, Spinoza já havia concluído três das cinco partes da *Ética*, decidindo-se por paralisá-lo a fim de escrever um texto em defesa da liberdade. O principal objetivo do *Tratado* é mostrar que liberdade individual e soberania do Estado não são coisas que se contradizem; ao contrário, caminham juntas e são condições que se legitimam mutuamente. Com esse objetivo, Spinoza teve que mostrar os efeitos imaginativos e perniciosos da teologia sobre as pessoas, e também da imperiosa necessidade de se separar a religião da esfera da política.

É possível que as primeiras notícias geradas pelo surgimento de Sabbatai Levi tenham precipitado a elaboração da obra. Perspicaz, Spinoza anteviu a silenciosa e nefasta trama política que se desenhava ao seu redor: em 1668, quando já estava perto de concluir o livro, seu amigo Adriaan Koerbagh foi acusado de blasfêmia. Ele foi preso, torturado e morto pela ortodoxia

calvinista holandesa; em 1672, dois anos após a publicação do *Teológico-Político*, uma horda de calvinistas invadiu o palácio do governo, linchou e esquartejou Jan de Witt e seu irmão Cornélius, permitindo assim a queda da república e a instauração de uma monarquia absolutista sob o comando de Guilherme de Orange III.

A incondicional defesa da liberdade de expressão de cada indivíduo como condição para o traço soberano de um estado político é feito com o desmascaramento do discurso imaginativo das Escrituras. Para Spinoza, no antigo estado hebreu encontra-se o grande padrão histórico do que é um estado teocrático, paradigma não apenas presente nos diferentes estados absolutistas da Europa do mundo de Spinoza, mas que também ancora em nossos dias as diversas monarquias e regimes ditatoriais que atualmente se espalham pelo planeta. Em seu livro, Spinoza não apenas descaracterizou a possibilidade da existência de *um* povo escolhido, privilegiado, mas também desconstrói todo o sentido metafísico que ancoraria o judaísmo, tal como esse postula para si. Assim, além de negar a eleição dos hebreus, ele também mostra minuciosamente que Moisés não escreveu o *Pentateuco*; que os profetas nunca tiveram um conhecimento verdadeiro de Deus, apontando desse modo o caráter meramente imaginativo de suas profecias; mostra à luz da razão a impossibilidade da existência de milagres (tradicionalmente concebidos como acontecimentos insólitos que rompem com as leis da Natureza); caracteriza as *Escrituras Sagradas* como um livro escrito por homens de diferentes períodos e com objetivos distintos, e que nada nos ensina a respeito de Deus além da necessidade que temos de amá-Lo e respeitá-Lo. Além disso, Spinoza também mostra que aqueles que acreditam que Adão pecou, confundem o sentido dos termos *lei humana* e *lei divina*, confusão

que engendrou uma moral baseada na culpa, no pecado e no castigo. Detenho-me, aqui, no problema da eleição.

Assim Spinoza começa o capítulo do *Teológico-Político* que avalia essa “escolha”.

A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consistem unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando outros o carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e mais afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e a verdadeira beatitude. Porque a alegria que assim se experimenta, a menos que se seja infantil, não pode resultar de outra coisa que seja a inveja e a má vontade. Exemplificando: a verdadeira felicidade de um homem consiste apenas na sabedoria e no conhecimento da verdade e não em ser mais sábio do que os outros ou no fato de eles não possuírem o verdadeiro conhecimento, pois isto não acrescenta absolutamente nada à sua sabedoria, que é o mesmo que dizer, à sua verdadeira felicidade. Quem, por conseguinte, se regozija com tal fato, regozija-se com o mal dos outros, é invejoso e mau e não conhece nem a verdadeira sabedoria nem a tranquilidade da verdadeira vida. (...) Com efeito, os hebreus não teriam sido menos felizes se Deus tivesse igualmente chamado todos os homens à salvação, nem Deus lhes teria sido menos propício se tivesse prestado igual assistência aos outros (SPINOZA, 2008a, p. 50-1).

Spinoza acusa os antigos hebreus de infantilidade moral e emocional. Por que infantis? Porque eram absolutamente reféns de suas paixões. Isso se mostra na superstição da eleição, e também na dependência de profetas, profecias e milagres. Na superstição da eleição, em particular, predomina o tipo de egoísmo que crianças expressam quando, donas de um brinquedo, se recusam em dividi-lo com outras crianças. Quem possui um bem e se regozija com o fato de que outros *não* o possuam, busca a felicidade no mesquinho sentimento de se comprazer com o mal que assola o outro. Os antigos hebreus eram infantis porque eram ignorantes de Deus, da Natureza, e, das diversas variantes que formavam sua condição afetiva. Penso, nesse sentido, não

ser disparatado comparar-se Spinoza com a figura de Sócrates que, lembremos, incansavelmente, procurou mostrar aos atenienses o quanto estes eram ignorantes e o quanto o conhecimento era condição fundamental para se transformarem em seres humanos melhores. Como o sábio ateniense, Spinoza acusa os judeus de infantis por viverem mergulhados na ignorância. Desconhecendo as causas dos diferentes fatores que constituía sua realidade, e também incapazes de reconhecer as verdadeiras necessidades de sua existência para edificar uma vida serena e pacífica, os antigos hebreus viveram reféns das inconstâncias das piores paixões, e criaram uma imagem de uma divindade monarca e legisladora do universo que refletia seu próprio egoísmo e pequenez. Cheio de imperfeições e carências, o Deus hebreu, à imagem de seus criadores, apresenta-se como um ser infantilizado e escravo das paixões menos edificantes (cólera, egoísmo, vaidade etc.).

Spinoza, sarcasticamente, mostra que se houve uma “escolha dos hebreus”, esta não foi realizada com o objetivo de destacá-los positivamente dos outros povos. A “escolha” não os tornou mestres do segundo gênero do conhecimento (como ocorreu com os antigos gregos), nem tampouco os conduziu a aquisição da maestria do que seja uma vida beatífica ou virtuosa. Se pensarmos a nação hebraica como um indivíduo, a história de sua vida é cheia de turbulências e inquietudes, mostrando-se repleta de automutilação e ininterruptos conflitos com outros indivíduos (outras nações). Segundo Spinoza, são três os maiores tesouros que se pode almejar na vida: “dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança; e de boa saúde” (SPINOZA, 2008a, p. 53). Destes, os hebreus tornaram-se mestres na segurança: “os hebreus só são superiores às

outras nações pela fortuna feliz com que geriram aquilo que diz respeito à segurança da vida” (SPINOZA, 2008a, p. 54). No que tange à inteligência, “as ideias que eles tinham sobre Deus e sobre a natureza eram absolutamente vulgares; logo, não era pela inteligência que eles seriam preferidos aos outros. Tampouco o foram pela virtude ou pela verdadeira vida, pois também nessa matéria foram iguais às outras gentes” (SPINOZA, 2008a, p. 54).

Spinoza argumenta que a imagem de “povo escolhido” foi forjada por Moisés. Perspicaz, o líder hebreu se deu conta da infantilidade emocional do povo que ele conduzia para fora do cativeiro. Rapidamente percebeu que este se insubordinaria contra sua autoridade ou qualquer outra autoridade humana. Destarte, a possibilidade de um estado hebreu, seguro e com certa estabilidade, apenas poderia ocorrer se as leis do estado coincidissem com as leis de Deus. Após séculos de cativeiro, teria se instalado entre sua gente uma fragilidade emocional que necessitava ser curada, por isso o artifício da eleição. A solução de Moisés foi distinguir o povo hebreu em relação aos outros povos, tornando-os “eleitos de Deus”. Crendo-se diferenciados e constantemente nutridos por um amparo divino, aqueles homens se imbuíram do imperativo de honrar essa “escolha divina”.

Nações se distinguem historicamente por suas condições culturais, econômicas e políticas, pelo modo como se organizam, e pelas leis que regem sua existência. Todos esses traços são transitórios. Quanto a Deus, segundo Spinoza, suas leis têm caráter universal e não se encontram sujeitas ao contingente fluxo das relações humanas. Imaginar que Deus escolheu um povo ou um grupo de almas, destacando-as das demais, é imaginá-lo refém do contingente e do externo. Ao longo do capítulo, Spinoza mostra que

a prerrogativa da eleição não é prioridade dos hebreus: “sabe-se pelas próprias *Escrituras*, que pelo menos houve outras nações que, seguindo a orientação externa de Deus, tiveram também um estado e leis particulares” (SPINOZA, 2008a, p. 55). Spinoza também pinça diversas passagens das próprias *Escrituras* que desmentem a eleição. Diferentes povos reverenciaram divindades e se outorgaram o predicado de serem diretamente privilegiados aos olhos de seu panteão divino. A prática judaica não se difere disso, exceção ao fato de assumirem um discurso monoteísta. Parte substancial da crença judaica de sua diferenciação em relação aos demais povos foi engendrada pelo discurso imaginativo dos profetas.

Encerrando a questão da eleição: Spinoza encerra o capítulo indicando como a imagem da eleição apartou os judeus dos outros povos: movidos pelo infantil egoísmo dos que se creem escolhidos, e pelo ódio ou menosprezo contra as outras nações que eles ainda creem não gozarem do privilégio da eleição (nações que, teimosamente, nunca reconheceram sua “superioridade”), fez com que os judeus, historicamente, mesmo tendo desaparecido seu Estado, criassem um “Estado dentro do Estado”, o que teria sido um dos fatores que mais atraiu sobre si o ódio de todas as nações sobre eles (SPINOZA, 2008a, p. 64). Nesse sentido, conquanto num primeiro momento a solução de Moisés tenha sido sagaz, ela gerou consequências negativas que ainda hoje pairam sobre os judeus. A defesa da eleição apequena Deus e também aos que se julgam eleitos. Além disso, por fixar o paradigma de um estado teocrático, a solução mosaica estendeu esses traços negativos aos povos que construíram sua visão de mundo sobre a tradição judaica (cristãos e muçulmanos). Constata-se, assim, que em toda a argumentação de Spinoza transparece honestidade intelectual e compro-

metimento com a verdade. Em outras palavras, não há quaisquer resquícios de traição. Qualificar Spinoza de “traidor” apenas indica que alguns judeus ainda insistem em manterem-se presos aos afetos infantis que nortearam seus antepassados. Examinando agora as duas questões que Brykman coloca ao projeto spinozista da *Ética*.

Spinoza assume que toda essência é singular, chamando de *conatus* a essência de cada indivíduo, termo que designaria o esforço de cada indivíduo em perseverar em sua existência. Necessariamente afetivo, o ser humano tem como *conatus* o desejo, o impulso que o move a vivenciar a afetividade. Afetos alegram e entristecem. Desse modo aumentam ou enfraquecem o ímpeto de viver de um indivíduo. Seres humanos têm sentimentos e desejos diferentes. Diante dessa concepção de essência, Brykman, indaga: como não imaginar que singularidades essencialmente diferentes não viveriam num estado de absoluto isolamento ou separação dos demais homens, ou mesmo que essa concepção de ser humano apenas afirmaria um permanente estado de natureza hobbesiano, ou seja, de guerra de todos contra todos na busca individual da satisfação dos desejos?

Quando Brykman pensa a judeidade como traço que acompanha alguém ao longo de toda sua vida determinando, positiva ou negativamente tudo que diz respeito à sua existência, define a existência humana como algo orientada por um universal, ou melhor, dois universais: a judeidade, ou seja, a condição daqueles que participam da classe ou conjunto dos homens eleitos por Deus, e a não-judeidade, ou seja, a condição própria que definiria todo o restante da humanidade, não privilegiada pelo manto metafísico da eleição. O pensamento de Brykman se insere numa ampla tradição que identifica as noções de “essência” e “universal”, ainda que ela

aponte dois universais distintos do usual “humanidade” como o que determinaria a essência humana. Desde Aristóteles é lugar comum que o termo “universal” designa o que é comum de muitos, sendo também antiga a tendência de se conceber a essência de uma dada singularidade como uma propriedade geral que é partilhada por todos os outros indivíduos que caem sob esta propriedade. Desse ponto de vista, quando se usa o termo “gato” para se referir a dois indivíduos, isso significa que estes partilham da mesma essência, ou seja, ambos participam do(s) mesmo(s) traço(s) que define(m) todos os entes que são chamados de “gato”. Cabe, portanto, a uma propriedade universal a determinação do que é uma singularidade.

Spinoza pensa a essência como algo individual, isto é, como sendo aquilo que define o ser de *uma* singularidade. Isso significa que “essência” remete sempre a algo individual. Ela é algo diretamente vinculada com a existência daquilo que determina ou define. São inseparáveis. Em Deus, este vínculo é de identidade, uma vez que na Substância absolutamente infinita e eterna, a necessidade de Sua (infinita) existência coincide com a natureza de Seu ser (SPINOZA 2008, Id1). Como a essência divina envolve Sua existência, esta é necessariamente eterna, encontrando-se absolutamente alheia a qualquer mensuração temporal (SPINOZA 2008, Id8). Nos modos finitos, ou seja, todo o restante de coisas que existem (de galáxias e planetas a seres humanos, lontras marinhas, grãos de areia ou seres protozoários), não se dá uma relação de identidade entre a essência e a existência, mas uma relação interna de inseparabilidade: a essência da coisa é o que a determina ou o que permite sua existência, também desaparecendo o fator determinante da coisa quando sua existência se encerra. “Digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que,

quando dado, necessariamente a coisa é posta, e que quando retirado, a coisa é necessariamente anulada” (SPINOZA 2008, IId2).

Spinoza chama de “*conatus*” o que determina que algo exista (SPINOZA 2008, IIIp7). O termo designa o ímpeto e o esforço que o ente realiza para perseverar existindo. Assim, a essência modal é concebida como impulso, energia ou força que condiciona um dado modo finito a manter sua existência. Ela se expressa, portanto, como um esforço contínuo para a vida. Cada coisa que existe possui uma essência que se expressa de um modo absolutamente ímpar e característico. Um exemplo: a essência de uma língua, conforme mostrarei com mais vagar no próximo tópico desse artigo, é seu uso. A essência de uma língua é aquilo que a condiciona a existir e a perseverar na existência. Ainda que “língua” denote um termo geral que é partilhado por diferentes fenômenos do âmbito da cultura humana, cada essência tem uma existência única, individual, que é norteadada pela complexa teia afetiva, histórico e cultural em que ela progride e dá nuances únicos à sua constituição e ao vetor (seu uso) que fixa os parâmetros de sua existência.

Toda essência é, portanto, afirmação de uma potência de agir. Toda essência afirma a potência para existir de algo, definindo ou estabelecendo os critérios que lhe permitem perseverar na existência. Toda essência está vinculada à existência em ato, ou seja, ela inexoravelmente se encontra ligada a uma existência marcada por suas ações. No caso do ser humano, o esforço ou impulso para a vida é o desejo: “o desejo é a própria essência do homem, enquanto ela é concebida como determinada, em virtude de uma afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (SPINOZA 2008, IIIId1). Quando se afirma que a essência humana é o desejo, não se

está afirmando que este se consubstancia numa propriedade geral que se mantém inalterável, independente do que ocorre com a existência individual. Se o desejo é o que determina o cerne da existência de um ser humano, o faz de modo inseparável da existência atual deste indivíduo. Perguntar-se sobre o que é o desejo ou a essência de um ser humano é se indagar sobre as afecções que ele vivencia, e como sua potência para vida (seu *conatus*) aumenta ou diminui dentro desse fluxo de afetos. O desejo enquanto traço definidor do homem apenas se efetiva com a construção da individualidade ou existência em ato. Como em Deus, também no homem a essência não é uma propriedade, mas uma *atividade*. A essência de um indivíduo não é algo que paira no limbo, alheia aos afetos que consubstanciam sua existência individual, mas é algo que influencia e é influenciado por suas afecções, aumentando ou diminuindo em função do cerne dessas vivências.

Outro ponto fundamental para se compreender a concepção spinozista de essência é a ideia de interdependência. Ela acompanha cada coisa que existe (a única exceção, obviamente, é Deus ou a Substância absolutamente infinita e eterna). Excetuando-se Deus, tudo que existe cai na denominação spinozista de “modo”. O termo se aplica a tudo que existe na Natureza e também a qualquer ideia ou conceito que subsista na esfera do pensamento. Todo modo tem uma existência dependente de outros modos: “dizemos que um corpo é finito porque sempre o concebemos limitado por outro maior” (SPINOZA 2008, Id2). A alteridade aparece como condição constitutiva da existência dos modos em sua finitude. É esse princípio que fixa para uma coisa singular que ela faz parte de outros indivíduos mais complexos, afetando e sendo afetada por tudo que ocorre no interior destes indivíduos complexos, e sen-

do também afetada por todas as singularidades de dimensão menor que dela participam como partes. O amplo conjunto de relações afetivas em que uma coisa singular se insere, determina sua potência de existir e também assinala o grau de sua capacidade afirmativa da existência. Nesse sentido, um modo finito é, ao mesmo tempo, uma reunião determinada de corpos, ou seja, um conjunto de corpos reunidos que seguem uma ordem ou determinação, e também uma parte de um indivíduo, ou seja, um entre diversos corpos que atuam unidos dentro de um indivíduo mais complexo que a todos envolve.

A dinâmica da afetividade que caracteriza os modos supõe como algo rotineiro o enfraquecimento de certas partes e o fortalecimento de outras. Esta dinâmica estabelece como fundamental para a continuidade da existência da singularidade complexa, que ela mantenha sua determinação para existir. Requer-se, portanto, a permanência de sua essência, independentemente do incessante fluxo de afecções que lhe é constitutiva. No ser humano, é notório que ele se insere em muitas e variadas relações culturais, sociais, políticas, além do amplo espectro de relações que mantém com os fatos da natureza. “Todas as maneiras pelas quais um corpo é afetado seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta” (SPINOZA 2008, IIp16). A infinidade do campo de afecções que contribuem para a efetividade de uma existência atual lhe confere uma essência absolutamente única. Não há dois seres humanos com apetites e desejos absolutamente iguais, ou seja, que são idênticos na maneira de afetar e serem afetados pelas respectivas realidades em que se inserem. Aliás, é pouco provável que subsista um ser humano cujos apetites e desejos tenham se mantido *os mesmos* ao longo de toda sua existência.

Voltando à tese de Brykman. Ela se equivoca quando vê na concepção spinozista de *conatus* um germe que promoveria separações e conflitos. O projeto da *Ética* tem como objetivo mostrar como é possível, pela via do conhecimento, se edificar uma vida verdadeiramente feliz. Em seu corpo isto é desenvolvido, primeiro, num crescente reconhecimento da Presença de Deus em todas as coisas, e no consequente aumento do amor por Deus; segundo, no despertar de um amor incondicional da alma por Deus, atitude que efetiva a beatitude suprema da alma humana, que se reconhece como eternamente acolhida no seio de Deus. Conquanto dividido em cinco partes, a obra é um todo unificado, circular que, amistoso com o pensamento antigo, apresenta uma regra de vida capaz de tornar as pessoas aptas a serem felizes. O projeto terapêutico de Spinoza delinea os traços constitutivos da alma humana, como o homem se efetiva como ser afetivo, como esta afetividade gera uma complexa teia de circunstâncias que o coloca em relações conflituosas e ilusórias que acabam mantendo-o aprisionado e, por fim, mostra como é possível se erigir uma vida beatífica, em que o ser humano se assume como um ser ativo e perfeitamente sintonizado com a infinita potência de Deus e Seu infinito amor. E por que concebo a *Ética* como obra circular? Todo o percurso que vai da afetividade humana e sua condição servil ao delineamento do modo como sua liberdade se efetiva, é precedido pela demonstração daquilo que Deus é e como Ele determina tudo que Nele existe. Disso se segue que a obra é circular, porque o livro sai de Deus e volta para Deus, uma vez que seu itinerário terapêutico visa a conduzir o homem a se reconhecer como parte de Deus, e a viver uma vida plenamente harmoniosa no interior do infinito amor que o subsume.

Ao contrário do que Brykman postula, Spinoza não pensa que o aumento do *conatus* de um indivíduo apenas é possível com o enfraquecimento da força vital de outros indivíduos. Inconscientemente, ela está definindo o modo cindido de ver a vida que é própria do judaísmo, perspectiva que separa e hierarquiza o que separa. A teoria spinozista do *conatus* se insere no projeto ético da beatitude humana. O aumento real da potência de vida de um indivíduo é algo positivo, no sentido de se irradiar para toda a complexa rede afetiva em que ele se insere. Por isso, qualquer indivíduo que expande seu *conatus* contribui para a expansão do *conatus* que o envolve, e do qual ele é apenas uma parte. Do *conatus* como potência afirmativa da vida se segue também que a beatitude suprema não é uma proposta ideal, espécie de subterfúgio para refugiar a alma das mazelas e dores que ela não é capaz de enfrentar. Vejamos isto mais de perto.

Spinoza nomeia de *Da potência do intelecto ou da liberdade humana* a parte V da *Ética*, ponto máximo do projeto que visa a mostrar como é possível a alma se libertar da complexa teia de afetos que são contrários à afirmação plena da potência de um indivíduo. Ela se divide em dois grandes momentos: na primeira parte, são apresentados os remédios que a alma dispõe para, gradualmente, alcançar o porto seguro do amor por Deus, campo que funda um estado de beatitude para a vida presente; no segundo momento, após contrastar o traço eterno que constitui a alma, com a duração temporal que rege a vida afetiva do corpo, Spinoza apresenta ao leitor da *Ética* o cerne do que constitui a suprema beatitude ou a plena libertação da alma.

No primeiro momento, portanto, Spinoza desenha um quadro que permite ao indivíduo alcançar um estado de beatitude que se realiza no âmbito do presente, neutralizando as condições

afetivas que desarranjam a existência individual. Ele lista quatro remédios para que a alma possa caminhar em direção à sua liberdade: exercícios de clarificação, uma orientação para a vida afetiva por intermédio de uma escala de afetos, uma orientação para que a alma expanda seu campo afetivo, e, por último, uma regra de vida. O primeiro remédio consiste num exercício de clarificação em que a alma aprende a discernir o papel das paixões na vida do indivíduo, e cria dispositivos que relativizam ou mesmo promovem a desaparecimento de determinadas paixões em sua vida (SPINOZA, 2008, Vp2-3). Com a clarificação, o indivíduo consegue remanejar o encadeamento de suas ideias, e dar outra orientação à vida psíquica, até que, progressivamente, torne-se irrelevante a causa externa que acirra o estado de ânimo e desperta sentimentos como o ódio.

O segundo remédio terapêutico consiste no esboço de uma escala de intensidades afetivas que permite à alma discernir o sofrimento e a dor que paralisam suas atividades. Tal escala permite ao indivíduo, progressivamente, adquirir um fator de equilíbrio interno que o torne um ser ativo. (SPINOZA, 2008, Vp5-7).

O terceiro remédio aponta que o indivíduo deve procurar afetos com causas múltiplas, pois um afeto que é produzido por uma única causa gera maiores danos e dores que aqueles produzidos por um afeto que se refere a muitas e diferentes causas. Na demonstração da proposição 9 da parte V, Spinoza argumenta que “um afeto é mau ou nocivo apenas à medida que impede a mente de poder pensar. Por isso, o afeto que determina a mente a considerar muitos objetos ao mesmo tempo é menos nocivo do que outro afeto, tão forte quanto o primeiro, que ocupa a mente na contemplação de um só ou de poucos objetos” (SPINOZA, 2008, Vp9dem). Esse remé-

dio busca a abertura do interesse da alma por um leque variado e abrangente de coisas, algo que coincidiria com o simultâneo aumento da atividade do pensamento, condição que exprime a excelência da alma, e também se constitui como uma condição fundamental para a possibilidade de sua libertação.

O último remédio consiste numa regra de vida. Na parte IV da *Ética*, Spinoza definira o bem supremo da alma como sendo o conhecimento de Deus (SPINOZA, 2008, IVp28). Com este bem, a alma humana pode mais e mais compreender as coisas, como elas interagem com ela, e com isso pode direcionar sua vida com sabedoria e equilíbrio em consonância com a orientação determinada por Deus à Natureza. Assim procedendo, o indivíduo é capaz de viver respeitando a potência ou essência de seu próprio ser. A regra de vida que Spinoza propõe na parte V guarda uma estreita relação com o preceito do conhecimento como sendo o nosso bem mais precioso. Ela enuncia que, quando a alma não se encontra dominada por afetos contrários à sua natureza, ela deve se empenhar em conhecer as coisas de um modo pleno, ordenando as afecções do corpo de um modo que este não seja mais facilmente afetado por afetos maus (SPINOZA, 2008, Vp10esc).

Segundo Spinoza, a aplicação desses remédios, em particular a regra de vida que fecha o elenco de remédios para a alma, conduzem paulatinamente o ser humano a um estado de beatitude que ele chama de “amor por Deus” (*erga Deum amor*). Paulatinamente o olhar humano se alarga, o entendimento da vida e de tudo que cerca o indivíduo se expande, e essa visão global que se constrói precipita o sentimento de amor por Deus: “quem compreende a si próprio e os seus afetos clara e distintamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si pró-

prio e os seus afetos” (SPINOZA, 2008, Vp15). Portanto, a compreensão da complexa trama da vida desperta em cada ser humano o amor por Deus, e este é tanto maior e mais verdadeiro quando não maculado pela inveja ou ódio por outro indivíduo, ao mesmo tempo em que se abre a consciência para o fato de todos os homens estarem “unidos em Deus pelo mesmo vínculo de amor” (SPINOZA 2008, Vp20).

Os remédios que contribuem para despertar um amor por Deus ajudam o homem a controlar seus afetos, permitindo o desfrute de uma vida mais equilibrada e serena. Da emergência deste fato resulta uma expansividade das possibilidades afetivas do indivíduo, e também da dimensão e profundidade que constituem essas relações afetivas. No entanto, Spinoza não para nesse ponto. A vida corpórea e toda a complexa teia afetiva que a norteia e a constitui, é algo que se insere no âmbito do tempo presente. Há, no entanto, acredita Spinoza, uma beatitude suprema, maior e mais profunda, que é aquela que pode ser experimentada pela alma humana. Diferentemente do corpo que é destruído com o fim de sua existência, “a alma não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo que é eterno” (SPINOZA, 2008, Vp23). No escólio dessa proposição, Spinoza lembra ao leitor que tudo que a alma recorda do passado, passa necessariamente por sua atual (temporal) vivência corpórea. E, apesar de toda recordação dizer respeito à vida corpórea, “sentimos e experimentamos que somos eternos” (SPINOZA, 2008 Vp23esc). Em seu processo de conhecimento das coisas, a alma se dá conta que enquanto uma ideia de tudo que o corpo vivencia, ela é uma ideia de uma essência, sendo, portanto, ela mesma uma essência que subjaz em Deus. Diferentemente do corpo, cuja existência tem um período determinado

pela indeterminada duração temporal, a alma tem uma existência que apenas se compreende de um ponto de vista da eternidade (*sub specie aeternitatis*).

Essa descoberta apenas é possível pela via do conhecimento, em particular do terceiro gênero do conhecimento. Rememorando: no primeiro gênero do conhecimento constrói-se um conhecimento meramente imaginativo. Exemplos recorrentes de ocorrências individuais permitem a formação de universais como “gato”, “homem”, “joaninha”, “galinha d’angola”, etc. A imaginação se encarrega de dar os mais variados contornos ao universal que ela abstrai do campo da experiência. Repleto de ilusões, o conhecimento imaginativo não percebe que ainda que os elementos gerais que encontra na realidade subsistam nos indivíduos, não se segue deste fato que eles constituam a essência destes indivíduos. Ainda que um ser humano seja bípede sem plumas, ou que possua um intelecto capaz de abstrair noções gerais da natureza, não se segue que a essência de um homem seja o seu bipedismo ou o seu intelecto.

A outra forma de se pensar os universais consiste em identificá-los como noções comuns, produtos do segundo gênero de conhecimento. Uma noção comum é uma ideia que expressa determinada composição presente em mais de um modo existente. Elas constituem “aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, que existem igualmente nas partes e no todo, e não podem ser concebidos senão adequadamente” (SPINOZA 2008, IIp38). O termo *subsume* axiomas, fórmulas, noções universais e leis produzidas pelo conhecimento científico.

No terceiro gênero do conhecimento, a alma acessa o que há de necessário nas coisas, captando a essência de cada singularidade, portanto aquilo que faz com cada indivíduo seja o

que ele é. Este gênero de conhecimento é essencialmente intuitivo. Já bem familiarizado com as noções e as estruturas que compõem a realidade, a alma começa acessar a verdade que compõe cada coisa individual, intuindo-a diretamente da mente de Deus. Segundo Spinoza, “desse terceiro gênero do conhecimento provém a maior satisfação que a alma pode aquiescer” (SPINOZA 2008, Vp27). Nesse momento, a alma não conhece a essência das coisas pela trama afetiva presente que as constitui, mas pela própria determinação divina que as engendra: “tudo o que a alma compreende sob a perspectiva da eternidade não compreende por conceber a existência atual e presente do corpo, mas por conceber a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade” (SPINOZA, 2008, Vp29). A alma desfruta de uma alegria profunda, pois reconhece Deus como causa de tudo e compreende-O como a causa eterna de tudo que Nele existe. Nasce um amor eterno por Deus, ou seja, um amor que não decorre (nem tampouco se localiza) na vida presente do corpo, mas da eternidade da alma que sente deste ponto de vista a eternidade de Deus, e também a infinita perfeição que Ele *subsume*. Aqui, não se trata mais de conhecer para dominar as paixões, pois, do ponto de vista da eternidade, as almas não estão sujeitas à passividade das paixões. Instaure-se uma perfeição maior que se exprime nas características positivas e efetivas do amor a Deus e a tudo que ele engendra. Esse é um amor recíproco. Deus ama de modo infinito a si mesmo e a tudo que produz, de tal sorte que o amor da alma por Deus é tão somente mais uma expressão do traço infinito que constitui o amor de Deus.

O indivíduo que alcança esse grau de compreensão do divino, estado capaz de despertar esse amor, modifica sua relação com tudo com que interage. A compreensão que a alma adquire

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

A alma deixa o patamar gradativo de dominação ou submissão aos afetos, e passa a edificar uma existência plena de liberdade. Essa é a liberdade do homem sábio, caracterizada, simultaneamente, pela ausência de coação externa e pela pura expressão da perfeição de sua realidade amorosa com Deus. Que a concepção spinozista de beatitude não é mera idealidade, é algo que se mostra nos muitos exemplos históricos de homens cuja vida indica que estes alcançaram um patamar de vida absolutamente diferenciado dos homens comuns, a saber: Sirdarta Gautama, Pitágoras, Parmênides, Sócrates, Confúcio, Lao Tse, Jâmblico, Gandhi, Tagore etc. Suas vidas mostram que o estado de beatitude que a filosofia spinozista desenha como terapia aos homens de seu tempo não é um refúgio ideal para traumas de sua alma. Aliás, a ativa e fecunda vida que Spinoza construiu (uma vida absolutamente cheia de frutos), revela-se também como uma cristalina expressão de um homem maduro, cujo olhar enxergava mais longe que a maioria de seus contemporâneos, e cuja efetividade da vida foi sempre guiada por este olhar expandido da realidade.

2.0 A DICOTOMIA BEATITUDE OU SEGURANÇA, A LÍNGUA HEBRAICA E O PROJETO DA ÉTICA

2.1

Geneviève Brykman postula que Spinoza, ao final de sua vida, promoveu um movimento de reaproximação de sua essência judaica. Ele teria serenado suas dores e ressentimentos afirmando sua condição judia nos dois livros que deixou inacabados, o *Tratado Político* e o *Compêndio da Gramática de Língua Hebraica*. Segundo ela, esse reencontro se mostraria na defesa da segurança do Estado como a tese maior postulada pelo *Tratado*, e no retorno à língua hebraica que ele teria promovido com a redação da gramática.

No que tange ao *Tratado Político*, a questão central para Brykman é que ela vê nesta obra um rompimento com o projeto spinozista da busca de um estado de beatitude suprema. Segundo Brykman, uma alma judia sempre prioriza “a importância da segurança, ao contrário do que diz, em geral, o filósofo da *Ética*” (BRYKMAN, 1972, p. 100). Após pinçar passagens do *Tratado* em que Spinoza afirma o papel central da segurança para a existência de um Estado (capítulo X, § 4 e 9), Brykman afirma que é forçoso convir que “a segurança e a sabedoria, longe de se completarem pura e simplesmente, demarcam enfaticamente duas maneiras de ser e viver francamente *divergentes*” (BRYKMAN, 1972, p. 102). Assim, diferentemente da rota de fuga de sua judeidade forjada na *Ética*, Spinoza teria no *Tratado Político* priorizado a noção de segurança, reaproximando-se, deste modo, de sua judeidade.

Os argumentos que Brykman apresenta para justificar sua tese assim se compõem: primeiro, ela identifica que a obra, diferentemente do *Teológico-Político*, não ataca os judeus e nem sequer os toma como exemplo pontual para elucidar o significado de algum fato político (BRYKMAN, 1972, p. 103). A ausência

de referências ao estado hebreu indicaria o desaparecimento do ressentimento que Spinoza nutria contra sua comunidade de origem. Para Brykman, o leitor do *Tratado Político* constata que “no que concerne à judeidade de Spinoza, o estado de crise passional em relação aos seus desapareceu” (BRYKMAN, 1972, p. 11-2); segundo, no *Tratado Político* a reflexão sobre qual o melhor regime político seria alicerçado sempre sobre a segurança, noção que o livro assumiria como o valor supremo de um estado. Assim, segundo Brykman, dos três bens fundamentais ao homem que Spinoza lista no *Teológico-Político* – segurança, domínio das paixões e conhecimento pleno da natureza –, “o judeu Spinoza não poderia deixar de observar que a segurança é entre todos eles o único que não é desejável que não se possua” (BRYKMAN, 1972, p. 111).

De modo similar, Spinoza teria no ocaso de sua vida realizado um movimento do latim ao hebreu. Segundo Brykman, “o jovem judeu teria saído do gueto linguístico judeu-espanhol para ter lições de latim na casa de Van Den Enden, e, ao fim de sua vida, retornado ao seio de sua mãe primordial” (BRYKMAN, 1972, p. 119). Brykman esclarece que o objetivo de Spinoza ao escrever a gramática foi nutrir seus amigos, a quem dera aulas de hebraico, com uma referência gramatical que ele julgasse confiável para o estudo e o uso da língua hebraica. Óbvio que tal fato por si só não ilustra que ele estivesse reassumindo sua condição judaica, no entanto, Brykman sustenta que tal fato se faria presente no *Compendio*. O que ilustraria esse reencontro é o fato de Spinoza, na leitura de Brykman, realizar em diferentes partes do livro uma publicidade favorável à língua hebraica e detrimento do latim. Tal procedimento denotaria não ser descabido se perguntar se para Spinoza, “o hebreu não é a língua por excelência” (BRYKMAN, 1972, p. 123).

2.2

As observações de Brykman sobre o *Tratado Político* mostram que ela não entendeu o livro. Ele não é uma correção ou revisão das teses do *Teológico-Político*, e tampouco assinala um rompimento com a proposta da *Ética*. No *Tratado Teológico-Político*, Spinoza examina o problema da liberdade de expressão individual, mostrando que um estado é tanto mais seguro e potente quanto mais garante expressão a todos os seus cidadãos. A especificidade do tema fez com que Spinoza dedicasse a parte mais substancial do livro ao exame do Velho Testamento. Com isso, ele pôde compreender como o discurso teológico forja imagens que aprisionam o homem, e como esse aprisionamento vem sendo ao longo dos séculos a matriz que gera os muitos regimes teocráticos, e também as diversas monarquias subsistentes ao longo da história. No *Tratado Político*, instado por um amigo anônimo, Spinoza realiza um trabalho minucioso em que apresenta os traços gerais constitutivos das várias formas de governo, obra que deveria findar com a apresentação dos traços gerais do regime democrático. Não subsiste qualquer traço de rompimento entre as duas obras. Inclusive, Spinoza começa o capítulo II lembrando ao leitor que este *Tratado* se assenta sobre noções que ele desenvolvera no *Teológico-Político* e na *Ética*: “no nosso *Tratado Teológico-Político* tratamos do Direito Natural e do Direito Civil, e na nossa *Ética* explicamos o que é o pecado, o mérito, a justiça, a injustiça e, finalmente, a liberdade humana. (...) proponho-me explica-las de novo aqui, e demonstrá-las apoditicamente” (SPINOZA, 2009, II§1).

Que Spinoza se cale sobre o estado hebreu no *Tratado Político* é algo que se justifica pelo interesse diverso das obras: o estado hebreu tinha que ser o objeto central das considerações políticas do *Teológico-Político*, dado o seu papel

paradigmático para o tipo de organização política que o livro combatia. Além disso, Spinoza não tinha mais nada a dizer sobre o estado hebreu, uma vez que já tinha esgotado o tema em seu tratado anterior. Se ele continuasse a escrever sobre o estado hebreu no *Tratado Político* daria um bom argumento a Geneviève Brykman, pois evidenciaria a presença do ressentimento que ela, indevidamente, o acusa de ter vivenciado ao longo da vida.

Do fato de Spinoza eleger a segurança como a virtude por excelência do estado (SPINOZA, 2009, I§6) não significa que ele esteja promovendo um retorno ao judaísmo. No *Teológico-Político*, a segurança é eleita como um dos bens fundamentais da vida (SPINOZA, 2008a, p. 53). E também não fortuitamente, no *Tratado Político* a caracterização da segurança como uma virtude se segue a uma explanação sobre o traço afetivo dos homens. Também a noção de estado pode ser pensada como coincidindo com a noção de indivíduo. Neste caso, como um indivíduo composto por uma complexa rede afetiva, interna e externa: a afetividade interna constituiria nas múltiplas afecções que ligam em seu interior todos os indivíduos que dele participam; a teia afetiva externa, alimentada pelas afecções com outros estados e comunidades humanas. Além disso, a abordagem que Spinoza faz em sua obra a respeito das noções de direito natural e direito civil é toda fundamentada na noção de *conatus*: o direito de um indivíduo, natural ou civil, é definido como a potência que ele é capaz de exercer em suas relações afetivas. A diferença reside no fato do direito natural ser algo regido pela capacidade do indivíduo ter o controle de suas relações afetivas, enquanto que no direito civil “cada cidadão não está sob a jurisdição de si próprio, mas da cidade da qual tem que executar ordens” (SPINOZA, 2009, III§5).

Também tampouco subsiste uma ruptura com o projeto da *Ética*. Não há oposição entre a beatitude e a segurança. Hierarquicamente, a beatitude é um bem superior. A segurança é algo que muitas vezes se alcança impingindo o terror, enquanto a beatitude é, necessariamente, algo que coincide com a edificação de um mundo expandido, ou seja, um campo afetivo ampliado. É plenamente cabível se pensar um indivíduo que desfrute de segurança pessoal e, no entanto, não seja alguém bem-aventurado; ao contrário, não é possível pensar alguém que alcançou o estado de beatitude como alguém privado de segurança, pois a conexão que a beatitude possibilita com Deus não apenas é possível não apenas devido à complexa e harmoniosa teia de afecções que o indivíduo constrói, mas também porque sua proximidade de Deus torna absolutamente irrelevantes preocupações com a segurança que em outro contexto afetivo são relevantes.

No que tange ao *Compêndio*, Brykman também não compreendeu o que animou Spinoza a publicá-lo. No *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*, Spinoza se propôs escrever uma gramática da língua hebraica sedimentada sobre seu uso, por oposição às inúmeras gramáticas até então existentes que seriam gramáticas derivadas essencialmente do hebraico das *Escrituras* (SPINOZA, 2006, p. 80). Claramente, Spinoza alude a uma essência da língua hebraica bruta-mente enfraquecida por alguns hebreus, a saber, os teólogos e os gramáticos. Estes, motivados por causas externas que iam desde os interesses políticos colonizadores de outros povos até o deslumbramento exercido sobre eles pela forma de apresentação e estruturação de línguas estranhas ao hebraico, mutilaram e enfraqueceram a língua. A sistematização realizada pelos gramáticos introduzindo vogais e acentos numa língua absolutamente oral, tornou possível aos

teólogos “extorquir dos Livros Sagrados as suas próprias fantasias e arbitrariedades” (SPINOZA 2008a, p. 114).

Não subsiste no *Compêndio* qualquer indício de afastamento do projeto da *Ética*. Isso se mostra na possibilidade de se aplicar com precisão a noção de *conatus* à noção de língua. Concebida como um indivíduo, uma dada língua se insere numa complexa rede afetiva, interna e externa, que tanto pode manter sua potência para existir quanto pode enfraquecê-la até que esta desapareça. Concebida como um indivíduo, o *conatus* de uma língua seria seu *uso*. Ele reforça a determinação de uma língua de perseverar em seu ser, ou seja, no hábito sedimentado cotidianamente por aqueles que a praticam. O uso também renova a língua, combatendo traços degenerativos com a introdução de novas partes e determinações. É no uso de uma língua que observamos sua capacidade de subsistir, sobrevivendo a neologismos e a prática de agregar arbitrariamente (sem a chancela primeira do hábito) palavras extraídas de outra língua. Por fim, é o uso, ou melhor, a ausência de uso de uma língua, o que determina seu processo de desaparecimento. Sua efetividade garante força à língua; do mesmo modo, a diminuição de seu uso e o enfraquecimento gradativo de sua riqueza léxica podem resultar em sua morte ou findar de sua duração no tempo.

Marilena Chauí destaca que, no capítulo I do *Teológico-Político*, Spinoza realiza uma análise filológica em que é recorrente o verbo *hayah* (“ser” em hebraico). Segundo Chauí, *hayah* é um verbo predominantemente de ação, significando “dever e agir, tornar-se, fazer, vir-a-ser e produzir” (CHAUÍ 1984, p. 99). Se *hayah* designa existência, o é no sentido de uma efetividade. Isso faz com que o célebre *Eheyeh Asher eheyeh* (Sou aquele que Sou), que caracteriza Deus como po-

tência absoluta que age sem qualquer mediação entre suas ações e aquilo que produz, designe um significado muito distante do tetragrama YHWH. Este último é uma produção da religião mosaica (essencialmente teocrática), que transformou o significado de “Deus” de pura e absoluta efetividade (Sou aquele que Sou) em “Senhor”. “Assim, aquilo que era parte espontânea da língua e de sua etimologia sofre uma alteração de sentido cuja causa não é linguística” (CHAUÍ 1984, p. 102). Aqui, transparece nitidamente em que sentido causas externas à essência de uma língua contribuem para o enfraquecimento de sua potência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O livro de Geneviève Brykman comete o grave erro de querer reduzir a essência de um ser humano a fatores absolutamente circunstanciais em sua vida, tais como sua etnia ou cultura de origem, ou mesmo à sua cor de pele. Óbvio que muitos seres humanos se permitem aprisionar a essas ideias e vivem crendo que sua essência se reduz ao vínculo sanguíneo que os liga a seus descendentes. No entanto, querer aprisionar nos limites de sua comunidade de origem a essência de um filósofo com um olhar tão amplo quanto o que Benedictus de Spinoza possuiu, constitui-se, no mínimo, em ato pueril...



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, Marilena, 1984. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*: Espinosa, Voltaire, Mearleau-Ponty. São Paulo: Brasiliense.

GENEVIÈVE, Brykman, 1972. *La judéité de Spinoza*. Paris: Vrin.

SPINOZA, B., 2006. *Abrégé de grammaire hébraïque*. Paris : Vrin

_____, 2008. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica.

_____, 2008a. *Tratado Teológico-Poético*. São Paulo: Martins Fontes.

_____, 2009. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes.

