

O PREJUÍZO DA AUTORIDADE RELIGIOSA PARA A CONSTITUIÇÃO DA VIDA POLÍTICA

Rochelle Cysne F. D'Abreu *

Os homens mais perigosos são aqueles que aparentam muita religiosidade, especialmente quando estão organizados e detêm posições de autoridade, contando com o profundo respeito do povo, o qual ignora seu sórdido jogo pelo poder nos bastidores.

Esses homens chamados “religiosos”, que fingem amar a Deus, recorrerão ao assassinato, incitarão revoluções e guerras, se necessário, em apoio à sua causa. São políticos ardilosos, inteligentes, gentis e de aparência religiosa, vivendo em um obscuro mundo de segredos, intrigas e santidade mentirosa. Esse padrão humano, observado em **A História Secreta dos Jesuítas**, espiritualmente falando, pode ser verificado entre os escribas, fariseus e saduceus do tempo de Jesus Cristo. Os “pastores primitivos” observavam muito do antigo sistema babilônico, além da Teologia judaica e da Filosofia grega. Todos eles perverteram a maior parte dos ensinamentos de Cristo e de Seus apóstolos, construindo as bases para a máquina do catolicismo romano, que estava por vir. Piamente, atacaram, perverteram, acrescentaram e suprimiram da Bíblia. Esse espírito religioso anticristão, trabalhando através deles, pôde ser visto novamente quando Ignácio de Loyola criou os jesuítas para, secretamente, atingir dois grandes objetivos da instituição católica romana: 1) Poder político universal 2) Uma igreja universal, no cumprimento das profecias de Apocalipse 6.13-17 e 18.

(Alberto Rivera, ex-sacerdote jesuíta, no prefácio ao livro “A História Secreta dos jesuítas” de Edmond Paris, São Paulo, ano 2000)

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

Nesse artigo procuro demonstrar que a posição de Espinosa de confronto com a tradição tanto judaica¹ quanto cristã era justificada: era preciso que a tradição fosse submetida ao teste da razão, recusando qualquer preceito moral que não pudesse ser demonstrado por uma validade universal. Do ponto de vista dos detentores do poder, era certamente uma

* Professora de Filosofia em Brasília-DF.

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

subversão, mas do ponto de vista da filosofia, uma descoberta do pensar enquanto emancipação e não simplesmente enquanto justificação racional de determinadas atitudes e crenças. Pode-se compreender essa ruptura como emblema de uma concepção marcante de Modernidade. Para dar cabo de meu empreendimento, procurarei contextualizar a discussão imposta por Espinosa e no mais tardar discutir as conseqüências da subversão espinosana.

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

Não é meu interesse aqui expor as razões da Reforma Protestante, nem suas conseqüências políticas e econômicas que obviamente foram imensas. Nem é minha intenção colocar Espinosa como defensor do protestantismo, em detrimento do catolicismo. Ambas as tradições são vítimas da própria imaginação, enredadas em teias que elas mesmas teceram². A idéia base é prosseguir

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

Uma das respostas da Reforma Protestante a esse problema foi a consideração de que a

migos da *vera religio* contraposta à *vana religio*. Um dos efeitos dess *vana religio* é adorar os reis como se fossem deuses, ou execrá-los como se fossem demônios. Como deixa de ser importante à busca pela verdadeira religião, enaltece-se seus aspectos secundários: “De fato, há muito que as coisas chegaram a tal ponto que é quase impossível saber se alguém é cristão, turco, judeu ou pagão, a não ser pelo seu vestuário, pelo culto que pratica, por freqüentar essa ou aquela Igreja, ou finalmente porque perfila esta ou aquela opinião e costuma jurar pelas palavras deste ou daquele mestre. (...) Não admira, pois, que da antiga religião não ficasse nada a não ser o culto externo). (TTP, prefácio, pg. 9).

2 Tanto o catolicismo quanto o protestantismo são vítimas da superstição, e ela “deriva do fato de os mortais terem uma idéia qualquer, mais ou menos confusa da divindade; em segundo lugar, que ela deve ser extremamente variável e inconstante, como todas as ilusões da mente e os acessos de furor; e, por último, que só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que subsista, pois não provém da razão, mas unicamente da paixão e da paixão mais eficiente”. Daí que as dissensões sociais sejam efeitos necessários dessa concepção confusa de Deus, disseminada pelos sacerdotes, os maiores ini-

Bíblia deve ser interpretada literalmente, efetivando o fideísmo. Ainda que pareça uma saída mais honesta em termos de não querer subverter o sentido da letra, em nome de argumentos exógenos à mensagem bíblica, isso tem por consequência seguir o texto à risca, impor que outros também o sigam, perseguindo de morte quem não o faz. Em termos contemporâneos isso significa justificar o fundamentalismo. A Reforma Protestante não significou liberdade religiosa³, muito menos liberdade de crer ou não crer. Em termos políticos, ela se firmou enquanto autoridade embora sua inspiração inicial tenha sido a Igreja Invisível, não institucional. Como em Espinosa, todo esse aparato e culto que rodeiam as igrejas, foi sentido por Lutero como uma reação política das Instituições, de maneira a prevenir sedições e causar respeito e temor ao vulgo. No entanto, mais tarde, sob o protestantismo, a relação entre Deus e homem como uma relação entre dois indivíduos, uma relação impossível de ser remediada pela ajuda de sacramentos, ritos, compra de indulgências, traiu-se em nome do policiamento dos que “detém a verdadeira interpretação do Livro”. Se a Reforma Protestante precisou atrair seus ideais constituindo-se como autoridade, isso se deve também porque a Bíblia passou a ser a autoridade que media o grau de engajamento e amor a Deus. ⁴ E não só

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

4 Veja-se, por exemplo, o que Calvino fala na Instituição cristã: “A Igreja não pode ser a regra das Escrituras, uma vez que a autoridade da Igreja depende ela própria de alguns versículos das Escrituras. Portanto, as Escrituras são a fonte básica das verdades da religião (...) São chamados fiéis também aqueles que ainda não foram instruídos nos primeiros rudimentos da fé, contanto que se sintam inclinados à obediência, não em sentido próprio, mas na medida em que Deus, por indulgência, acha por bem tão grande honra àquele piedoso afeto. Mas essa docilidade, aliada ao desejo de aprender, está longe de ser a crassa ignorância em que se entorpecem os que se dão por satisfeitos com uma fé implícita (como imaginam os papistas). Por que se Paulo condena com severidade

isso: havia uma interpretação oficial, e não mais se prestigiava a interpretação livre.

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

aqueles que, embora aprendendo sempre, não chegam à ciência da verdade (2TM 3,7), censura ainda mais pesada aqueles que, de caso pensado, aspiram a nada saber! O verdadeiro conhecimento de Cristo se dá se o recebermos tal como o Pai no-lo oferece: revestido do seu Evangelho! (...) Portanto, quer Deus se sirva nisso da ajuda do homem, quer atue sozinho em virtude de sua potência, sempre é verdade que se apresenta por meio de sua Palavra àqueles que quer atrair a si. Daí Paulo definir a fé como a obediência que se presta ao Evangelho (Rm 1,5) ; e, em outro lugar, louva nos Filipenses a humildade da fé (Fp 2,17). (...) No entanto, a fé deve buscar a Deus, e não fugir dele. Fica claro, portanto, que ainda não temos uma definição plena de fé, pois não devemos considerar fé o conhecer qual seja a vontade de Deus. Que acontecerá se, no lugar da vontade, cujo mensageiro à às vezes triste e cuja mensagem é às vezes temível, pusermos benevolência e misericórdia? Por certo que assim chegaremos muito mais perto da natureza da fé; seremos muito mais atraídos a buscar Deus então, depois de termos aprendido que nossa salvação repousa nele, o que Ele mesmo nos confirma ao declarar que nossa salvação é para Ele cuidado e preocupação. (...) Agora, falta muito para que a mente do homem, como é cega e envolta em trevas, penetre e eleve-se até a compreensão da vontade de Deus. Tampouco se assenta tranquilo nessa convicção o coração, uma vez que flutua em hesitação perpétua. E, assim, convém a mente ser iluminada e o coração confirmado de outra maneira, para que a Palavra de Deus produza em nós a fé plena. Portanto, chegaremos a uma definição precisa de fé se dissermos que é o conhecimento firme e certo da benevolência divina para conosco, fundado sobre a verdade da promessa gratuita feita em Cristo pelo Espírito Santo, revelada a nossa mente e selada em nosso coração”. (CALVINO, J. *Instituição da Religião Cristã*, Tomo II, Livros III e IV, São Paulo, Unesp, 2007, páginas 26 a 29).

Espinosa propõe um método de interpretação do Cânone Sagrado não porque precise se firmar como o que possui a interpretação verdadeira, mas porque queira mostrar que apenas o que é de validade universal na Bíblia, o que pode ser considerado o fio imanente que justifica a obra, é que merece consideração, sendo o resto supérfluo, inessencial e alvo das discórdias⁵. Mas mais do que isso: é um compromisso com a própria inteligência humana não considerar qualquer mensagem como sagrada, antes que ela se justifique como tal e antes também que ela mesma possa ser posta em dúvida⁶. Se um texto é Sagrado, sempre haverá morte e guerra

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

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

pelos possíveis interpretações que compreende. Como criticar o homem que quer viver rigorosamente a verdade sagrada em que crê? E assim, o fundamentalismo é a conseqüência lógica de se colocar a verdade à serviço da revelação. Qualquer mensagem revelada carrega o problema intrínseco de poder suscitar mensagens distintas, ainda mais quando a sua redação foi feita por diferentes escritores, em vários séculos distintos. “Quem seria louco a ponto de morrer por negar o óbvio?”. Indo além, se se fica preso à letra e se esquece o espírito, este fica estagnado e impossibilitado de prosseguir.⁷ Passa apenas a andar em círculos, querendo justificar o que ele está obrigado a aceitar. Daí que questionar a autoridade romana seja muito pouco. É preciso justificar-se também a autoridade da Bíblia, porque é preciso, no fundo, questionar-se qualquer autoridade que se fixe a partir da transcendência.

No século XVI e XVII os principais momentos ligados ao recebimento da autoridade bíblica são a nova religião reformada do século XVI, responsável por uma construção teológica que ia contra a infalibilidade papal e advogava a Bíblia inspirada como sendo ao mesmo tempo fonte e símbolo da autoridade moral religiosa. No entanto, esse subjetivismo não podia sobreviver por muito tempo, pois concebia uma liberdade absoluta de qualquer um interpretar a Bíblia como bem entendesse. O avanço nos estudos tornava-se dramático, pois situava o livro Sagrado no tempo e no espaço. Avançava-se na revelação de novos fatos sobre suas origens históricas, sua compilação, suas linguagens e seu perigoso curso para aquele momento presente⁸.

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

8 Uma identificação comum entre católicos, quakers, deístas e escolásticos é que o que se chama de “Palavra de Deus” na Bíblia não se refere a um livro, mas o que se revela no Novo Testamento na figura de Jesus Cristo. Isso

O que era crucial era que a doutrina da teologia protestante tinha raízes profundamente políticas, e é contra esse tipo de teólogo que Espinosa se volta. Eles tinham o interesse de substituir a autoridade romana, mas como fazê-lo sem instituir uma nova autoridade, ou uma nova arbitrariedade?⁹ Se a autoridade de Roma havia se fixado pelos séculos, como eles poderiam se voltar contra essa autoridade, contra uma tradição tão fortemente arraigada? Para isso seria necessário que a própria Bíblia justificasse essa reviravolta. Na Holanda, a autoridade bíblica legitimou o novo regime que obteve largo sucesso contra a Espanha Católica e estabeleceu o calvinismo em seu lugar. Isso estabeleceu o calvinismo como a religião do Estado e a forma privilegiada de religiosidade pública. Mas essa Igreja não se estabeleceu da mesma maneira que a igreja Anglicana na Inglaterra, porque havia um forte apelo para a idéia de soberania nacional. O Sínodo de Dordrecht foi a última assembléia nacional da Igreja. Os políticos holandeses, membros das cortes provinciais de justiça, desejavam garantir que a Igreja não iria interferir nas questões de sua competência. Foi a Holanda o primeiro país a permitir que judeus construíssem sinagogas e professassem sua devoção de maneira pública. Até mesmo os católicos podiam expressar sua religiosidade, desde que pagassem uma taxa extra para isso. É esta

será abordado em capítulos posteriores e poderia mesmo ajudar a resolver a querela em torno da idolatria do Livro.

⁹ Veja-se o que Espinosa fala no início do Tratado Teológico Político: “No que diz respeito aos conflitos desencadeados a pretexto da religião, é evidente que eles surgem unicamente porque se estabelecem leis que concernem matéria de especulação e porque as opiniões são consideradas crime e, como tal, condenadas. Os defensores e prosélitos são, por isso, imolados, não ao bem público, mas apenas ao ódio e à crueldade dos adversários”. (TTP, prefácio, pg. 8). Ou seja, muda-se os atores sendo os mesmos os pretextos, a tragédia retorna de maneira talvez ainda mais cruel, justamente pelo retorno.

Holanda a inspiração de Espinosa como símbolo de um novo tipo de república livre e convivência pacífica entre povos (YOVEL, 1991, 102).

Na época de Espinosa desenhou-se um paralelo entre as guerras de independência dos pregadores protestantes e a independência de Israel de seus opressores. A Escritura emprestou um pano de fundo que elevou sua auto-compreensão histórica em termos de uma nova história sagrada, um novo Israel. Sob a égide da lei divina¹⁰, o poder civil esperava cooperar com o novo Reino de Cristo na terra, usando a espada contra toda forma de idolatria, isto é contra o Catolicismo. A luta de Espinosa foi de colocar em dúvida essa infalibilidade da Bíblia e esta sacralização da história da Holanda¹¹. Para isso, empreenderá uma nova articulação dos termos salvação, história, Natureza e, sobretudo amor a Deus¹².

O governo monárquico situado na casa de Orange e o poder de monopólio do conhecimento capaz de garantir a salvação estavam inextricavelmente unidos. O clero calvinista oferecia um largo esboço de interpretação das

¹⁰ Para maiores informações ver o livro *Dinheiro e liberdade na Holanda de Spinoza*, Op. Cit, capítulos III e IV.

¹¹ Para maiores informações acerca do movimento messiânico no século XVII, ler o primeiro volume do livro *Sabatai Tzvi*, de Gershom Scholem. (SCHOLEM, G. *Sabatai Tzvi*, São Paulo, Perspectiva, 1995). O livro nos convida a conhecer os primórdios do movimento sabataísta centrado na figura cabalista de Sabatai Tzvi. Tal movimento condensava uma interiorização do judaísmo rabínico, do Apocalipse messiânico junto ao misticismo. Sabatai foi nas palavras de Scholem “a mais cruel das desilusões”, posto que ele abandona a sua vocação e se converte à religião islâmica. A figura de Sabatai é bastante controversa, posto que depois de sua conversão, costumava andar de um lado com o Alcorão e de outro com a Torá.

¹² Isso não significou adesão de Espinosa ao deísmo. O deísmo rejeita a religião em nome de uma deidade transcendente, que não intervém no mundo. A heresia deísta não nega que exista um Deus criador fora do mundo e compreendido a partir de uma visão filosófica. Em Espinosa Deus não está no mundo, o mundo é em si expressão de Deus. Assim, Espinosa é duplamente herege: não apenas um entre outros hereges, mas o anti-herói também dos hereges. (ver, Yovel, 1991, página 21).

Escrituras a fim de estipular qual seria a vontade de Deus no governo da sociedade cristã. Não havia nenhum interesse teológico, apenas político. A Escritura foi usada como uma autoridade quase constitucional que não tinha nenhum rival e implementou uma lei divina na administração das coisas públicas, tendo a sorte de ser tida como a “Vontade de Deus”. O perigo de uma nova teocracia cristianizada era iminente. O clero calvinista reivindicava que o significado público e imperativo da Escritura era mediado apenas por sua interpretação, indo completamente contra o princípio Protestante de que a interpretação é livre para cada leitor, de acordo com as inspirações que recebe do Espírito Santo¹³. O clero calvinista insistia que apenas sua interpretação era absolutamente clara e com um sentido estritamente divino¹⁴.

Espinosa detecta raízes de despotismo nesta atitude, e vê o problema da teologização da história da Holanda como sendo o Novo Israel.

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

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

Teologizar a história é também teleologizá-la¹⁵. Os messianismos eram comuns no período. Certos convertidos judeus abraçaram sua nova fé com zelo e devoção. Alguns se fizeram bispos ou inquisidores, enquanto outros, de nível inferior, afirmavam sua nova identidade ao tentar apagar sua origem judaica, quando algo os impelia a ter de entrar nas venenosas polêmicas anti-judaicas¹⁶. Esse suplemento de zelo messiânico judaico que eles introduziram na Igreja Católica contribuiu para reforçar um aspecto já revelável no cristianismo espanhol do fim da Idade Média: a certeza de uma missão divina a cumprir sobre a Terra, ao título de povo escolhido por sua fé e sua inquebrantável devoção. A morte do rei Sebastião em uma desastrosa aventura militar no

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

16 A situação dos judeus da península Ibérica ra particularmente complicada, pois muitos acabavam aderindo ao catolicismo por não conhecerem de fato as tradições judaicas. Nadler nos dá um bom diagnóstico dessa situação: “As comunidades de conversos em Espanha e em Portugal estavam efetivamente separadas da corrente principal do mundo judaico. O seu entendimento das regras e das práticas do judaísmo normativo era, particularmente entre as gerações mais recentes, algo distorcido e incompleto. Muitas leis e costumes só existiam na lembrança, de tal maneira que não teria sido possível observá-las com alguma coerência. Um historiador faz notar que, por finais do século XVI, os marranos tinham abandonado não só a prática da circuncisão, o ritual do abate *koxer* e numerosas tradições fúnebres, atos públicos que teria sido difícil manter sob os olhares atentos de seus vizinhos... (...) Não tinham acesso à *Tora*, ao *Talmude* ou ao *Midrax*e, nem a qualquer outro dos livros da literatura rabínica, cujo estudo é tão importante para uma vida judaica bem informada. (...) A esse inevitável processo de desgaste, vieram juntar-se os efeitos naturais da assimilação cultural. O criptojudaísmo dos conversos e mesmo o Judaísmo Ibérico anterior à expulsão, estavam fortemente influenciados por numerosos ritos, símbolos e crenças do Catolicismo local. Por exemplo, havia a preocupação com a salvação eterna, se bem que por intermédio da lei mosaica e não de Jesus”. (NADLER, *Op. Cit*, página 29).

Marrocos fez desabrochar um novo sentimento em Portugal no fim do século XVI acerca de um movimento messiânico em breve mais intenso e a certeza de que lhes viria um novo salvador chamado um dia a reparar a liberdade do país. Aliás, acreditou-se que a América poderia ser o lugar do cumprimento desse destino religioso. Este sentimento de uma missão divina, esta certeza de eleição, este entusiasmo messiânico dava conotações religiosas a questões políticas. E com isso, os que se salvariam, os legítimos representantes de Cristo, deveriam ser também os legítimos representantes políticos, impedindo qualquer alteridade na política¹⁷.

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

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

Espinosa percebeu melhor que seus contemporâneos a astúcia dos teólogos calvinistas, ao se dizerem os verdadeiros intérpretes da Escritura Sagrada: não era um problema de fato relacionado à interpretação das Escrituras, ou de suas interpretações rivais que estavam trazendo divisões na Cristandade, mas de preferência questões políticas de legislação de determinadas posturas teológicas. Como tanto sangue pode ser vertido por problemas de interpretação das Escrituras? É evidente aqui que as questões são de ordem política. Espinosa cita o exemplo da intervenção política pelos Estados da província na controversia Remonstrante: esta ação não resultou nem na paz ou na piedade, mas em perseguição e divisão ainda mais profunda (YOVEL, 1991, p. 44). A História testemunha que as divisões na Igreja não ocorrem por excesso de zelo pela verdade, e sim pela cobiça de supremacia: daí que denunciar que os que se usurpam do poder religioso para fins políticos sejam os maiores adversários da religião, seja também uma defesa da piedade religiosa, *vero religio*¹⁸. O interesse de Espinosa é solapar a autoridade Bíblica da mesma maneira que os protestantes solaparam a autoridade da Igreja Católica para com isso a Bíblia perder sua relevância política e não mais ser usada para que os eleitos imolem o restante, a maioria, de não eleitos¹⁹.

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

19 No dizer de Pierre F Moreau, a teoria crítica do *Tratado Teológico Político* faz parte de uma estratégia que permitiria-nos a escapar dos ciclos históricos de ascensão e catástrofe, sem a fundação de uma “esperança messiânica”, que é fruto de uma prisão emocional a um ideal de futuro,

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

no campo do conhecimento, “já que repugna absolutamente à liberdade comum sufocar com preconceitos ou coactar de algum modo o livre discernimento de cada um” (TTP, prefácio, p. 8).

Ao empreender esse corte, Espinosa não está de modo algum pensando nos fundamentos de uma nova religião universal, porque conhecimento religioso é sempre parcial e nunca pode ser universal. A doutrina religiosa, por não questionar seus próprios fundamentos, não se permite a liberdade de poder se auto questionar em nome de algo melhor. A falta de autoreflexão na religião mostra justamente que ela é um falso conhecimento. Ora, se a fé cristã é restrita a um povo específico, bem como a fé judaica, torna-se absurda a intromissão da lógica em benefício de ambos os credos²⁰. Essa apropriação indevida serviria para justificar desmandes ou para racionalizar o que é imaginário. As religiões podem ser de algum auxílio na organização política, no caso daqueles que não se fiam pela razão, ou seja, a maioria do povo. Quando Espinosa fala de verdadeira religião na *Ética* é quase certo de que ele fala de certo ânimo piedoso, que se verifica naqueles que seguem verdadeiramente suas convicções religiosas, mas que representa, infelizmente, mais atraso do que signo de felicidade e prosperidade política. A felicidade obtida pela

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

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

religião é, para ele, uma felicidade sempre relacionada ao âmbito individual e da interioridade, provavelmente devido à maior proximidade que teve com os religiosos protestantes, que enfatizavam a fé de modo estritamente interiorizado. Circunscritos numa experiência interior, como esses homens agiriam politicamente?

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

Segundo Espinosa, a autoridade tanto bíblica quanto do magistério romano são mitos: por isso, pode-se advogar que qualquer um dotado de conhecimento histórico, antropológico e das línguas originais é capaz de empreender uma hermenêutica mais séria e confiável do que a empreendida pelo magistério da Igreja, “veículo do Espírito Santo”. De acordo com a doutrina da Igreja Católica, a encarnação do Cristo filho de Deus é um fato histórico e a Igreja Católica é a que descende dos apóstolos e é o corpo de Cristo, a continuação de sua encarnação na História. Diferente da visão protestante, que coloca o homem nos braços de um Deus absolutamente transcendente, a doutrina católica afirma que Cristo é imanente na sua Igreja e que os sacramentos são a prova de que Ele será a cabeça dos cristãos até o final dos tempos²¹, na *parusia*.

21 Interessante é a interpretação de ODEL-SCOTT (*Paul's critique of Theocracy*, London, T&T Clark International, 2009), em que o autor coloca no primeiro capítulo de sua obra que não existe fundamento bíblico para se pensar como Cristo enquanto cabeça da Igreja, e por isso, que não pode haver, de acordo com as epístolas de Paulo aos Gálatas e aos Coríntios nenhum tipo de hierarquia eclesiástica.

Cristo prometeu estar junto aos apóstolos e seus seguidores a partir de sua Igreja, orientada por Pedro. Portanto, a igreja tem a missão de reunir e pastorear o povo de Deus em sua saga sagrada. Por isso não poderia haver salvação fora desse corpo sagrado. Por esta razão não é monopólio da Igreja a interpretação das Sagradas Escrituras, mas é ela quem decide pela interpretação correta em casos de ambigüidade e imprecisão da linguagem, porque é ela o corpo de Cristo e também é ela quem permite a perpetuação do mistério da encarnação do filho de Deus. Fora da Igreja o homem estaria condenado a uma pura transcendência divina, entregue à sua própria sorte. Para Espinosa não há como se contestar a autoridade da Igreja sem ao mesmo tempo contestar a autoridade Bíblica, já que a Igreja Católica utiliza a Bíblia e a tradição dos primeiros padres para justificar a sua própria autoridade, e estabelecer sua própria teocracia, sob a figura do sacro-império. Seguindo a isso, Espinosa demonstrará que amar a Deus está acima de adorar este ou aquele livro, pois seu Verbo não se fia à nenhuma letra²².

Para o autor, uma comunidade cristã por essência não pode ser nem teocrática, nem hierárquica. O *κυριος* é o dono da casa. Isso dá uma conotação doméstica em que todos são aceitos igualmente enquanto servos, não havendo distinção entre os ricos e pobres, bem nascidos ou plebeus, etc. Paulo procura mostrar aos leitores que ‘nenhum ser humano pode gabar-se de estar na presença de Deus’. A crítica daqueles que procuram vantagens sagradas seria um dos motes principais do apóstolo em sua carta aos Gálatas. E isso é uma crítica contundente à noção de eleição. “Aqueles que procuram seu privilégio na comunidade cristã frequentemente procuram seu status privilegiado alegando terem uma relação privilegiada com Deus/ o Senhor. Essa nosa revalorização teológica cria um colapso em qualquer sistema hierárquico, que era um sistema de identificação teística e que desestabilizava a teocracia. Aqueles que foram investidoa com o poder teocrático perdem qualquer relevância, pois a significação teocrática se esvazia. Ao longo do texto, procurarei mostrar a relevância da crítica ao poder teocrático.

22 “Passo em seguida a analisar os preconceitos que surgem pelo fato de o vulgo adorar este ou aquele livro da Escritura em vez do próprio Verbo de Deus. Depois, mostro que o verbo de Deus revelado não consiste em deter-

O que está subjacente a esta atitude de Espinosa é uma concepção antropológica determinada²³, a qual considera o homem como dotado de mente e de corpo, sendo a mente idéia do corpo e o corpo objeto da mente. Por isso, diferentemente dos católicos, ou da doutrina de Agostinho e Tomás de Aquino, a fé não é uma iluminação que faz a razão tornar-se inteligência²⁴. Muito pelo contrário, é partindo de uma determinada concepção antropológica estritamente mecanicista que Espinosa pode advogar que a fé é produto da imaginação e não uma faculdade de compreensão superior. Enquanto para Agostinho a razão humana está corrompida, para Espinosa a fé seria um subproduto da atividade do corpo. Destarte não haveria mais necessidade de crença na imagem judaico cristã quem pudesse pensar

minado número de livros, mas sim num conceito simples da mente divina revelada aos profetas, a saber, obedecer inteiramente a Deus, praticando a justiça e a caridade. E provo que essa doutrina é ensinada na Escritura de maneira adequada ao poder de compreensão e às opiniões daqueles a quem os profetas e os apóstolos costumavam pregar a palavra de Deus, de modo que os homens pudessem aceitar integralmente e sem nenhuma repugnância". (TTP, *Prefácio*, pag. 12).

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

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

filosoficamente. Se para Agostinho a verdadeira religião permite a verdadeira filosofia, para Espinosa a verdadeira filosofia permite compreender a verdadeira religião enquanto estrita piedade, ou seja, exercício pleno de justiça e caridade. É por isso que Espinosa compreende o seu percurso como buscando resgatar não apenas o sentido da atividade filosófica, mas também da atividade religiosa²⁵.

"No início do século XVI, com efeito, dois movimentos de reforma e de purificação religiosa apareceram na Espanha. O primeiro provinha dos ensinamentos de Erasmo, muito apreciado nos círculos monásticos espanhóis – principalmente nos franciscanos – e entre certos intelectuais, Juan Luis Vives e Juan de Valdesestes dois últimos d'alhures de origem judia, tanto quanto um espantoso número de outros erasmistas. Este movimento buscava um retorno às fontes puras do cristianismo, ao Evangelho de Jesus Cristo e de seus discípulos, e atacava a corrupção, a burocracia institucional e a hipertrofia na Igreja oficial das aparências e dos automatismos culturais a expensas de uma verdadeira fé interior, da religião do coração. A impressionante quantidade de novos cristãos entre os admiradores de Erasmo não encontrou jamais explicação suficiente. Mas dois fatos podem nos ajudar a examinar este problema mais a fundo. Um convertido, antes de tudo, tende a

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

procurar na sua nova fé uma significação espiritual mais profunda que esta que se passa como uma rotina. Mais importante ainda, a experiência mesma dos marranos tinha desenvolvido entre eles uma tendência a privilegiar a consciência íntima às obras visíveis, percebidas como enganadoras ou vazias de sentido, e imagina-se que uma tal disposição tivesse podido gozar de mais força ainda nas famílias de história judaizante, provocando este sentimento que o que realmente contava era o coração, a experiência interior e a consciência direta de uma verdade espiritual pessoal, em detrimento dos valores exteriorizáveis. De um ponto de vista mais fenomenológico, independentemente da religião em causa, pode-se considerar um tal estado de espírito como uma camada de crítica das ações superficiais nos casos de conversão ao cristianismo”. (Yovel, pag. 45)

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

Onde passa exatamente a linha de demarcação entre a filosofia e a teologia? Onde

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

A luta pelo poder político pelos calvinistas ortodoxos na Holanda de Espinosa, trouxe mais dissensões e divisões do que acordos. Ela representou mais signo de trevas do que de luz. No entanto, como se pode comprovar que a fé não é de fato uma faculdade de compreensão superior?²⁶ Está clara aqui certa opção *a priori* em Espinosa: ele opta não por desprezar a fé, mas por nos ensinar que se ela é por certo uma capacidade de julgamento superior, é dever dos fiéis mostrar isso por seus atos, e não dos filósofos²⁷. O homem de fé advoga que enxerga mais do que o homem que não a tem, e o diz com base na experiência própria: ele analisa o antes e o depois de sua conversão. Como um homem que não tem fé pode julgá-lo, se não sabe se de fato a fé é sintoma de fraqueza, debilidade

26 Essa é uma das críticas de Leo Strauss a Espinosa, veja-se principalmente em *Le testament de Spinoza* e *Spinoza Critique de La religion*.

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

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

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

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

tar-se ao sentido das Escrituras”, a matéria da discussão dos dogmáticos é que “o sentido das Escrituras deve se adaptar à razão”. Seja qual for a perspectiva tomada, há um erro subjacente a ambas: a não distinção entre teologia e filosofia; não distinção, obtida pela própria falta de conhecimento da natureza da Filosofia e da natureza da Teologia. Portanto, deste ponto, advém a necessidade lógica do capítulo XV do *Tratado Teológico Político* (TTP²⁸): longe de querer tomar qualquer partido, deve-se compreender o que de fato está em questão – não o grau de submissão da fé com relação à razão, ou vice-versa, mas o que uma e outra implicam por natureza. “Com efeito, qualquer que seja destas opiniões a que se adote, será sempre necessário adulterar ou a razão ou a Escritura²⁹”.

28 Quando falarmos em capítulo XIV, VII estaremos nos referindo à obra TTP.

29 É interessante que Espinosa vai contrapor a visão dos cétricos e dos racionalistas, a partir de uma contraposição entre Maimônies de Judas Apkar. Essa tendência racionalista no judaísmo já era comum desde o século X, e inclusive, veremos que alguns filósofos já haviam antecedido Espinosa quanto ao extremado naturalismo e sua crítica aos milagres. Creio, no entanto, que Espinosa prefere não chamar Maimônies de racionalista, mas de dogmático, pois ele seria o maior representante do aristotelismo no seio do judaísmo, sendo, inclusive, importantíssimo para a compreensão de Razão e Fé em Tomás de Aquino. Acerca de Maimônides, temos essa boa síntese de Guttmann que podem nos ajudar apenas para esclarecimento do que Espinosa teria em mente: “O seu impacto estendeu-se para além do judaísmo; os fundadores do aristotelismo cristão, Alberto Magno e Tomás de Aquino, encontram nele para um guia a conduzi-los a um sistema de aristotelismo teístico, e os traços de sua influência sobre a filosofia cristã podem ser seguidos até os primeiros séculos da era moderna”. (GUTTMANN, pag. 182). *O Guia dos Perplexos* (obra magna de Maimônides), “procura conciliar a aparente contradição entre a filosofia e a revelação e servir de guia para aqueles que, em vista dessa contradição, chegaram a duvidar ou da filosofia ou da religião. Mas esse empenho em estabelecer a unidade da religião e da filosofia não foi visto como uma conciliação de dois poderes opostos. Apesar da aguda consciência do Rambam quanto às diferenças entre judaísmo e as escolas aristotélicas, ele não julgava que a filosofia fosse algo alheio ou externo à religião, mas que necessitava de certos ajustes e adaptações para efetivar essa conciliação. Muito ao contrário; a relação entre as

Para Espinosa a Natureza pensada em termos mecanicistas impedirá qualquer consideração de que exista milagre, ou seja, qualquer ato sobrenatural, do qual a fé seria um tipo³⁰. Bem como existe em Espinosa a compreensão de que a regularidade da matemática se observa também na Natureza, de modo que nada pode sair dessa regularidade, desse determinismo absoluto. Ademais, há em Espinosa a conside-

duas é essencialmente a da identidade e a demonstração desta constitui a principal preocupação de Maimônides. A convicção da unidade dessas duas formas de verdade dominou a filosofia judaica desde Sáadia e, nisso, o autor do *Guia* concorda plenamente com seus predecessores judeus. Mas, para Maimônides, o caso não se reduz simplesmente à questão da congruência dos conteúdos objetivos da revelação, de um lado, e do conhecimento filosófico, de outro. A filosofia é antes um meio, na realidade o único meio para a apropriação interna do conteúdo da revelação. A fé religiosa é uma forma de conhecimento. O conhecimento histórico da fé tradicional apreende seus objetos de uma maneira externa e indireta, mas o conhecimento filosófico torna possível uma apreensão imediata dos objetos da fé. Deparamo-nos aqui com um conceito intelectualista da fé, o qual, ao igualar os graus do conhecimento filosófico aos da certeza religiosa, faz a interioridade religiosa depender da profundidade do entendimento filosófico. A filosofia não só tem a religião como seu objeto, mas é de elemento central da própria religião, a estrada real que conduz a Deus". (GUTTMANN, pag. 184) E continua: "Com a mesma determinação com que se baseia a fé religiosa no conhecimento filosófico, Maimônides, no entanto, limita severamente o escopo desse conhecimento. Não só a essência de Deus, mas também a do mundo supra-sensível em geral estão além de nossa compreensão. A questão de se o mundo procede de Deus numa eterna emanção, ou se tem um início temporal, por mais importante que seja do ponto de vista religioso, é impossível de ser solucionada de um modo ou de outro modo". (GUTTMANN, pag. 185).

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

ração de que o milagre é o desconhecimento das causas, da seqüência lógica detalhada do nexos causal imanente que une os eventos. E esse desconhecimento quase comum à grande maioria dos homens, se não a todos, permite que os sacerdotes usem dos milagres, ou da ignorância das causas, para manipular e enganar o povo e conseguir deles toda a devoção e confiança necessários. O problema é que atestar uma razão para a necessidade de crença nos milagres não é razão suficiente para descartar a possibilidade de que os mesmos existam, ainda que de maneira rara. Ou seja, para pensar nas noções de jogos de linguagem de Wittgenstein, encontrar uma razão que explique um evento não é, de modo algum, encontrar a sua causa ou causas determinantes. São dois jogos distintos. Com perdão do anacronismo, no entanto, para Espinosa *ratio* é pensada enquanto *causa*. Uma anterioridade lógica é sempre, para ele, uma anterioridade causal. Portanto a *ratio* não é uma justificativa, mas um movimento interno que possibilita determinado evento. Isso porque ele pensa em termos geométricos. A *ratio*³¹ de um círculo é o movimento de uma das extremidades de um segmento de reta enquanto outro está imobilizado. De fato se a crença nos milagres se presta a questões políticas, isso não nega a sua existência. O que nega a existência nos milagres é o nexos causal dos eventos naturais, o que pode fazer alguns dizerem se tratar de outro tipo de dogmatismo sofisticado.

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

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

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

A desteologização dos termos Deus e Natureza permitiu a Espinosa identificá-los³². Sendo Deus a Natureza, afasta-se qualquer possibilidade de criação do mundo, de existência do nada, de possíveis e de contingência. Mas afasta-se também qualquer reificação da Natureza como um objeto que se preste à mera observação de um sujeito humano. A desteologização teve como conseqüências um naturalismo absoluto e a comprovação de que a Natureza é infinita, incriada e eterna, termos que eram aplicados a Deus enquanto criador da Natureza. Se Deus é a natureza chega-se a uma ontologia minimalista, que impede qualquer alusão a atos milagrosos³³. A Natureza não é indefinida com

relação à impossibilidade de encontrarmos os seus limites e contornos, mas sim infinita em ato, tanto quanto o Deus cristão medieval. Ora, se nada sai do âmbito natural, qualquer evento pode ser explicado pelas categorias naturais, dos quais a fé é um deles. E assim fazendo, noções como eleição, milagre, ordem sobrenatural e inteligência sobrenatural perdem qualquer sentido, sendo naturalizados. A transcendência deixa de ser um conceito e passa a ser uma imagem que se explica a partir de certas disposições dos corpos. Sob este crivo, os profetas e as profecias passam a ser analisados também como episódios que não precisam de qualquer explicação sobre humana. A perda da noção de pessoalidade em Deus faz dEle um conceito e aproxima a filosofia de Espinosa da tradição grega de pensamento e separa-o terminantemente da tradição hebraica de investigação, tradição esta centrada nas noções de encontro, contingência, relação interpessoal, criação a partir do nada e história sagrada do povo de Israel³⁴. Uma vez que todas

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

33 Oldenburg objeta contra a identificação espinosana entre milagre e ignorância e contra a afirmação de Espinosa de que o nascimento, paixão e morte de Jesus deveriam ser interpretados literalmente, enquanto a ressurreição deveria ser interpretada de maneira alegórica. Espinosa diz que se a fraqueza de nossa natureza é a medida como devemos limitar nosso conhecimento e por isso aceitar milagres, então nada obsta que se tire a conclusão inversa. De fato, nossa fraqueza também nos impede de saber até onde vão o poder e a força da Natureza e o que a supera; por conseguinte, somente por arrogância um fraco homenzinho se recusaria a buscar as causas naturais do milagroso, pois, se assim fizesse, daria a entender que sabe onde se encontra o limite do poder e da força da Natureza. Longe,

portanto da crença em milagres afirmar a nossa fraqueza ela denuncia a nossa soberba. Ao contrário, se admitirmos que é fraco o nosso intelecto, tanto mais nos esforçaremos para compreender o que está ao nosso alcance, ou seja, o conhecimento das causas naturais dos acontecimentos (...) Longe de glorificar Deus, o milagre o destrói. Se não glorifica a Deus, o milagre glorificaria a Natureza? A resposta é negativa. De fato, o milagre pressupõe a separação entre potência divina e potência natural, considera esta última limitada e imagina que a potência de Deus produz ‘uma natureza tão impotente’ sob regras e leis tão estéreis, que ele seria obrigado a auxiliá-la continuamente para que pudesse conservar-se. Em suma, a uma potência divina estéril (porque contingente) corresponde uma potência natural impotente (porque contingente). Ao contrário, a necessidade das verdades eternas e da ordem natural afirma o poder da potência divina e a força racional da Natureza. (CHAUI, M. *Nervura do Real*. São Paulo: Companhia das letras, 199. Página, 197).

34 Acerca do modo hebraico de pensamento, vejamos as seguintes explanações de Guttmann que podem nos fazer compreender uma distinção mais clara entre Atenas e Jerusalém: “O seu traço decisivo é que não se trata de um monoteísmo baseado em uma idéia abstrata de Deus, porém em um divino poder da vontade que governa como realidade viva a História. Este voluntarismo ético impli-

as figuras religiosas da tradição judaico-cristã

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

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

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

geométrico da nova física mecanicista³⁵.

35 E isto, justamente porque a extensão é um dos atributos de Deus: “E porque deve haver na causa pelo menos tanta perfeição quanto no efeito, segue-se que todas as perfeições da extensão encontram-se em Deus. Mas, porque em seguida vimos que a coisa extensa é divisível por sua natureza, isto é, contém uma imperfeição, não podemos por isso atribuir a extensão a Deus e temos que reconhecer que se encontra em Deus algum atributo que contenha as perfeições da matéria da maneira mais excelente e que possa preencher o lugar ocupado pela matéria” (ESPINOSA, 1979, página 6). “Afirmando que só pode existir um único ser a cuja natureza pertence a existência, a saber, só aquele que tem em si todas as perfeições e que chamarei de Deus. Com efeito, se supusermos um ser cuja natureza pertence à existência, esse ser não pode conter em si nenhuma imperfeição, senão que deve expressar toda perfeição” (ESPINOSA, 1979, página 389). Com Espinosa nasce a idéia de Deus enquanto totalidade. No entanto, A substância não é um todo quantitativo discreto, consistindo de partes heterogêneas, por que os modos são contínuos. Se a substância fosse apenas o agregado dos modos, como alguém poderia existir sobre a unidade e simplicidade da substância sem conseqüentemente declarar as diferenças entre os modos como mera ilusão? Como conciliar, então o fato da substância não ser o agregado dos modos unida à noção de causalidade imanente? Vejamos a solução de Wolfson com respeito a esta questão. “A imanência da substância de Espinosa é uma imanência transcendente. A substância de Espinosa é um todo transcendendo o universo, e a relação da substância para o universo é pensada por ele a maneira de uma relação do todo para a parte, o todo neste caso sendo um universal de um tipo especial, um real universal, como distinguindo dos atributos que são apenas universais nominais. Quando Espinosa fala dos modos como existindo em outra coisa ele significa que os modos, individualmente ou em sua totalidade agregada, existem na substância no mesmo sentido como quando Aristóteles diz que “o dedo está na mão e geralmente a parte no todo”, e que o homem está no animal e geralmente espécie no gênero”. Para Wolfson, no caso de Espinosa, podemos pensar a relação entre substância e modo como uma relação entre gênero e espécie. Para Aristóteles, gênero e espécie são os termos nos quais a essência individual de uma coisa pode ser concebida. Tais termos formam a sua inteligibilidade. “E assim tudo que é em alguma coisa, como um indivíduo em seu gênero, pode ser assim dito ser concebido por alguma coisa a mais. Isto é o que Espinosa significa por sua definição de modo como ‘aquilo que é em outra coisa pela qual também é concebido’; que é dizer, ele é em outra coisa no sentido que é concebido por ela, a saber, como o individual no seu gênero. Mas ser concebido por si mesmo é realmente uma negação. Isto não significa nada de positivo. Tudo o que significa é que não pode ser concebido por outro. Este é o significado do axioma dois, que lê: ‘aquilo que não pode ser concebido por outro, deve ser concebido por si mesmo’. A ênfase é que ser concebido por si mesmo

Este espaço, no entanto, não se identifica com o espaço concebido por Descartes, posto que a matéria, o mesmo que o espaço, se definia apenas pela consideração de ser algo dotado de três dimensões e passível apenas de mensuração. A física que Espinosa apresentará depois em sua *Ética* é uma física que considera a matéria a partir de certa dinamicidade interna, dotada de movimento intrínseco à sua própria natureza e essência, não requerendo qualquer ação externa a lhe imprimir movimento, justamente porque a matéria quantificável advém da extensão inteligível, que é um dos atributos de Deus, definido como *causa sui*³⁶. Por isso, uma ética demonstrada ao modo geométrico é possível, pois a criação de figuras traz em si mesma a criação de outras, a invenção de novos conceitos de maneira imanente. Filosofar é dotar de movimento os conceitos, permitir uma análise genética não que chegue ao início dos tempos, ou do primeiro homem, mas da dinâmica dos afetos como a própria origem e saga da humanidade em todos os tempos. Espinosa tomou contato com os estudos que C. Huygens fizera acerca da na-

significa não ser concebido por algo a mais. A implicação é que substância é incognoscível, sua essência é indefinível, inconcebível. Wolfson prossegue o texto afirmando que Espinosa na proposição I do livro I da *Ética* foi verdadeiramente aristotélico. Em Aristóteles, a expressão primeiro por natureza é usada em dois sentidos: primeiro, no sentido de melhor e mais excelente, e segundo, no sentido de ser a causa de alguma coisa. Encontramos na Idade Média, esta expressão ganhando um significado adicional, a saber, como o mais universal para o menos universal, como, por exemplo, animalidade está a priori em natureza para humanidade.

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

tureza do movimento e provavelmente leu o seu *Tratado da Luz* que explicava o movimento da luz se dando no tempo a partir de um movimento ondulatório. Espinosa também sabia por Huygens que a física cartesiana nas considerações das leis do movimento estavam erradas, e das sete leis enunciadas nos Princípios de Filosofia, apenas uma era correta³⁷. Isso foi suficiente para afastar a idéia de criação contínua presente na filosofia cartesiana, tese advogada pelo filósofo francês para explicar a manutenção do mundo, e que já se encontrava na pedagogia inaciana³⁸.

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

38 Por pedagogia Inaciana digo a pedagogia de santo Inácio de Loyola em seus exercícios espirituais, que é a base do carisma dos jesuítas. A pedagogia inaciana diz que Deus cria o mundo e o conserva a cada instante. Como Descartes estudou em colégio jesuíta, pode ser que essa teoria mística tenha o inspirado de algum modo, uma vez que Descartes não pensa o movimento da matéria como eterno, mas como tendo sempre uma causa transitiva. Com respeito à criação contínua ela tem como pressuposto a identificação entre técnica e física. Assim, a

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

Quando o tempo é pensado em dissociação do espaço, o homem fica no campo infértil da

natureza é vista como um artefato, como tudo o mais. Assim, a melhor metáfora para se falar da Natureza seria o relógio: aquilo que emprestamos algum movimento externo para que depois possa funcionar autonomamente. O relógio possui uma força motriz, mas não a energia formadora capaz de comunicar-se a uma matéria exterior (CANGUILHEM, 1976, p. 141). É certo que sendo o mundo uma máquina formada por um complexo de máquinas, é necessário o ajuste de Deus a cada instante, o que tem por base a teoria da criação contínua, baseada numa noção de tempo descontínua, isto é, constituída por sucessões que não possuem em si mesmas a sua razão de ser. Para Descartes, é necessário tanto poder para criar quanto para conservar, pois só é capaz de impedir que uma máquina se destrua, aquele que conhece seus mecanismos. “E ainda que possa supor que talvez tenha sido sempre como sou agora, nem por isso poderia evitar a força desse raciocínio, e não deixo de conhecer que é necessário que Deus seja o autor de minha existência. Pois todo o tempo de minha vida pode ser dividido em uma infinidade de partes, cada uma das quais não depende de maneira alguma das outras; e assim do fato de ter sido um pouco antes não se segue que eu deva ser atualmente, a não ser que neste momento alguma causa me produza e me crie, por assim dizer, novamente, isto é, me conserve.” (DESCARTES, 1973, página 118).

interioridade. O homem que se recolhe apenas à sua história pessoal, à história de seus afetos, não percebe que essa história se dilata e se explica a partir de algo mais amplo, algo que o compreende. O homem sucumbido aos seus afetos, passa a ter uma fixação pela sua história, seu passado, assumindo uma feição introspectiva. O povo judeu ficou preso à sua própria saga, ao seu próprio tempo. Não percebendo a natureza de sua história, a razão de sua singularidade, ficaram circunspectos ao seu próprio destino. Sentir-se especial e distinto, desconsiderar o que se dá em torno a nós, como os outros constituem a nossa própria singularidade (em suma: desprezar o mundo), fechar-se a ele, é uma doença: gera a melancolia. O povo judeu é especial tanto quanto outro. Fechar-se aos outros, tê-los como estúpidos, incapazes de compreender a sua especialidade, a sua profundidade e a relação superior que Deus com eles empreende é de uma inveja absurda³⁹. A eleição dos judeus

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

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

39 “A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando os outros dele carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e beatitude. Porque a alegria que assim se experimenta, a menos que seja infantil, não pode resultar de outra coisa que não seja a inveja e a má vontade. Exemplificando: a verdadeira felicidade e beatitude de um homem consiste apenas na sabedoria e no conhecimento da verdade e não em ser mais sábio do que os outros ou no fato deles não possuírem o verdadeiro conhecimento, pois isso não acrescenta em nada à sua sabedoria, que o mesmo é dizer, à sua verdadeira felicidade. Quem, por conseguinte, se regozija por tal fato, regozija-se com o mal dos outros, é invejoso e mau e não conhece nem a verdadeira sabedoria nem a tranqüilidade da verdadeira vida. Assim sendo, quando a Escritura, para exortar os hebreus a obedecerem à lei, diz que Deus os escolheu dentre as nações, que está perto deles e não dos outros (Deuteronômio 4, 4-7) que só a eles ditou leis justas, que, em suma, só a eles se deu a conhecer, desprezando os outros, está apenas falando de modo que seja compreendida pelos hebreus, os quais, como vimos no capítulo anterior e como também confirma Moisés (Dt 9, 6-7), não conheciam a verdadeira beatitude. Com efeito, eles não teriam sido menos felizes se Deus tivesse igualmente chamado todos os homens à sal-

vação; nem Deus lhes teria sido menos propício se tivesse prestado igual assistência aos outros; nem as leis seriam menos justas, ou eles seriam menos sábios, se aquelas fossem prescritas a todos; nem os milagres evidenciarão menos o poder de Deus se tivessem sido feitos em atenção também às outras nações; nem, finalmente, os hebreus seriam menos obrigados a prestar culto a Deus se ele tivesse prodigalizado esses dons a Deus por igual”. (TTP, cap. III, pag. 51). É esse mesmo patos da inveja que explica a noção de eleição com os calvinistas.

um modo de também os cristãos terem seus lugares divinos no mundo, em resposta aos lugares judaicos.⁴⁰ Se tomarmos a interpretação de Mircea Eliade como padrão, perceberemos que a Reforma Protestante é signo da primeira religião moderna que surge, já que não há mais essas mediações para o divino: não há tempo Sagrado, nem lugares Sagrados e nem indivíduos consagrados a mediar Deus para os homens. Indo mais além, a filosofia de Espinosa seria a primeira filosofia autenticamente moderna, porque qualquer noção de sagrado, ao ser secularizada, é automaticamente destruída.

O que Espinosa empreende é uma dessacralização tanto do tempo quanto do espaço o que significa a dessacralização da história e da natureza. Isso significa abolição da distinção entre sagrado e profano. Os acontecimentos históricos podem se apresentar de maneira descontínua na mente do vulgo, mas isso ocorre justamente porque não se consegue apreender, ou mesmo não se conhece o nexo de causas que permitem a aparente implosão desses acontecimentos. Estamos fadados a compreender a vida a partir de rupturas, quebras, mortes e recomenços⁴¹. Damos atenção àquilo que nos parece

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

41 Ou para falar como Espinosa, estamos a mercê da fortuna. Quais melhores exemplos de nossa falta de certeza quanto à fortuna? Quando temos dúvidas, nos deixamos levar com a maior das facilidades para aqui e para ali. Hesitamos. Quando temerosos somos humildes e quando confiantes somos presunçosos e orgulhosos. Não nos conhecemos e, no entanto, sabemos que é assim: "Julgo que toda a gente sabe que é assim, não obstante eu estar convicto de que a maioria dos homens se ignora a si própria". Como exemplo, Espinosa exorta a que prestemos atenção naquilo que "vivemos entre os homens". Pierre François Moreau (1999) tenta apresentar algumas razões para a mudança semântica do termo "fortuna", não mais vista como mera ocorrência, *casus*, mas como ocasião, *ocasio*. Espinosa não a considera, no entanto,

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

Segundo o Vocabulário Católico de Teologia Bíblica, fé é a fonte e o centro de toda a vida religiosa. O pai da fé é Abraão e os seus seguidores no Antigo Testamento viveram e morreram na fé. Da mesma maneira, os discípulos de Cristo são os que crêem. Há duas raízes dominantes para o conceito de fé: *aman* conota solidez e certeza; *batah* segurança e confiança. Na tradução dos Setenta não há uma tradução tão fiel ao texto hebraico. Os termos usados na

apenas neste último sentido, senão trabalha com todos eles para fazer a sua análise da experiência.

tradução de *batah* são: *elpis*, *pepoitha* que indicam os termos em latim da Vulgata *spes*, *confido*; à tradução de *aman* usam-se os termos *pistis*, *aletheia* que indicam na vulgata os termos *fides*, *veritas*. De acordo com a tradição Bíblica a fé tem dois pólos: a confiança que se presta a alguém, mudando todo o significado da vida de quem se compromete com essa pessoa e de outro pólo, um procedimento da inteligência que possibilita o acesso ao que não se vê. Fé seria, dessa maneira, um compromisso eterno, um pacto que se firma entre o homem e seu Criador, algo longe de ser um ato covarde ou signo de desespero e sim signo de mútua confiança, entrega, zelo, sacrifício e esperança.⁴² Estar na graça é encontrar Graça diante dos olhos de Deus, desse criador e senhor do universo. Perder a fé é para o cristão

e para o judeu a verdadeira desgraça. Daí que a filosofia de Espinosa fosse tanto para os judeus quanto para os cristãos um perigo, pois tornava a fé supérflua, a obediência a dogmas ridícula, tanto quanto a crença em um Deus criador e juiz a quem deveremos prestar contas. Para os cristãos ainda pior: tornava supérfluo o sacrifício de Cristo que foi imolado no lugar de Isaac, filho de Abraão e tornava supérfluo também o sangue dos mártires, que junto ao sangue de Cristo lavavam os pecados do mundo.

Com relação à narrativa bíblica, Espinosa resgata a dimensão simbólica de determinadas histórias, em muitas ocasiões as que tratam do Cristo, por quem nutriu simpatia. Cristo move-se no campo imaginativo porque fala de Deus em termos de Pai, Senhor, Juiz. Ele não inaugura nenhuma compreensão diferente de Deus: muito pelo contrário, mantém o imaginário de transcendência. Por isso o cristianismo não apresenta nenhuma particularidade no que toca a uma compreensão menos obscura de Deus. A figura de Deus antropomórfico invertido e sujeito às paixões humanas, à sua impotência, subjuga ainda mais os homens, colocam-nos como vítimas do acaso e dos representantes intermediários entre Deus e os homens, os teólogos. Resgatar a figura do Cristo é esquecer essa interpretação teológica e investir em seu significado filosófico. Por isso, a história de Cristo enquanto nascendo de uma virgem que permanece virgem após o seu nascimento, sua paixão, morte e ressurreição tentarão ser considerados a partir de uma ótica que resgata seu valor simbólico dando ênfase na dimensão do amor como única verdade a permear toda a História Sagrada, e considerando como alegórico o que fere a ordenação natural. “Cristo é o caminho da salvação”⁴³ porque foi

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

43 “Assim sendo, não creio que alguém tenha atingido tanta perfeição, a não ser Cristo, a quem os preceitos divinos

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

O campo de análise de Espinosa é seu próprio contexto histórico e estes são os exemplos dos quais se serve. Por um lado, a comunidade judaica com a qual conviveu até seu herém, por outro, a atmosfera calvinista da Holanda dos seiscentos e logicamente a experiência de

perseguição aos judeus pela Igreja Católica na Península Ibérica. Parece que há nós de ressentimento em sua análise do TTP, o que é mais do que compreensível pelo que viveu pessoalmente e presenciou como cidadão, num século de lutas sangrentas e batalhas religiosas. O que o motiva fortemente é a constatação de que na Holanda judeus e calvinistas vivem pacificamente, estabelecendo fortes contatos comerciais.

“Em verdade, a comunidade judia de Amsterdã era uma das mais abertas e cosmopolitas das comunidades judias da época. Os judeus de Amsterdã não tinham nada de parecido com este outro mundo dos guetos fechados da Europa Oriental; seus habitantes eram antigos marranos ou descendentes de marranos, a maior parte homens de negócios prósperos e relativamente livres em um Estado tolerante”. (22) [Espinosa e outros hereges].

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

O que não se compreende foi porque Espinosa ainda tenta resgatar Cristo como figura positiva. Seria para atrair à leitura do TTP os cristãos cordatos e razoáveis? Seriam esses os leitores filósofos do *Tratado Teológico Político*?⁴⁴

que conduzem os homens à salvação foram revelados imediatamente, sem palavras, nem visões: Deus manifestou-se, portanto, aos apóstolos através da mente de Cristo como outrora a Moisés por meio de uma voz vinda do ar. E assim, à voz de Cristo, tal como aquela que Moisés ouvia, pode chamar-se a Voz de Deus. Nesse sentido, podemos afirmar que a sabedoria divina, isto é, a sabedoria que é superior à do homem, assumiu em Cristo a natureza humana e Cristo foi o caminho da Salvação”. (TTP, *Prefácio*, 22).

44 A hipótese de Marilena Chaui em *A nervura do real* é mostrar que Espinosa escreveu o TTP tendo em vista alguns cris-

Não seria isso uma concessão que mais atrapalharia a sua filosofia do que a ajudaria, posto que não conseguiria de vez abortar todo o imaginário religioso e começar algo radicalmente novo?

Certamente a figura positiva de Cristo não era para atrair aos católicos. A história do povo hebreu na Península Ibérica é dominada pelas figuras de Isabel e Fernando, os reis Católicos que representam as fundações da Espanha moderna e unificada, sob os tronos de Aragão e Castela. Eles organizaram sua própria Inquisição Espanhola (doravante separada da jurisdição papal) no intuito de depurar o país da contaminação dos judaizantes, não se esquecendo obviamente de outras categorias heréticas, o que significou uma ferramenta política destinada à construção do novo Estado Absolutista. A inquisição espanhola marcou uma era de terror, de suspeitas, perseguições, autos de fé. O argumento principal era expurgar a Espanha de certo judaísmo clandestino: a arma eficaz foi a expulsão dos judeus, forjando um papel messiânico para esse novo Estado, cuja homogeneidade religiosa estava reforçada. Dentre os judeus, alguns escolheram o batismo, outros lançaram-se ao mar, e alguns escolheram Portugal, onde o rei João lhes abriu um asilo temporário. Portugal não tarda a mostrar-se como uma cilada, logo que Manuel I sucede a João II. Manuel I, na esperança de reinar um dia sobre uma península reunificada, pede a mão da filha de seus vizinhos, que exigiram a expulsão de todos os judeus de Portugal. Manuel desejava esse casamento, mas tinha necessidade da habilidade comercial dos judeus para o novo mercado imperial que ele pretendia construir. A saída era forçar todos os judeus a se converterem oficialmente ao cristianismo, concedendo certo número de liberdades religiosas e imunidade de

Inquisição pela duração de uma geração inteira. O problema é que os judeus portugueses eram devotos sinceros, haja vista terem preferido o exílio ao batismo. No curso do século XVII os judaizantes sobreviventes da perseguição na península Ibérica conseguiram retornar à sua fé ao se instalar em Veneza, Livourne, Altona, Hamburgo, igualmente em Londres e mais tarde em Amsterdã, onde abortaram os pais de Espinosa. Diante da História da triste saga judaica na península ibérica no século XVI, não parece haver qualquer imagem positiva do catolicismo para Espinosa. Os cristãos que Espinosa procura convencer da razoabilidade de seus argumentos no TTP devem ser de tipo entusiasta, arminiano, menonita, sociniano. E podemos acreditar que Espinosa prudentemente conserve certa simpatia pela figura do Cristo, justamente para poder atrair os leitores cristãos heterodoxos, mais abertos à sua heterodoxia.

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

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

tãos reformados, e que estes seriam os leitores “cordatos e razoáveis” de que Espinosa estaria se referindo. Vide capítulo I.

quando Cristo fala: “Eu e o Pai somos um”, Cristo pode estar afirmando não apenas a sua unidade a Deus, mas a unidade de todos os homens também. Assim, Cristo representaria um “homem cósmico”, o protótipo do homem que alcançou todas as virtudes humanas por estar unido ao Pai, ou seja, por ter expresso algum tipo de verdade acerca da imanência.

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

Diferentes dimensões de Cristo ocasionaram diferentes tipos de cristianismo. A palavra cristianismo carrega tanta equivocidade que não há possibilidade de um mínimo de precisão semântica para determiná-la. Não se pode chamar de cristãos pessoas que apenas simpatizam com o Cristo, mas cristãos são apenas aqueles que acreditam na Trindade? Os socinianos anti-trinitaristas poderiam ser considerados cristãos? Michel de Servetus era um cristão? Arianos, pelagianos, maniqueístas eram cristãos? Espinosa pode estar justamente se servindo dessa frouxidão semântica para possuir

um mínimo razoável de interlocutores, já que não parecia existir em sua época, homens que, como ele, prefeririam ficar longe dos credos, mergulhando completamente no livre pensar.

Conclusão a este artigo:

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

- a) A revelação marca justamente a fronteira entre diferentes crenças e não pode ser imposta a todos senão com base na violência. As figuras da transcendência são sempre imagens que por sua natureza, carecem de objetividade e se ajustam à capacidade imaginativa de qualquer um. Por isso mesmo, elas não poderão jamais ser universalizadas. O que advém disso é necessariamente a guerra santa, ou religiosa, mediante a qual o povo que advoga uma outra imagem é necessariamente inimigo e ruim. O desejo de unir razão a essas imagens transcendentais é justamente o desejo de universalizá-las, o que não é possível, segundo a concepção espinosana. Trata-se mais de uma artimanha política na busca da construção de argumentos e no desejo de adesão do que propriamente um desejo de busca de verdade na vida. A saída não está na busca de relativizar todas essas imagens, ressaltando o direito de existência de cada uma delas, mediante análise genética de suas origens. A saída está, do contrário, na busca de um critério comum a todos os homens e que possibilite uma vida em concórdia, não sem conflitos, mas com a possibilidade que eles mesmos apareçam

e possam ser resolvidos. A saída está em permitir que os indivíduos encontrem meios de ajuste entre seus desejos conflitantes com os dos demais, de modo a formar um corpo, a possibilitar o desenvolvimento de um corpo. O critério comum a todos os homens é a preservação da própria vida: afirmação da vida é o próprio laço comum entre Deus e o homem.

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

só pode ter sentido a partir de seus frutos, frutos que se destaquem também por seu caráter de objetividade e moralidade. Mas o puro sentimento religioso, a verdadeira religião, o verdadeiro amor à humanidade, não permitem, por si só, resolver o conflitos, porque este mesmo sentimento religioso não pode ser exigido dos homens, poucos, de fato são os que estão dispostos a sacrificar suas vidas em nome do próximo ou mesmo de toda a humanidade. Os que matam e se deixam morrer não o fazem em nome do amor, mas da própria concepção de quem seja Deus. E isso a experiência ensina, porque na religião o joio não está separado do trigo, entre os mais ardorosos devotos há aqueles mais dispostos a tudo em nome do próprio poder. Os homens, na sua maioria, se sacrificam apenas em nome deles mesmos, em nome de seu desejo de honra e glória. Toda a retórica em nome do amor universal, da eternidade do espírito, da fugacidade da vida, ainda que possam ser verdadeiros, não suscitam nenhuma mudança radical na conduta dos homens, suscita mais medo, admiração e esperança de reconhecimento. Uma transformação na base do medo não é uma transformação muito desejável, posto que um homem sob o império do medo não é um indivíduo muito confiável. Em nome da sua preservação, e sua preservação entenda-se não só a manutenção de seu corpo, mas também de suas idéias, de seus dogmas e crenças, a experiência ensina que os homens estão dispostos a tudo. Em nome da esperança de reconhecimento também, ainda que esse reconhecimento não se dê nesta vida, senão na outra. Aliás, o homem que perdeu as esperanças de ser reconhecido nesta vida, está disposto a sacrificar a própria

vida em nome desta glória eterna, que será capaz de aniquilar todos aqueles que o oprimiram. Disso a necessidade de separar o que é religioso do que não é. O que é fruto de nossas paixões tristes daquilo que pode ser um amor autêntico e verdadeiro, ainda que pensado e fundado a partir de uma imagem de transcendência. A experiência mostra a possibilidade deste amor para com os homens ligado a uma experiência de solidão em Deus, ou melhor, de refúgio numa imagem transcendente de Deus. Ainda que não haja muitos exemplos disso, o exemplo de Cristo bastaria para mostrar que essa experiência é possível. O apelo religioso não é descartado por Espinosa como inútil, ainda que não seja muito eficaz, ele pode acender a uma experiência de amor que, sem dúvida, salvaria a humanidade. Mas enquanto esperarmos que os homens ajam como sábios e não como homens, teremos nossos desejos de pacificação e concórdia frustrados. Por isso, esse sentimento religioso precisa sair de sua esfera de escolha subjetiva e se institucionalizar na forma de um Estado no qual determinadas disposições sejam não apenas possíveis, mas mesmo necessárias e desejadas. Essas disposições do amor que se caracterizam pela alegria e pela consideração de que a causa dessa alegria não reside em nós, permite a afirmação não apenas do nosso corpo, mas do corpo que fazemos em conjunto aos outros, pelo corpo composto que somos e que formamos.

d) É porque Espinosa rejeita que é pela sobrentauralidade que se dá a concórdia entre as almas, que seu projeto ético terá conseqüências políticas profundas para uma nova significação do conceito de paz. Mas

como pode haver paz quando se mata em nome de Deus?

- e) A distinção entre sagrado e profano instaura uma nova ordem espaço temporal no cosmos. A tentativa de Espinosa ao dessacralizar a natureza é a busca de compreensão do espaço humano natural e do tempo humano natural sem a teleologia dos discursos religiosos.
- f) A ordem da transcendência trabalha com temas ligados à incompletude, impossibilidade, impotência. Ainda que sejam problemas realmente humanos e sentimentos tipicamente encontrados na maioria dos homens, eles por si sós não são capazes de levar à qualquer emancipação humana, muito pelo contrário, apenas a uma revolta insistente contra o humano ou a uma conformidade temporária e passiva. O projeto de Espinosa é compreender a gênese destes sentimentos o que já leva, de antemão, ao seu abandono, já que este conhecimento nos proporciona não sentimento de impotência, mas de potência. Esse é o fracasso inevitável das instituições religiosas: incapazes de conduzir a um sentimento duradouro de potência nos fiéis, atribuem essa insuficiência a uma falha na natureza humana ou a um estado de pecado.
- g) O horizonte de uma política teológica é a ausência mesma de horizonte, é a repetição de uma ordem hierárquica e estruturada com base no Deus que a antecede e no Deus para o qual ela caminha. A repetição não aparece como repetição, mas como obediência razoável de uma tradição que já de antemão lança as perguntas e as respostas. Não questionar a tradição é não questionar o sentido mesmo das perguntas, para além

de seu horizonte semântico, introduzindo já uma pergunta pelo jogo pragmático que fundou estas perguntas e respostas. Qual o contexto no qual tais perguntas herdaram sua significação e ganham amplitude? Por que tais perguntas e não outras? Oferecer outras respostas não é ainda questionar a tradição que estabeleceu o jogo. Aceitar o jogo como dado é não ser capaz de lançar outras perguntas, é não ser capaz de verificar porque algumas perguntas se estabeleceram e outras ficaram esquecidas, ou não foram sequer mencionadas. A pergunta sobre Deus como pergunta sobre a origem, é a pergunta sobre o tempo linear, sobre como o passado da criação explica o horizonte da decadência presente. E à margem daquilo que se acredita ou não ser decadente, essa significação antropológica em nada empresta para a real significação do ser. Há aqui explicitamente nesta configuração teológica o pressuposto de uma isomorfia entre os argumentos teológicos e o plano dos acontecimentos naturais, ainda que não haja qualquer ligação entre a fala e a vida. O dogmatismo que aceita os *aprioris* e o ceticismo que paralisa estão ainda nesta mesma perspectiva de jogo de linguagem, aceitaram a mesma regra de jogo, estão no mesmo contexto e no mesmo horizonte político. Incapazes de se perguntar por que estas questões e não outras, ainda articulam o seu pensamento pela mesma lógica de identidade, afirmada no caso do dogmatismo e negada no caso do ceticismo, que não pode oferecer outra, ou que nega qualquer oferecimento. O horizonte da imanência, se oposto ao horizonte da teologia, desarticula a relação entre as perguntas e as respostas como se umas antecedessem e justificassem as outras. O círculo coloca ambas na mesma

lógica de concomitância e explica que ambas coexistem por necessidade recíproca. Não se trata, então de oferecer novas perguntas e novas respostas: mas de articular um discurso no qual novas questões possam ser postas, e novos sentidos possam ser encontrados, para além daquilo que até agora foi entrevisto. Trata-se de oferecer novos jogos, uma nova experiência de articulação de significados, de novos usos, de novos começos. A ordem teológica é a ordem que se fixou por seu começo que a funda e a justifica e que está desde sempre separada daquilo que acontece, por ser o mundo da experiência o mundo da negação de Deus e da sua ausência.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Gebhardt (c.) : SPINOZA. **Opera**, Heidelberg, C. Winter, 4 vols., 1972 (1^a. ed. 1925).

SPINOZA, Benedicti de. **Ethica**. Texto Latino com note di Giovanni Gentile. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1915.

Tratado Teológico Político. Introdução, tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPINOSA. **Obras escolhidas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

_____. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

ARMSTRONG, K **Jerusalem**.

CALVINO, J. **Instituição da Religião Cristã**, Tomo II, Livros III e IV, São Paulo, Unesp, 2007

CANGUILHEM, G. **El conocimiento de la vida**, Barcelona: Ed. Anaguama, 1976

CHAUÍ, M. A **Nervura do real: Imanência e Liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999

DESCARTES. **Obras escolhidas**. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1973.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Lisboa: Edição Livros do Brasil, s.d.

GUTTMAN, L. **A filosofia do judaísmo**. São Paulo: Perspectiva

GRONDIN, J. **Introdução à hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo, Unisinos, 1991

STRAUSS, L. **Spinoza's critique of religion**. Nova York, Schocken, 1965.

