

ATEU DE SISTEMA OU LOUCO ÉBRIO DE DEUS?

O DEUS / NATUREZA DE BENTO ESPINOSA

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA *

O comum dos filósofos começa pelas criaturas, Descartes começou pela mente, ele [Espinosa] começa por Deus.

TSCHIRNHAUS A LEIBNIZ ¹

UM HOMEM ÉBRIO DE DEUS.

Novalis ³.

Há estereótipos que se colaram à filosofia de Espinosa. Um deles é o do seu ateísmo. Não que seja incorrecto interpretá-lo desta maneira. É no entanto simplista fazê-lo sem ponderação. Propomos no presente texto reflectir sobre esta temática, começando pela abordagem sucinta de dois modelos divergentes de leitura quanto à religiosidade do filósofo, procurando perceber as razões das mesmas. Recorreremos depois ao que Espinosa disse sobre o assunto, analisando algumas cartas nas quais se defende das acusações quanto à sua descrença, explicando o seu posicionamento. Num terceiro momento usaremos o TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO para reconstituir a visão cristológica de Espinosa. E a concluir o itinerário retomaremos o tema de Deus, contrastando as teses defendidas nos livros I e V da ÉTICA.

Como o tema que pretendemos tratar tem dado azo a inúmeras interpretações, partiremos de algo que todos os comentadores aceitam: a importância de Deus no pensamento do filósofo, um conceito que, identificando-se com a “causa sui” e com a Substância, é incontornável para ulteriores desenvolvimentos.

LEITURAS DIVERGENTES

FOI UM ATEU DE SISTEMA (...)

P. Bayle ².

* Professora associada (com agregação) da FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE LISBOA onde leciona FILOSOFIA MODERNA, DIDÁTICA DA FILOSOFIA e FILOSOFIA DA NATUREZA E DO AMBIENTE. Coordenou um projeto de Pesquisa sobre FILOSOFIA NO FEMININO.

¹ “Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium inceperit a mente, se incipere a Deo.”. Informação dada por Tschirnhaus a Leibniz a propósito do sistema de Espinosa, publicada pela primeira vez por Gerhardt (SITZUNGSBERICHTE DER PREUSS. AKADEMIE, 28 Nov. 1889, p. 1076) e posteriormente citada por inúmeros autores.

² “(...) il a été un athée de systhème.”. Pierre Bayle, artigo “Spinoza”, DICTONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE, Amsterdam, 1740 (5ª ed.) t. IV, pp. 253-271 (p. 253). O artigo vem reproduzido em *Pierre Bayle. Écrits sur Spinoza*, textes choisis et présentés para Françoise Charles-Daubert et Pierre-François Moreau, Paris, Berg International, 1983, pp. 29-110.

As afirmações de Bayle e de Novalis sintetizam duas posições opostas quanto à religiosidade de Espinosa. Representam também protótipos de leitura na história do espinosismo. Bayle é um marco incontornável numa primeira fase da hermenêutica espinosana. O impacto causado pelo seu DICTONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE, fez dele um “opinion maker” da sua época. Na verdade, muito do que exaustivamente se repetiu ao longo dos séculos XVII e XVIII sobre o autor da ÉTICA retoma as teses defendidas por Bayle na entrada SPINOZA, um artigo que, com múltiplas notas, ocupa dezoito páginas do Dicionário. Filósofos houve (Hume e Kant estão neste rol, não obstante terem sido pensadores de envergadura) que não leram o original mas se ativeram à exposição de Bayle. De facto as considerações que a comunidade filosófica tece sobre o filósofo judeu retomam teses e acusações apresentadas neste artigo. No entanto elas não correspondem ao que Espinosa realmente escreveu. Para além da subtileza da posição de Bayle, fruto de precauções legítimas em não ofender os “bem pensantes” mas também fortemente imbuído dos ideais de tolerância dos quais pretendeu ser arauto, algo passou e se impôs – o ateísmo de Espinosa ⁴.

Um século depois, o movimento da SPINOZA RENNAISSANCE inverte esta leitura. Os textos autênticos começam a ser conhecidos, comentados e postos a circular. Se mantém a ideia de que o autor é difícil, já ninguém ousa dizer que é obscuro e contraditório, como Wolff fizera com grande dureza na sua

³ “ein Gott betrunkenen Mensch”, Novalis, SCHRIFTEN, Leipzig, Paul Kluckhohn, 1928, III, p. 318.

⁴ Sobre a leitura de Bayle e a posterior recuperação do autor da *Ética* feita pelos românticos vj. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, “Bayle e Jacobi leitores de Espinosa”, UMA SUPREMA ALEGRIA: ESCRITOS SOBRE ESPINOSA, Coimbra, Quarteto, 2003, pp. 53-71.

THEOLOGIA NATURALIS⁵. A própria acusação de ateísmo perde bastante da sua radicalidade.

Esta recuperação positiva muito deve a Jacobi que nas suas CARTAS A MENDELSSOHN, consegue mudar a opinião então predominante sobre o espinosismo⁶. Desejoso de atacar o dogmatismo racionalista defendido pelos Iluministas alemães, denuncia estes pela sua inconsistência e pelo facto de não terem sido capazes de aceitar as consequências de um endeusamento da razão, coisa que Espinosa fez e que mereceu o elogio de Jacobi. Esta visão encomiástica é partilhada por alguns românticos que ao defenderem uma religiosidade cósmica apelam para o filósofo judeu. Goethe não hesita em apelidá-lo de “theissimus” e “christianissimus”⁷. É nesta linha que Novalis o apresenta como “ébrio de Deus”.

A perspectiva que os românticos difundiram sobre o autor da ÉTICA tem antecedentes em escritos temporalmente próximos da publicação (póstuma) das obras do filósofo. Assim acontece por exemplo no ELUCIDIARIUS CABALISTICUS de Wachter, publicado em 1708. Trata-se no entanto de referências apressadas e superficiais, revelando pouco conhecimento das fontes e passando em claro certas afirmações do filósofo que nitidamente impediriam tal aproximação. Lembremos as palavras severas do capítulo IX do TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO: “Também li e além disso conheci alguns desses impostores cabalistas cuja insânia nunca consegui admirar suficientemente”⁸.

Esta firme demarcação não impediu que Espinosa fosse aproximado dos cabalistas e que a sua obra fosse entendida como um texto que conseguiu dar forma geométrica ao discurso alegórico dos mesmos. No dizer de Jacobi “a filosofia cabalística,

enquanto filosofia, não é senão um espinosismo levado às últimas consequências”⁹.

Goethe, Lessing, Herder, Schlegel, Novalis comungam de um universo interpretativo que faz do autor da ÉTICA um “Glaubensphilosoph”, alguém que por ter levado o racionalismo às últimas consequências acabou por tornar evidente o carácter misterioso e inexplicável do real. É uma interpretação pouco credível que corresponde a uma adesão entusiástica ao pensamento espinosano mas que não atende à realidade das suas teses, interpretadas de um modo superficial e desviante. No entanto a tese de um Espinosa influenciado pela teologia hebraica e pela Cabala foi recorrente ao longo dos tempos, tendo aparecido no século XX alguma investigação interessante sobre este tema¹⁰.

ESPINOSA “RELIGIOSO”?

A interpretação que os românticos fizeram de Espinosa é hoje pouco credível. Mantém-se no entanto como interrogação pertinente o tema do seu “ateísmo”. Assim, consideraremos de imediato as razões que permitem admitir a religiosidade de Espinosa e de seguida abordaremos alguns tópicos que autorizam interpretações ateístas.

Qualquer leitor superficial da ÉTICA se apercebe que o tema de Deus é central, sendo trabalhado quer em si mesmo quer nas suas expressões ou modos. A

⁹ “Die Kabbalistische Philosophie ist, als Philosophie, nichts anderes, als unentwickelter, oder neu verworrenen Spinozismus”. Jacobi, ob. cit., p. 192.

¹⁰ Lembramos (por ordem alfabética) entre outros Eliane Amado, LES NIVEAUX DE L'ÊTRE, Paris, PUF, 1962, pp. 222 e segs.; Henry Walter Brann, “Spinoza and the Kabbalah”, SPECULUM SPINOZANUM (ed. S. Hessing), London, Routledge & Kegan Paul, 1977, pp. 108-118; Lewis Browne, BLESSED SPINOZA, New York, Macmillan, 1932; Stanislas von Dunin-Borkowski, DER JUNGE DE SPINOZA, LEBEN UND WERDEGANG IM LICHT DER WELTPHILOSOPHIE, Münster, Aschendorff, 1910; Sigmund Gelbhaus, DIE METAPHYSIK DER ETHIK SPINOZAS IM QUELLENLICHT DER KABBALAH, Wien-Brunn, Jüdischen Buch und Kunstverlag Max Hickl, 1917; Siegfried Hessing, “Prologue with Spinoza – parallels via East und West”, SPECULUM SPINOZANUM, ed. cit., pp. 1-62; E. Reinisch, “La clef du spinozisme”, REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER, 169 (1979), pp. 11-32; Henri Séroya, LA KABBALAH, Paris, Grasset, 1985; Carlos do Carmo Silva, “A gnose espinosiana – destino racionalista de uma tradição sábia”, Lisboa, DIDASCÁLIA, (1977), pp. 259-358; Meyer Waxman, “Baruch Spinoza’s relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism”, JEWISH QUARTERLY REVIEW, New Series, XIX, 4, (1929), pp. 411-430; Colin Wilson, “Spinoza the Outsider”, SPECULUM SPINOZANUM, pp. 525-542.

⁵ “Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars posterior, quia existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstratur et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinosismi, aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur”, Francofurti et Lipsiae, 1737 (1ª ed.), 1741.

⁶ F.H. Jacobi, “Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn”, WERKE, hrg. Von Roth und F. Köppen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, t. IV, 1.2.

⁷ É a expressão usada por Goethe para classificar Espinosa. Vj. Xavier Tilliette, “Spinoza Preromantique, Aspects de la Première Renaissance” in ARCHIVIO DI FILOSOFIA, (Padova), 1978, n° 1, pp. 217-229 (p. 227).

⁸ “Legi etiam et insuper novi nugatores aliquos Kabbalistas, quorum insaniam nunquam mirari satis potui.”

TTP, cap. IX, SPINOZA OPERA, ed. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter, 1972. (Passaremos a designar esta edição por G.) G. III, pp. 135-136.

afirmação de Novalis ganha sentido se considerarmos que toda esta obra monumental mais não faz do que falar de Deus, dedicando-lhe especificamente o capítulo inicial, intitulado DE DEO e colocando como meta final do livro V o “amor intellectualis Dei”. Se entendermos por ateu aquele que não acredita em Deus e se incluirmos Espinosa nesta categoria de pessoas, dificilmente conseguiremos perceber a última parte da ÉTICA. De facto, ela representa o culminar de um trajecto que toma Deus ou a Substância como ponto de partida e que a ela regressa depois de percorridos os seus meandros e manifestações. Todo o livro V se encaminha para Deus e depois do escólio da proposição XX tudo se perspectiva em função da salvação, da união com o Todo e do amor intelectual a Deus.

Espinosa é um homem do seu tempo. No universo significativo em que se move a racionalidade é critério determinante. O método científico que o filósofo nos propõe é a dedução geométrica, à maneira de Euclides. O recurso à causa eficiente impõe-se como norma de verdade enquanto que a causa final é recusada como gnosiologicamente inválida. Assim, a vontade de Deus, habitualmente apresentada como explicação última do que não conseguimos explicar, é por ele apelidada de “asilo da ignorância”¹¹. Na mesma linha de desmitificação, o dom da profecia é minorizado, os profetas são acusados de abusar da credence dos ignorantes, os milagres são denunciados como superstição¹². Mas o iconoclastismo que Espinosa sistematicamente desenvolve em nome da razão não o leva a dispensar a categoria do sagrado. Pelo contrário, apela para ela quando entra nos domínios mais altos do conhecimento, dificilmente classificáveis com uma linguagem comum. Ao falar do “*amor Dei*” que acompanha a ciência intuitiva – essa etapa suprema da nossa realização gnosiológica e ética – o filósofo recorre aos livros sagrados e ao termo glória: “Esse Amor ou essa Beatitude é chamada Glória nos livros sagrados, e não sem razão”¹³.

Contrariamente aos seus contemporâneos que acentuam o antropocentrismo colocando o homem como senhor e dono da terra, Espinosa releva em primeiro lugar o Todo (Deus, Natureza, Substância) e desafia-nos a conhecer a totalidade, descobrindo nela o lugar que nos é devido. Se Deus é identificado com

a Natureza nem por isso devemos abdicar do recolhimento, respeito e beatitude que habitualmente concedemos à divindade. A via do conhecimento – o caminho mais alto de realização – procura encontrar Deus nos fenómenos naturais que são a sua expressão mais evidente. O sábio tem outras vias para chegar a Deus, diferentes das do homem comum. A filosofia e a ciência (que no século XVII ainda se confundem) ajudam-nos a aceder ao conhecimento de Deus. Este apresenta-se intrinsecamente estruturado por leis, cuja necessidade atesta a magnitude divina.

O Deus que Espinosa nos propõe é destituído de poder e de vontade, manifesta-se na ordem e na conexão dos fenómenos, é avesso às representações imaginárias do vulgo: “(...) porque o vulgo não tem nenhuma outra razão para adorar Deus e para referir tudo ao seu poder e à sua vontade, se não suprimir as causas naturais ou se não imaginar coisas estranhas fora da ordem da natureza”¹⁴.

Dificilmente se poderá ligar Espinosa a qualquer religião particular. Se é crítico do judaísmo não nos parece lícito ver nesta atitude uma qualquer sintonia com o cristianismo, como insinua Lévinas que o acusa de traição: “(...) há uma traição de Espinosa. Na história das ideias ele subordinou a verdade do judaísmo à Revelação do NOVO TESTAMENTO”¹⁵. Indubitavelmente que Espinosa acentua a continuidade entre judaísmo e cristianismo mas as suas críticas incidem sobre as duas religiões, reconhecendo que conhece melhor a primeira do que a segunda. Relativamente ao islamismo a sua posição é severa para com Maomé que considera um impostor e que classifica de falso profeta¹⁶.

As críticas que faz às religiões positivas, nomeadamente ao aparato de crenças, cultos e práticas de que elas se socorrem, não põem em causa a existência de Deus. Um Deus que os seus contemporâneos têm dificuldade em reconhecer como tal, como podemos constatar nas múltiplas cartas que se debruçam sobre este tema. De entre estas seleccionamos como significativa a carta XXI a Blyenbergh. Nela ficam bem explícitos os problemas

¹⁴ “[vulgus] videlicet, quia nulla alia ratione, nisi causas naturales tollendo, resque extra naturae ordinem imaginando, Deus adorare, omniaque ad ejus imperium et voluntatem referre potest (...)”. TTP, cap. VI, G. III, p. 81.

¹⁵ “(...) il existe une trahison de Spinoza. Dans l’histoire des idées, il a subordonné la vérité du judaïsme à la Révélation du Nouveau Testament». Lévinas, « Le cas Spinoza », DIFFICILE LIBERTÉ, Paris, Albin Michel, 1976, p. 155.

¹⁶ Carta XLIII a Jacob Osten.

¹¹ “ignorantiae asyllum”. Et. I, Appendix, G. II, p. 81.

¹² Vj. o Apêndice do livro I da ÉTICA, bem como os caps I, II e V do TTP.

¹³ “Atque hic Amor seu Beatitudo in Sacris codicibus Gloria appellatur, nec immerito”. Et. V, prop. XXXVI, schol. G. II, p. 303.

que o filósofo teve em comunicar o seu conceito de Deus, bem como as dúvidas e interrogações do crente comum que não consegue perceber as teses espinosanas. A correspondência com este mercador holandês é interessantíssima pela tentativa que Espinosa nela fez de “explicar” o seu pensamento a quem manifestamente não o percebeu. Nela se abordam temas tão importantes e controversos (hoje diríamos fracturantes) como a liberdade, o mal, o pecado, a perfeição, os relatos bíblicos, os decretos divinos, o modo como o justo e o pecador servem Deus, etc. etc.

Blyenbergh é um calvinista convicto que na primeira carta a Espinosa (Ep. XVIII) se apresenta como cultor da Metafísica e desejoso de procurar a verdade. O filósofo inicialmente aceita-o como possível parceiro de diálogo mas cedo percebe que o seu correspondente se move num quadro de referências diferentes das suas, sendo-lhe sobretudo desagradável a falta de abertura progressivamente revelada bem como o tom dogmático e confessional do discurso de Blyenbergh. Na carta XXI há nítidos sinais de desgosto e o filósofo propõe-se terminar a correspondência, considerando inútil e prejudicial esta troca de missivas. Não deixa no entanto de responder aos problemas levantados pelo seu interlocutor. E ao defender-se das acusações de Blyenbergh esclarece a sua concepção de Deus, mostrando-se religioso mas simultaneamente crítico das religiões estabelecidas que considera preconceituosas e pueris. Vejamos algumas teses que podem interessar ao assunto que nos preocupa.

Em primeiro lugar fica nítida a distinção entre filosofia e teologia (posteriormente trabalhada no TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO mas aqui expressa com determinação). Espinosa defende explicitamente que Deus se revela ao vulgo através das Escrituras enquanto os doutos a ele acedem através da Natureza. Note-se que, para o filósofo, nem toda a interpretação do texto sagrado é válido e por isso ele demarca-se das interpretações literais e exteriores que geralmente conduzem a erros grosseiros quanto ao conceito de Deus¹⁷. As Escrituras falam ao homem comum e por isso delas não se pode extrair especulações ou teses metafísicas: “por minha parte não aprendi nas Sagradas Escrituras nenhum atributo eterno de Deus, nem pude aprendê-lo”¹⁸. Crer e saber são actividades diferentes

que recorrem a fontes diferentes – os livros sagrados e a ciência. Mas ambas são caminhos para Deus. Não estão portanto em causa dois conceitos de verdade mas sim duas maneiras específicas de Deus se revelar aos homens. Mais para o fim da carta, Espinosa admite que dentro de um determinado contexto – o do vulgo – a oração é aceitável e tem valor: “(...) nem nego que as orações não sejam muito úteis; com efeito, o meu entendimento é demasiado pequeno para determinar todos os meios que Deus tem para guiar os homens ao seu amor, ou seja, a salvação”¹⁹. Assim, tanto a religião como o método científico são caminhos para Deus que não se opõem nem se contradizem. E o filósofo congratula-se com a possibilidade de descobrir Deus através do conhecimento, a máxima felicidade a que alguém pode aspirar e que ele considera ter alcançado.

Ao corrigir as interpretações erróneas que Blyenbergh fez do seu pensamento, Espinosa mostramos o papel que atribuiu a Deus na realização de cada um: “a nossa suprema felicidade consiste no amor a Deus e este amor flui necessariamente do conhecimento de Deus, que tanto se nos recomenda”²⁰.

A existência divina é para ele algo que se nos impõe com a mesma evidência com que aceitamos que da natureza do triângulo se deduz a soma dos seus ângulos: “se nos é conhecida a natureza de Deus, segue-se tão necessariamente da nossa natureza afirmar que Deus existe como se segue da natureza do triângulo que os seus três ângulos são iguais a dois rectos”²¹.

Trabalharemos mais esta (e outras teses) no tópico a que chamámos “Deus de Espinosa”. De imediato analisaremos as razões que levaram a apelidar o filósofo de ateu.

ESPINOSA “ATEU”?

O rótulo de ateísmo começou cedo na vida do filósofo. Ao vinte e quatro anos de idade foi expulso da comunidade hebraica de Amsterdão, acusado de impiedade e privado do convívio dos seus. A fórmula

¹⁹ “(...) nec preces nobis valde utiles esse nego; nam meus intellectus est nimis parvus ad omnia media determinandum, quae Deus habet, quibus homines ad sui amorem, hoc est, ad salutem perducant;”. *Ibidem*, p. 130.

²⁰ “Et hoc unus quisque intelliget (...) quod summa nostra beatitudo in amore erga Deum consistit, attendit quodque ille amore necessario ex Dei cognitione, quae nobis tantopere comandare, fluit;”. *Ibidem*, pp. 127-128.

²¹ “(...) si Dei natura nobis est cognita, tam necessario ex natura nostra affirmare sequitur Deum existere, quam ex natura trianguli ejus tres angulos duobus rectis aequari fluit;”. *Ibidem*, p. 130.

¹⁷ Ep. XXI a Blyenbergh, G. IV, p. 132.

¹⁸ “Me quod spectat, nulla Dei aeterna attributa ex Sacra Scriptura didici, nec discere potui;”. Ep. XXI a Blyenbergh, G. IV, p. 133.

do *herem* ou excomunhão a que foi sujeito ainda hoje nos impressiona pela sua dureza: “Com sentença dos Anjos, com dito dos Santos, excomungamos, apartamos, amaldiçoamos e praguejamos a Baruch de Espinosa (...) com todas as maldições que estão escritas na Lei. Maldito seja de dia e maldito seja de noite, maldito seja em seu deitar e maldito seja em seu levantar, maldito ele em seu sair e maldito ele em seu entrar (...)”. A condenação prossegue, ameaçando de exclusão todos os que se atreverem a contactar com ele: “(...) Advertindo que ninguém lhe pode falar verbalmente nem por escrito, nem prestar-lhe nenhum favor, nem debaixo de tecto estar com ele, nem junto de quatro côvados, nem ler papel algum feito ou escrito por ele”²².

Este exílio forçado não pareceu abalar o filósofo que, embora nunca se integrasse em qualquer grupo ou escola, fez amigos de outras confissões religiosas. Com eles se correspondeu ao longo da vida, expondo, esclarecendo e discutindo as suas teses. Estas foram sempre encaradas com desconfiança e daí as precauções que tomou, condensadas na divisa *Caute*, gravada num anel de sinete. Foi realmente cauteloso pois enquanto vivo apenas publicou, assumindo-o como seu, um texto sobre Descartes – *RENATI DES CARTES PRINCIPIORUM PHILOSOPHIAE PARS I & II* – seguido de umas breves *COGITATA MATAPHYSICA*. O *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* apareceu anónimo, com uma referência deliberadamente incorrecta ao editor. As reacções que se lhe seguiram levaram o filósofo a nada mais publicar em vida.

No tópico anterior vimos que Espinosa não negou Deus e que dele constantemente falou nas suas obras maiores de metafísica e de política – respectivamente a *ÉTICA* e o *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*. Há que ver em que medida o seu Deus põe em causa o Deus da tradição, o que imediatamente percebemos quando lemos as primeiras definições da *ÉTICA*. Deus é formalmente apresentado definição VI como “um ser absolutamente infinito, quer dizer uma substância constituída por uma infinidade de atributos dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita”²³. É um conceito preparado pelas definições anteriores. A definição I fala-nos da “causa sui”, algo

cujá essência envolve a existência e que não pode ser pensado senão existente. A definição III considera a Substância enfatizando a sua autonomia e “aseidade”²⁴, quer a nível da existência – ela é o que existe por si, quer do conhecimento – o que existe por si também deverá ser pensado por si, sem recurso a outros conceitos que expliquem a sua génese. A “causa sui” vai ganhando conteúdo quando nos é dito ser ela constituída por infinitos atributos (def. IV) e manifestar-se em modos (def. V).

Para o leitor incauto, o conceito de Deus expresso na definição VI não parece diferenciar-se muito de posições sustentadas por eminentes teólogos. No entanto a utilização do termo “exprime” (“exprimit”) tem conotações pouco ortodoxas. A essência divina exprime-se noutros seres, que a concretizam. Estes, como adiante será afirmado, sustentam uma relação necessária com a Substância que deles precisa para se constituir e que neles se expande: “Da necessidade da natureza divina devem seguir numa infinidade de modos uma infinidade de coisas, quer dizer tudo o que pode cair sob um entendimento infinito”²⁵.

As definições seguintes vão nesta linha de combate às concepções usuais de Deus. Se a apresentação dos modos e a ligação destes com a Substância tinham abalado a ideia de transcendência, outras duas noções fundantes nas chamadas religiões do livro (judaísmo, cristianismo e islamismo) são postas em causa. Assim acontece com a liberdade, identificada na definição VII com a suma necessidade e com a eternidade. Eternidade que é desprovida de qualquer relação com o tempo, identificando-se na definição VIII com a necessidade.

O escólio da proposição XV é outro marco iconoclástico pois nele o filósofo admite que Deus, na sua essência, integra a matéria. Começa por se demarcar do vulgo: “Há quem diga que Deus, à semelhança do homem, é composto de corpo e de alma, sujeito a paixões, mas das demonstrações precedentes resulta quanto as pessoas estão longe do verdadeiro conhecimento de Deus”²⁶. O verdadeiro conhecimento de Deus afasta quaisquer projecções antropomórficas,

²⁴ A substância é “a se” e concebe-se “a se”.

²⁵ “Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.”. Et.I, prop. XVI, G.II, p. 60.

²⁶ “Sunt, qui Deum instar hominis corpore, & mente constantem, atque passionibus obnoxium fingunt; sed quam longe hi a vera Dei cognitione aberrant, satis ex jam demonstratis constat.”. Et.I, prop. XV, schol., G. II, p. 57.

²² LIVRO DOS ACORDOS DE NAÇAM, Folio 408. Podemos encontrar parte deste texto em Yirmihahu Yovel, *ESPINOSA E OUTROS HEREJES*, trad. do inglês por Maria Ramos e Elisabete Costa, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1993, p. 13.

²³ “Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.”. Et. I, def. VI, G.II, p. 45.

tese que será exaustivamente defendida no apêndice do livro I. No presente escólio Espinosa ataca a hipótese de um Deus imaterial, denunciando com um raciocínio rigoroso as inconsistências desta tese. E imediatamente delinea dois caminhos: o da imaginação que entende a matéria divisível e constituída por partes e o do entendimento nas quais as partes da matéria apenas têm uma existência modal e não real. O vulgo e os teólogos situam-se no registo da imaginação mas o filósofo quer ir mais longe, recorrendo ao entendimento. O escólio termina com a defesa de um Deus material: “(...) desconheço a razão pela qual [a matéria] seria indigna da natureza divina (...)”²⁷. Se tudo o que existe existe em Deus, há que admitir que Deus integra a matéria. Tal não quer dizer que ele **tem** um corpo mas sim que, olhado através de um dos seus infinitos atributos, ele **é** matéria, ou seja, que é corpo.

A já referida proposição XVI, por alguns considerada a mais significativa da ÉTICA, recorda-nos a necessidade da potência divina que, enquanto *essentia actiosa*, necessariamente produz modos. Essa actuação necessária é regida por leis, como fica bem expresso na proposição que se segue: “Deus age somente segundo as leis da sua natureza, sem ser constringido por ninguém”²⁸. As leis que constituem a essência do Deus/Substância são regulares e ordenadas, obedecem a uma ordem, visível para aqueles que se debruçam sobre o real com rigor científico.

Contrariando as diferentes tradições religiosas coevas, o Deus de Espinosa é impessoal, impassível, determinado, necessário. É também imanente, como verificamos pela proposição XVIII. Esta nega a transcendência divina e apresenta-nos um Deus/Substância que ao revelar-se e conhecer-se produz os modos ou actualizações necessárias da sua essência: “Deus é causa imanente mas não transitiva de todas as coisas”²⁹. A “causa sui” é razão de si mesma mas é também razão de tudo quanto existe, não de um modo extrínseco, à maneira de um criador, mas sim intrinsecamente, como Todo no qual as coisas têm o ser. Está preparado o caminho para a expressão pela qual Espinosa se tornou mais conhecido e também mais odiado – “Deus ou a Natureza”³⁰.

²⁷ “nescio cur [materia] divina natura indigna esset”. Et. I, prop. XV, schol., G. II, p. 60.

²⁸ “Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit”. Et. I, prop. XVII, G. II, p. 61.

²⁹ “Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens”. Et. I, prop. XVIII, G. II, p. 63.

³⁰ “Deus seu natura”. Et. IV, Praef., p. 206.

Deus é a Natureza, e esta é a totalidade das coisas que existem. Corpos e mentes, ideias e organismos decorrem do dinamismo próprio de uma Substância que se expande, são determinações da Natureza, são *Deus quatenus*, (Deus *enquanto que isto ou aquilo*) ou seja, um Deus que se concretiza das mais variadas maneiras.

A perfeição divina consiste na sua absoluta autonomia e independência, bem como na sua organização intrínseca e no seu total determinismo. Deus é um Todo e não um sujeito. Falar de criação é absurdo pois é pressupor um Deus imperfeito, ao qual algo se pode acrescentar. A Substância espinosana caracteriza-se pela imediatez e coloca-se desde sempre com todas as suas determinações. Deus/Substância não é prévio aos modos, ou se quisermos falar de anterioridade temos que considerar o plano ontológico e não o temporal. A supremacia que detém sobre eles é a mesma que existe entre o Todo e as partes. É um Deus sumamente racional, que Espinosa considera ser possível conhecer e do qual se aproxima usando um método dedutivo. E assim diz que o estudo de Deus, tal como o da alma, das acções e dos apetites humanos, se deverá processar com a mesma objectividade com que lidamos com linhas, superfícies e sólidos³¹.

Não só a ÉTICA deu azo a que se falasse de ateísmo. Também no TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO há inúmeras passagens que justificam este epíteto. Em primeiro lugar a dessacralização dos textos bíblicos do ANTIGO TESTAMENTO, a detecção das suas incongruências e a conseqüente tese de que esta obra foi escrita por vários autores, ao longo dos tempos. A ideia de os livros sagrados terem como autor Moisés é posta em causa, pela aplicação de uma hermenêutica atenta aos diferentes estilos e às diferentes épocas – seria absurdo que um autor se referisse a acontecimentos ocorridos depois da sua morte. O espírito geral que perpassa toda a obra situa a religião no domínio do imaginário, impedindo que a consideremos como conhecimento válido e separando nitidamente teologia e filosofia. Como diz o capítulo XIII, a Escritura só ensina coisas simples e tem como finalidade a obediência. Depurada dos elementos sobrenaturais que lhe são acessórios, ela transforma-se num conjunto de preceitos morais a que importa obedecer pois garantem a vida em sociedade. E é deste modo que deve ser lida.

Na impossibilidade de analisarmos aqui esta obra, destacaremos alguns tópicos que consideramos

³¹ Et. III, Prefácio.

particularmente significativos para a justificação do “ateísmo” de Espinosa. Um deles é a visão que nos dá dos profetas, tema desenvolvido no capítulo II. O filósofo não lhes confere um estatuto superior aos outros homens, apenas os considera dotados de uma “capacidade mais viva de imaginar”³². O dom da profecia aparece sobretudo nos rústicos e nos destituídos de intelecto, chegando mesmo a manifestar-se em mulheres – “até mulherzinhas como Agar, serva de Abraão, tiveram o dom profético”³³.

A revelação que recebemos dos profetas acusa as idiossincrasias e temperamento de cada um deles. É portanto subjectiva e não fiável. Nunca nos pode levar a um conhecimento adequado de Deus pois assenta na imaginação e não no entendimento. Segundo Espinosa é o conhecimento natural (e não o sobrenatural) que nos conduz a Deus. O âmbito da profecia deverá circunscrever-se à prática da caridade e à vida social.

No que concerne às leis divinas, escalpelizadas no capítulo IV da mesma obra, elas identifica-se com as leis da Natureza, visíveis para um espírito atento que as pretenda estudar com atenção. São verdades eternas, necessárias, regidas por um estrito determinismo. Deus não as impõe como um rei ou como um legislador pois ele próprio se lhes subordina: “Na verdade Deus age e dirige todas as coisas apenas pela necessidade da sua natureza e perfeição”³⁴. A revelação, os profetas, a religião, os cultos e as cerimónias, são meras mediações que servem o vulgo. Têm um papel positivo pois permitem que todos alcancem Deus. Mas não levam a um conhecimento dele.

De igual modo, os milagres são vistos com desconfiança. No cap. VI do *TTP*, o filósofo entende-os como fruto da ignorância, apresentando-se como explicação para aqueles que desconhecem as verdadeiras causas. O homem comum “não tem de Deus nem da natureza um só conceito são”³⁵. Ora na

³² “(...) sequitur Prophetas non fuisse perfectiore mente praeditos, sed quidem potentia vividius imaginandi (...)”. *TTP*, cap. II, G.III, p. 29.

³³ “(...) imo mulierculae etiam, ut Hagar ancilla Abrahami, dono Prophetico fuerent praeditae (...)”. *TTP*, cap. II, G.III, p. 29. Para aprofundar o tema da mulher em Espinosa vj. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, “Espinosa, Hobbes e a condição feminina”, in *O QUE OS FILÓSOFOS PENSAM SOBRE AS MULHERES*, org. de Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998, pp. 109-134.

³⁴ “Deumque revera ex solius suae naturae, & perfectionis necessitate agere & omnia dirigere (...)”. *TTP*, G. III, p.65.

³⁵ “(...) nec de Deo, nec de natura ullum sanum habet conceptum (...)”. *TTP*, cap. VI, G. III, p. 82.

realidade o milagre é um atentado à perfeição divina pois ao aceitá-lo estamos a admitir que Deus precisa de corrigir as suas próprias leis. Para Espinosa o recurso aos milagres afasta-nos de Deus dado que se coloca no âmbito do sobrenatural, do irracional e do ininteligível. E socorre-se da própria Escritura para sustentar tal tese: “A Escritura, referindo-se à Natureza em geral, afirma nalgumas passagens que ela conserva uma ordem fixa e imutável”³⁶. Situando-se no registo dos seus detractores, o filósofo ironiza dizendo que são estes (e não ele) que contribuem para o ateísmo. Ele defende a imutabilidade e impassibilidade divinas e estas qualidades são sinónimo de perfeição. Exprimem-se nas leis naturais que são uniformes e constantes: “Nada acontece portanto na Natureza, que contrarie as leis universais desta (...) tudo o que existe existe pela vontade e eterno decreto de Deus, isto é, como já mostrámos, tudo o que existe existe segundo leis e regras que envolvem eterna necessidade e verdade”³⁷.

Estas e outras teses do mesmo teor levaram a que Espinosa fosse classificado de ímpio e de ateu. Directamente confrontado com tais acusações, procurou dar-lhes resposta. Vejamos até que ponto as justificações que apresenta nos convencem.

O QUE ESPINOSA DISSE SOBRE O ASSUNTO

O ateísmo é (e sempre foi) um conceito complexo. No dizer de G. Galasso a classificação de ateu revela mais o modo de pensar de quem a aplica do que a posição de quem como tal é considerado³⁸. Não nos cabe aqui analisar este conceito nos seus diferentes matizes. Para que não haja confusões semânticas aceitamos como operacional a seguinte definição: “De uma maneira geral sob a designação de ateísmo entendemos todos os movimentos que de modo explícito ou implícito negam a existência de Deus ou procedem como se ele não existisse”³⁹. Em função

³⁶ “Scriptura de natura in genere quibusdam in locis affirmat, eam fixum atque immutabilem ordinem servare.”. *TTP*, cap. VI, G. III, p. 95.

³⁷ “Nihil igitur in natura contingit, quod ipsius legibus universalibus repugnet (...) nam quicquid sit, per Dei voluntatem & aeternum decretum sit, hoc est, ut jam ostendimus, quicquid sit, id secundem leges & regulas, quae aeternam necessitatem & veritatem involvunt, sit (...)”. *TTP* cap. VI, G. III, p. 83.

³⁸ Giuseppe Galasso, “Ateísmo”, in *ENCICLOPÉDIA EINAUDI, MYTHOS/LOGOS – SAGRADO/PROFANO*, Lisboa, INCM, 1987, vol. 12, p. 339.

³⁹ Manuel da Costa Freitas, “Fé e ateísmo no mundo contemporâneo”, separata de *ESTUDOS TEOLÓGICOS. ACTAS DA VII SEMANA PORTUGUESA DE TEOLOGIA*, Lisboa, 1971, p. 5.

desta definição minimalista iremos considerar o “caso Espinosa”.

O filósofo judeu não foi indiferente ao rótulo de pensador ateu. Pelo contrário, recusou tal classificação com veemência e apresentou razões para que ela pudesse ser contrariada. Podemos interpretar esta recusa como uma questão de sobrevivência: o clima de tolerância da Holanda seiscentista dizia respeito à liberdade de religião mas não se estendia aos ateus. Quem negasse Deus seria certamente ostracizado e mesmo perseguido. De qualquer modo, os pontos que Espinosa apresentou em defesa própria revelaram mais do que uma mera justificação formal. Fomos buscá-los à sua correspondência pois nos pareceu que as cartas são textos em que se fala mais livremente, sem necessidade de disfarçar o que realmente se pensa. Seleccionámos três cartas: a epístola XXX de Espinosa a Oldenburg; a XLII de Velthuysen a Jacob Ostens; a XLIII de Espinosa a Ostens.

Henry Oldenburg, secretário da Royal Society, foi um correspondente fiel que estabeleceu relações cordiais com o filósofo. Na carta XXX que Espinosa lhe endereça, fala das razões que o levaram a escrever o TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO. Uma delas mostra o desejo de se demarcar da opinião pública que o julga ateu: “A opinião que o vulgo tem de mim, não cessando de me acusar de ateísmo, sou obrigado a contestá-la o mais possível”⁴⁰. Trata-se de uma afirmação que aparece com a espontaneidade de um desabafo, o que lhe confere autenticidade. Oldenburg não o interrogara sobre este tema e é Espinosa que por sua iniciativa o aborda.

Mais elaborada e cautelosa é a resposta dada a Ostens. É um texto que se prende com a carta que Ostens recebera de Velthuysen, na qual se teciam críticas severas ao TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO e ao seu autor. Ostens move-se no círculo dos amigos de Espinosa e sustenta ideias liberais. Isto não o impede de pedir o conselho de Velthuysen quanto a esta obra de Espinosa. A resposta que recebe é severa: o filósofo judeu é visto como alguém que ao querer combater a superstição se despojou da religião, atacando todos os cultos. O seu Deus, submetido ao “*fatum*”, aparece desprovido de sentimentos e de vontade. O *TTP* nega o valor da oração, contesta a hipótese de um juízo final, critica os profetas. Velthuysen também critica a hermenêutica bíblica proposta por Espinosa. Segundo ele este nega os milagres em nome da ordem da Natureza.

Para além destas e de outras críticas de cariz teológico e filosófico, também há censuras ao modo como o filósofo entende a separação dos poderes dos magistrados e dos teólogos, bem como à moral que inevitavelmente decorre das suas teses. É uma longa carta que termina com um esclarecedor resumo da posição de Velthuysen: “(...) na minha opinião [a doutrina do *TTP*] elimina e destrói inteiramente qualquer culto e qualquer religião, introduz um ateísmo dissimulado ou ainda forja um Deus cujo poder não pode inspirar qualquer reverência aos homens pois ele próprio está submetido ao *fatum*”⁴¹.

A carta é importante pois dá-nos a ideia do modo como o filósofo foi interpretado no seu tempo. Talvez por isso Espinosa não tenha deixado cair as acusações e lhes responda na ep. XLIII, dirigida ao seu amigo Ostens. No início desta verificamos que as opiniões de Velthuysen o incomodaram, de tal modo que hesitou em responder-lhes. Decidiu-se a fazê-lo mas de um modo sintético, como se considerasse tempo perdido preocupar-se com interpretações erróneas.

De modo algum se revendo na moldura em que foi integrado, interroga-se se a visão de Velthuysen se deveu à ignorância ou à malícia, estando no entanto seguro que a qualquer das hipóteses (ou a ambas) se juntou uma profunda incompreensão. Espinosa queixa-se da deturpação feita ao seu pensamento e retoma algumas das acusações que lhe parecem mais graves. Mas antes de lhes responder nega ser ateu ou ensinar o ateísmo. Curiosamente, não recorre a razões teológicas ou filosóficas para contestar esta opinião. Baseia-se em factos e estes prendem-se com um “*modus vivendi*”. Na verdade a vida que leva é em tudo contrária à dissipação e libertinagem, apanágio dos que nesse tempo se reclamavam de ateísmo. É um argumento que nos parece frágil, ou quanto muito desviante – Velthuysen colocara-se no registo das ideias e o filósofo responde-lhe com normas de conduta. Mas trata-se apenas de um intróito, a abrir a controvérsia que se irá desenrolar. Nela Espinosa evidencia a má fé do seu correspondente, mostrando haver nele uma deliberada malícia e um desejo de deturpar as teses apresentadas no *TTP*. É agora a sua vez de atacar e por isso interroga-se: “(...) pergunto se abandona toda a

⁴¹ “(...) meo iudicio omnem cultum & religionem tollit, atque funditus subvertit, clam Atheismum introducitur, aut talem Deum fingit, cuius Numinis reverentia non est quod hominum tangantur, quia ipse fato subijcitur (...)”. Ep. XLII de Velthuysen a J. Ostens, G. IV, p. 218.

⁴⁰ “Opinio, quam vulgus de me habet, qui me atheismi insimulare non cessat: eam quoque averruncare, quod fieri potest, cogor.”. Ep. XXX a Oldenburg, G. IV, p. 166.

religião aquele que afirma Deus estabelecendo que é preciso conhecê-lo como sendo o supremo bem e amá-lo, como tal de uma mente livre? e que acredita que a nossa felicidade suprema e a nossa maior liberdade consiste neste amor? E que a recompensa da virtude é a própria virtude e que o castigo reservado à estultícia e o suplício da impotência é a própria estultícia?”⁴².

Segue-se a discussão daquilo a que Velthuysen chama “*fatum*”. O detractor de Espinosa indigna-se que alguém identifique “*fatum*” e natureza divina. Espinosa não se preocupa grandemente em esclarecê-lo mas distingue fatalismo e necessidade. Nega que o primeiro se possa atribuir a Deus mas considera que o segundo lhe pertence, tal como lhe pertence o entendimento. Sumariamente retoma uma distinção que aqui não explicita mas que a ÉTICA já trabalhara na definição VII – a diferença entre a necessidade por coacção e por natureza. No primeiro caso diz-se das coisas que são determinadas por outras a agir e que Espinosa classifica de constrangidas (“*coacta*” é o termo que usa)⁴³. No segundo refere-se à necessidade da “*causa sui*”, necessidade essa que é intrínseca e se identifica com perfeição. É apenas neste sentido que o filósofo considera a necessidade divina, visível na ordem que constatamos nas coisas. Fica no entanto bem claro que “essa necessidade inelutável das coisas não suprime de resto, nem as leis divinas nem as humanas”⁴⁴.

Espinosa reitera a importância do amor a Deus e o papel que tal amor desempenha na salvação de cada um. Independentemente das causas que levam a esse amor, o importante é a sua ocorrência. Daí a afirmação: “que eu ame Deus por uma livre decisão ou pela necessidade de um decreto divino, de qualquer modo amo a Deus e é desse modo que serei salvo”⁴⁵.

A carta XLIII é reveladora do que Espinosa pensa sobre o ateísmo e do modo como dele se demarca. É também importante por nela se evidenciar a má fé e a ignorância dos seus detractores. Ficam no entanto salvaguardados três pontos fundamentais que nos poderão ajudar a equacionar o problema do seu

⁴² “An quales, ille omnem religionem exiit, qui Deum summum bonum agnoscendum statuit, eundemque libero animo ut talem amandum? Et quod in hoc solo nostra summa felicitas, summasque libertas consistit? Porro quod praemium virtutis sit ipsa virtus, stultitiae autem et impotentiae supplicium sit ipsa stultitia?”. Ep. XLIII de Espinosa a Ostens, G.IV, p. 220.

⁴³ Et I, def. VII, G. II, p. 46.

⁴⁴ “Porro haec inevitabilis rerum necessitas neque leges divinas, neque humanas, tollit”. Ep. cit., p. 222.

⁴⁵ “(...) et sive Deum amem libere sive ex necessitate Dei decreti Deum tamen amabo, et salvus ero.”. *Ibidem*, p. 224.

“ateísmo”: a postulação da divindade; a imprescindibilidade do “amor a Deus” no percurso de cada um; a relevância desse amor para a salvação individual.

CRISTO COMO MODELO ÉTICO

Se o modo como Espinosa pensou Deus lhe valeu fortes críticas, a sua cristologia também não foi isenta de controvérsia. O filósofo enalteceu a figura de Cristo e designou-o como “a boca de Deus” considerando-o o único homem a quem Deus falou directamente. Tal facto elevou-o acima dos profetas, dando-lhe um estatuto único⁴⁶. Contudo enaltece Cristo apenas como homem, negando-se a aceitar a sua divindade.

A cristologia espinosana processa-se essencialmente no TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO e em algumas cartas. O tema é praticamente omissivo na ÉTICA que apenas uma vez refere Cristo, identificando-o com a ideia de Deus⁴⁷. De igual modo o cristianismo é silenciado nesta obra – há críticas genéricas à religião mas nenhuma crença particular é directamente visada. Contrastantemente, no TTP a figura de Cristo tem um papel determinante e o cristianismo é frequentemente mencionado, aparecendo na continuidade do judaísmo, completando-o e dando-lhe uma orientação universal.

Ao debruçar-se sobre Cristo Espinosa tem dois objectivos maiores: por um lado, desmitologizá-lo tratando-o como homem e não como Deus; por outro, mostrar que a sua actuação deve ser entendida por todos os homens como modelo ético a seguir. Embora a atitude dominante seja de benevolência, Espinosa imediatamente se demarca dos dogmas, confessando-se incapaz de os compreender e, conseqüentemente, de os aceitar: “No entanto é necessário aqui prevenir, que me abstenho de falar do que certas Igrejas afirmam sobre Cristo – e também não o nego – visto que confesso, com toda a franqueza, que não compreendo”⁴⁸.

A leitura cristológica do TEOLÓGICO-POLÍTICO aceita a história. Para Espinosa Cristo é um personagem sobre cuja existência real não levanta dúvidas. Trata-se de um judeu que revolucionou a religião em que foi

⁴⁶ “(...) Cristhus non tam Propheta quam os Dei fuit.”. TTP, cap. IV, G. III, p. 64.

⁴⁷ “Spiritus Christi, hoc est, Dei idea (...)”. Et IV, prop. LXXVIII, schol., G. II, p. 262.

⁴⁸ “Verum monere hic necesse est, me de iis, que quaedam Ecclesiae de Christo statuunt, prorsus non loqui, neque ea negare; nam liberter fateor me ea non capere.”. TTP, cap. I, G. III, p. 21.

educado, transformando as suas leis particulares em moral universal. Ao filósofo interessa a actuação mediadora de Cristo como caminho de salvação para todos os homens, o que o leva a afirmar que “Cristo foi o caminho de Salvação” e que “Se não tivéssemos o testemunho da Escritura, seria caso para duvidar da salvação de quase todos”⁴⁹.

O TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO fala-nos de uma salvação para todos, conseguida através do cumprimento de certas normas, facilitada pelo conhecimento das Escrituras onde tais regras de conduta podem ser colhidas. É sobretudo nos capítulos XIV e XV que se traça a pedagogia do homem comum. Este não se move no plano da razão mas sim no registo passional. As paixões provocam dissensões e conflitos. Daí a necessidade de obediência às leis da cidade e às regras morais. O exemplo de Cristo é determinante pois quem seguir os seus preceitos salva-se.

Se a ÉTICA enfatiza a salvação pelo conhecimento, reconhecendo que ela diz respeito aos sábios e que é difícil para a maioria, o *TTP* oferece a todos a possibilidade de se salvarem. Para isso basta respeitar as leis da cidade e os preceitos morais que a Escritura revela. O capítulo XII desta obra aponta o código ético que a multidão deve seguir. O capítulo XV apresenta passagens fundamentais para a salvação “dos ignorantes” que não se processa num plano intelectual mas sim moral, visando a utilidade mais do que a verdade⁵⁰.

O *TTP* releva a obediência como meio de salvação. Nesta obra defende-se a tese de que é necessário conhecer, não só as leis que regem o Estado, percebendo as que são boas, mas também as normas morais que todos deverão acatar. Enquanto partes do Todo que somos, realizamo-nos pela integração na Natureza. Um caminho possível passa pela integração na vida da Cidade e pela aprendizagem de normas que nos permitam uma sã convivência com os outros homens. A moral que Cristo no legou e a imitação da sua conduta constituem uma via excelente para a integração social e para a felicidade. Seguir Cristo é

⁴⁹ “ (...) Christum viam salutis fuisse”. *TTP*, cap. I, G. III, p. 21. “ (...) nisi hoc Scripturae testimonium haberemus, de omnium fere salute dubitaremus”. *TTP*, cap. XV, G. III, p. 188.

Para o tema da salvação em Espinosa, diferentemente trabalhado no *TTP* e na ÉTICA vj. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, *UMA SUPREMA ALEGRIA: ESCRITOS SOBRE ESPINOSA*, artigos “Uma hermenêutica da salvação”, ed. cit., pp. 231-250 e “Haverá uma salvação para as mulheres?”, pp. 251-267.

⁵⁰ Para o tema da “salvação dos ignorantes” vj. Alexandre Matheron, *LE CHRIST ET LE SALUT DES IGNORANTS CHEZ SPINOZA*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

aderir a uma moral. Quando se circunscreve aos ensinamentos de Cristo, o cristianismo proporciona aos homens um “modus vivendi” que lhes garante estabilidade e harmonia.

O processo de desmitologização empreendido pelo filósofo leva necessariamente a separar teologia e filosofia, dando à religião um papel estritamente moralizador: “(...) que a religião finalmente se aparte das especulações filosóficas e se reduza àquele pequeno número de dogmas muito simples que Cristo ensinou aos discípulos”⁵¹. O mérito da “*vera religio*” é precisamente conduzir a maioria a uma vida em sintonia com o Todo (Deus ou a Natureza) que só alguns conseguem conhecer mas de que todos, seguindo o exemplo de um Cristo ético, poderão fruir.

Para o filósofo, Cristo conseguiu compatibilizar uma dimensão filosófica, dificilmente acessível aos seus contemporâneos, e um pensamento ético expresso em termos mais comuns e aceitáveis pelo vulgo, sem nunca no entanto atrair as verdades básicas. Ele foi a manifestação suprema (mas humana) da sabedoria divina. Foi o sábio, que mais do que qualquer outro, se identificou com a mente de Deus. Por isso deve ser tomado como modelo, não perdendo no entanto a condição humana.

É sobretudo na correspondência que Espinosa fala mais abertamente da condição humana de Cristo e das suas dificuldades em perceber algumas das verdades essenciais do cristianismo que considera incompreensíveis ou mesmo absurdas. Seleccionámos quatro cartas que nos pareceram reveladoras – três têm como destinatário Oldenburg e a última dirige-se a Albert Burgh. Nelas são nitidamente postos em causa os dogmas da criação, da encarnação, da ressurreição, da imortalidade da alma e da transubstanciação.

A epístola LXXIII a Oldenburg é curta mas esclarecedora. Nela Espinosa responde directamente a algumas dúvidas sobre teses controversas do *TTP*, nomeadamente sobre a imanência divina, os milagres e o estatuto da religião. Também se pronuncia sobre Cristo, dizendo não lhe interessar o Cristo segundo a carne. Entende mesmo que esta perspectiva é desnecessária para a salvação. Não obstante continuar a usar a expressão “filho de Deus”, atribui-lhe um significado diferente do usual, identificando-a com a sabedoria eterna que se manifesta em todas as coisas. Recusa-se a aceitar o dogma da encarnação: “Quanto ao que acrescentam certas Igrejas, a saber, que Deus

⁵¹ *TTP*, cap. XI, G. III, p. 158.

tomou a natureza humana, preveni expressamente que ignoro o que querem dizer; mais, para falar francamente, a sua linguagem parece-me tão absurda como se disséssemos que um círculo revestiu a forma de quadrado”⁵².

O diálogo prossegue e na carta LXXV o filósofo considera o tema da ressurreição, sobre o qual Oldenburg em missiva anterior lhe pedira que se pronunciasse. As aparições de Cristo depois da morte são analisadas com cautela, sublinhando Espinosa que elas nunca foram presenciadas fora do círculo dos seus seguidores: “Cristo nunca apareceu no Senado, nem a Pilatos nem a nenhum infiel, mas apenas aos santos”⁵³. Os apóstolos testemunharam a ressurreição de Cristo e a sua ascensão aos céus. Espinosa não duvida da boa fé destes homens nem os acusa de impostura. Para ele os referidos acontecimentos foram manifestações da revelação divina, adaptadas a mentes humanas pouco dadas à reflexão e muito presas a explicações corporais. Assim, considera que a ressurreição dos mortos se processou num plano meramente espiritual e foi revelada aos fiéis através de meios ao alcance dos mesmos. Para certas passagens dos Evangelhos, o filósofo recomenda uma interpretação linguística rigorosa, alertando para os hebraísmos que nelas pululam e que não deverão ser tomados à letra. Na carta LXXVIII, Espinosa volta a negar a ressurreição de Cristo, relevando o carácter alegórico da mesma.

Teses semelhantes são retomadas na resposta a Albert Burgh (Ep. LXXVI). Contudo o tom é outro e a cordialidade que atravessa as missivas a Oldenburg é substituída por uma franca irritação. Burgh, um recém convertido ao cristianismo, interpelara Espinosa numa extensa carta, hostilizando-o e cobrindo-o de impropérios. O seu fervor de neófito levava-o a tomar um tom insultuoso, apelidando Espinosa de “miserável homúnculo, verme mesquinho de terra, cinza, pasto de vermes” etc. etc.⁵⁴.

A resposta do filósofo, breve mas incisiva, é extremamente reveladora do que preza e do que

⁵² “ (...) quaedam Ecclesiae his addunt, ut quod Deus naturam humanam sumserit, monui expresse, me quid dicant nescire, imo ut verum fatear non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit.”. Ep. LXXIII a Oldenburg, G. IV, p. 309.

⁵³ “Christus non Senatui, nec Pilato, nec cuiquam infidelium; sed sanctis tantummodo apparuerit;”. Ep. LXXV a Oldenburg, G. IV, p. 313.

⁵⁴ “Tune miser homuncio, vilis terrae vermiculus, imo cinis, vermium esca (...)”. Ep. LXVII de Albert Burgh a Espinosa, G. IV, p. 283.

despreza no cristianismo, considerando-o uma religião entre outras, entendendo como supérfluas a maior parte das suas doutrinas e circunscrevendo-se ao que considera essencial: que Deus se mantém em nós e que nós nos mantemos em Deus, como foi dito pelo Evangelista João. Cristo é mais uma vez apresentado como exemplo de justiça e de caridade: “onde as encontramos [a justiça e a caridade] está realmente Cristo; onde faltam Cristo está ausente”⁵⁵. Despojado da carga teológica que, segundo o autor, erradamente se lhe foi colando, Cristo não deixa de ser enaltecido e a fidelidade aos seus preceitos é considerada critério para uma vida digna, à qual todos devem aspirar. Este objectivo pode realizar-se fora de qualquer Igreja particular e é acessível a todo o que se mantém fiel a Cristo e ao seu espírito: “Efectivamente só podemos ser conduzidos ao amor da justiça e da caridade pelo espírito de Cristo”⁵⁶. Espinosa não lhe reconheceu divindade nem poderes sobrenaturais mas foi extremamente sensível ao carácter modelar da sua actuação ética.

O DEUS DE ESPINOSA

Do que atrás foi dito podemos concluir que Espinosa atribui a Deus um papel central mas que no entanto o considera de um modo peculiar, tão peculiar que o levou a ser conhecido como ateu. Neste tópico final teceremos algumas considerações sobre o modo como Deus foi tratado na ÉTICA, a obra em que está mais presente.

Logo no livro I encontramos indicações precisas quanto ao conceito em causa, implicitamente contido nas definições I e III que nos falam da “causa sui” e da substância e explicitamente apresentado na definição VI: “Entendo por Deus um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita”⁵⁷. Dificilmente reconhecemos nesta apresentação as características habitualmente atribuídas à divindade. É verdade que Espinosa se coloca no âmbito da filosofia, mas outros filósofos seus contemporâneos também o fizeram e a versão que nos dão de Deus mantém muito da teologia tradicional. É o caso de Descartes que define Deus na Meditação

⁵⁵ “ubicunque haec [justitia et charitas] reperiuntur ibi Christus revera est ubicunque defunt, desest Christus.”. *Ibidem*, p. 318.

⁵⁶ “Solo namque Christi Spiritu duci possumus in amorem justitiae, & charitatis.”. *Ibidem*.

⁵⁷ Veja nota 23.

III: “Pelo nome de Deus compreendo uma certa substância infinita, independente, sumamente inteligente, onnipotente e pela qual foram criados quer eu mesmo, quer tudo o resto que existe (...)”⁵⁸. Embora nos apresente Deus como substância, o autor das MEDITAÇÕES não prescinde de lhe atribuir qualidades que o permitem identificar com o Deus judeo-cristão. Tal não acontece com o Deus espinosano, trabalhado no livro I. Aqui há a preocupação de colocar Deus num plano estritamente racional, sendo impossível confundi-lo com qualquer divindade proposta pelas diferentes religiões.

A Substância explicita-se e concretiza-se ao longo do livro I, mostrando-se na infinitude dos seus atributos e modos, revelando a ordem e a necessidade que intrinsecamente a enformam. Constituem-na infinitos atributos que são também princípio da sua inteligibilidade. Os atributos permitem não só a existência da Substância - que sem eles seria um conceito vazio - mas também a compreensão da mesma por parte dos homens: “Entendo por atributo tudo o que o entendimento descobre na Substância enquanto fazendo parte da essência dela”⁵⁹.

Não temos acesso à infinidade dos atributos pois apenas dois nos são revelados: a extensão e o pensamento⁶⁰. Deles decorrem respectivamente os diferentes corpos e as mentes e ideias, modos esses regidos por uma mesma necessidade: “Nas coisas da natureza nada é dado de contingente mas tudo é determinado pela necessidade divina a uma certa maneira de existir e de operar”⁶¹. Somos colocados num universo organizado e nele não há hiatos. A imediatez divina concretiza-se em sucessões causais que por sua vez nos ajudam a compreendê-la e que de certo modo a constroem.

⁵⁸ “Par le nom de Dieu j’entends vne substance infinie, eternelle, immuable, independante, toute connoissante, toute puissante, & par laquelle moy-mesme, & toutes les autres choses qui sont (...) ont esté créés & produites.”. OEUUVRES DE DESCARTES PUBLIÉES PARA CHARLES ADAM ET PAUL TANNERY, Paris, Vrin, 1996, IX, p. 36. Já antes tinha sido mencionada uma definição semelhante: (...) vn Dieu souverain, eternel, infini, immuable, tout connoissant, tout puissant, & createur vniversel de toutes les choses quis sont hors de luy (...). AT, IX, p. 32.

⁵⁹ “Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.”. Et. I, def. IV, G. II, p. 46.

⁶⁰ Para a discussão deste tema são de grande utilidade as cartas (LXIII, LXIV e LXXV) trocadas entre Schuller, Tschirnhaus e Espinosa.

⁶¹ “In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt, ad certo modo existendum et operandum.”. Et. I, prop. XXIX, G. II, p. 70.

A doutrina dos modos coloca-se na sequência de tudo querer justificar e de tudo preencher - no universo espinosano não há vácuo. Nenhum modo encontra explicação fora de Deus. Toda a Natureza é justificada em função de uma totalidade não transcendente. Tudo tem de ter uma causa que explique o facto não só da sua existência como também da sua não existência. Justifica-se quer o ser quer o não ser das coisas. A preocupação dominante é traçar relações entre Deus e o mundo sendo este constituído por uma infinidade de modos. O objectivo maior é dar-nos uma visão de Deus, à maneira dos géometras.

Dado que nos tópicos anteriores se abordaram algumas das passagens mais significativas do livro I, iremos centrar-nos no seu Apêndice que se constitui como uma súmula do que anteriormente foi dito: “Expliquei, no que precede, a natureza de Deus e as suas propriedades”⁶².

Trata-se de um texto de denúncia em que são combatidos alguns dos preconceitos que obscurecem um são conhecimento de Deus. Espinosa pretende submetê-los ao exame da razão (“ad examen rationis”) e alerta-nos sobretudo para dois: o antropomorfismo e o finalismo. No seu entender, a perspectiva teleológica é grandemente responsável por erros e deturpações do conceito de divindade: “Todos aqueles [preconceitos] que aqui intento indicar, dependem aliás de um só: que os homens comumente supõem que todas as coisas naturais, tal como eles mesmos, agem em função de um fim e consideram como certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para um certo fim”⁶³. É errado pensar que há um plano de Deus e que as coisas existentes são a concretização desse plano.

A ilusão finalista processa-se em três níveis: em Deus, que é antropomorfizado e pensado à maneira do homem; no homem, que é concebido como livre e dotado de vontade; no mundo, que o vulgo pensa ter sido criado para seu proveito próprio.

Os homens pensam o universo à sua medida, colocam-se no centro da criação e pretendem ter nela um estatuto privilegiado. O filósofo nega a criação e substitui-a pela manifestação necessária da Substância que se exprime em modos. Neles não há subordinação

⁶² “His Dei naturam ejusque proprietates explicui (...)”. Et. I, Ap., G. II, p. 77.

⁶³ “(...) Et quoniam omnia, quae hic indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere, imo ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuant.”. Et. I, Appendix, G. II, p. 78.

a um desígnio sendo possível explicá-los sem recurso às causas finais.

Como homem do seu tempo Espinosa valoriza a causalidade eficiente e a linguagem matemática. Esta aparece como “uma outra norma de verdade”, prescinde das causas finais e centra-se nas essências eternas. A humanidade ficaria privada de uma explicação fidedigna do real “se a Matemática, que não se ocupa dos fins mas apenas da essência das figuras e respectivas propriedades, não desse a conhecer aos homens uma outra norma de verdade”⁶⁴. A matemática é apresentada como o tipo de discurso que talvez não cative todos mas que pelo menos tem o dom de a todos convencer, impedindo os dislates da imaginação.

O Apêndice combate os teólogos no seu próprio terreno, desconstruindo os seus argumentos e mostrando que alguns deles se viram mesmo contra a onipotência divina que era suposto defenderem. É o caso da criação que, a ser aceite, implicaria um Deus carente do mundo. Os teólogos explicam todas as ocorrências pela vontade de Deus, esquecendo-se deliberadamente que os fenómenos têm uma explicação natural: “Com efeito sabem que removida a ignorância desaparece o espanto, isto é, o único meio de que dispõem para se valerem de argumentos e manterem a autoridade”⁶⁵.

Como consequência das críticas empreendidas Espinosa também se debruça no Apêndice sobre alguns preconceitos éticos decorrentes da concepção de um Deus pessoal e criador. E inicia um ataque (que desenvolverá nos restantes livros da ÉTICA) aos conceitos de bem e de mal, de mérito e de pecado, de louvor e de censura, considerando-os como “modos de imaginar”⁶⁶. Denuncia sobretudo o aproveitamento político que deles é feito, alertando os homens para o poder abusivo dos teólogos que mantêm o povo na ignorância.

Os restantes livros da ÉTICA continuam a falar de Deus, um Deus modificado que se manifesta nas mentes, nas ideias e nos corpos particulares. As relações inter-modais são objecto de análise nos livros II, III e IV. O prefácio do livro IV é particularmente importante. Retomando algumas das teses defendidas no apêndice do livro I, é nele que surge pela primeira

vez a identificação de Deus com a Natureza, algo que já conhecíamos desde as primeiras definições da ÉTICA mas só agora sintetizado na fórmula que mais celeuma levantou aos intelectuais do sec. XVII: “Deus seu natura”, que não existe nem age em função de qualquer fim.

No livro V Deus volta a ser directamente abordado, colocando-se agora como termo de um processo de salvação que só aos homens é dado alcançar. Já não é a Substância que se revela originando os modos mas sim os modos – no caso particular os modos humanos – que buscam Deus. É um percurso com diferentes etapas, culminando no “Amor Intellectualis Dei”, a meta suprema de realização intelectual e ética.

O prefácio do livro V fala-nos da via que conduz à liberdade, informa-nos que ela coincide com a beatitude (“beatitudo”) e reitera que se trata de uma liberdade necessária. A crítica feita aos Estóicos e a Descartes mais uma vez demonstra que o filósofo põe em causa uma vontade livre, considerando que a potência humana apenas se define pela inteligência. Um universo em que o livre-arbítrio se pudesse afirmar contrariaria a necessidade da Substância e, como vimos, para o filósofo necessidade e perfeição são sinónimos.

As primeiras proposições do livro V ensinam-nos a lidar com as paixões. Estas não se podem combater directamente mas é possível minorá-las, gerindo-as de modo a que não nos escravizem. O objectivo é libertá-las das causas exteriores e dirigi-las para outros pensamentos⁶⁷. Ideal será orientá-las para uma ideia forte, tão forte que as estabilize, impedindo excessos. É aqui que aparece a ideia de Deus como ponto de convergência dos afectos: “A mente pode fazer com que todas as afecções do corpo ou seja as imagens das coisas, sejam referidas à ideia de Deus”⁶⁸.

A ideia de Deus introduzida pela prop. XIV é uma etapa importante pois abre-nos para uma dimensão amorosa, ultrapassando um plano meramente intelectual. Direcção para a ideia de Deus as imagens que temos dos nossos afectos é vê-los em Deus, ou seja, é termos deles um conhecimento claro e distinto que nos introduz no amor divino. Por isso a proposição XV diz-nos que aquele que se compreende a si mesmo e aos seus afectos de um modo claro e distinto ama a Deus e alegra-se (*laetatur*)⁶⁹.

⁶⁴ “nisi Mathesis, quae non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset.”. Et. I, Appendix, G. II, p. 79.

⁶⁵ “Nam sciunt quod, sublata ignorantia, stupor, hoc est unicum argumentandi tuendaque suae auctoritatis medium, quod habent, tollitur.”. Et. I, Appendix, G. II, p. 81.

⁶⁶ “imaginandi modos”. *Ibidem*, p. 83.

⁶⁷ Et. V, prop. II.

⁶⁸ “Mens efficere potest, ut omnes Corporis affectiones, seu rerum imagines ad Dei ideam referantur.”. Et. V, prop. XIV, G. II, p. 209.

⁶⁹ “Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, laetatur”. Et. V, prop. XV, dem., G. II, p. 290.

Inicia-se agora um segundo tempo, subordinado ao tema do amor a Deus. Note-se que Deus continua a ser considerado de um modo impessoal, como algo que se pretende alcançar mas com quem dificilmente se estabelece uma relação de amor recíproco: “Aquele que ama a Deus não pode esforçar-se por que Deus o ame por sua vez”⁷⁰.

O terceiro tempo começa no escólio da prop. XX. Depois dele as coisas passam a ver-se de um modo descentrado no que se refere aos homens pois passam a ser consideradas a partir de Deus: “*É tempo de passar ao que diz respeito à duração da mente sem relação com o corpo*”⁷¹.

É uma passagem controversa que interpretada à letra nos faria concluir erradamente sobre a imortalidade da alma, levando-nos a esquecer o monismo antropológico que o filósofo sempre defendeu. Não se trata no entanto de qualquer contradição pois como adiante é esclarecido: “(...) As coisas são concebidas por nós como actuais, de duas maneiras: ou bem enquanto que concebemos a sua existência em relação a um tempo e a um lugar determinados, ou bem enquanto as concebemos como contidas em Deus e como seguindo da necessidade da natureza divina”⁷².

O ponto de vista do homem implica o tempo. O ponto de vista de Deus situa-se na eternidade. Para alcançarmos esse ponto de vista temos que ascender no itinerário gnosiológico, abandonando a imaginação, ultrapassando a razão e colocando-nos no domínio da ciência intuitiva⁷³. É este género de conhecimento que nos permite integrar na plenitude divina, participando do amor com que Deus se ama a si mesmo e nos ama, como é afirmado na prop. XXXVI: “O amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor a partir do qual Deus se ama a si mesmo, não enquanto que é infinito mas enquanto pode ser explicado pela essência da Mente humana, considerada sob o ponto de vista da eternidade; quer dizer, o amor intelectual da mente para com Deus é uma parte do amor infinito pelo qual

Deus se ama a si mesmo”⁷⁴. Verificamos assim que o conceito de Deus Natureza é complementado com o de um Deus Amor de cuja glória participamos, como é referido no escólio desta proposição.

Se o livro I da *ÉTICA* permite que apelidemos o filósofo de ateu, esta acusação dificilmente se mantém se lermos atentamente o livro V. Fica sem resposta nítida a interrogação que serve de título a este artigo. Resta-nos dizer que nem a interpretação de Bayle nem a de Novalis nos parecem correctas. Do Deus de Espinosa podemos assegurar que é um Deus diferente. Mas não devemos falar de ânimo leve do seu ateísmo.



⁷⁰ “Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.”. *Et. V*, prop. XIX, G. II, p. 292.

⁷¹ “(...) Tempus igitur jam est, ut ad illa transeam, quae ad Mentis durationem sine relatione ad Corporis existentiam pertinent.”. *Et. V*, props. XX, schol., G. II, p. 294.

⁷² “Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus.”. *Et. V*, prop. XXIX, dem., G. II, p. 298.

⁷³ A temática dos géneros de conhecimento em Espinosa ultrapassa o âmbito deste artigo pelo que não a iremos abordar.

⁷⁴ “Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratum, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.”. *Et. V*, prop. XXXVI, G. II, p. 302.