

HÁ CETICISMO NO PENSAMENTO DE SPINOZA?

JOSÉ FERNANDO DA SILVA *

APRESENTAÇÃO

Do ponto de vista filosófico, o ceticismo se caracteriza pela recusa da possibilidade do conhecimento, ou, num sentido mais fraco, a denúncia da existência de fracas evidências em favor de qualquer conhecimento. É no período helenístico que essa concepção eclode, tendo na figura de Pirro seu nome mais emblemático. A história da filosofia nos mostra, inicialmente, que a atitude cética praticamente desaparece no pensamento medieval, retornando plena de força no mundo moderno como uma das armas usadas para demolir os pilares da filosofia medieval. Listemos os principais cétricos do período moderno. O reaparecimento do ceticismo se dá na França com Montaigne, cujo fideísmo questionou a superioridade da razão humana e ironizou a superioridade do homem em relação aos animais. Montaigne também denunciou o caráter ilusório que envolve o mundo do conhecimento e da erudição humana. Também francês, Descartes apresentou o mais radical ceticismo já delineado. Partindo da dúvida sistemática, ele foi mergulhando numa escada descendente que, partindo da rejeição dos sentidos e chegando à rejeição dos universais e da matemática, o levou ao mais radical de todos os pensamentos solipsistas já formulados. Hume, por seu turno, questionou a validade dos juízos metafísicos, procurando evidenciar que esses repousam de um modo geral sobre noções vazias de significação, a saber, as noções de substância, causalidade e também a noção de eu (*self*).

Richard Popkins, em seu livro *The History of Ceticism from Erasmus to Spinoza*, inclui o nome de Spinoza entre os grandes cétricos

modernos. Em sua visão, Spinoza produziu “uma devastadora crítica sobre as reivindicações do conhecimento revelado, tendo um surpreendente efeito ao longo dos três últimos séculos na secularização do homem moderno” (POPKINS, 1979, p. 229). Popkins pontua o ceticismo spinozista como presente em todo *Tratado Teológico-Político*, no Apêndice do Livro I da *Ética* e ressoando de modo intenso em algumas de suas cartas. Essa postura de Spinoza teria nascido, segundo Popkins, “de seu contato com as ideias de Isaac La Peyrère e de sua aplicação do método cartesiano ao conhecimento revelado” (POPKINS, 1979, p. 229).¹

O presente texto pretende examinar e negar que Spinoza possa ser caracterizado como um pensador cético, ou mesmo que nas partes do pensamento spinozista elencadas acima por Popkins, ou seja, tenciona mostrar que não subsiste em sua obra qualquer viés cético. Nosso artigo vai inicialmente vai apresentar alguns dos traços da crítica spinozista às Escrituras Sagradas, aspectos que Popkins lê como expressões de um ceticismo radical. Em seguida, mostraremos que essa crítica se insere dentro do projeto terapêutico spinozista de mostrar como é possível vencer as sombras da ignorância e da superstição, algo que coincide com a plena rejeição a qualquer espécie de ceticismo, identificando qualquer movimento de dúvida como expressão de nossa ignorância atual, e assumindo a certeza como alicerce da edificação de um conhecimento claro e distinto por parte da razão.

¹ Spinoza não aplica o método cartesiano ao conhecimento revelado, simplesmente porque ele não o assimila em nenhum momento de seu trabalho. Isso já fica notório em sua primeira obra *Princípios da Filosofia Cartesiana*. Nesse livro há um prefácio escrito por Ludwig Meyer, revisto e aprovado por Spinoza, que demarca com nitidez o método analítico, cartesiano, e o método sintético, spinozista, orientação que se insere dentro da tradição dos antigos geômetras.

* Pós-doutorando do programa de filosofia do IFCH da Unicamp e bolsista da FAPESP.

1

A Holanda de Spinoza é, ao mesmo tempo, exemplo de nação que sinaliza com eficácia o quanto é possível a edificação de uma sociedade mais harmoniosa e tolerante, e ao mesmo tempo se apresenta como um paradigma do profundo mal que a intolerância religiosa é capaz de produzir nas relações humanas. Recordemos que na Holanda em torno de 1650, diferentes correntes religiosas dividem o mesmo território. Socinianos, puritanos, remonstrantes, quakers, calvinistas gomaristas, arminianos e judeus subsistem sob os ventos republicanos de Jan de Witt, fato pouco comum num mundo em que Reforma e Contra-Reforma se esforçam em escancarar o caráter naturalmente fragmentário e dual da religião cristã então estabelecida. Por outro lado, a terra bávara é palco de uma série de acontecimentos promovidos pela ortodoxia calvinista holandesa, mostrando o profundo mal que a superstição, o medo e a intolerância religiosa são capazes de realizar. Após descrever a Holanda de Jan de Witt e os bons ventos que varreram a Holanda seiscentista, Marilena Chauí assim relata os desatinos que também a perpassaram:

É nessa Holanda que os calvinistas ortodoxos censuram, torturam e matam Adrian Koerbagh. É nela que a comunidade judaica de Amsterdã leva Uriel da Costa ao suicídio e submete ao *herém* Juan de Prado, Daniel Ribera, e Spinoza. Nela Grotius é encarcerado e condenado à morte, Oldenbarnevelt é executado, os irmãos de Witt são massacrados. Aí são censuradas as obras de Hobbes, Descartes e Spinoza... (CHAUÍ, 1999, p.45).

Parte substancial desses acontecimentos que expressam profunda intolerância religiosa se deu na década de 1660, momento em que encontramos Spinoza no meio do projeto de consecução de sua *Ética*. Os acontecimentos que então ocorrem, evidenciando o fortalecimento político da ortodoxia cristã, e também o alto grau de sua capacidade de minar qualquer possibilidade de diversidade de pensamento religioso ou político livres, precipitaram o cancelamento temporário da execução do projeto da *Ética*. Bento de Spinoza se põe à realização

de uma obra que trate, de um lado da estreita relação que une a teologia e uma prática política milenar que apequena o homem em suas relações sociais e também em suas relações com a Natureza, e de outro lado que demonstre a cisão absoluta que separa a teologia da filosofia. Spinoza inicia a redação de seu *Tratado Teológico-Político*. É justamente essa obra, segundo Popkins, que caracterizaria Spinoza como um pensador cético. Vejamos algumas das críticas que Spinoza dirige aos pilares da religião revelada.

O *Tratado Teológico-Político* de Bento de Spinoza é uma das obras mais contundentes já escritas na história da filosofia. Ela tornou seu autor mais do que *um* inimigo das correntes religiosas judaico-cristãs. Este livro tornou-o o inimigo dessa vertente. Ao mostrar minuciosamente que Moisés não escreveu o *Pentateuco*, ao mesmo tempo em que descaracteriza a possibilidade da existência de *um* povo escolhido, privilegiado, Spinoza praticamente retira todo sentido do judaísmo tal como esse delineia. Ao negar que os profetas tenham um conhecimento verdadeiro de Deus, apontando o caráter meramente imaginativo de suas profecias, e ainda ao mostrar a impossibilidade à luz da razão da existência de milagres, concebidos como acontecimentos insólitos que rompam com as leis da Natureza, ele caracterizou as Escrituras Sagradas como um livro escrito por homens de diferentes períodos e com objetivos distintos, que nada nos ensina de extraordinário a respeito de Deus. Além disso, Spinoza também mostra que aqueles que acreditam que Adão pecou, confundem o sentido de *lei humana* com *lei divina*, e que esta confusão engendrou uma moral baseada na culpa, no pecado e no castigo. Essa moral arraigou nos homens vinculados à tradição judaico-cristã uma visão de mundo que assume a vida como um fardo, algo apenas aliviado por uma metafísica finalista. Vejamos alguns dos traços de cada uma dessas críticas acima elencadas. Começemos com Moisés.

Utilizando-se de critérios filológicos e também históricos, ele mostra que o *Pentateuco* não pode ter sido escrito por Moisés. Spinoza lista os seguintes traços em favor dessa

afirmação: 1. Fica claro ao longo de toda narrativa do *Pentateuco* que quem o escreveu fala frequentemente de Moisés na terceira pessoa; 2. Na narrativa, não apenas conta-se como Moisés faleceu, mas também como foi seu funeral, o luto de trinta dias que seus contemporâneos guardaram etc.; 3. Locais são mencionados com nomes muito posteriores ao que tinham no tempo de Moisés (p.ex. o Monte Morya, denominado no *Pentateuco* como Monte de Deus, nomeação que se deu quando o local foi escolhido para erguer o templo, algo que Moisés não vivenciou); 4. As narrativas se estendem a um tempo muito posterior ao tempo em que Moisés viveu. Conclui peremptoriamente Spinoza que “por tudo isso é, pois, meridianamente claro que o *Pentateuco* não foi escrito por Moisés” (SPINOZA, 2008, p. 144). Spinoza sustenta que uma longa tradição oral e escrita guardou as histórias do mundo mosaico, tendo elas sido sistematicamente passadas de geração em geração. Em sinal de respeito e gratidão a Moisés foi atribuída a redação original do texto por parte de seu(s) comentador(es).

Do ponto de vista spinozista, o *Pentateuco* narra a história política e social do povo hebreu. Mais nada. É um livro de história como outro qualquer. A pretensão dos hebreus atribuindo-se o manto de povo escolhido de Deus apenas denota sua infantilidade emocional moral. Spinoza assim avalia essa “escolha”.

A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consistem unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando outros o carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e mais afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e a beatitude. (...) Quem, por conseguinte, se regozija com tal fato, regozija-se com o mal dos outros, é invejoso e mau e não conhece nem a verdadeira sabedoria nem a tranquilidade da verdadeira vida. (...) Com efeito, eles não teriam sido menos felizes se Deus tivesse igualmente chamado todos os homens à salvação (SPINOZA, 2008, p. 50).

Nações se distinguem historicamente por suas condições culturais, econômicas e políticas, pelo modo como se organizam e pelas leis que

regem sua existência. Todos esses traços são transitórios. Quanto a Deus, segundo Spinoza, suas leis têm caráter universal e não se encontram sujeitas ao contingente fluxo das relações humanas. Imaginar que Deus escolheu um povo ou um grupo de almas destacando-as das demais é imaginá-lo refém do contingente e do externo. Diferentes povos reverenciaram divindades e se outorgaram o predicado de serem diretamente privilegiados aos olhos de seu panteão divino. A prática judaica não se difere disso, exceção ao fato de assumirem um discurso monoteísta.

Parte substancial da crença judaica de sua diferenciação em relação aos demais povos foi engendrada pelo discurso profético. Os profetas eram vistos como os homens escolhidos, aqueles a quem Deus revelara suas palavras, residindo em suas profecias o elemento que legitima o caráter divino das Escrituras. A crítica spinozista incide de modo contundente sobre a figura do profeta e também sobre as profecias. Spinoza reconhece que somente alguém com reputação irretocável no seio de uma dada comunidade será elevado ao posto de profeta. A figura do profeta, portanto, deve inspirar confiança, condição necessária para que suas palavras possam ser aceitas como veículo com que Deus se expressa. No entanto, embora reconheça o valor elevado do ponto de vista moral dos profetas, chegando inclusive a admirar alguns, Spinoza sustenta que do ponto de vista do conhecimento tudo que eles conhecem de Deus não extrapola o âmbito meramente imaginativo. Para compreendermos o alcance dessa afirmação é necessário que lembremos a classificação spinozista do conhecimento.

Spinoza distingue três níveis de conhecimento: o conhecimento imaginativo, o conhecimento racional e o conhecimento intuitivo. A classificação é hierárquica e ascensional. O nível imaginativo é o único que produz o erro, o falso, o ilusório. Spinoza acusa os profetas de operarem exclusivamente no âmbito do conhecimento imaginativo. Esse nível coincide com o ponto de vista empírico, ou seja, ele sempre se dá no âmbito daquilo que vemos, ouvimos, apreendemos do relato de outras pessoas, etc. Ele é um conhecimento basicamente

indutivo, por isso confuso e apenas aparentemente sintonizado com uma ordem mais precisa. Encontramos os profetas sempre pedindo um sinal que testifique que o que Deus lhes revelou é efetivamente um produto de Deus. Após listar diferentes passagens do texto bíblico em que profetas pedem um sinal para ter a certeza do vínculo entre a profecia e Deus, Spinoza conclui: “os profetas tinham sempre um sinal qualquer através do qual se certificavam das coisas que profeticamente imaginavam” (SPINOZA, 2008, p. 33). No entanto, o que garante ao profeta que o voo do pássaro que se dá imediatamente ao seu pedido de sinal é realmente o sinal confirmador da profecia? E mesmo que seja efetivamente um sinal, como ter garantias de que este sinal proveio realmente de Deus e não de qualquer outro ser sobrenatural? Isso significa que o profeta é sempre refém do externo. É de um meio empírico que advém sua revelação (uma voz, uma visão...), e é ao âmbito do empírico que ele pede um sinal confirmador da profecia a que teve acesso. Imaginativo, essa modalidade de conhecimento é inferior ao conhecimento racional e também ao conhecimento intuitivo que não carecem de elementos externos para legitimar sua pertinência, “uma vez que sua própria natureza já implica uma certeza” (SPINOZA, 2008, pp. 33-4). Além disso, argumenta Spinoza, as profecias são ambíguas, falam sobre temas variados e com graus de incidência na vida do povo judaico extremamente flutuante, chegando muitas delas a se mostrarem contraditórias entre si. A soma desses fatores leva Spinoza a concluir o alto comprometimento dos profetas com o plano imaginativo e o quanto estes estão distantes de um real conhecimento de Deus.

Da mesma forma que Spinoza desconfia do caráter divino da fala profética, ele também questiona a possibilidade da existência de milagres. O termo designa sempre uma ocorrência que rompe com as leis da natureza. “Milagre” designa o insólito, o inacreditável, aquilo que ocorre na vida de um homem ou de um grupo de pessoas como expressão do inverossímil, e que os incautos atribuem à providência divina. “O vulgo, com efeito, pensa que a providência e o poder de Deus nunca se manifestam tão claramente como quando parece

acontecer algo de insólito e contrário à opinião que habitualmente faz da natureza” (SPINOZA, 2008, p. 95). No milagre se dá a ocorrência daquilo que não se espera, ou seja, daquilo que contraria toda ordem e lógica da vida em prol daquele homem ou daquele grupo de seres humanos. Assim colocado, Spinoza rejeita peremptoriamente a existência de milagres. Essa visão separa de modo drástico “duas potências numericamente distintas uma da outra: a de Deus e a das coisas naturais” (SPINOZA, 2008, p. 95).

Do ponto de vista spinozista, tudo que ocorre se dá em conformidade com as leis divinas. Imaginar-se a existência de um ser superior que fez essas leis naturais e por motivos variados frequentemente coloca-as em suspenso é atribuir fraqueza e imperfeição a esse ser divino. Essa concepção de milagre torna Deus refém do contingente. Além disso, crer na existência de milagres é marca do descrente, daquele que não tem uma crença religiosa verdadeira e necessita com certa regularidade de provas, ou seja, acontecimentos extranaturais, cuja ocorrência reforçaria sua crença em Deus. Do ponto de vista spinozista, a crença em Deus não deveria decorrer do insólito, mas tão somente da constatação da presença silenciosa à nossa volta de uma ordem inquebrantável que perpassa o movimento das estrelas, as estações do ano, e todo o complexo e rico florescimento da vida que nos cerca. Spinoza admite a existência de eventos que não somos capazes de explicar. A esses eventos podemos chamar de “milagres”, não por serem insólitos, mas por exemplificarem acontecimentos que mostram o quanto ainda desconhecemos as leis que regem o perfeito funcionamento da Vida. Há uma harmonia perfeita na Natureza. Nela não há acaso ou fatos insólitos, há tão somente fatos, e a maioria deles ainda escapam à finitude de nosso entendimento.

Por fim, também no *Teológico-Político* encontramos uma contundente crítica à ideia do homem adâmico e das consequências éticas que seu ato gerou para seus descendentes. Segundo Spinoza, imaginar que Adão pecou, constitui-se numa das maiores provas da ignorância que os homens têm de Deus. Essa ignorância é constitutiva dos homens que escreveram o livro

do Gênesis, e também dos contemporâneos de Spinoza, que ainda tomavam em seu tempo o conteúdo do Gênesis e as consequências que ele sugere de modo literal. Basicamente, confunde-se o estatuto das leis divinas com as leis humanas. Uma lei humana, p.ex. “Não matarás”, é constantemente colocada à prova e constantemente desobedecida. Ela designa tão somente “uma regra de vida que o homem prescreve a si mesmo ou aos outros em função de determinado fim” (SPINOZA, 2008, p. 67). Uma lei divina, na medida em que provém de Deus, Ser cuja essência coincide com Sua existência, traz a chancela da necessidade, portanto caracterizando-se como uma lei que não pode ser transgredida. As leis divinas têm como característica guardar internamente o incondicional amor e harmonia que subsistem em Deus. Seguimos uma lei divina quando procuramos “amar a Deus, não por temer o castigo nem por amor de nenhuma outra coisa, sejam prazeres, fama, etc.” (SPINOZA, 2008, p. 70).

Voltando a Adão. Ele não transgrediu nenhuma lei de Deus, pois estas não podem ser violadas. As leis divinas se constituem como afirmações da própria Vida e trazem a chancela da necessidade. Uma lei divina expressa uma verdade absoluta. Se Deus disse algo a Adão, não o fez expressando uma lei, mas no máximo exprimiu um conselho, algo que Adão, agindo de modo incauto, não seguiu.

Se, por exemplo, Deus disse a Adão que não queria que ele comesse do fruto da árvore da ciência do bem e do mal, seria contraditório e, por conseguinte, impossível que Adão comesse, uma vez que o decreto divino deveria implicar eterna necessidade e verdade. (...) Adão entendeu essa revelação não como uma verdade eterna e necessária, mas como uma lei, isto é, como algo instituído a que se seguiria um prêmio ou um castigo, não pela necessidade ou pela natureza da ação perpetrada, mas unicamente pelo capricho e pela autoridade absoluta de um príncipe. Assim, só na perspectiva de Adão e em virtude da sua falta de conhecimento é que essa revelação foi uma lei, e Deus surgiu como um legislador ou príncipe (SPINOZA, 2008, p. 73).

Spinoza sustenta, portanto, que não há pecado original, não havendo em decorrência fardo negativo herdado pelos descendentes de Adão. Extingue-se a moral da culpa. Somos punidos ou recompensados pelo próprio conjunto de ações que norteiam nossa vida no presente, a única vida que efetivamente existe e que efetivamente vivenciamos. “Quem, com efeito, faz o bem, como já mostramos, porque o conhece e o ama, age livremente e de animo perseverante; quem, todavia, o faz por reear o mal age servilmente, e coagido pelo mal” (SPINOZA, 2008, p. 76).

Segundo Popkins, esse conjunto de argumentos caracteriza Spinoza como o mais radical cético que já existiu em relação às religiões reveladas. A tese que aqui assumimos, postula que esse espectro de críticas construídas por Spinoza não expressa uma posição cética, mas uma postura terapêutica, cuja reflexão lança luz e esclarecimento sobre todo um campo em que reina a ignorância e a superstição, espécie de terreno edificado com o objetivo de produzir e semear o medo, e que tem como objetivo o aprisionamento e o domínio permanente dos homens. Não se trata, portanto, de negar a possibilidade de conhecimento de cunho religioso, mas de desmascarar superstições e formas de poder nelas baseadas que alienam o homem do conhecimento de Deus e de si próprio. Nesse sentido, o objetivo principal do *Teológico-Político* é desmascarar a teologia, mostrando que esta não guarda qualquer relação com a verdade, estando antes comprometida com o embuste e a manipulação. Spinoza defende a necessidade de se construir um campo político capaz de garantir o exercício de uma religião verdadeira. Objetivando a cura dessa ignorância, ele se detém particularmente sobre o Velho Testamento, cuja língua e o campo de circunstâncias históricas em que foi redigido lhe são mais familiares. “De fato, Spinoza batalha contra o dogmatismo intolerante e, como Uriel, Prado e La Peyrère, considera toda religião revelada uma forma particular de religiosidade que se torna intolerante ao pretender a universalidade” (CHAUÍ, 1999, p. 34). A seguir apresentamos os motivos que delineiam o pensamento spinozista como absolutamente isento de traços céticos.

2

No próprio *Teológico-Político* encontramos argumentos contra a caracterização deste traço da obra spinozista como cética. Um bom índice da rejeição ao ceticismo já se delineia na proposta que seu autor esboça no prefácio da obra.

“Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobijam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for: se têm dúvidas deixam se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali...” (SPINOZA, 2008, p. 5).

Esta primeira sentença já sinaliza o comprometimento de Spinoza com a certeza, portanto, mostra sua radical oposição à dúvida, à postura cética que suspende juízos e que apenas corrobora e legitima o domínio da ignorância. O prefácio já escara a convicção de Spinoza da necessidade da certeza como único antídoto contra a superstição e suas armadilhas. A dúvida e a incerteza nos tornam vulneráveis, carentes, estado que nos conduz a permitirmos a sermos arrastados por qualquer brisa de ilusão e superstição que julgamos capazes de nos consolar. Não se trata, portanto, de assumir uma postura cética frente às religiões reveladas, conforme pleiteia Popkins; trata-se de denunciar manipulações supostamente racionais promovidas pelo discurso teológico e promover uma reeducação de nosso entendimento de nós mesmos e de nossas relações com a vida.

Não é disparatado, nesse sentido, pensar o pensamento spinozista como tendo um viés terapêutico. No *Teológico-Político* delineia-se uma cura para o aprisionamento que a ignorância e superstição engendram. Ao longo de toda obra Spinoza insiste no altíssimo grau de cegueira para vida que a ignorância e a superstição instauram nos homens, sendo a causa principal da infelicidade humana e de sua escravidão às paixões. Insiste também que a mensagem das Escrituras é muito clara e simples: que os homens

devem amar-se mutuamente e a tudo que a Vida enseja, sendo, nesse sentido, tementes a Deus. Clara e concisa, tal mensagem não carece de interlocutores ou tradutores, papel comumente assumido por teólogos. O que esta mensagem simples e direta precisa é ser efetivamente praticada. Portanto, para Spinoza, o problema não está na religião revelada, mas em seu uso por parte de líderes religiosos. Nunca houve por parte de Spinoza uma atitude belicosa e excludente relativamente à religião revelada, mas tão somente em relação ao uso manipulador e belicoso que esta recebia de teólogos (padres, pastores e rabinos).

É interessante lembrar que o círculo de amigos que acompanhou Spinoza por toda vida era formado basicamente por cristãos arminianos e também os chamados “cristãos sem igreja”. Nos últimos anos de sua vida ele morou numa casinha em Haia, residência que alugava de uma família presbiteriana. A família Van der Spyck. Ele estabeleceu com essa família um forte vínculo de amizade, participando inclusive da educação das crianças. Meses antes de morrer, a esposa de seu locatário, admiradora da sabedoria de Spinoza, perguntou-lhe se achava que ela deveria abandonar sua religião para ser salva, e mais, se sua fé era errada. Segundo relatos da senhora Van der Spyck ao biógrafo Colerus, Spinoza teria lhe respondido: “sua religião é boa, e você não necessita buscar por qualquer outra para sua salvação, desde que você pratique uma vida pacífica e generosa” (NADLER, 1999, p. 290). A religião revelada, conquanto vinculada ao plano imaginativo, é capaz de cumprir um papel social harmonizador, além de ser uma fonte capaz de levar as pessoas à obediência do preceito de uma vida pautada no amor e obediência aos rumos e desígnios da Vida. Não há ceticismo em Spinoza, mas um pensamento que valoriza e que pretende abrir nossa consciência para o supremo valor da liberdade, entendida como ausência de constrangimentos externos e plena fluência de nossa força interior de viver.

Na verdade, se há algo que Spinoza rejeita de modo peremptório é toda e qualquer forma de pensamento cético. O cético socrático que afirma nada saber está afirmando algo. Sua afirmação delineia uma pretensão de verdade.

Pretende convencer seus interlocutores a respeito de algo, e isto já é suficiente para indicar o quão falaciosa é sua tomada de posição, uma vez que com ela ele expressa *uma* tomada de posição! (Cf. SPINOZA, 1959, §48-49). Quanto ao cético pirrônico, aquele que reivindica a suspensão de juízos como a única saída para a (suposta) impossibilidade de conhecimento, apenas mostra que vivencia uma flutuação de ânimo entre diferentes estados de percepção da realidade (SPINOZA, 2008a, III, pr. 17). Para Spinoza, o mestre da dúvida e o cético radical são dois exemplos de homens ignorantes que não capazes de construir um conhecimento adequado a respeito da realidade, e que ainda permanecem no plano imaginativo do domínio das conexões que perpassam e formam a nervura da Vida.

CONCLUSÃO

Acima, mostramos que Spinoza dessacraliza o *Pentateuco* e a figura do patriarca Moisés, desqualifica a pretensão judaica da existência de um povo escolhido de Deus, insere o conhecimento profético dentro da forma de conhecimento mais inferior que existe, rejeita de modo absoluto a existência de milagres, e ainda mostra a imensa superstição e ignorância que acompanha a ideia do pecado original. Diferentemente de Richard Popkins, sustentamos que nenhuma dessas críticas tem um objetivo cético, ou seja, com nenhuma delas pretendeu Spinoza desacreditar as religiões reveladas, tal como afirma Popkins.

Concluindo: Spinoza caracteriza as Escrituras como um livro comum, obra que não nos informa sobre Deus mais do que outros fatos e livros são capazes de ensinar. Não há nada de excepcional em suas palavras. Conquanto ele conceda à Bíblia o estatuto de livro útil para a manutenção entre os homens de certa atitude de obediência perante a lei e a ordem social em determinados contextos, Spinoza sustenta que o grande mérito do livro, e que infelizmente poucos o reconhecem e o praticam, está em ensinar a necessidade de amar ao próximo da mesma forma que a si próprio, e também a necessidade de vivermos a vida de um modo absolutamente obediente à vontade de Deus. As observações de Spinoza sobre as Escrituras e todo

o campo da teologia expressam o viés absolutamente terapêutico de sua filosofia, pensamento que procura fazer o seu leitor olhar com maior clareza para o quadro histórico-político que vivencia, sugerindo a possibilidade de consolidação de uma vida não mais envolta em superstições e mentiras, mas na efetivação da beatitude e da verdadeira felicidade. Além disso, sua filosofia se esforça em mostrar os traços daquilo que aos seus olhos seria a verdadeira religião: o amor incondicional ao homem e à Natureza, e a incondicional entrega a Deus, Ser do qual somos apenas um modo de Sua expressão. A verdadeira vida religiosa, portanto, não separa, não isola, não discrimina ou concede qualquer privilégio ao homem em relação ao âmbito da Natureza e a tudo que nela existe, antes ela harmoniza o homem consigo mesmo e com a Natureza, reino a que pertence da mesma forma que tudo que nela se insere.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real:** imanência e liberdade em Spinoza. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

NADLER, Steven. **Spinoza:** a Life. New York: Cambridge, 1999.

POPKINS, Richard. **The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza.** Berkeley: University of California Press, 1979.

SPINOZA, Benedictus de. **Ethica.** Belo Horizonte: Autêntica, 2008a.

_____. **La reforma del entendimiento.** Buenos Aires: Aguilar, 1959.

_____. **Tratado Teológico-Político.** São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

