

FÉ E RAZÃO À LUZ DO *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* DE BARUCH DE ESPINOSA ¹

IZAIAS RIBEIRO DE CASTRO NETO *

I

Considerando alguns acontecimentos históricos ocorridos no Século XVII – o contexto de uma Europa marcada por conflitos religiosos, a guerra entre Inglaterra e Holanda, o governo holandês sob domínio do Partido Monarquista-orangista, etc. –, Espinosa observa que eles não podem ser objeto de riso ou lágrimas, portanto, não devem provocar as paixões, principalmente de homens dedicados ao cultivo da razão e à busca da verdade. Pelo contrário, eles mobilizam o pensamento e levam o filósofo à reflexão. Em resposta a Oldenburg, a propósito das invectivas deste ao fato de Espinosa ter interrompido a feitura da *Ética* e passado a se dedicar ao *Tratado Teológico-Político* (*TT-P*), o filósofo holandês afirma o seguinte: “estas perturbações não me provocam o riso, tampouco as lágrimas; levam-me é a filosofar e a conhecer melhor a natureza humana. Porque

eu julgo não ter o direito de me divertir à custa da natureza, e muito menos de me queixar, quando penso que os homens, como os outros seres, não são senão uma parte da natureza e eu ignoro como cada uma dessas partes convém com o todo e lhe está conforme, como, por outro lado, cada parte se liga às outras” (*Correspondência*, Carta XXX, *Apud* AURÉLIO, p. XV). Neste sentido, o texto do *TT-P* foi elaborado no calor daquelas circunstâncias de lutas e conflitos presenciadas e vivenciadas por Espinosa na Europa setecentista. Contudo, esta obra se inscreve em um projeto filosófico mais amplo, ultrapassando, assim, o caráter de “simples manifesto” circunstancial, pois sua abordagem vai além de um diagnóstico crítico, mesmo que consistente e denso, da situação histórico-política, ou seja, da realidade conflitual na qual o pensador está inserido.

A problemática filosófica que se desenha e se consolida no *Tratado Teológico-Político* possui, sem dúvida, uma dimensão radical e universal. Ela é universal porque consiste em uma reflexão sobre a natureza do homem; e é radical, pois se trata de uma análise acerca dos fundamentos da fé e da liberdade de professá-la, de um estudo dos limites da religião e do poder, destacando, com isso, o traço eminentemente político que é peculiar a esta esfera do mundo propriamente humano. É a *práxis* humana que está em jogo. O autor empreende uma crítica às religiões reveladas – judaísmo, cristianismo, islamismo, discute os fundamentos da fé, defende a liberdade de pensamento e de expressão, põe em relevo os limites do poder, da lei e da obediência². Espinosa

* Integrante do GRUPO DE ESTUDOS DO “SÉCULO XVII”, vinculado ao NÚCLEO DE PESQUISAS EM FILOSOFIA DA HISTÓRIA E MODERNIDADE (NEPHEM/UFS). Estudioso do pensamento filosófico do século XVII, sobretudo da filosofia de Leibniz, é Mestre em FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA pela UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ – UFPR e Doutorando em FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA pela UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UERJ. Seu projeto de tese, o qual conta com apoio da FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – FAPERJ, versa sobre a relação entre linguagem e conhecimento em Leibniz, com ênfase no papel fundamental desempenhado pelo conceito de expressão no sistema de pensamento construído pelo autor da *Monadologia*.

¹ As passagens do *Tratado Teológico-Político* citadas neste artigo foram extraídas da edição brasileira traduzida por Diogo Pires Aurélio e publicada pela Editora Martins Fontes, conforme indicado nas Referências Bibliográficas. Cumpre, desde já, informar que as referências se encontram no corpo do texto, com a indicação da obra de forma abreviada (*TT-P*) e seguida da respectiva página onde se localiza a passagem.

² Remetemos o leitor a outro filósofo do século XVII, Thomas Hobbes, cuja obra principal, *Leviatã*, apresenta alguns elementos que fomentam uma análise da relação entre política e religião. Ressaltamos que o conceito de *obediência* desempenha papel importante na **(CONTINUA)**

reintroduz o homem na ordem da história, enfatizando os elementos que o determinam social, cultural e politicamente. Mas não só isso. Ao que parece, levando-se em conta o sistema espinosista, estamos diante de uma nova configuração do Ser, a qual deve estar em consonância com a totalidade da Natureza, mas nem por isso se deixa captar pelo modelo *more geometrico*. De todo modo, conforme ressalta Diogo Pires Aurélio, “a religião e a política de que se fala aqui [no *TT-P*] estão intimamente conectadas com a filosofia demonstrada na *Ética*” (AURÉLIO, p. XI). Cumpre, por conseguinte,

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 2) articulação daquelas duas esferas, tal como Hobbes a aborda. Ele afirma, por exemplo, que a segurança e a prosperidade de um povo governado residem não na forma de governo adotada (Democracia, Aristocracia, Monarquia), mas unicamente na “obediência e concórdia dos súditos”. “Retirem”, assevera o autor do *Leviatã*, “seja de que Estado for, a obediência (e consequentemente a concórdia do povo), e ele não só não florescerá, como a curto prazo será dissolvido. E aqueles que empreendem reformar o Estado pela desobediência verão que assim o destroem (...)” (HOBBS, 1979, p. 202). O capítulo no qual encontra-se a passagem citada trata “Do cargo do soberano representante”, cargo este que consiste, segundo Hobbes, “no objetivo para o qual lhe foi confiado o soberano poder, nomeadamente a obtenção da *segurança do povo*, ao qual está obrigado pela lei de natureza e do qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele” (HOBBS, 1979, p. 200). Um outro aspecto que gostaria de enfatizar diz respeito à instrução do povo acerca dos direitos essenciais da soberania, fundamental para se evitar o perigo da rebelião, garantindo, portanto, a própria segurança do representante do Poder Soberano. O filósofo de Malmesbury extrai dos Dez Mandamentos, ou seja, da Lei de Moisés, os ensinamentos que devem instruir o povo à obediência e à concórdia. Esses “princípios tirados da autoridade das Escrituras”, além de não impor “qualquer dificuldade” no que diz respeito à instrução do povo, se revelam eficazes justamente pela sua simplicidade. Ora, “o espírito da gente vulgar, a menos que esteja marcado por uma dependência em relação aos poderosos, ou desvairado com as opiniões de seus doutores, é como papel limpo, pronto para receber seja o que for que a autoridade pública queira nele imprimir” (HOBBS, 1979, p. 201). Certamente há tanto elementos em comum, quanto aspectos radicalmente distintos, entre o *Tratado Teológico-político* de Espinosa e o *Leviatã* de Hobbes no que respeita à relação entre religião e política. O nosso trabalho, porém, limita-se apenas a tecer algumas considerações acerca de certos aspectos da mencionada relação tal como abordada pelo filósofo holandês. De todo modo, fica sugerido o cotejamento das duas obras acima referidas como mote para estudos posteriores.

buscar a racionalidade imanente a esta manifestação singular da Substância Infinita, resgatar a racionalidade própria a essa esfera fluida do Ser que se expressa no mundo dos homens. Nessa perspectiva, a política se revela o verdadeiro e autêntico lugar de aclimatação do ser do homem, pois é nela que a liberdade humana pode encontrar as condições de sua realização. A originalidade do projeto espinosista residiria, por conseguinte, “em considerar a política como uma instância que pode garantir as condições para o homem se libertar, para a razão se exprimir, e não como uma instância produtora da liberdade e tradutora da razão” (AURÉLIO, p. XXIII).

Ao tematizar a relação entre política e religião, Espinosa objetiva compreender a natureza humana a partir da dinâmica que move aquela relação e vai definindo os contornos do mundo do homem. Assim, ao ressaltar a dissociação entre Estado e Religião, o filósofo reivindica a separação entre fé e razão, filosofia e teologia. Se de um lado, temos a irracionalidade da superstição, da fé cega, da Teologia, da servidão; de outro, encontramos a caráter racional da verdadeira religião, da Filosofia, da liberdade. O *TT-P* configura-se, dessa maneira, o registro singular de um pensamento que visa promover a autonomia humana pelo exercício da razão e pela defesa incondicional da verdade, libertando o homem do jugo da esperança e do medo³ – signos da superstição, da ignorância e da servidão.

Se se trata, portanto, de encetar uma discussão acerca da autonomia e da liberdade humana, há que se empreender uma revisão da *lei*. E se o horizonte, aqui, está circunscrito no âmbito da política e da religião, é preciso

³ “O medo”, afirma Espinosa, “é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição” (*TT-P*, p. 6). Mais adiante ele declara: “Se esta é a causa da superstição, há que concluir, primeiro, que todos os homens lhe estão naturalmente sujeitos (digam o que disserem os que julgam que ela deriva do fato de os mortais terem todos uma ideia qualquer, mais ou menos confusa, da divindade); em segundo lugar, que ela deve ser extremamente variável e inconstante como todas as ilusões da mente e os acessos de furor; e, por último, que só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que subsista, pois não provêm da razão, mas unicamente da paixão, e da paixão mais eficiente” (*TT-P*, p. 7).

reinterpretar a *lei* tal como ela se configura não só como ordem absoluta, *lei divina*, mas, sobretudo, como autodeterminação do ordenamento humano. Espinosa empreende essa tarefa a partir de uma análise da Bíblia. A Escritura Sagrada seria, aos olhos do filósofo, o mais exemplar discurso acerca da *lei* considerada em toda a sua amplitude e ambiguidades. Por conseguinte, uma reinterpretação do texto bíblico não visa desautorizar o que nele vem escrito; antes, pelo contrário, pretende reinscrever a palavra-lei assinalando seu sentido imanente e reinstalá-la no seu devido lugar. A hermenêutica espinosista se concentraria, portanto, não na busca da verdade do texto, mas na determinação do seu verdadeiro sentido. Ou seja, é preciso compreender e revelar o que a Escritura diz, e não se o que tudo o que ela diz é sempre verdadeiro e divino. Ou, ainda, a despeito da particularidade do registro bíblico, é preciso assinalar seu elemento de universalidade. A preocupação do filósofo segue na direção de perscrutar a dinâmica das opiniões que geraram o discurso e, a partir daí, encontrar o núcleo comum, universal e certo que o legitima como *palavra divina revelada aos homens*. Trata-se de lapidar o texto bíblico, retirando dele todo artifício humano resultante de opiniões que se pretendem verdades reveladas, mas que não passam de frutos da imaginação. Opiniões estas das quais a maioria dos filósofos lançam mão e as tomam como sendo de origem divina, portanto, expressão da mais pura e irrefutável verdade. Ocorre que o exame que tais filósofos fazem da Escritura Sagrada e a maneira como a compreendem, longe de promoverem a concórdia, engendram controvérsias, alimentam ódios e geram conflitos, descaracterizando a verdadeira religião e colocando em risco a segurança do Estado.

Assim, diante do mundo de aparências que vigora em torno daqueles que professam a religião universal e se julgam possuidores da luz divina, diante dos preconceitos, do desprezo e do falso juízo que eles dirigem àqueles que exercem o livre pensamento, taxando-os de impiedosos, diante da degradação dos cultos religiosos, cuja superficialidade só fizeram reduzir a fé a credices, diante das vãs especulações e das interpretações equivocadas no que diz respeito à *palavra revelada*, em suma,

foi considerando esse estado de coisas que Espinosa se propôs a reler a Bíblia. “Refletindo sobre tudo isso (...)”, diz ele, “fiquei seriamente decidido a empreender um exame da Escritura, novo e inteiramente livre, recusando-me a afirmar ou a admitir como sua doutrina tudo aquilo que dela não ressalte com toda a clareza” (*TT-P*, p. 11).

II

No Capítulo VII “*Da Interpretação da Escritura*”, Espinosa retoma sua crítica aos teólogos, acusando-os de subverterem os textos sagrados, preocupados que estão em manter e reforçar sua autoridade perante o vulgo. Para tanto, procuram corroborar suas próprias fantasias e opiniões; e o fazem, segundo nosso filósofo, sem escrúpulos e sem temerem o risco de cometerem algum sacrilégio contra o próprio Deus. Eles alteram o sentido do Livro Sagrado, “fazendo passar por palavra de Deus as suas próprias invenções” (*TT-P*, p. 114). Cumprir evitar enredar-se nessa teia, “sair de tais confusões, libertarmos a mente dos preconceitos dos teólogos e não abraçarmos temerariamente invenções humanas como se fossem ensinamentos divinos” (*TT-P*, p. 115). Ora, enquanto não soubermos *como* ler a Escritura, para, enfim, compreendermos seu verdadeiro ensinamento, corremos a risco de sermos vítimas da ambição dos teólogos e cúmplices de seus crimes. É na sequência dessas estimações que o filósofo passa à exposição de sua hermenêutica bíblica, a qual, segundo ele, seria “o verdadeiro método para interpretar a Escritura” (*TT-P*, p. 115).

A correta interpretação da Bíblia traria, ela mesma, um resultado salutar, qual seja: a separação entre Razão (Filosofia) e Fé (Teologia). E porque está revestida de um caráter eminentemente político, a abordagem dessa problemática, da maneira como proposta por Espinosa, não só compatibiliza a liberdade de pensamento com a liberdade de crença, como é compatível também com uma sociedade livre, segura e próspera⁴. Então, ao estimarmos os

⁴ A liberdade de pensamento e de expressão seria, nesse sentido, condição de possibilidade de uma República Democrática. A repressão, a intolerância e a opressão, ao contrário, trazem a guerra e dissolvem a unidade dos agrupamentos humanos, ou ainda, desfazem o élan que integra os homens à totalidade da natureza.

argumentos defendidos pelo filósofo, observamos que o livre exercício da razão, no âmbito teórico, e a prática da justiça e da caridade, no terreno da *praxis*, quando efetivamente atuam em seus respectivos campos, longe de representarem a dissolução do Estado, garantem a preservação da paz e favorecem a virtude piedosa. É por isso que, de acordo com Espinosa, “a Escritura deixa a razão em absoluta liberdade e não tem nada em comum com a Filosofia, assentado, pelo contrário, cada uma delas nas suas bases” (*TT-P*, p. 12). Daí a necessidade de uma análise imanente da Escritura. Pois, se esta é objeto de disputa e cujo conteúdo fomenta as mais esdrúxulas versões, tornando-se, por conseguinte, o núcleo dos conflitos religiosos e das contendas teológico-filosóficas, os quais se transmutam em luta pelo poder e causam a desordem social; ou seja, se é na Bíblia Sagrada que estão os fundamentos da legitimação do poder, então, compreendê-la significaria descortinar os limites da autoridade, da servidão e medo, ao mesmo tempo em que permitiria revelar as possibilidades de uma vida social justa e livre.

Mas em que consiste este método inovador e revelador proposto por Espinosa? Em linhas gerais, e nas palavras do próprio filósofo,

[...] o método de interpretar a Escritura não difere em nada do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele. Na realidade, assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento dos seus autores (*TT-P*, p. 115-116).

Uma breve apreciação do excerto acima poderia no conduzir ao seguinte raciocínio: se não há diferença entre o método de interpretação da natureza e o método de interpretação da Bíblia, como a hermenêutica bíblica criada por Espinosa pode ser encarada como ferramenta capaz de demarcar a separação entre Filosofia e Teologia? Bem, há que se considerar a sutileza do argumento e situá-lo em seu contexto. Poder-se-ia dizer que o *método* é o mesmo tanto no que

respeita à investigação das coisas naturais quanto no que se refere às coisas reveladas; porém, o *conteúdo* que é objeto de apreciação e análise é de natureza completamente distinta. Grande parte da Escritura é composta de profecias, de revelações, de histórias que falam de milagres, mas nem por isso, como muitos estimam, excedem os limites do nosso entendimento. Nesse sentido, tais profecias, histórias e milagres nela narrados podem ser explicitados pela luz natural. O método em questão, como ressalta Espinosa, “não exige nenhuma luz para além da luz natural” (*TT-P*, p. 132). No entanto, como a mente humana, enquanto sede da luz natural, “contém em si a natureza de Deus e dela participa” (*TT-P*, p. 17), sendo a principal causa da revelação divina, e como o conhecimento natural “depende exclusivamente do conhecimento de Deus e dos seus eternos decretos” (*TT-P*, p. 16), então, o conhecimento da Natureza (ou o conhecimento da ideia de Deus) só pode ser deduzido por meio do intelecto humano, que se compõe de princípios e ideias (e não de histórias e fatos, sejam reais ou inventados).

Pelo exposto acima, nota-se que há coisas que são próprias da Bíblia, e o conhecimento delas deve ser extraído unicamente da própria Escritura Sagrada (Cf. *TT-P*, p. 117), “do mesmo modo que o conhecimento da natureza se investiga na própria natureza” (*TT-P*, p. 116). Disso resulta que não devemos confundir aquilo que é da ordem do sagrado e objeto de fé com aquilo que é da ordem da Natureza e objeto de puro pensamento. E devemos evitar essa confusão para que não incorramos em erro e tomemos por revelação divina o que é apenas mera opinião ou fruto da imaginação profética⁵.

⁵ Procurar a sabedoria e conhecimento das coisas naturais e espirituais nos livros proféticos é enveredar por uma via, no mínimo, equivocada. É digno de nota que os homens de grande sabedoria não foram profetas (ou seja, não tiveram o dom de profecia), mas homens rústicos e alheios a qualquer ciência, e mesmo algumas mulheres, os quais tinham uma vívida capacidade imaginativa, eram portadores daquele dom. Os profetas desenvolveram a imaginação, ao passo que os sábios, cultivaram a luz natural (Razão). Segundo Espinosa, “aqueles que sobressaem pela imaginação são menos aptos para compreender as coisas de maneira puramente intelectual; em contrapartida, os que sobressaem mais pelo intelecto e o cultivam superiormente, possuem uma capacidade de imaginar mais temperada, mais regrada, e como que a refreiam para que assim não se misture ao intelecto” (*TT-P*, p. 32).

Espinosa reconhece que a profecia porta um sentido, isto é, o conhecimento revelado é portador de uma *certeza*⁶. No entanto, o acesso a essa revelação não se dá de forma imediata, por meio de processo auto-reflexivo no qual o espírito extrai da natureza da mente a verdade clara e distinta⁷, mas somente a fé nos concede a graça de participar da revelação profética. Esta nos é apresentada pelo profeta, o intérprete das coisas que Deus revela para os que não são capazes de ascender ao conhecimento divino. Ressaltemos que o profeta não é um ser privilegiado. Eles, diz Espinosa, não são homens “dotados de uma mente mais perfeita mas sim de uma capacidade de imaginar mais viva, conforme as narrativas da Escritura abundantemente ensinam” (*TT-P*, p. 32). O dom da profecia seria, assim, marcado fundamentalmente por essa vivacidade da imaginação. Ocorre que, pelo fato de a imaginação não ser uma faculdade cognitiva perfeita e carecer de elementos para envolver por si mesma uma certeza, a certeza profética (profecia que é *fruto da imaginação mais viva*) demanda algo mais, além da própria revelação, que confira objetividade ao que está sendo revelado. “Daí que os profetas”, assevera Espinosa, “não tivessem a certeza da revelação de Deus através da própria revelação, mas sim através de qualquer sinal (...)” (*TT-P*, p. 33). Ademais, “a certeza que os profetas obtinham

⁶ O filósofo define assim a profecia: “Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelado por Deus aos homens” (*TT-P*, p. 15).

⁷ Ao distinguir o conhecimento profético do conhecimento natural, Espinosa enfatiza que: “Como a nossa mente, só pelo fato de conter em si a natureza de Deus e dela participar, tem o poder de formar certas noções que explicam a natureza das coisas e nos ensinam a conduzir na vida, poderemos afirmar que a primeira causa da revelação divina é justamente a natureza da mente enquanto faculdade do conhecimento natural. Porque tudo o que conhecemos clara e distintamente é a ideia de Deus (conforme indicamos) e a natureza de quem no-lo dita, não por palavras, mas de uma forma ainda mais excelente e adequada à natureza da mente, como, sem dúvida, sabe por experiência própria todo aquele que alguma vez experimentou a certeza do entendimento” (*TT-P*, p. 17). Ora, o conhecimento profético, por ser de uma natureza distinta daquela que caracteriza a certeza do entendimento, possui outros princípios causais e outros mecanismos mediante os quais Deus nos revela aquilo que ultrapassa os limites do nosso entendimento e mesmo aquilo que não o ultrapassa (Cf. *TT-P*, p. 17).

pelos sinais não era matemática (ou seja, resultante da necessidade da percepção da coisa percebida ou vista), mas *apenas moral* [grifo nosso], e como os sinais não se destinavam senão a persuadir o profeta, resulta que eles eram adaptados às opiniões e à capacidade de cada um, de tal maneira que o sinal que dava a esse profeta a certeza de sua profecia podia não convencer minimamente um outro que estivesse imbuído de opiniões diferentes” (*TT-P*, p. 35).

Mas diante desse caráter variável e impreciso das profecias, uma vez que elas dependiam das opiniões, do temperamento, da imaginação dos profetas, além de se conformarem às qualidades estilísticas destes, à sua cultura, à eloquência de cada um, enfim; dadas essas flutuações, o que poderia levar os outros homens a acreditarem que se tratava ali de uma revelação divina, de um ensinamento certo e seguro? Segundo Espinosa, toda certeza profética tem como fundamentos: 1. a nitidez das coisas imaginadas pelos profetas e por estes reveladas; 2. um sinal; e 3. por último, e acima de tudo, a única coisa que movia os profetas era a justiça e a caridade (Cf. *TT-P*, p. 34-35). Sendo assim, as representações proféticas mais autênticas são aquelas que ensinam a justiça e o bem. Nesse sentido, “apenas somos obrigados a acreditar nos profetas quando se trata daquilo que é a finalidade e a substância da revelação; quanto ao resto, cada um é livre para acreditar conforme lhe aprouver” (*TT-P*, p. 48). A Bíblia nos exorta a praticar o bem, a sermos virtuosos, piedosos, justos e amorosos, em suma, a certeza profética se mede pela exortação da prática da justiça e da caridade: devemos amar Deus e ao próximo. Se esse é o núcleo comum, cujo sentido de universalidade (moral) parece explícito; se esse sentido é verdadeiro no que respeita à vida prática e à caridade; então, é salutar que acreditemos nas declarações, nas recomendações, nas narrativas, nas profecias que são portadoras dessa *certeza moral*⁸. No mais, porque as questões

⁸ Podemos encontrar na abordagem hobbesiana da relação entre política e religião, algo parecido a estas alegações de Espinosa. Para Hobbes, “cabe ao homem sensato só acreditar naquilo que a justa razão lhe apontar como crível. Se desaparecesse este temor supersticioso dos espíritos, e com eles os prognósticos tirados dos sonhos, as falsas profecias, e muitas outras coisas (**CONTINUA**)”

filosóficas ou puramente especulativas não estavam adaptadas à inteligência (ou à imaginação) dos profetas, nem tampouco condizia com os critérios da palavra revelada, seria inócuo buscar na Bíblia o conhecimento das coisas naturais e espirituais. E quando o que está em jogo é o exame dos textos proféticos na busca do sentido da Escritura, é preciso evitar sempre a ingerência do nosso raciocínio, uma vez que “ele assenta nos princípios do conhecimento natural” (TT-P, p. 118). Mais uma vez temos aí, através da análise da Profecia e dos Profetas, e considerando o método de interpretação da Bíblia traçado por Espinosa, elementos que apontam para uma dissociação entre Filosofia e Teologia. Ficaria, assim, assegurada a liberdade de pensamento e expressão, de opinião e de crença.

III

Ou outro aspecto que merece ser destacado diz respeito à noção de *lei* ou, ao menos, às ambiguidades do termo. O Capítulo IV do TT-P, intitulado “Da lei divina”, é dedicado a essa questão, da qual trataremos brevemente.

O autor da *Ética* apresenta algumas nuances que, segundo ele, a definição de *lei* comportaria. Assim, pela palavra *lei* em sentido geral e absoluto, devemos entender “aquilo que faz um indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agir sempre de uma certa e determinada maneira” (TT-P, p. 66). Todas as coisas seriam, nessa perspectiva, determinadas por *leis universais*, seja no tocante à sua existência, seja atinente às ações dos indivíduos. Mas Espinosa distingue uma *lei que é determinada pela ordem natural* de uma *lei que depende da decisão humana*, afirmando que a primeira deriva necessariamente da própria natureza, enquanto a segunda depende da *livre* decisão dos homens. Estes, no curso da vida em sociedade, prescrevem leis tendo em vista a segurança e a comodidade da vida. Daí se impor a seguinte definição: *lei* significará, portanto, “uma regra de vida que o homem prescreve a si e aos outros em função de

um determinado fim” (TT-P, p. 67). Essas regras, ou mais precisamente o *direito*, podem ser respeitadas ou não, sendo o homem, por conseguinte, livre para se autodeterminar. Neste ponto, isto é, considerada a *lei* em seu sentido específico, como regra de vida, evidencia-se mais uma distinção, a saber: entre a *lei humana* e a *lei divina*. Afirma Espinosa: “Por lei humana, entendo uma regra de vida que serve unicamente para manter a segurança do indivíduo e da coletividade; por lei divina, entendo uma regra que diz respeito apenas ao soberano bem, isto é, ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus” (TT-P, p. 68). A *lei humana* possui um caráter coercitivo, na medida em que, para conter o vulgo e fazê-lo obedecer ao que lhe é determinado, os legisladores se valem de promessas para aqueles que a defendem ou de ameaças e punições para os que a violam (Cf. TT-P, p. 68). A *lei divina*, ao seu turno, porque envolve um amor incondicional a Deus, só a segue quem realmente o ama. E só ama verdadeiramente a Deus quem o conhece, assim como, só o conhece verdadeiramente quem o ama (Cf. TT-P, p. 70). Daí que a regra de vida cuja finalidade segue na direção do amor e do conhecimento de Deus se denomina *lei divina*.

Nossa felicidade, nosso soberano bem, em suma, nossa perfeição, dependem do conhecimento de Deus, pois sem o Ser Supremo nada pode existir. Sendo assim, a verdadeira finalidade da vida consiste na busca do conhecimento de Deus. Ora, se “todas as coisas que existem na natureza implicam e exprimem a ideia de Deus na proporção de sua essência e da sua perfeição”, então, “quanto mais conhecemos as coisas naturais, maior e mais perfeito conhecimento adquirimos de Deus” (TT-P, p. 69). Considerando que o Entendimento é a fonte da verdadeira vida e a melhor parte do nosso ser, aqueles que o cultivam são os que participam efetivamente da suprema felicidade, porque amam “acima de tudo o conhecimento intelectual de Deus” (Cf. TT-P, p. 69). Segundo Espinosa: “Sendo o amor de Deus a suprema felicidade, a beatitude do homem, o fim último e o objetivo de todas as suas ações, só segue a lei divina quem procura amar a Deus, não por temer o castigo nem por amor de nenhuma outra coisa, sejam prazeres, fama, etc., mas apenas porque conhece a Deus,

(CONTINUAÇÃO DA NOTA 8) dele decorrentes, graças às quais pessoas ambiciosas e astutas abusam da credulidade de gente simples, os homens estariam muito mais bem preparados do que agora para a obediência civil” (HOBBS, 1979, p. 14).

ou seja, porque sabe que o conhecimento e o amor de Deus são o bem supremo” (TT-P, p. 70). Mas se estimarmos “que um tal bem é de natureza especulativa e intelectual”, somente os sábios e filósofos, ou melhor, somente os que se dedicam à perfeição do entendimento e ao cultivo da razão estão aptos a alcançarem a beatitude. Sendo assim, estaria o vulgo condenado desde sempre? Como, então, garantir a *salvação dos ignorantes*? Quais as condições que tornam possível a beatitude dos que não são sábios e não se dedicam ao conhecimento intelectual de Deus?⁹

Retomemos, aqui, nosso fio condutor: a Escritura. Espinosa alega que, apesar mesmo de seu caráter particular e sendo ela destinada a um determinado povo, a lei de Moisés pode ser tomada como *lei divina* (Cf. TT-P, p. 70). Contudo, a divindade da lei mosaica não se deve ao fato de ela representar uma regra de vida que nos orienta na direção do conhecimento e do amor de Deus, mas apenas porque “ela foi sancionada pela luz profética” (TT-P, p. 70)¹⁰. Mas a obediência à lei conduziria os homens à salvação? Matheron assinala que Espinosa se confessa incapaz de demonstrar que a simples obediência levaria os homens à salvação e que ninguém jamais deu alguma demonstração disso, embora reconheça que o dogma fundamental sobre o qual se assenta a Lei Revelada, qual seja, a prática da justiça e da caridade, pode lhes servir de uma *certeza moral* (Cf. MATHERON, 1971, p. 149). As seguintes palavras do filósofo referendam as considerações do intérprete:

[...] se não podemos demonstrar pela razão a verdade ou falsidade do princípio fundamental da teologia, segundo o qual os homens se salvam apenas pela obediência, poder-se-á objetar-nos: por que é que acreditamos então nesse princípio? (...) A minha resposta é que admito absolutamente que esse dogma fundamental da teologia não pode ser

⁹ Para um aprofundamento do tema acerca da salvação dos ignorantes, consultar a obra “*Le Christ et le Salut des Ignorants chez Spinoza*”, de Alexandre MATHERON, em especial o Capítulo III “*Le Salut des Ignorants*”. (a referência completa se encontra nas Referências Bibliográficas).

¹⁰ Nosso filósofo é enfático ao afirmar que “os israelitas não conheceram quase nada acerca de Deus, embora ele se lhes tenha revelado (...)” (TT-P, p. 45).

investigado pela luz natural ou, pelo menos, não houve ainda ninguém que o demonstrasse, pelo que a revelação foi extremamente necessária; no entanto, nós podemos usar a faculdade de julgar para abraçarmos, pelo menos com uma certeza moral, aquilo que foi revelado (TT-P, p. 229-230).

A Escritura, ou melhor, a lei divina subjacente ao texto sagrado tem, portanto, uma finalidade: conduzir os homens, na medida do possível, a uma vida de paz e felicidade. Pela prática das boas ações, pela prática do amor a Deus e aos semelhantes e, fundamentalmente, pela graça concedida por Deus aos mortais, os homens se sentem consolados e se fiam na certeza da salvação pela fé. Os ensinamentos da Escritura não passam de lições de obediência (Cf. TT-P, p. 215). Seja a obediência às leis de Moisés, como no caso dos judeus; seja a simples e genuína fé em Deus e a conseqüente adoração a ele, conforme a doutrina evangélica. A Lei Revelada ensina e recomenda a obediência. Porém, o único ensinamento, isto é, a única recomendação digna de ser obedecida é o *mandamento do amor*. “Todo aquele que ama o próximo como a si mesmo porque Deus manda é realmente obediente e feliz segundo a lei (...)” (TT-P, p. 216). Segundo Espinosa, eis aí o único mandamento a que somos obrigados a aderir, porque constitui critério e fundamento de toda fé católica.

O princípio da prática da justiça e da caridade para com o próximo é a verdadeira regra capaz de tornar possível uma vida de paz e concórdia entre os homens. Fiéis são aqueles cujas obras são justas e piedosas, aqueles que “espalham a justiça e a caridade”; ao passo que os ímpios são aqueles que, com seus ensinamentos e suas opiniões distorcidas, incitam os homens “à insubmissão, ao ódio, às dissensões e à cólera” (Cf. TT-P, p. 222). Nesse sentido, a fé, ou a Teologia, nada tem a ver com a Filosofia, uma vez que aquela se atém a questões de ordem prática, se ocupa das ações que se determinam por regras de prudência ou por princípios de piedade e amor; a Filosofia se ocupa da verdade, se atém a problemas de natureza teórica. “A fé, portanto,” segundo Espinosa, “concede a cada um a máxima liberdade de filosofar, de tal modo que se pode, sem cometer nenhum crime, pensar

o que se quiser sobre todas as coisas” (Cf. *TT-P*, p. 222). A razão e a Filosofia reivindicam o reino da verdade e da liberdade. A fé e a teologia reinam em outro domínio: o da moralidade e da obediência. Pela Filosofia, iluminados pela luz natural da razão, nós conhecemos a Deus e o amamos de uma maneira excelente e perfeita, alcançando, assim, a Suprema Beatitude. Mas a religião também tem sua utilidade, pois “uma vez que não podemos compreender pela luz natural que a simples obediência é uma via para a salvação, e uma vez que a revelação ensina acontecer assim por uma singular graça de Deus impossível de atingir pela razão, segue-se que a Escritura veio trazer aos mortais uma enorme consolação” (*TT-P*, p. 233). A Escritura não ensina questões filosóficas; nem a Filosofia, tampouco, deve adaptar ao seu pensamento os ensinamentos proféticos. Assim, atuando em sua esfera própria, separadas que estão pela natureza do objeto com que cada uma lida, Filosofia e Teologia podem conviver de maneira harmônica, para o bem e a segurança do Estado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO, Diogo Pires. *Introdução ao Tratado Teológico-Político*. In: ESPINOSA, Baruch. ***Tratado Teológico-Político***. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPINOSA, Baruch. ***Tratado Teológico-Político***. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. ***Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil***. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (“Coleção Os Pensadores”)

MATHERON, Alexandre. ***Le Christ et le Salut des Ignorants chez Spinoza***. Paris: Aubier Montaigne, 1971.

