

HERMENÊUTICA¹ E AMBIGÜIDADE: A ESTRATÉGIA DISCURSIVA DE ESPINOSA

JEFFERSON ALVES DE AQUINO²

1.0 APRESENTAÇÃO

John Locke (1632-1704) dirige sua *Epistola de tolerantia* (de 1689) como libelo em defesa de um ponto capital: a liberdade de credo e culto ante o magistrado, bem como principalmente, ante as autoridades religiosas. Às igrejas (sejam quais forem) é dada autonomia de escolha de suas convenções particulares, desde que não venham a ferir a lei civil; à lei civil é dada a obrigação de velar pela pessoa e propriedade dos cidadãos, deixando em aberto tudo o mais que escape a tal domínio. A nenhuma instituição eclesiástica cabe o papel de forçar o indivíduo a seguir um ou outro caminho de salvação, devendo possuir o fiel o pleno direito de ligar-se ou desligar-se de qualquer agremiação, isento de toda a coerção externa. A intolerância seria não apenas uma corrupção das lições de fraternidade do Evangelho, mas também (quando apoiada pela fogueira ou pela espada) uma infração à legislação da comunidade. A *Carta sobre a tolerância* de Locke apresenta, assim, preocupação análoga à do *Tractatus theologico-politicus* de Benedito de Espinosa. A instabilidade dos direitos civis levava inclusive muitos pensadores a renunciar à publicação de escritos (ao saber da condenação de Galileu em 1633, Descartes evita editar seu *Tratado do mundo*), ou à utilização de linguagem propositadamente **dúbia**. É precisamente essa duplicidade de discurso em Espinosa o que avaliaremos a seguir. Diferentemente do que se dá em outros autores, a *ambigüidade terminológica* espinosana não

se restringe à mera prudência (não esqueçamos que “*cauté*” era seu lema), mas à compreensão do papel positivo de inflexão do *sentido* originário e falseado de um discurso, em função de sua reorientação à *verdade* (verdade, claro, conforme a compreendia o filósofo).

Chamaremos *hermenêutica* a tal processo de condução de uma percepção inadequada de mundo (posto que parcial) à sua reinserção na ordem universal e necessária da natureza, a partir de uma *estratégia linguística* que adota certa terminologia tradicional a fim de, sub-repticiamente, aclará-la com novos significados, afeitos ao próprio espinosismo. Veremos em que medida essa compreensão do discurso, ao mesmo tempo em que insere Espinosa – a partir do método de exegese bíblica desenvolvido no *Tratado teológico* – na História da Hermenêutica, também o distancia desta, conforme pensada em nossa contemporaneidade.

2.0 A ESTRATÉGIA DO *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*

Já estou redigindo um tratado sobre minhas opiniões acerca da Escritura. As razões que me movem a isto são: 1) os prejuízos dos teólogos, pois sei que eles são o que mais impede que os homens se consagrem de verdade à filosofia; por isso me esforço em pô-los a descoberto, e extirpá-los das mentes dos mais sensatos; 2) a opinião que tem de mim o vulgo, já que não cessa de acusar-me de ateísmo; sinto-me forçado a afastá-la o quanto possa; 3) a liberdade de filosofar e de expressar o que pensamos; desejo afirmá-la por todos os meios, já que aqui se a suprime totalmente, por causa da excessiva autoridade e petulância dos predicadores.³

Apesar das medidas de prevenção adotadas por seu autor (quais a publicação anônima e a adulteração da indicação do editor e do lugar de publicação), o *Tratado teológico-político* foi rapidamente identificado como obra de Espinosa, o que acarretara ao filósofo inúmeras inquietações. De fato, se conforme a Carta 30 (de 1665, acima citada), Espinosa o escrevera com

¹ A palavra ‘hermenêutico’ vem do verbo grego ἑρμηνεύειν. Refere-se ao substantivo ἑρμηνεύς que se pode articular com o nome do deus Hermes, Ἑρμῆς num jogo de pensamento mais rigoroso do que a exatidão filológica. Hermes é o mensageiro dos deuses. Traz a mensagem do destino ἑρμηνεύειν é a exposição que dá notícia, à medida que consegue escutar uma mensagem (Heidegger, *A caminho da linguagem*).

² Doutorando em Filosofia pelo Doutorado Integrado UFRN-UFPB-UFPE. Bolsista da FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico).

³ SPINOZA, Benedictus. *Correspondencia*, p. 231.

o intuito de combater a pecha de ateísmo constantemente associada ao seu nome, a edição em 1670 da obra apenas viera corroborar tal alcunha: os dois outros objetivos apresentados na famosa carta haveriam de pôr à prova os Países Baixos do século XVII, notórios por sua liberalidade (recordemos que tanto Descartes, em 1628, quanto Locke em 1683, procuraram refúgio na Holanda de então), mas ainda ameaçados pela disputa entre poder secular e poder religioso (o que equivale a dizermos: entre poderes seculares). É no seio dessa disputa que o *Tratado teológico-político* de Espinosa se insere, advogando a causa – tal como o fizera Hobbes em seu *Leviatã* – da submissão da Igreja ao Estado. Se aos teólogos, enquanto condutores do povo à salvação, em nada devem interessar nem os negócios do Estado, nem as discussões das luzes naturais, também ao Estado é aconselhável a adoção de uma indiscriminada liberdade de opinião (tanto religiosa quanto de qualquer outra ordem). Assim, consoante o próprio título completo da obra, o intuito desse livro-libelo de Espinosa é a defesa da liberdade de filosofar, não apenas como a passível de ser concedida sem que seja posta em risco a religião e a paz do Estado, mas pelo contrário, sendo inclusive condição para que essa mesma paz permaneça mantida.

Mas o que nos interessa particularmente é o meio pelo qual Espinosa alcança a defesa a que se propõe, a base sobre a qual se apóia a teoria argumentativa mediante a qual desenvolve o filósofo o seu enfrentamento. No caso do *Tratado teológico*, trata-se do desenvolvimento de um método específico, um método de interpretação das Escrituras. Realmente, se são as Escrituras a “palavra-chave” do discurso teológico, se a Bíblia é “o livro” fundamental e imprescindível para a teologia cristã, então é a partir de uma análise daquilo que constitui a essência de sua mensagem, que poderemos advogar qual seja o verdadeiro papel da teologia, sua amplitude e limites. O retorno à *sola scriptura* como instrumental único ante o qual deve o estudioso apresentar sua reverência, assinala a necessidade de um método particular necessário à investigação. O desenvolvimento de um método específico de interpretação da Escritura assegura a Espinosa um lugar de destaque na história da exegese bíblica, a despeito do pouco reconhecimento que até hoje lhe foi conferido.⁴

⁴ Ressalte-se que, se Espinosa limita a fonte de tradição teológica em questão à Escritura, o faz estrategicamente. Ao assinalar esse papel preponderante do Livro, fica o [CONTINUA]

O método de interpretação da Escritura apresentado no Capítulo VII do *Tratado teológico-político* tem por alicerce dois importantes primados: um, a defesa da imanentização da investigação dos próprios textos bíblicos: depois, a distinção entre **sentido** e **verdade**. O primeiro desses pontos nos remete à necessidade de não tomar como autoridade para esclarecimento dos textos, nada além dos mesmos (ou, antes, nada que não deriva dos mesmos). Isso quer dizer que nada melhor para clarificação de uma passagem que seu confronto com outras passagens, de modo que se possa ter uma idéia do conjunto da obra, mas a partir de si, somente: assim, tudo que não puder ser extraído diretamente da Escritura, como sua própria história, deve ainda dizer-lhe respeito diretamente.⁵ O segundo princípio é igualmente essencial: trata-se de tomar como ponto de partida de investigação, não a descoberta pretensa da verdade (filosófica ou *natural*) nos textos bíblicos, mas unicamente o seu sentido, qualquer seja este, desde que extraído do Livro.

De posse do novo método é que Espinosa pode operacionalizar sua interpretação, dando movimento ao processo de “reterritorialização” da Bíblia, assegurando seu devido lugar na esfera da realidade. As primeiras páginas do *Tratado* mostram-se primorosas em se tratando daquilo que pretendemos ressaltar, a saber: a duplicidade com que Espinosa joga a fim de ao mesmo tempo mostrar-se fiel à Escritura, consoante a proposta de seu método, mas igualmente direcionando o discurso às conclusões coerentes e concordantes com seu próprio pensamento. Para que esclareçamos melhor esta última observação, vejamos alguns conceitos trabalhados na obra, e que com seu transcorrer acabam por ganhar novo direcionamento:

CONTINUAÇÃO DA NOTA 4:

filósofo isento de ter que atender às considerações dos intérpretes, distanciando-se inclusive destes. Não casualmente seu princípio metodológico de imanência à Escritura o afastará daqueles que a pretendem adequar à filosofia (notadamente a aristotélica, qual o defendia Maimônides).

⁵ São muitas as regras a determinar a História da Escritura: resumidamente, o conhecimento da língua originária em que foram escritos os textos; dados relativos ao autor (vida e costumes, período em que viveu, escreveu e em que língua, e finalmente a quem destinara os escritos), como ao texto legado (por quantas mãos passou, adulterações sofridas, e ainda quando e por quem se deu sua inclusão no número dos livros sagrados).

tomemos particularmente os conceitos de profecia, decretos ou leis divinos e, finalmente, palavra de Deus.

O primeiro conceito, o de profecia, é aquele que serve de abertura ao *Tratado teológico-político*, notoriamente por ser aquele capaz de definir a essência da Escritura como um todo: “Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelada por Deus aos homens. O profeta, por conseguinte, é o que interpreta as coisas que Deus revela para aqueles que delas não podem ter um conhecimento exacto e que, por isso, só pela fé podem partilhar”.⁶ Mas é logo a seguir que se dá o início do processo de inflexão do sentido originário do termo trabalhado (típico da filosofia espinosana), com a asserção de que, assim compreendida a profecia, também podemos chamar de “conhecimento revelado” ou “divino” o conhecimento natural: pois sendo este fruto dos eternos decretos divinos, nada obsta que o tomemos sob tal designação. Acresce apenas que, dado o fato de que aquele que conhece por operação da luz natural iguala-se ao comum dos homens, uma vez a fonte de seu conhecimento pode ser partilhada por todos, não pode então ser chamado profeta, ainda que seja uma “revelação da natureza” o seu saber. O profeta convence pela exclusiva autoridade de sua pessoa, exigindo a fé do ouvinte, para aceitação e confiança naquilo que predica; o filósofo, pelo contrário, não convence pela crença depositada de antemão no que diz, nem pelo auxílio de sinal exterior algum, mas pela evidência de seu próprio discurso. Nesse sentido, depreendemos já que ambas as formas de revelação – a profética e a da luz da razão – são igualmente naturais enquanto efeitos de uma única ordem do mundo que se mostra a partir de duas diversas maneiras: uma, envolvendo a imaginação, outra, uma percepção “mais excelente e adequada à natureza da mente”.⁷

Se a Espinosa desde já é possível distinguir entre as formas de *interpretação* dos eventos do mundo, chamando *imaginativo* ao conhecimento profético, é que a análise das narrativas bíblicas indica que todas as revelações pelas quais os *homens de Deus* constituíram seu discurso advinham sempre mediadamente ou por palavras, ou por imagens, ou de ambas as maneiras.

⁶ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado teológico-político*, p. 121 (§ 15 da edição latina original). Assinalemos que tanto as citações do *Tratado teológico*, como as da *Ética* far-se-ão a partir do confronto das edições em português como as edições Rusconi e Seuil que reproduzem o original latino (cf. Referências Bibliográficas).

⁷ ESPINOSA, B. Op. cit., p. 123 (§ 16 do original).

Por palavras, unicamente, o atestam passagens como a do Êxodo, capítulo XXV, 22; por imagens, o livro I dos Paralipômenos (Crônicas), Capítulo XXI; por palavras e imagens, conjuntamente, Números (Capítulo XII, 6-7). Seja qual for, no entanto, a via de interpretação do profeta, importa estabelecer a **imagem** mediata e imaginativa com quem se dá: no que se distingue, pois, da intuição intelectual (a *scientia* intuitiva), conhecimento direto da essência de Deus por nossa mente (a que chegaremos em breve, no ponto seguinte deste artigo, com a discussão da *Ethica*). E posto que “para profetizar, não é necessário ser dotado de uma mente mais perfeita, mas sim de uma imaginação mais viva”,⁸ o profeta não deve ser dito um homem de inteligência superior, mas de imaginação incomum; e se algo o distinguiu além disso do restante, esse algo era sua conduta moral irreprochável, pela qual podia tomar-se como exemplo a fim de mostrar aos demais o caminho da salvação. Por isso as profecias divergem tanto, conforme os humores daqueles que as predica: ora tristes ora de bem-aventurança, ora de placidez ora admoestadoras; contudo, convergiam todas no fato de seu predicador ser alguém cuja autoridade se afirmava sobretudo pela moralidade que o acompanhava. O interesse do profeta outro não era, pois, que encaminhar o seu povo à adoção reta dos costumes da pátria judaica, inclinando-o ao cumprimento do culto e cerimônias instituídos, e ao abandono da adoração de ídolos estrangeiros.

Tais constatações desenvolvidas nos Capítulos I e II do *Teológico* preparam já a discussão dos Capítulos III e IV acerca dos decretos e da lei divina; é no cerne dessa discussão que se apresenta a ambigüidade discursiva de Espinosa de que viemos tratando, e com a definição desses conceitos poderemos bem entrever a camada subjacente sob a qual se assenta a estrutura argumentativa da reflexão espinosana. Dado o caráter imaginativo da revelação profética, submete-se esta às inclinações dos seus portadores, de maneira que, embora visando a um mesmo fim – a salvação do povo –, mostram-se as profecias profundamente relativas e diversificadas. Não *traduzem* a ordem da natureza ou de Deus como verdades eternas, mas como indicações específicas para um povo específico num momento específico. Assim sendo, toda a revelação profética dos Hebreus apresenta como fim a bem-aventurança da nação, mas depreendida a partir da instabilidade da interpretação imaginativa, de maneira tal que permanece

⁸ ESPINOSA, B. Op. cit., pp. 127-128 (§ . 21).

intocada a compreensão filosófica da universalidade do governo de Deus (*dei directionem*), a saber, a “ordem fixa e imutável da natureza”, o “encadeamento das coisas naturais”⁹.

A compreensão do mundo como concatenação única e ordenada, é especificamente espinosana e, no entanto, subjaz a todo o *Tratado teológico* que se pretende uma análise da Escritura sem o auxílio de qualquer autoridade externa. Ora, a filosofia faz-se aqui sub-repticiamente presente, como verdadeira intérprete da ordem universal, pela qual deve ser compreendida a lei divina, em oposição à interpretação imaginativo-profética. Estaria Espinosa a abandonar o critério primeiro estabelecido como princípio de investigação dos textos sagrados? Sim, e não, diríamos. **Sim**, porque no final das contas há uma presença estrangeira à Escritura, e que realmente norteia as definições que perpassam a análise que se faz desta; essa presença é a própria filosofia espinosana, em pleno desenvolvimento quando da escrita e publicação do *Tratado teológico-político*.¹⁰ Sim, porque anterior à investigação há uma concepção de natureza-mundo que, longe de permanecer neutra ou distanciada, pelo contrário, é tomada – propositadamente – como fundamento e critério de verdade, e mais: como parâmetro e referência a partir dos quais se julgam o alcance e limite dos textos estudados. Mas também **não**, pois é preciso observar que, se no que tange à compreensão do que seja *verdadeira natureza das coisas*, Espinosa mantém-se fiel à sua própria filosofia (a ponto de a partir desta elaborar as noções de lei, governo, decreto ou auxílio divinos), contudo não impõe essa concepção à Escritura, vindo a confundir sentido e verdade. E aqui reside propriamente a duplicidade discursiva de Espinosa: buscando o sentido dos textos bíblicos, assegura o filósofo que estes não se identificam necessariamente com a verdade natural, nem seu propósito seria este. O propósito da Escritura seria *aquela verdade moral* imaginativa (não propriamente filosófica), adaptado ao vulgo a quem se dirige. A prova de que assim é, dá-se pelo recurso à citação de passagens dos próprios textos; nenhuma traição ao método aqui. Porém, o critério de

estabelecimento de qual seja a *verdade filosófica* é, sim, exterior: e como tal, antecede à investigação proposta, direcionando-a mesmo. Essa dupla via nada é senão estratégia.

Uma estratégia que permite ao filósofo a aplicação de um método inovador, (distinguindo-se de grande parte da tradição interpretativa por buscar apenas o *sentido* do Livro, ao mesmo passo que lhe permite antecipar o esclarecimento do que seja a *verdade*. Adotando o princípio de imanência ao texto sagrado, Espinosa se apropria do linguajar teológico, e subverte-o – sempre que diz respeito a assuntos da luz natural – de modo que venha a expressar a visão de mundo de sua própria filosofia. O antropomorfismo bíblico permeia o discurso do *Tratado* numa primeira camada, uma vez dever este ater-se ao objeto investigado; mas numa segunda, reencontra o direcionamento acertado, revelando o que se deve *entender verdadeiramente*, que *sentido* é o daquela definição, aquela *verdade*. É por adotar o lema de Paulo, que se fazia “grego entre os gregos e judeu entre os judeus”, e falava “à maneira humana”¹¹ que Espinosa pode concluir pelo seguimento da lei divina, mesmo pelos ignorantes de sua ordenação necessária: “quem produzir em abundância frutos como a caridade, a alegria, a paz, a benevolência, a bondade, a fé, a afabilidade, a temperança [...], esse, quer se guie só pela razão ou só pela Escritura, é realmente guiado por Deus e possui beatitude”.¹² “Ser guiado por Deus”, tanto pode ser compreendido imagetivamente, tal como é típico da linguagem sagrada, como intelectivamente, mediante a certeza e evidência advindas da inscrição na mente humana do conceito ou definição de Deus.

A anfibia discursiva permeia o *Tratado teológico* e aparecerá coroada na própria asserção da bíblia como palavra de Deus, a saber: na medida em que sua doutrina, revelada aos profetas, é expressão de religiosidade e moralidade divinas, embora adaptadas ao nível imagético do vulgo. Estamos, portanto, sempre diante de um jogo dual entre o sentido primeiro, imanente ao livro investigado e, por isso mesmo, eivado de antropomorfismo, e um sentido segundo, iluminado pelo desvelamento da *verdade natural*, da qual parte e à qual retorna. Na *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*, a estratégia espinosana permanece, mas já dentro do âmbito específico do discurso filosófico: é o que veremos a seguir.

⁹ ESPINOSA, B. Op. cit., p. 152 (§ 46).

¹⁰ A escrita do *Teológico* fora iniciado quando o filósofo havia já terminado duas Partes da sua *Ética*, o que nos possibilita a compreensão clara de que a uniformidade, necessidade e eternidade das leis naturais como leis divinas advogadas nesta, servem de referência subliminar para as definições apresentadas naquele, conforme dito pouco acima.

¹¹ ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*, pp. 161; 173; 197 (§§ 54; 65 e 88).

¹² ESPINOSA, B. Op. cit., p. 188 (§ 80).

3.0 A ESTRATÉGIA NA *ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA*

Espinoza, enquanto hermeneuta, reflecte pois o drama de qualquer hermenêutica que não se queira meramente filológica: o drama da sua inevitável inserção entre as vozes do negativo (que quer silenciar) e as vozes do positivo (que quer anunciar).¹³

O vínculo entre o *Tratado teológico-político* e a *Ética* é claro: enquanto aquele advoga a liberdade de filosofar advinda da constatação de que a teologia deve ocupar-se com a salvação das gentes pelo recurso unicamente à palavra de Deus, esta expressa o que seja a idéia de Deus, dirigida – não às multidões, mas – ao sábio. A *Ética* é destinada a poucos, aos poucos capazes de seguir sua estruturação singular, geométrica, conforme o modelo legado por Euclides, modelo a que o *Tratado teológico* já alude.¹⁴ A ordem expositiva da *Ética* de Espinoza toma, pois, como referência primordial a exposição euclidiana e, assim, tal ordem demonstrativa é já estratégica: por querer diferenciar-se daquela ordem de discurso que pressupõe para sua aceitação como verdade, a fé na autoridade daquele que predica, instaura-se geometricamente, ou seja, numa concatenação rigorosa pela qual a obra toma como único critério a fim de ser aceita, a própria evidência auto-exposta. Ante o discurso de que se ocupa o *Tratado teológico*, a geometria da *Ética* como exposição sintética marca de antemão sua distinção, apresentado-se enquanto a forma mais precisa a que poderia chegar a *dixibilidade* da filosofia espinosana, uma filosofia cuja pretensão é precisamente explicitar a ordenação pela qual se dá “a união que a mente tem com toda a natureza” (conforme expressão do *Tratado da emenda do intelecto*, §13).

Mas tomar aqui o modelo expositivo geométrico como estratégico não implica adotar a leitura daqueles que, consoante Yirmiyahu Yovel,

¹³ MELO, Adélio. “Apresentação de Espinoza hermeneuta”, in: DELEUZE, Gilles. *Espinoza e os signos*, p. 202.

¹⁴ ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*, p. 220 (§ 111): “Euclides, que só escreveu coisas extremamente simples e altamente inteligíveis, pode facilmente ser explicado a toda a gente e em qualquer língua. Nem é preciso, para apreendermos o seu pensamento e ficarmos seguros do seu verdadeiro sentido, ter um conhecimento completo da língua em que ele escreveu: basta um conhecimento vulgar e ao nível quase de uma criança. É igualmente desnecessário conhecer a vida do autor”.

minimizam a importância dessa ordem demonstrativa. De fato, Yovel chega a definir o modelo geométrico como “em si mesmo uma espécie de metáfora”.¹⁵ Sem chegarmos a tal extremo, corroboramos a idéia desse estudioso de que “o papel construtivo da hermenêutica é entendido numa perspectiva alargada porquanto Espinoza converte termos tradicionais em elementos do seu próprio sistema inovador”.¹⁶ Entendemos que assim seja, e acreditamos que tal inflexão de sentido dos conceitos constitua mesmo essencialmente o espinosismo como filosofia que se autocompreende tendo por função a expressão da ordem necessária do mundo tal como realmente se dá. Todo equívoco de interpretação apareceria aqui como desordenação e, nesse sentido, como imagem parcial (enquanto parcial, enganosa) da realidade. Por isso o papel do filósofo para Espinoza seria a inserção da singularidade na totalidade ou, menos hegelianamente, a compreensão da concatenação pela qual os modos constituem a substância. A filosofia enquanto reordenação do pensamento e do indivíduo como expressão integrante de uma única ordem da realidade, à medida que se estabelece enquanto discurso, busca reproduzir a própria ordenação na qual se insere, de modo que se torna extremamente necessária, uma ressignificação dos conceitos utilizados para tal. Realmente, admitimos com Yovel o papel estratégico que assume a utilização por Espinoza de conceitos pensados pela tradição filosófica numa acepção extremamente díspar daquela que ganham no discurso renovador do filósofo: mas discordamos quanto ao fato de ser a exposição geométrica um mero artifício capaz de melhor levar a cabo a reconfiguração semântica a que se propõe, ou apenas um modelo mais em acordo com o espírito matemático do século XVII. Entendemos que Espinoza alcançara, sim, a compreensão de poder vir a exprimir a própria ordenação universal pela qual o homem enquanto modo finito vincula-se a Deus como substância infinita, e é a exposição *ordine geometrico demonstrata* a via de acesso a tal expressão. Claro está que não se trata de esgotar todas as infinitas manifestações da ordem da realidade, mas de expor ao menos sua “nervura”, a partir dos conceitos essenciais que nos vinculam à substância. A teia de definições, proposições, demonstrações, corolários, axiomas, cumpriria o papel – não unicamente de forjar uma **imagem** ao nível discurso condizente com a realidade que deseja exprimir,

¹⁵ YOVEL, Yirmiyahu. *Espinoza e outros hereses*, p. 145.

¹⁶ YOVEL, Yirmiyahu. Op. cit., p. 153.

mas – de expressar pela própria ordem com que se gesta o discurso, a gênese do real tal como este se autocompõe, numa potência combinatória em que “a ordem a conexão das idéias é a mesma que a ordem a conexão das coisas”.¹⁷

É a pretensão metafísica espinosana de tomar a realidade enquanto totalidade como exprimível a partir de sua gênese, havendo uma forma expositiva adequada para a constituição de tal discurso – a sintética e geométrica –, que confere a esta a força e singularidade típicas do espinosismo, e não encontráveis em nenhuma outra exposição geométrica moderna (por exemplo, nos *Princípios matemáticos de filosofia natural*, de Newton). Precisamente esta aceitação da adequação entre mundo inteligível e intelecção de mundo, essa confiança na possibilidade de expressão da intuição imediata da essência de Deus, que reforçam a hermenêutica espinosana enquanto reordenação da realidade. É ainda esse *suporte de verdade* que reforça a eficácia da estratégia discursiva da inflexão do sentido originário dos conceitos, tal como veremos agora.

A definição de abertura da *Ética* é a de *causa sui*. Conforme a defesa que viemos de fazer da ordem expositiva adotada por Espinosa, é necessário (a considerar a correspondência do discurso e da gênese do próprio real) que se inicie com a causa de si: porque à medida que esta é definida como “aquilo cuja essência envolve a existência” (definição I da Parte I da *Ethica*), temos a defesa mesma da identidade entre ser e existir (postulada já no conceito de ser parmenidiano), mas acrescida a seguir da riqueza semântica com que haverão de envolver-lhe as identificações subseqüentes de substância (pela definição III), Deus (definição VI) e Natureza (proposição XXIX). A identidade *causa sui*-substância-Deus-Natureza haverá de ser desenvolvida ao longo da Parte I *Ética*, mas é importante observar a ordem mesma em que aparecem os conceitos: a nosso ver, somada à dimensão ontológica da ordem expositiva, é a estratégia hermenêutica de Espinosa que então se põe em andamento. Logo, se qualquer desses conceitos poderia ser utilizado com abertura da obra – uma vez virem a identificar-se – é a riqueza de *sentido* comportada por cada um, a responsável pela sua ordem de aparição e sua *verdade*.

Inicia-se, pois, com a *causa sui* porque esta, expressando a essência da realidade como totalidade em sua unicidade enquanto ser essencialmente existente, implica igualmente a idéia de causalidade pela

qual podemos pensá-la como autoprodutiva. A concepção de sua autoprodução virá a ser sumamente importante quando o conceito de substância (o que existe em si e por si) lhe for associado e, sobretudo, o de Deus como ente absolutamente infinito. Embora digam respeito, os três conceitos, a uma mesma idéia (a da ordem universal do mundo em sua infinita auto-reprodutividade), aparecem em momentos distintos e apenas com o transcorrer das deduções findam por assumir a identidade consolidada. Passadas as definições iniciais da Parte I da *Ética*, somos chegados às proposições, e estas tratarão da substância exclusivamente, até sua identificação definitiva, na proposição XI, com Deus: “Deus, ou por outras palavras, a substância”. E apenas na proposição XXIX surge o conceito de Natureza associado a Deus ou, antes, associado pela tessitura dedutiva anterior, mas cuja explicitação de identidade virá a dar-se unicamente no Prefácio da Parte IV da obra: “É que, aquele Ente eterno e infinito a que chamamos *Deus ou Natureza* age em virtude da mesma necessidade pela qual existe”.¹⁸

Para maior esclarecimento do papel cumprido por cada um dos “nomes de Deus”, podemos ressaltar que enquanto a *causa sui* funciona como denominação-chave para a inserção da compreensão da realidade espinosana como concatenação de infinitas causas e efeitos (recordemos: no que se adequa maravilhosamente à geometria como ordem expositiva, posto a série de deduções vir a ser reprodução discursiva dessa concatenação causal), também é prioritária para a defesa da imanentização do princípio causal originário do mundo, conforme postulado explicitamente na proposição XVIII da *Ética*.¹⁹ O conceito de substância remonta à filosofia aristotélico-tomista, mas sem dúvida é colhido mais propriamente em Descartes. Como de se supor, a utilização por Espinosa desse conceito acaba por subverter o sentido a ele conferido tradicionalmente, dada a defesa de uma substância única e imanente à ordem do mundo. É nele que se ancora a espinha dorsal da compreensão de universalidade de Espinosa, pois à substância ligam-se imediatamente os atributos (pela def. IV da Parte I, “o que o intelecto percebe da substância”), e modo (“as afecções da substância”, def.

¹⁸ ESPINOSA, B. Op. cit., p. 226: “[...] aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, quâ existit, necessitate agit”.

¹⁹ ESPINOSA, B. Op. cit., p. 97: “Deus é causa imanente de todas as coisas e não transitiva (Deus est omnium rerum causa immanens, non verò transiens)”.

¹⁷ ESPINOSA, B. *Ética* (Parte II, proposição VII), p. 139.

V). Dá-se a estratégia discursiva aqui à medida que a utilização da tríade substância-atributos-modos prepara toda a disposição ontológica pela qual, tratado sistemática e filosoficamente, Deus já pode surgir como conceito-guia, uma vez o discurso precedente o haver isentado de qualquer “imagem”, tais as pensadas comumente pelos homens, tais as veiculadas pelos profetas, conforme vimos. Por isso, tão logo consolidada a ligação substância-Deus nas proposições XI-XV, Espinosa desenvolve em escólio a primeira crítica severa da Ética à percepção equivocada de Deus à semelhança do homem.²⁰ Se pois, somente após bem estabelecido o caráter da substância como conceito do entendimento (jamais *figura* da imaginação), e delineada sua essência como infinita realidade natural, é que vem a ser *explicitamente* vinculada ao conceito de Deus (embora implicitamente toda a teia de deduções o permitisse prever), tal se dá em função da estratégia hermenêutica espinosana de reapropriação do discurso da tradição e transformação deste mediante a inflexão de sua *verdade* em novos *sentidos*.

A famosa postulação do “*Deus sive natura*” vem apenas confirmar o processo lingüístico de reconstrução operado pela estratégia discursiva espinosana: mais do que qualquer outra é essa definitiva identificação a que coroa o imanentismo filosófico de Espinosa, inclusive em sua terminologia. Deus ou natureza implica afirmar, não um pertencimento de Deus à *imagem* de cada coisa particular – esta mesa, este papel –, mas a impossibilidade de concebê-lo, a não ser como a idéia do entendimento, conceito a exprimir a totalidade da realidade unitária, infinita; e por isso mesmo, inconcebível se imaginada sob a ótica da medida, e compreendida se pensada sob o âmbito do entendimento – *sub specie aeternitatis* –, ordem eterna de mundo, cuja essência é o próprio existir, necessariamente. *Causa sui*.

²⁰ ESPINOSA, B. Op. cit., p. 89: “Há quem imagine que Deus, à semelhança do homem, é composto de alma, sujeito a paixões, mas das demonstrações precedentes resulta quanto tais pessoas estão longe do verdadeiro conhecimento de Deus. Deixo-as, porém, de lado, pois todos os que têm considerado, por pouco que seja, a natureza divina, negam que Deus seja corpóreo; o que provam muitíssimo bem com o fato de entendermos por corpo qualquer quantidade com comprimento, largura e medida, limitada por alguma figura, e isto é a coisa mais absurda que dizer se possa de Deus, ou, o que é o mesmo, do ente absolutamente infinito”.

4.0 CONCLUSÃO

Vimos chamando *hermenêutica* ao processo estratégico de ressignificação dos conceitos operado pela filosofia de Espinosa. No caso do *Tratado teológico-político*, a utilização do termo é tanto mais legítima quanto o autor chegara mesmo a desenvolver um método exegético até então inovador, pautado na historicidade e literalidade dos textos e na exclusão de um sentido externo aos mesmos, afastando-os assim da necessidade de comportarem quaisquer *verdades filosóficas*, a não ser as de âmbito moral (expostas em nível imaginativo). Mas a limitação da verdade das Escrituras comporta o pressuposto de uma outra *revelação*, esta sim, filosoficamente evidente: e por isso a ambigüidade discursiva do *Tratado teológico* que, muito embora insista no princípio da *sacra scriptura sui ipsius interpres*, toma como fundamento de verdade para esclarecimento dos sentidos das definições em que se apóia, a autoridade externa da filosofia (evidentemente, a própria filosofia espinosana).²¹ [nota] Trata-se da estratégia lingüística pela qual pretende o filósofo reordenar a compreensão de mundo, de maneira a torná-la concordante com a ordem imutável da realidade mesma. Na Ética, havendo já correspondência entre o objeto pensado e o discurso que o reproduz, a operação torna-se menos ambígua, embora não menos complexa: pois os conceitos a serem utilizados devem eximir-se também eles da carga semântica de que se sobrecarregaram ao longo da história, de modo que ainda aqui certa estratégia discursiva é necessária. Compreendemos agora que, se falamos de ambigüidade no discurso espinosano, esta deve ser entendida, não negativamente, mas como mecanismo de reconfiguração e reordenação da própria realidade (re)tratada. Estamos perante uma ambigüidade temporária, provisória, cuja finalidade é antes a asserção da adequação do discurso, que a manutenção de sua *equivocidade*. O ambíguo como estratégia visa precisamente a *desambigüação* da terminologia de que se serve; o ambíguo visa à exposição da verdade, tal como esta se apresenta *naturalmente*, enquanto eterna ordem das coisas.

Precisamente a fidedignidade ao princípio de uma “verdade eterna” (escólio II da proposição VII

²¹ Como bem dito por Gadamer: “[...] em Spinoza, a crítica histórica da Bíblia que conseguiu se impor amplamente no século XVIII possui um fundamento dogmático na fé que o *Aufklärung* deposita na razão”. Cf. *Verdade e método I — traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, p. 251 (§ 186).

da *Ética* I) supra-histórica, pela qual a Escritura e os *Elementos* de Euclides diferenciar-se-iam essencialmente (estes independeriam de qualquer método explicativo extrínseco à própria evidência geométrica dos postulados, qual a *Ética*) é que insere a filosofia de Espinosa como datada, pertencente ao século XVII da Modernidade. Pois o olhar hodierno insere igualmente na historicidade a geometria euclidiana, tomando a pretensão de eternidade do discurso metafísico como exemplar a mais de interpretação histórica de verdade. Essa abertura à historicidade, já não somente como *método* de investigação, porém como constituinte de toda existencialidade humana, configura a compreensão hermenêutica de nossa contemporaneidade: a inserção inclusive da leitura de um Euclides no âmbito da historicidade apresenta uma das principais contribuições de Schleiermacher para o avanço prospectivo da hermenêutica.²²

O elevar-se da historicidade como elemento fundamental para a compreensão, não já meramente da palavra como veículo discursivo, porém do próprio homem enquanto linguagem, eis a que remetem – diferenciadamente, embora – a analítica existencial de Heidegger, e a hermenêutica filosófica de Gadamer.²³

²² Nas palavras de Gadamer: “É bastante significativo que Schleiermacher não considere tão absurda a idéia de se compreender mesmo os princípios de um Euclides a partir da perspectiva histórica, isto é, recorrendo aos momentos fecundos da vida de Euclides, nos quais surgiram essas idéias. Em lugar do conhecimento objetivo imediato, surge a compreensão psicológico-histórica como a postura realmente metodológica e científica”. Cf. *Verdade e método II — complementos e índice*, p. 148 (§ 123).

²³ É assim que a preocupação heideggeriana com o “sentido do ser”, maiormente formulada em *Ser e Tempo*, parece já anunciar seu direcionamento futuro à preocupação com a linguagem. Esta, definida como “clareira” e “morada do ser”, é assinalada por Heidegger como experiência humana fundamental e originária, buscando evitar – para desvelamento de seu sentido – o tratamento técnico e metodológico até então adotado. No tocante à relação Heidegger-Gadamer: conforme Gaspare Moura: “Compreender, para Gadamer constitui um evento conjuntamente histórico, lingüístico e dialético e, por isso, a hermenêutica é conjuntamente uma reflexão fenomenológica e ontológica sobre o sentido do compreender. A hermenêutica de Gadamer possui um caráter “dialético” e dinâmico, e não estrutural, analítico e descritivo. Gadamer desenvolve a compreensão ontológica de Heidegger no interior de uma hermenêutica que ele mesmo define “dialética”. E tal elemento “dialético” consiste na assunção do [CONTINUA]

Ampliara-se em muito a noção tradicional de interpretação como prática aplicada ao estudo da palavra enquanto escrita: se à história da Hermenêutica a exegese bíblica ganha destaque, dado o empenho de longa tradição no intuito de decifração e extração de sentido de um texto tido como sagrado, mais amplo ainda é o horizonte da interpretação em nossos dias, à medida que procura pensar já não este ou aquele objeto lingüístico específico como passível de análise, mas faz da experiência e existência humanas, integralmente, eventos hermenêuticos. Um horizonte de interpretação alargado pelo qual a verdade *sub specie aeternitatis* torna-se compreensível sob os auspícios da História.



CONTINUAÇÃO DA NOTA 23:

caráter de experiência, encontro, ‘fusão de horizontes’, próprios da “dialética”, no interior da estrutura existencial do compreender própria de Heidegger”. *Ermeneutica e verità — storia e problemi della filosofia dell’interpretazione*, p. 270.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, Baruch de. **Ética demonstrada à maneira dos geômetras**. Traduções de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

_____. **Tratado teológico-político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988.

GADAMER, Hans-George. **Verdade e método I – Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 7. ed. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2005.

_____. **Verdade e método II – Complementos e índices**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2. ed. Petrópolis: Vozes, RJ; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. Petrópolis: Vozes, RJ; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2003.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância**. Tradução de Anoir Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores)

MELO, Adélio. “Apresentação de Espinoza hermeneuta”, in: DELEUZE, Gilles. **Espinoza e os signos**. Tradução de Abílio Ferreira. Porto-Portugal: Rés, s. d.

MURA, Gaspare. **Ermeneutica e verità – storia e problemi della filosofia dell’interpretazione**. Roma: Città Nuova Editrice, 1990.

SPINOZA, Benedictus. **Correspondencia**. Traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1990. (Sección: Clásicos)

_____. **Éhtique** (Bilingue Latin-Français). Présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

_____. **Tratatto teologico-politico** (texto latino a fronte). A cura di Alessandro Dini. Milano: Rusconi Libri, 1999.

YOVEL, Yirmiyahu. **Espinosa e outros hereges**. Tradução de Maria Ramos e Maria Elisabete C. A. Costa. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1993. (Estudos Gerais – Série Universitária)