

DEUS E LIBERDADE:
ESPINOSA NO PENSAMENTO POLÍTICO CONTEMPORÂNEO
GOD AND LIBERTY:
SPINOZA IN CONTEMPORARY POLITICAL THOUGHT

José Luiz Bueno

Graduado em Filosofia USP

Membro do Grupo de Pesquisa “Religião: Teoria e Experiência” da PUCSP

email: jluizb@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo procura avaliar como a centralidade da idéia de Deus no pensamento espinosano ainda se faz presente na filosofia política contemporânea a partir da avaliação de dois de seus representantes, os filósofos e historiadores da filosofia Leo Strauss e Marilena Chauí, ambos tendo desenvolvido importantes trabalhos sobre a filosofia espinosana.

Palavras-chave: Política, Liberdade, Revelação, Imanência.

Abstract: This article seeks to evaluate how the centrality of the idea of God in Spinoza’s thought may still be present in contemporary political philosophy according to the views of such scholars as Leo Strauss and Marilena Chauí, two major interpreters of Spinoza’s life and work.

Keywords: Politics, Freedom, Revelation, Immanence.

Demanda grande esforço a tentativa filosófica de dar conta dos aspectos contraditórios da vida contemporânea. A compreensão do tempo presente exige a avaliação daqueles pensadores que tanto puseram alguns dos seus fundamentos quanto levantaram algumas das questões de monta com as quais ainda lidamos.

É assim que um filósofo da era moderna volta a ser estudado, considerando-se sua participação indubitável na construção da contemporaneidade. Espinosa é este filósofo. Interessa-nos aqui abordar um aspecto do pensamento espinosano que aparece em dois pensadores contemporâneos e sua importância para o entendimento de nosso tempo, que ambos buscam: Leo Strauss e Marilena Chauí, filósofos políticos que devotaram grande esforço no estudo da obra de Espinosa. Neles encontramos o estudo do papel que exerce a noção de Deus em Espinosa para o pensamento político.

Neste breve recorte, cotejaremos a leitura de cada autor diante do aspecto da crítica de Espinosa às noções tradicionais de Deus em seu papel na teologia política e a visão de cada um diante das conseqüências da posição do filósofo como proponente de um fundamento racional para a liberdade humana.

Jerusalém, Atenas e as crises da modernidade

Leo Strauss é um filósofo político, e como tal é que tenta entender a situação de seu tempo. O seu caminho de investigação passa, necessariamente, pela história e, portanto, por um olhar sobre o passado, sobre os fundamentos da sociedade em que vive. Ele entende que nossas esperanças de futuro estão fundadas, positiva ou negativamente, no passado. Para Strauss, a civilização ocidental tem duas raízes fundamentais. Em suas palavras, “para *Agnes*, São Paulo, (4), 107-125, 1.sem., 2006

conhecermos a nós mesmos e iluminarmos o não trilhado caminho para o futuro, devemos entender Jerusalém e Atenas” (STRAUSS, 1997a, p. 377), numa clara referência à fé bíblica e ao pensamento grego. Ele considera haver um conflito fundamental entre estas duas raízes, fazendo-as antagônicas, pois cada uma assume um fundamento único: no caso grego, é a total autonomia do pensamento e do entendimento; para a fé bíblica, é a vida em amorosa obediência (*ibid.*, p. 104). O ponto de concordância entre ambos diz respeito à necessidade da moral, mas ainda assim persiste o antagonismo quanto à base desta moral: a razão normatizadora ou a obediência à palavra revelada. Este é um elemento básico do conflito da cultura ocidental, cuja importância é evidente para Strauss que, além de filósofo político, é pensador do judaísmo.

Compreender este conflito exige, necessariamente, segundo Strauss (1997a, p. 181), que se passe pelo livro que ele reputa como “o” documento clássico do ataque racionalista à crença bíblica na revelação: o *Tratado Teológico-Político*, de Espinosa. Avaliemos, aqui, alguns enfoques da visão de Strauss.

Parece-nos que, para o autor, o sucesso da empreitada de Espinosa está expresso no grau de assunção contemporânea de uma suposta refutação definitiva da crença na revelação. Esta refutação serviria para liberar a razão da tutela da revelação, mas também significaria a falta de critério ou norma para a moral, tendo por consequência o estabelecimento do relativismo destes valores na atualidade.

O *Tratado Teológico-Político* tem como um de seus principais objetivos exatamente a demonstração da separação entre teologia e filosofia, mostrando que esta última está completamente liberada da tutela da primeira, tutela esta que não só é desnecessária como também indesejável e incorreta. Para atingir

este objetivo, Espinosa afirma que a Bíblia não trata de “verdade”, mas de obediência e moral, e que, isto demonstrado, o resultado seria a liberação integral da filosofia para o seu exercício próprio; a filosofia, esta sim, estaria focada na busca da “verdade”, pelo uso da razão livre, autônoma e não assistida nem tutelada pela revelação. A crítica aos preconceitos dos teólogos, e, portanto, à religião como superstição, é necessária para liberar a mente e funciona como um prolegômeno à filosofia. Mente livre não é filosofia, mas uma pré-condição, uma propedêutica à filosofia (cf. STRAUSS, 1997b, p. 112).

Portanto, para fazer a crítica à religião revelada, Espinosa terá que fazer a crítica à Bíblia e ao milagre. E, apesar de admitir que Espinosa estabeleceu critérios para uma crítica científica da Bíblia, Strauss argumenta que a revelação ainda não poderia ser dada como refutada.

Um dos caminhos usados por Strauss para demonstrar este insucesso da empreitada espinosana é dizer que a própria revelação é, em si, um “milagre” e, enquanto “milagre”, ela própria está baseada na crença de que exista um Deus onipotente que garanta a ocorrência do fato milagroso. No seu artigo intitulado *Progress or Return?*, Strauss (1997a, p. 128-9) afirma que a refutação definitiva desta crença não foi realizada com sucesso nem pela filosofia e nem pela ciência, pois ela depende da prova da inexistência de um Deus onipotente ou da prova da incompatibilidade do milagre com a natureza de Deus. Contudo, estes dois argumentos continuam sem uma demonstração cabal e definitiva de sua refutação.

Além disso, a busca pela refutação da noção de “milagre” como algo “sobrenatural”, portanto incompreensível pela razão e indemonstrável, implica pressupor que a Bíblia está baseada em algo além da “natureza”. Mas, que dizer disso se, segundo Strauss, não há a noção de “natureza” como *physis* grega no Antigo Testamento? A Bíblia trata isto que é traduzido como “natureza” muito

mais como algo ligado ao costume de se ver as coisas como são, dado que o Deus onipotente as criou e as mantém assim, sempre. O sol nasce todos os dias não porque pertence a algo chamado natureza, mas porque o Criador mantém a criação pelo exclusivo e contínuo ato de sua vontade de mantê-la. Criticar a Bíblia, no sentido de que ela dependeria de algo “sobrenatural”, seria exigir dela algo que lhe é absolutamente estranho.

Com esta linha de argumentação, fazendo face a críticas do espinosismo, Strauss procura mostrar que os fundamentos do judaísmo na revelação não foram refutados. A “experiência” da revelação ainda seria um princípio bíblico fora do alcance da crítica filosófica e, portanto, da capacidade de discernimento da filosofia.

Com a crítica bíblica, a filosofia se torna autônoma em relação à revelação e, da mesma maneira, a revelação permanece incólume às críticas da filosofia. Assim, tendo a filosofia sido incapaz de refutar a crença na revelação, esta se preserva, a sua experiência continua como algo acessível ao homem, e a religião continua tendo seu lugar e papel na vida humana. Desta forma, observa Strauss (1997a, p.131), nem a teologia refutou a filosofia nem a filosofia refutou a teologia¹.

É claro para Strauss que a revelação exige que sua mensagem seja a única, pois somente assim ela permaneceria fora também da crítica quanto à sua relatividade, dado que se pode mostrar haver muitas leis ditas reveladas divinamente e que são até mesmo contraditórias entre si. O pensamento bíblico parte da noção de que só há uma revelação, sendo as demais apenas “invenção humana”. E esta noção é formulada a partir da crença em um Deus pessoal, não cognoscível – no sentido de não ser controlado, nem controlável –, onipotente

¹ Entenda-se a “revelação”.

e que se revela não de uma forma essencial, como se dá no pensamento grego, mas no princípio que é formulado valendo-se do nome divino revelado no livro do Êxodo, traduzido por Strauss como “Eu serei o que eu serei”, que mostraria a impredictibilidade deste Deus radicalmente livre. Mas, à questão de como se pode confiar neste Deus imprevisível, Strauss responde que é este o papel da “aliança”, o “pacto” que é oferecido mediante a revelação divina. Claro que, como revelação divina, ela não supõe um pacto de liberdade, mas sim um pacto para ser obedecido pelo homem (cf. STRAUSS, 1997a, p. 115). O pacto seria a garantia para o homem de estabilidade na sua relação com Deus.

Para Strauss (1997a, p. 146, p. 377-8), o esforço de Espinosa serviu para mostrar que a crítica filosófica da Bíblia é, no mínimo, uma forma inadequada de se abordar o conteúdo do livro. Utilizar pressupostos filosóficos, incluindo-se aí conceitos como de *physis* e *mythós*, seria impróprio por se tratar de conceitos estranhos ao pensamento bíblico, que opera por revelação e comando, e não por argumentação filosófica. É por isso que Strauss traz à tona a crítica de que a caracterização da palavra revelada como sendo um produto cultural do espírito do povo judeu seria uma proposição inadequada; na verdade, seguindo uma argumentação alinhada com a de Rosenzweig (2000), dever-se-ia entender que o povo judeu é que foi constituído a partir da experiência da revelação.

Este aspecto do pensamento de Strauss nos leva a concluir que sua visão é a de que se a crítica bíblica espinosista serviu para demonstrar com sucesso a autonomia da filosofia em relação à fé bíblica, permitindo-lhe operar como razão livre e não assistida, ao mesmo tempo mostrou que a filosofia e a ciência operam num registro completamente diferente das noções bíblicas e, por isso mesmo, são incapazes de refutar definitivamente os fundamentos da crença na revelação, tornando-a também autônoma em relação à filosofia e à ciência.

Há que se notar aqui que o que sobrevive, a partir da defesa de Strauss, ainda é o tradicional monoteísmo transcendentalista vetero-testamentário. Neste aspecto, Strauss não aborda a crítica espinosista a partir da noção de Deus de Espinosa; ele argumenta contra a crítica bíblica de corte espinosista dizendo que seria inadequada para refutar a revelação, mas ele próprio faz a crítica ao pensamento espinosano a partir de uma noção de Deus que é estranha a Espinosa, que foi por ele dada como refutada e considerada como um dos fundamentos da ignorância do homem sobre si e sobre a realidade.

Todavia, um segundo aspecto interessante é que a leitura que Strauss faz de Espinosa o leva a ter que admitir, ainda que de forma não explícita, que é exatamente a radicalidade do pensamento espinosano sobre Deus e sobre o homem que o conduz à fundação da democracia liberal. Espinosa faria um retorno ao conceito clássico de *theoria*, e sua filosofia política retomaria o republicanismo clássico. Mas, Strauss admite, Espinosa fez mais do que este simples retorno; sua teorética filosófica é mais do que simplesmente uma recolocação de doutrinas clássicas, sendo, talvez, uma verdadeira síntese entre a especulação clássica e a moderna. Da mesma maneira, sua filosofia política é mais do que uma pura reafirmação do republicanismo clássico. A república que ele entende é a república liberal. Espinosa é o **primeiro** filósofo a ser **tanto democrata quanto liberal**; é o filósofo que funda este regime especificamente moderno (cf. STRAUSS, 1997a, p. 155).

Mesmo na sua postura de crítica a Espinosa, Strauss terá que admitir, ainda, que de passagem e de forma não expressa estas concepções de Espinosa teriam produzido um pensamento político que garante a liberdade de expressão e a democracia. A maneira como Strauss (1997a, p. 157) aborda estes tópicos acaba por também produzir a consciência de que a via de Espinosa fundamenta a liberdade do homem no próprio conceito de Deus. Sendo Deus o ser além do bem e do mal, estes ficariam condicionados ao ponto de vista

humano. No estado de natureza, que independe de convenção humana, não há nada de justo ou injusto, ou de dever ou culpa. A justiça não é divina, sendo encontrada apenas onde homens justos governam. E a colocação de Strauss sobre este tópico em Espinosa é também interessante, pois ele relata que o filósofo entende “os atos humanos como modos do Deus único que possui infinitos atributos, por sua vez também infinitos, e dos quais conhecemos apenas dois”, e que, sendo um Deus misterioso (o que talvez já não se tratasse exatamente de uma colocação espinosana), revela-se pela eterna e necessária manifestação de amor e ódio, santidade e depravação, etc., constituindo-se em objeto de amor pelos homens exatamente por estar “além do bem e do mal” (STRAUSS, 1997a, p. 157).

Assim, exatamente o conceito da substância única – que dá origem a tudo e da qual o homem aparece como modo finito de dois atributos infinitos – vai ter que ser confrontado indiretamente por Strauss, que não o enfoca na sua radicalidade e o refuta muito mais pela via da preservação dos fundamentos do judaísmo do que propriamente na sua essência e no seu alcance. O conceito de Deus, como única substância, infinita e composta por infinitos atributos, cognoscível pelos dois únicos atributos de que temos ciência, não é enfocado por Strauss. Ele propõe que, pelo fato de partir, na Ética, de premissas arbitrárias, portanto de escolhas morais não justificadas filosoficamente, o sistema de Espinosa só vai poder se mostrar coerente pelo seu resultado ao final da obra (cf. STRAUSS, 1997a, p.169). E justamente a visão das obras de Espinosa num todo é que mostra o seu resultado no campo político, naquilo que ele, Strauss, define como a fundação da democracia liberal. A prova que ele queria parece estar dada.

Imanência e Ontologia do Necessário

Já a filósofa Marilena Chauí (1999, p. 37) afirma que “é preciso aceitar *Agnes*, São Paulo, (4), 107-125, 1.sem., 2006

o peso da estranheza da obra de Espinosa”; é preciso entender o trabalho que ele realiza na crítica à tradição e na sua capacidade de pensar em novos modelos. Não é possível compreendê-lo apenas aplicando o modelo tradicional da filosofia, pois Espinosa “ao mesmo tempo que diz o novo, desmantela o tradicional” (*ibid.*). É preciso tomar na sua radicalidade o pensamento espinosano para se mostrar como ele constrói a noção de liberdade humana. Neste aspecto, como diz a autora (2003, p. 88),

[...] sobre as inúmeras formulações cristãs, sejam católicas ou protestantes, ortodoxas ou heréticas, medievais ou modernas, prevalece uma mesma concepção de Deus sem a qual a política não consegue ser pensada. E é [esta concepção] que interessa a Espinosa.

O pensamento espinosano é tomado no que ela chama de um “contradiscurso teológico”, sendo a teologia um não-saber cujo único objetivo é o de perpetuar a autoridade do teólogo e manter, assim, a obediência a ele.

O *Tratado Teológico-Político*, como se pode observar no seu Prefácio, é dirigido ao leitor filósofo, isto é, àqueles que poderiam filosofar livremente se não estivessem convencidos de que a filosofia deve submeter-se à teologia. Espinosa tem três motivos para escrever o *Tratado*: contra os preconceitos dos teólogos, contra a opinião do vulgar que o acusa de ateísmo, e em defesa da liberdade de filosofar, contra a “excessiva autoridade dos pregadores” (CHAUI, 2003, p. 85)². É preciso mostrar a diferença entre teologia e filosofia para que se possa liberar esta última das balizas teológicas, de forma a se poder pensar com liberdade e com clareza e distinção geométricas.

Como exemplo, a autora cita os correspondentes de Espinosa, Blijenberg e Oldenburg, os quais consideravam que, acima da razão, havia

² Citando a Carta 30 de Espinosa a Oldenburg.

o critério máximo da palavra revelada, à qual a razão deveria sempre se submeter, ainda que não compreenda os desígnios revelados e ordenados por Deus na sua Escritura (cf. CHAUÍ, 2003, p. 81-3). Diz a autora que havia, ainda, concepções como a do cartesiano Malebranche, que admitia razão e revelação desde que ambos não misturassem seus objetos, e que o justo meio seria o do “filósofo cristão”, que não espera evidência da revelação nem acredita em opiniões sem evidência no que concerne à Natureza.

Espinosa, nos capítulos I, II e XV do *Tratado Teológico-Político*, via a diferença entre teologia e filosofia passando por outro lugar. Trata-se de saber que a profecia e o conhecimento natural se diferenciam pela distinção entre imaginação e intelecto, certeza moral e evidência racional, prática política e especulação (cf. CHAUÍ, 2003, p. 83). Compreender isto “não invalida a imaginação profética” (*ibid.*), mas mostra que ela não é teologia, pois não pretende nenhum conhecimento especulativo sobre Deus ou a vontade divina. Mas também a teologia não é especulativa, pois usa da razão enquanto esta lhe confirma suas teses e a descarta, como incerta, quando esta lhe mostra as falhas e incertezas de suas afirmações (*ibid.*).

A teologia vai alimentar e ser alimentada pela “superstição”. A causa da superstição, segundo Espinosa, é o medo. Quanto mais instável é a situação do Estado, mais sujeito o povo fica à influência e poder dos adivinhos e mais os reis os temem. Sendo o conhecimento bíblico da piedade diretamente acessível ao entendimento humano, o teólogo é desnecessário e só vai servir para censurar o pensamento e fortalecer a superstição para, assim, se autopreservar no poder (cf. CHAUÍ, 1999, p. 98).

Espinosa mostra que as profecias são produtos da imaginação (para os modernos, tendo o sentido de “gerado por imagens sensoriais”; no sentido atual, pela “percepção”) e que não são diferentes do conhecimento natural,

pois ambas dependem do conhecimento que se tem de Deus – são produzidas por Deus no homem. “Assim, porque participamos do pensamento de Deus e Deus constitui a natureza de nossa mente, todo conhecimento natural é divino” (CHAUÍ, 2003, p. 75). Em ambos, a causa do conhecimento é a natureza da mente humana, que é parte do intelecto divino e do pensamento de Deus; portanto, “nos dois casos, o que a mente conhece é ‘revelado’ por Deus” (*ibid.*).

O profeta é um homem que fala ao povo de seu tempo; o conteúdo da profecia é religioso (piedade), moral (justiça) e político (autoridade da lei). O objetivo do profeta é impor a lei, forçar o seu cumprimento, ameaçar a transgressão com castigos e rememorar-la em tempos difíceis para manter a coesão política e social (cf. CHAUÍ, 2003, p. 80).

Conforme afirma o método de estudo do texto bíblico de Espinosa, as profecias só têm sentido se lidas literalmente e estando adaptadas à característica pessoal do profeta; entretanto, são interpretadas pelos teólogos cristãos que lhe aplicam sentidos alegóricos e metafóricos. As profecias só têm sentido e significado no sistema teocrático hebreu. A sua transladação para o universo cristão

[...] é resultado da ambição desmedida de poder, marca do teólogo e da teologia política, para a qual interessa a imagem do deus transcendente, legislador, juiz e monarca do universo, separado do mundo, anterior e exterior a ele, espelho para o poder político como instância transcendente à sociedade, dela separado, anterior e exterior a ela, encarregado de unificá-la e torná-la indivisa pela ação de sua vontade. Donde o vínculo intrínseco que Espinosa estabelece entre teologia, monarquia, tirania e despotismo (CHAUÍ, 2003, p. 80).

A teologia, ao atribuir sua legitimidade à sua imitação do paradigma do antigo profeta hebreu e do jurista romano, ao se outorgar a condição de intérprete da vontade divina, portanto, como definidora do bom-poder e de sua origem, e obtendo sua legitimidade da personalidade divina como intelecto e vontade transcendentes, torna-se “teologia política”. Ela vai se assentar sobre a idéia de revelação e sobre a noção romana de autoridade da *antiquitas*, que lhe permite usar os preceitos da lei hebraica e do direito romano.

O modelo emanatista, do neoplatônico Pseudo Dionísio Areopagita, de propagação hierárquica do poder divino em graus decrescentes de perfeição até o grau mais baixo, que é o do servo, onde não há poder nenhum, é usado para justificar a emanção do poder do soberano. A hierarquia é justificada através do modelo aristotélico do lugar natural de cada coisa. O pontífice romano tem o lugar mais alto na hierarquia e seu ofício é o mais importante, mais do que o do rei, pois é ele que faz a “ponte”, a ligação entre o mundo e Deus. A Cidade de Deus, portanto, tem *imperium* sobre a Cidade dos Homens. E tudo isso é selado com o princípio petríneo, pelo qual o Cristo teria conferido a Pedro as chaves do reino³ (cf. CHAUI, 2003, p. 87).

A crítica da teologia e a recusa de aceitá-la, quer como saber especulativo quer como fundamento da prática política, explica uma das mais espantosas inovações do *discurso político* trazida pela filosofia espinosana, isto é, que o texto político mais importante de Espinosa seja também seu texto ontológico mais importante, a Parte I da Ética, o *De Deus*. (*ibid.*, p. 86)

Através deste texto, que não é eminentemente político, Espinosa faz a desconstrução do imaginário teológico, demolindo em seus alicerces o poder

³ Claro que isso conflita com o texto de Mt 18:18 em que o poder foi conferido a todos os apóstolos.

teológico-político, colocando, assim, as bases para determinação do campo político livre do balizamento teológico (cf. CHAUI, 2003, p. 95).

Sabemos que Espinosa parte de dois conceitos bem precisos: a “causa de si” e a “substância”. É causa de si o ser cuja essência só pode ser concebida existente, isto é, cuja essência é sua própria existência. É substância o ser que é causa de si, ou seja, existe em si e por si mesmo, é concebido em si e por si mesmo e sem o qual nada existe nem pode ser concebido. Há uma única substância que constitui o universo inteiro e que é eterna, porque é ausência de tempo, pois “nela, existir, ser e agir é um só e o mesmo” (CHAUI, 2003, p. 96). Esta substância é única, é o absoluto, é o ser absolutamente infinito. Essa substância é Deus.

Eterno, o ser absolutamente infinito ou a substância é livre, pois a liberdade não é escolha voluntária de um possível entre possíveis contrários, mas o agir apenas pela necessidade de sua própria natureza sem constrangimento algum. (*ibid.*, p. 96-7)

A livre potência da substância, ao causar-se a si mesma, causa ou faz existir todas as coisas singulares que a exprimem porque são seus efeitos imanentes. Sua existência flui necessariamente de sua essência. A sua causalidade é imanente e é diferente da causalidade transitiva, pois esta só é causa no momento em que produz o efeito.

A causa eficiente de si tem sua essência definida pela sua causalidade ou potência de agir, e também por não se separar de seus efeitos, mas por exprimir-se neles de maneira certa e determinada. “Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva”, como diz Espinosa (2004, p. 177) na Ética I, Proposição 18. No mesmo sentido em que Deus é causa de si ele é causa imanente de todas as coisas, “pois da liberdade de sua natureza absolutamente infinita seguem necessariamente todas as coisas”. Espinosa demonstra que nada é contingente nem auto-

produzido, que tudo o que é segue necessariamente da essência e da potência de Deus (*ibid.*, p.186⁴).

A substância – e seus atributos infinitos –, que produz a totalidade do real, é chamada por Espinosa de Natureza Naturante. A substância, através de seus atributos, produz a totalidade dos modos ou efeitos imanentes da ação dos atributos, que é a Natureza Naturada. Esta última é constituída por modificações infinitas dos atributos da substância, ou seja, pelas leis universais necessárias do mundo material e pelas leis necessárias do encadeamento das idéias que apreendem o sentido das leis materiais, sendo estas leis materiais as modificações finitas ou coisas singulares.

Assim sendo, segue-se que o mundo, ou Natureza Naturada, não é criada *ex nihilo*. Espinosa afasta, desta forma, o pressuposto teológico da Criação por ação voluntária e contingente de Deus. Este afastamento é seguido do movimento de despersonalização e desantropomorfização de Deus: tanto pelo afastamento de intelecto e vontade como atributos da substância, quanto pela recusa da separação entre potência e poder. A desantropomorfização de Deus leva ao afastamento definitivo da imagem de Deus como pessoa transcendente, dotado de intelecto onisciente e de vontade onipotente (cf. ESPINOSA, 2004, p.173⁵, p. 226⁶). Com este conceito demonstrado, pode ser feita também a crítica ao imaginário finalista (cf. CHAUI, 2003, p.106) em que se apóia a teologia para conservar a dominação sobre os crentes. A imagem da causa final é acompanhada da criação voluntária do mundo segundo fins e do homem como máximo fim do universo.

⁴ Ética, parte I, Proposição 29.

⁵ Ética, parte I, escólio da proposição 17.

⁶ Ética, parte II, escólio da Proposição 3.

Da imagem da criação voluntária e providencial do mundo passa-se à do governo do mundo. A desconstrução do imaginário da personalidade divina, de sua transcendência e de sua ação voluntária contingente, libera a política da referência a este pólo separado e unificador, ficando desfeita a possibilidade de usar estas imagens do governante divino para justificar a posição do pontífice e dos reis (cf. CHAUI, 2003, p. 104-5).

A mente humana individual é modo finito do atributo pensamento e o corpo individual singular, uma modificação finita do atributo extensão. Como o homem não é causa de si, mas é produção ou efeito imanente da causa primeira, sua essência é o seu *conatus*, que é o seu esforço em perseverar no seu ser e existir, sendo sua potência expressa nos desejos (*cupiditas*). As relações humanas são o encontro e entrecruzamento destes *conatus* particulares e desejos; deste encontro surge a possibilidade da construção da sociedade comum, que tem um *conatus* próprio, coletivo. As relações humanas não são mediatizadas por noções reificadas de bem e mal, pois bem e mal são apenas idéias produzidas no homem, sendo, na realidade, apenas aquilo que convém ou não aos desejos particulares. A liberdade humana, da mesma forma que a liberdade divina, não mais se constitui em escolher entre contingentes possíveis, nem se trata de apenas atender os desejos de sua natureza humana, pois, em ambos estes casos, o homem não é mais do que uma reação da imaginação às modificações produzidas nele por forças externas. Sua liberdade vai ser a expressão do conhecimento de suas causas e da sua ação pela necessidade de sua essência em perseverar no seu ser. O bem vai ser o que aumenta o seu *conatus*; o mal, aquilo que o diminui. Chega-se, assim, à práxis política (cf. CHAUI, 2003, p. 151).

Tradicionalmente, o conceito de liberdade, até a Escola⁷, passa pela necessidade de haver vontade livre em Deus e haver a contingência. Estas linhas de raciocínio acabavam nas aporias em que se devia decidir se Deus tem ou não conhecimento do contingente: se não tem, há nele uma imperfeição; se tem, está excluída a liberdade de sua vontade e principalmente a da vontade humana, ficando-se sob o signo da pré-determinação. É a querela dos futuros contingentes. Espinosa argumenta que tanto uma como outra solução são absurdas porque logicamente insustentáveis, e seu caminho é provar a substância única que é em si e sem a qual nada pode ser, nem ser concebido, e que todas as coisas existem por necessidade da natureza de Deus (cf. CHAUI, 1999, p. 431).

Não há lugar para a contingência, mas, para que se veja que seu pensamento não leva ao fatalismo, Espinosa mostra que tudo o que há é fruto da potência imanente de Deus, e que a liberdade em Deus se dá porque ele age pela necessidade de sua essência, e no humano porque este age pela necessidade da sua causa (*ibid.*).

Afastando o contingente e o possível, tanto em Deus como no homem, a ontologia não só afasta a teologia, mas também oferece à ética e política os fundamentos de um discurso demonstrativo necessário [...]. O discurso político (contrariamente à teologia política) fala de uma “ordem das coisas” que não é transcendente aos agentes e à sua experiência [...] mas é “uma experiência ordenada nela mesma” [...]; [é] uma lógica de forças concordantes e conflitantes que instituem a lógica do poder e o exercício da liberdade. **Com efeito, somente a crítica do imaginário da contingência pode alcançar uma política na qual poder e liberdade não se excluem.** (CHAUI, 2003, p. 151-2, grifo nosso)

⁷ Referimo-nos à maneira como a autora relata que o problema foi tratado no período da Escolástica.

Considerações

Com este pequeno percurso, espero que se possa notar a importância da noção fundamental de Deus em Espinosa e como ela provoca, em pensadores contemporâneos, reações diversas e igualmente importantes, e como esta noção lhes serve ao buscarem no pensamento espinosano elementos para entender o seu próprio tempo.

Strauss vê a crítica espinosana como inadequada para refutar a crença na revelação. Com isso, considera que a mensagem bíblica acabou também por se libertar da pressão efetuada pela crítica racionalista e mesmo da ciência bíblica fundada por Espinosa, e que permaneceu incólume às investidas do filósofo. Para resguardar a revelação contra o pensamento espinosano, Strauss parece evitar o Deus de Espinosa, pondo o foco na crítica que Espinosa dirige aos fundamentos do judaísmo e, ao recusar esta crítica, Strauss mantém-se atrelado à tradição da interpretação de Deus como transcendente e onipotente em sua vontade contingente.

O Deus que Strauss pretende preservar contra a crítica espinosana é exatamente o que exige obediência e é contrário à idéia de democracia (vide a revelação e a lei), e o Deus de Espinosa, recusado por Strauss, é o que fundamenta a liberdade humana na sua própria e que justifica a democracia. Strauss, preservando a ambos, filosofia e revelação, autonomia e heteronomia, fica na posição de não poder se decidir, epistemologicamente, por nenhum deles.

Quanto à leitura de Marilena Chauí, o seu foco epistemológico explícito no Deus espinosano a conduz a considerar o pensamento do filósofo como fundamentado nesta ontologia do necessário e da imanência, que exigem

o uso da crítica bíblica para fazer a refutação não da revelação propriamente, mas em especial da sua apropriação teológico-política pelo cristianismo que, pela imitação do modelo teocrático hebreu e pela cristianização do pensamento grego e romano, justifica sua estrutura de poder e os usa para sua autopreservação.

Somente com o desmonte dos fundamentos da estrutura teológico-política de poder justificada na transcendência e contingência de Deus, na criação do mundo *ex-nihilo* e nos conceitos de queda e separação, é que o homem, consciente de que é modo finito da substância infinita nele imanente, livre pela necessidade de sua causa e pela sua natureza em seu *conatus*, poderá atingir a liberdade na plenitude, em seu modo mais adequado, isto é, em sua expressão democrática.

Vemos, assim, que se a teologia quer operar como um discurso racional sobre Deus, e não como comentário da revelação, o seu caráter “racional” vai ter que se defrontar com o pensamento espinosano. A busca de racionalidade pela teologia é exatamente o que a tem conduzido às suas aporias, uma vez que o resultado da operação da razão é, em última instância, a sua própria autonomia, o que faz a própria teologia conflitar com a revelação, que demanda obediência, e ficar em constante tensão interna.

Levar a razão às suas últimas conseqüências, no que tange ao que ela pode pronunciar sobre Deus, mantendo sua autonomia, mas, ao mesmo tempo, não tendo para isso que necessariamente desqualificar a divindade, é encontrar em Espinosa um caminho muito profícuo, mesmo que difícil, como o próprio autor reconhece.

Referências:

CHAUÍ, Marilena. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. v.1

_____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Agnes, São Paulo, (4), 107-125, 1.sem., 2006

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

_____. *Vida e Obra*. Nova Cultural: São Paulo, 2004. (Col. Os Pensadores)

ROSENZWEIG, Franz. *Philosophical and Theological Writings*. Indianapolis: Hackett, 2000.

STRAUSS, Leo. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1997a.

_____. *Spinoza's Critique of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997b.

Recebido em fevereiro de 2006
Aprovado em março de 2006