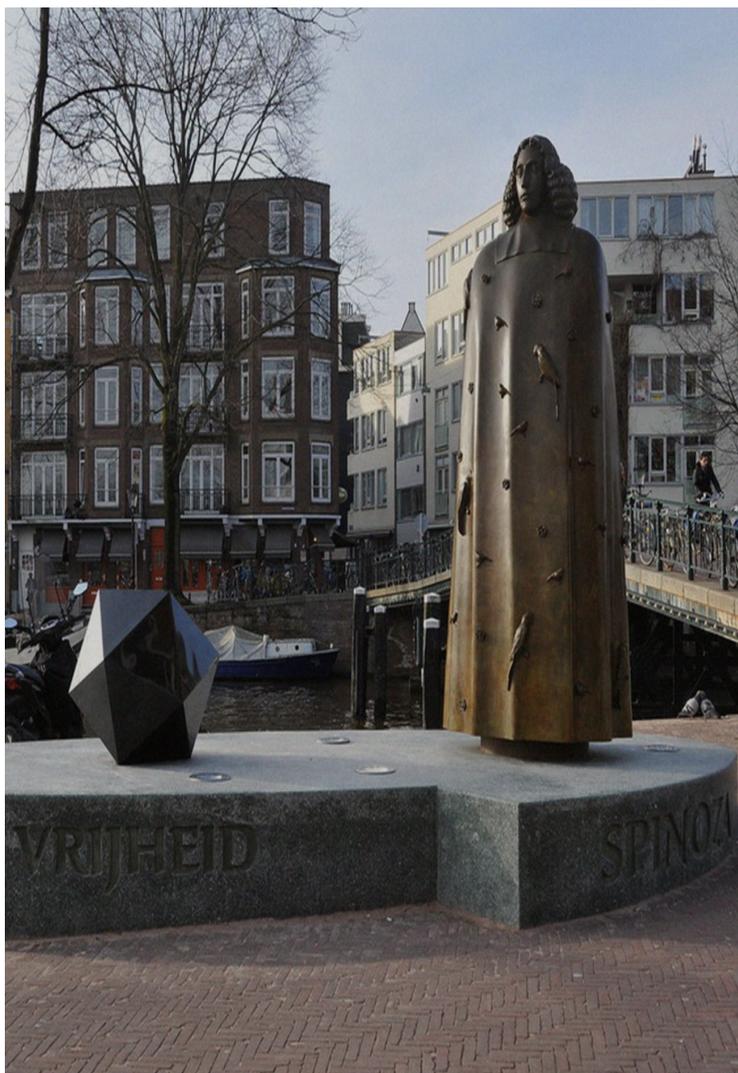


Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 35 jul-dez 2016 ISSN 1413-6651

IMAGEM O MONUMENTO A ESPINOSA está situado em Zwanenburgwal, o local de nascimento do filósofo, na cidade de Amsterdã. O monumento inclui a estátua do próprio autor, um icosaedro (um sólido geométrico de vinte faces) e, grafados na base do conjunto, a frase “O objetivo do estado é a liberdade” e o nome do filósofo. Ele foi inaugurado em 2008 e sua autoria é do artista Nicolas Dings.

QUÃO JUDAICO É O DEUS DE ESPINOSA?

Fernando Dias Andrade

Professor, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil

grus@uol.com.br

RESUMO: Se é verdade que Espinosa pertence à história da Filosofia judaica, seu conceito de Deus não pode deixar de ser, também ele, “judaico”. Nosso objetivo aqui é (após considerar a condição de Espinosa como judeu, filósofo, “ateu”, filósofo judaico e judeu moderno) questionar se o conceito espinosano de Deus exposto nas definições da *Ética* tem algo de judaico, particularmente diante das concepções deixadas por alguns dos principais filósofos das tradições judaica e árabe medieval: Saadya, Avicena, Ibn Gabirol, Halevi, Maimônides e Crescas. Nossa resposta, ao final, é negativa.

PALAVRAS-CHAVE: Judaicidade, Ateísmo, Espinosa judaico, Deus de Espinosa, Definição de Deus, Espinosa e a tradição judaica

Na natureza não acontece nada que seja contrário às suas leis universais, ou até que não esteja de acordo ou que não seja uma consequência delas. Com efeito, tudo o que existe existe por vontade e eterno decreto de Deus, que o mesmo é dizer, conforme já demonstramos, tudo o que existe segundo leis e regras que implicam eterna verdade e necessidade.

ESPINOSA (2003, *TTP*, cap. 6, pp. 97-98)

I

Espinosa é o primeiro judeu moderno. Se a filosofia judaica instituiu-se como filosofia *posteriormente* tanto à filosofia árabe quanto à cristã (as quais, antes da filosofia judaica, já haviam se apropriado da herança filosófica greco-romana) e, como estas, desenvolveu por todo o medievo um percurso teológico-filosófico riquíssimo e multifacetado até deparar na Renascença com uma intransponível barreira intelectual erguida por uma Filosofia que daí por diante se liberta da teologia, o primeiro filósofo judaico intelectualmente inovador – e, por isto, *moderno* – desde o ocaso da filosofia judaica medieval é o amsterdamês Baruch Espinosa (1632-1677).¹ Nosso objetivo aqui é questionar se o conceito espinosano de Deus tem algo de judaico, mas antes que se pos-

I Cf. ANDRADE, (2006) onde se apresenta breve descrição biográfica do filósofo.

sa tratar do “Deus de Espinosa” e da sua pertinência à própria filosofia judaica é preciso dizer algo a respeito respectivamente de sua condição de judeu, de filósofo, de “ateu”, de filósofo judaico e de judeu moderno.

ESPINOSA, JUDEU

A primeira coisa que costuma ser notada a respeito da pessoa de Espinosa é que ele era judeu, nascido em 1632 na comunidade judaica de Amsterdam, filho de uma família de marranos, ou seja, descendentes de judeus portugueses ou espanhóis emigrados aos Países Baixos porque expulsos de Portugal em 1496 por ordem do rei católico D. Manuel I, o Venturoso, apenas quatro anos após terem sido expulsos da Espanha por ordem dos reis católicos Fernando e Isabel. Espinosa, portanto, é judeu de sangue e de nação. É judeu quanto ao sangue, porque todos os seus antepassados conhecidos são judeus, ainda que de origem espanhola ou principalmente portuguesa: nascido em Amsterdam, Espinosa vive numa casa de judeus portugueses, sendo o português sua língua materna e o espanhol outra língua com a qual está familiarizado. É judeu quanto à nação, porque, a despeito da distribuição dos judeus por todo o velho mundo ocidental e já algumas cidades do novo mundo (entre estas, Recife e Nova Amsterdam, renomeada Nova York em 1664), a partir do final do século xv os judeus ibéricos tornam-se judeus duplamente marcados pela perda da própria terra (à perda descrita no תנ"ך *Tanach*, soma-se esta inscrita na memória) e, refugiados em terras de alegada tolerância religiosa, católicas (como Veneza) ou não (como Amsterdam), reiteram sua nacionalidade fundada numa mesma origem independente da cidade que os acolha, e é com esta condição

de marrano que o próprio Espinosa é inevitavelmente revestido por ter nascido na comunidade judaica – e portuguesa – de Amsterdam.

Como se sabe, não é simples nem unívoca a definição de critérios suficientes para a identificação de alguém como judeu. Quanto ao sangue: Bastará ter nascido numa família judia para ser judeu? É preciso ser filho de judeu ou judia para ser judeu, ou basta ter algum antepassado judeu? Faz sentido calcular a porcentagem de “sangue” ou de “genes” judaicos neste que só tiver antepassados distantes? E assim por diante. Quanto à nação: É preciso viver numa comunidade de judeus? É preciso ser antepassado dos primeiros judeus? Aceitar-se-ia um convertido, sem tais antepassados, como judeu? A expulsão de uma comunidade ou cidade que já havia assumido características culturais dos judeus provoca algum enfraquecimento do caráter judaico deste que foi expulso? Caso não se viva mais numa comunidade judaica, ainda se é judeu? E assim por diante. Uma posição mais heterodoxa aceitará sem dificuldades que é judeu de sangue aquele que é descendente de algum judeu e que é judeu de nação aquele que se reconhece judeu de sangue. Porém, segundo o crivo mais ortodoxo, talvez nem uma nem outra condição sejam suficientes para a definição de alguém como judeu: talvez, segundo este crivo, para além de ser judeu de sangue e judeu de nação seja preciso ser judeu na fé, isto é, seja preciso viver uma vida de judeu dedicado à fé judaica, para além da mera passividade biológica ou social. Num tal crivo, só é judeu aquele que se reconhece completamente como judeu, da identidade nacional à prática vivida da religião judaica. Em suma, não basta aqui ser judeu de nação, é preciso ser judeu de coração, é preciso ser judeu de fé.

Quanto a Espinosa, judeu de sangue e de nação, será ele também um judeu de fé? Dos relatos biográficos vêm informações em contrário:

embora o infante Baruch Espinosa sempre tenha sido levado pela família a viver a típica vida judaica (frequentando desde cedo a escola judaica da comunidade, acompanhando pais e irmãos em serviços religiosos na Sinagoga Portuguesa de Amsterdam, aprendendo o sagrado idioma hebraico, sendo informado dos fundamentos da tradição intelectual e teológica judaica), à primeira hora em que o jovem Baruch manifesta a alguns de seus conhecidos suas ideias a respeito dos conteúdos dessa tradição judaica, temos que já está em formação o filósofo Espinosa, pensando *contra* o judaísmo, isto é, contra a teologia judaica. Nenhum dos relatos a respeito do jovem Espinosa o mostra afirmando ou confirmando um dogma judaico; ao contrário, o primeiro momento em que o jovem Espinosa aparece na história interna da comunidade judaica de Amsterdam é aquele em que é denunciado aos rabinos por ter declarado opiniões contrárias a dogmas importantes da religião judaica (por exemplo: que Deus – que existe, sem dúvida – não criou o mundo do nada, tem corpo, não realiza milagres etc.). Espinosa tem 23 anos por ocasião dessa denúncia e, como é evento bastante conhecido através das biografias, é instado pelas autoridades da comunidade a se retratar. Não o faz, e em consequência sofre a 27 de julho de 1656 um *herem*, ou seja, é excomungado da comunidade judaica e com isto é afastado de tudo o que o ligava em vida tanto à nação hebraica quanto ao sangue familiar, pois não apenas é impedido de continuar vivendo na comunidade como é impedido de manter contato com qualquer pessoa de lá. Noutras palavras, Espinosa foi expulso de seu próprio passado judaico, algo possível somente porque, para aquela comunidade, a judaicidade de sangue ou de origem nada vale diante da judaicidade de fé. Para a comunidade judaica de Amsterdam, desde o *herem* Espinosa é maldito, judeu proscrito, mau judeu, falso judeu ou não judeu.

Sua judaicidade seguirá viva, porém, para tudo o que não disser mais respeito à comunidade de Amsterdam, ainda que inicialmente numa acepção negativa (da parte de seus inimigos teóricos, que o reconhecerão como judeu excomungado, “mau judeu e nem por isso bom cristão”, num esforço de recusar-lhe valor para bons leitores cristãos) e, finalmente numa acepção positiva (a de judeu de sangue e de origem, a despeito de não ter sido judeu na fé), resultante de um lento processo de reconhecimento crítico do pensamento espinosano que se viabiliza apenas em meados do século xx.

Já na Holanda atual, Espinosa não apenas é um dos maiores símbolos do Estado (que põe Espinosa como um dos 50 itens do *Canon van Nederland*)² e da própria Sinagoga Portuguesa de Amsterdam (a despeito de em dezembro de 2015 seu rabino chefe, Pinchas Toledano, ter-se recusado a revogar o *herem* contra Espinosa), como sua *anterioridade* é proclamada pela intelectualidade judaica universal, que reconhece Espinosa como o primeiro judeu moderno e definitivamente um dos mais importantes filósofos de toda a história do pensamento, com o que, no caso do filósofo, ser judeu de origem parece ter passado oficialmente a ser mais relevante do que ter praticado a fé judaica.

ESPINOSA, FILÓSOFO

Desde que Espinosa aparece como pessoa autônoma em suas biografias, aparece já como filósofo. De fato, não é como judeu praticante que Espinosa surge (sendo ridículas as pinturas que imaginaram o

2 Cãnon da história da Holanda. Conjunto de cinquenta temas que são indicados como conteúdos mínimos obrigatórios do currículo escolar de História a ser conhecido por todo estudante ou cidadão holandês. Espinosa é o único filósofo contemplado. Cf. www.entoen.nu (Acessado em 13/11/2016)

menino Baruch estudando para um dia ser rabino...),³ mas como filósofo. O episódio que se consuma no *herem* é marcado de ponta a ponta por uma conduta filosófica. Verdadeiro “Sócrates redivivo”, (FELDMAN, 2003, p. 440) Espinosa já se mostrara como só filósofo desde que se pôs a questionar os dogmas da fé judaica em pleno coração da comunidade judaica. Uma vez saído de lá, sua formação intelectual se aprimora rapidamente num rico ambiente cartesiano e republicano e três ou quatro anos depois ele já tem formada a primeira versão de sua filosofia, exposta textualmente nos impressionantes *Breve tratado* [em neerlandês: *Korte Verhandeling*, sigla KV], e *Tratado da emenda do intelecto* [em latim: *Tractatus de intellectus emendatione*, sigla TIE].⁴ A década de 1660 será a da

3 Um bom exemplo é a pintura de Samuel Hirszenberg intitulada *Uriel Acosta und der Junge Baruch Spinoza* [Uriel da Costa e o pequeno Baruch Espinosa], de 1901, que dá a entender que o pequeno Baruch aprendera alguma coisa (e não boa coisa) com Uriel da Costa, o herege anterior da mesma comunidade portuguesa de Amsterdam (também condenado por um *herem* em 1640, e morto em consequência da violenta execução deste, quando o pequeno Baruch tinha somente oito anos). Não há comprovação de que o pequeno Baruch tenha tido contato com Uriel da Costa (embora certamente tenha assistido a parte da execução pública do *herem* contra Uriel), nem há comprovação de que tenha estudado para ser rabino, embora, como todas as demais crianças da comunidade, frequentasse a escola judaica e a sinagoga. A pintura do polonês Hirszenberg de certa maneira repercute ainda a apropriação romântica da figura de Espinosa pelos alemães, iniciada quase cem anos antes e reacendida no final do século XIX paralelamente ao surgimento da primeira boa edição da obra completa de Espinosa (Van Vloten & Land, 1882-1883), mas é especialmente relevante por ilustrar a figura de Uriel da Costa, lembrado nos meios judaicos mas então ainda por ser melhor conhecido pelos espinosistas não judeus. Ou seja, não se trata de ilustrar uma dependência intelectual de Espinosa com relação a Uriel da Costa, e sim de chamar a atenção para Uriel da Costa como precursor de Espinosa tanto quanto este puder ser tido como herege.

4 Qual foi escrito primeiro? A questão ainda não está de pronto resolvida. Consideremo-los simultâneos, embora esta opção seja parcialmente plausível já que Espinosa parece inclinado a interromper um trabalho em progresso quando se vê instado a escrever outro.

formação da sua metafísica definitiva (esboçada nos *Pensamentos metafísicos* [em latim: *Cogitata metaphysica*, sigla CM], apêndice aos *Princípios de Filosofia de Descartes* [em latim: *Principia philosophiae Cartesianae*, sigla PPC], de 1663, e construída minuciosamente a partir de 1665 no *De Deo* [De Deus], a parte I da *Ética* [em latim: *Ethica*, sigla E, quase nunca usada]). Em 1670, Espinosa escreve e publica o *Tratado teológico-político* [em latim: *Tractatus theologico-politicus*, sigla TTP]; em 1675, conclui a *Ética* (com cinco partes: sobre Deus; sobre a mente e o corpo; sobre os afetos; sobre a servidão; sobre a liberdade); em fevereiro de 1677 morre sem concluir o *Tratado político* [em latim: *Tractatus politicus*, sigla TP].⁵ Em vinte anos, Espinosa produziu uma filosofia que é tida como uma das maiores joias da história do pensamento, uma obra filosófica que levará Borges a alcunhá-lo de “filósofo dos filósofos”. Sobre sua filosofia, Bergson dirá já no início do século XX, aurora dos estudos sérios sobre o espinosismo: “Todo filósofo tem duas filosofias: a sua e a de Espinosa”.

É como filósofo que o homem Espinosa sempre se apresenta, seja em sua vida, seja em seus textos, seja em suas lentes: mesmo sua correspondência (que toma um quarto de todos os seus escritos) é exclusivamente filosófica, nada mencionando a respeito de sua vida pessoal. Mesmo tendo tido assunto para oportunamente ilustrar seu pensamento com referências a seu drama pessoal desdobrado desde sua inquietação, quando ainda muito jovem, diante dos dogmas da religião

5 Melhores traduções em português (até novembro de 2016): *Breve tratado*: ISBN 9788565381437; *Tratado da emenda do intelecto*: ISBN 9788526812338; *Princípios de filosofia cartesiana* e *Pensamentos metafísicos*: ISBN 9788582176344; *Ética*: ISBN 9788531415524; *Tratado teológico-político*: ISBN 9788533624177; *Correspondência*: ISBN 9788527310017; *Tratado político*: ISBN 9788578271411. Ao leitor, basta procurar tais ISBN na internet para que apareçam todos os dados técnicos de cada edição.

judaica, Espinosa simplesmente deixou para trás, em todos os seus escritos, tudo o que pudesse respeitar ao *herem* que pessoalmente sofreu. Em seus textos filosóficos, ele apaga por completo sua identidade judaica. Não apaga, porém, seu conhecimento do pensamento judaico, seja filosófico, seja teológico; não deixa para trás, de forma alguma, a crítica a ser feita contra o que identificou de contraditório e verdadeiramente perigoso no interior da teologia judaica, à qual teve o acesso privilegiado que não estava disponível aos cristãos à volta. Desde que saiu da comunidade judaica, Espinosa teve uma vida entre cristãos (na Holanda, quase todos são cristãos calvinistas; mas entre os amigos de Espinosa – o “círculo de Espinosa” – há em geral cristãos radicais) e, não por acaso, sua posição diante da teologia será dupla: ou ele não menciona a teologia (caso de todas as suas obras menos o *Tratado teológico-político*), ou ele escreve explicitamente contra a teologia (caso do *Tratado teológico-político* e todos os momentos da correspondência em que o *Teológico-político* é o assunto discutido). Nas obras à margem do *Tratado teológico-político*, Espinosa tem como tarefa construir uma filosofia perfeita, que vá dos fundamentos do conhecimento verdadeiro do real à conclusão do que seja a vida livre e feliz para cada homem. Todas as suas primeiras obras se dedicam em certa medida a essa tarefa, mas a *Ética* é a obra singular que segundo o próprio Espinosa dá conta de expor numa forma final essa sua filosofia, com o que, não por acaso, ela é seu *opus magnum*. Já o *Tratado teológico-político* (tão relevante, na verdade, quanto a *Ética* para dimensionar-se o alcance do espinosismo) é talvez a obra mais repercutida e lida, e em especial é aquela que serviu para estabelecer para esse filósofo a alcunha de ateu, e ao espinosismo o signo do ateísmo.

A história da construção dessa opinião acerca de um ateísmo espinosano é longa e complexa,⁶ já havia sido prenunciada de certa maneira nos *Princípios de filosofia cartesiana* (e pelos *Pensamentos metafísicos*, apêndice daquele), mas é a partir do *Tratado teológico-político*, de 1670, que não restarão dúvidas quanto a Espinosa, o judeu excomungado, ser um ateu ímpio e perigoso para qualquer religião – inclusive a judaica, mesmo o livro sendo escrito voltado para os leitores cristãos que estavam à volta de Espinosa por todos os lados. Espinosa, o filósofo, é visto por todos – até por alguns de seus amigos, que na verdade são seus inimigos – como negador do Deus da religião, prosélito do ateísmo, perigo para a paz pública. Curiosamente, em quase todas as suas obras – e em todas ao menos implicitamente – Deus está presente. Não apenas para Espinosa, mas para praticamente todos os filósofos do século XVII, Deus ainda é um assunto obrigatório, ainda que por diferentes motivos. Quaisquer que sejam tais razões, Deus aparece nos textos filosóficos seiscentistas seja como ente metafísico, seja como ente teológico. Em Espinosa, aparece destas duas maneiras, ambas expressão do mesmo Deus; mas ao Deus de Espinosa voltaremos mais tarde.

ESPINOSA, “ATEU”

Nos *Princípios de filosofia cartesiana*, Espinosa havia elaborado uma desconstrução da filosofia cartesiana na forma camuflada de exposição, em melhor ordem, daquela filosofia tal como disposta nos *Princípios de filosofia*

6 Sobre a construção do espinosismo, ou seja, da imagem formulada acerca da obra e da pessoa de Espinosa (diversa de um conhecimento historiográfico e filosófico adequados dessa mesma obra), cf. CHAUI, 1999, pp. 111-327.

(1644), livro no qual Descartes apresenta seu sistema filosófico talvez em sua forma mais completa. Nos *Princípios de filosofia cartesiana* (1663), Espinosa afirma e demonstra, junto com Descartes e contra o que dizem os teólogos, que Deus não cria o mundo do nada,⁷ uma noção tipicamente filosófica desde a filosofia grega, e mantida até por alguns filósofos racionalistas árabes ou judeus que neste ponto se recusaram a se desligar das fontes filosóficas gregas ou helenísticas, mas inaceitável para qualquer filósofo medieval ou pós-medieval fundado na teologia, caso da maioria absoluta dos filósofos árabes, cristãos e judaicos do medievo e da Renascença, com o que os *Princípios de filosofia cartesiana* já são, para os leitores-teólogos que se incomodaram com tal obra (no caso, ainda só os cristãos), indício de ateísmo em Espinosa tanto quanto em Descartes (cuja filosofia já vinha sendo proibida nas universidades). Quando, porém, é publicado o *Tratado teológico-político* (1670), a despeito de ser ele endereçado a leitores cristãos, o fato de utilizar o método (inventado por Espinosa) de leitura histórico-crítica da Bíblia (que dá a qualquer leitor acesso ao texto hebraico das Escrituras) e o fato de conter uma crítica violenta à teologia judaica, à teologia judaico-cristã e ao poder teológico-político vinculado a uma ou outra teologia, fazem com que esta obra seja impossível de ser ignorada também pelos teólogos judeus, que, como os teólogos cristãos, veem nela uma torrente de evidências do escandaloso ateísmo espinosano, para além de Descartes na Filosofia gentia e de Uriel da Costa na teologia judaica. É no *Tratado teológico-político* que Espinosa afirma (outra vez) que Deus não criou tudo do nada, que não há milagres (estes nada mais são do que fenômenos naturais cuja causa é desconhecida do fiel), que Deus não fala aos profetas, que a Bíblia é voltada para a fé e não para a razão e portanto não pode ser interpretada pela razão nem tem caráter

7 Cf. ESPINOSA, 2015b, PPC, parte II, capítulo 10.

filosófico ou científico, que as cronologias bíblicas são inconsistentes, que a fé religiosa é obediência e não um saber, que Deus não interfere como poder transcendente na vida humana, que o povo hebraico não é o povo escolhido por Deus para a salvação, que o poder político (monárquico) não é uma invenção divina, que a lei divina não é lei positiva e sim o conjunto dos costumes da natureza, além de outras coisas que ofenderão especificamente o leitor-teólogo cristão e não necessariamente o judeu. O TTP, na verdade, contém em todas as suas páginas afirmações que põem em pânico qualquer teólogo do século XVII, bastando-nos estas menções para informar ao leitor a razão pela qual rabinos e estudiosos judaicos tenham desde o primeiro momento se incomodado com Espinosa (que, repita-se, apresentou em pessoa as primeiras dessas ideias enquanto ainda no interior da comunidade judaica). A maior parte das críticas a Espinosa, porém, deveu-se aos leitores cristãos – a quem a obra era mesmo dirigida. Logo após a publicação do TTP, sua leitura e circulação foi proibida tanto pelas autoridades religiosas quanto pelas autoridades civis, mas apesar de tal proibição as décadas seguintes assistiram ao surgimento de inumeráveis refutações à obra. No correr do século XVIII, não apenas o espinosismo tornou-se sinônimo de ateísmo (embora fosse também associado a outras acepções negativas igualmente relevantes em Filosofia: panteísmo, libertinismo, fatalismo etc.), como a formação teológica em parte foi associada à tarefa de refutar o espinosismo, fazendo parte da formação acadêmica de novos teólogos a apresentação de uma dissertação a refutar o *Tratado teológico-político*.

Atacada como filosofia ateia e ateísta desde a década de 1670 e sem nunca ter deixado de ser lida e discutida em público pelos leitores de teologia ou em privado pelos leitores de Filosofia, a filosofia espinosana só receberá certa reabilitação cultural a partir do interesse por ela desabrocha-

do no romantismo alemão, ao início do século XIX, com Goethe à frente do elogio ao gênio de Espinosa (sem, porém, nenhum decaimento entre os teólogos da pecha de ateísmo que sempre lhe fora atribuída). O século XIX, daí por diante, será atravessado por aproximações literárias e estéticas ao pensamento de Espinosa, da parte de autores que veem nele alguma referência a outras formas de pensamento divulgadas como novidade à época. Por exemplo: após o movimento romântico e o Idealismo alemão (que não deixaram nenhuma contribuição efetiva ao conhecimento da filosofia espinosana), a cultura alemã desenvolverá um contato crescente com o pensamento, a religião e a arte orientais, e não apenas haverá filósofos interessados no pensamento e na religião tanto do extremo oriente (a exemplo de Schopenhauer, interessado no budismo) quanto do oriente médio (a exemplo de Nietzsche, impressionado com o zoroastrismo), como surgirá aí uma tendência por parte de alguns leitores perplexos diante de Espinosa em confundi-lo com o que é dito no pensamento oriental (Hegel já confunde o que entende ser o espinosismo com o que ouviu dizer acerca do budismo). Isso perdura até o final do século XIX e no início do século XX, quando aparecem edições cuidadosas das obras completas de Espinosa (VAN VLOTEN & LAND, 1883; GEBHARDT, 1925), que motivam o surgimento da primeira leva de estudiosos sérios a seu respeito na Europa continental nas primeiras décadas do século XX, ainda que estes não tenham meios de já se libertar de uma visão externa à filosofia espinosana (principal exceção: Victor Delbos, anos 1910).⁸ Os primeiros estudos sérios bem-sucedidos da filosofia espinosana como um todo, dependentes de um robusto conhecimento histórico-filológico da obra de Espinosa e da história da Filosofia do século XVII e desligados de influências filosóficas externas a

8 Cf. DELBOS, 2005

Espinosa, surgirão somente a partir da década de 1950, particularmente a partir das obras, na França, de Martial Guérout e Victor Goldschmidt⁹ (para os quais a principal referência são a *Ética*, o *Breve tratado* e o *Tratado da emenda do intelecto*), seguidos no Brasil por Lívio Teixeira¹⁰ e complementados na década de 1960 pelos estudos de Alexandre Matheron, Gilles Deleuze e Louis Althusser (que incluem ou se concentram no Espinosa político).¹¹ Como resultado desse impulso dado finalmente ao espinosismo acadêmico, iniciou-se nos anos 1970 o atual movimento de reedição, tradução e investigação da obra de Espinosa, cujos principais responsáveis foram ou têm sido: no Brasil, Marilena Chaui;¹² nos Estados Unidos, Edwin Curley; na Holanda, H.G. Hubbeling, Cornelis de Deugd e Wim Klever; na Alemanha, Manfred Walther; na Itália, Filippo Mignini, Antonio Negri e Paolo Cristofolini; na França, Etienne Balibar, Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau; na Espanha, Atilano Domínguez; em Portugal, Diogo Pires Aurélio. Um dos maiores efeitos do trabalho desenvolvido nas últimas décadas de investigação da filosofia espinosana é, naturalmente, a superação dessa pecha do ateísmo espinosano, cujo charme já se perdeu há tempos desde que os textos de Espinosa passaram a ser lidos publicamente pelos leitores de Filosofia e inteligidos adequadamente até pelos estudiosos não espinosistas. É simplesmente impossível a Espinosa ser ateu, dado que sua filosofia parte da afirmação da existência necessária de Deus.

Espinosa é, na verdade, um antiteólogo. O espinosismo não é um ateísmo, ele é uma antiteologia. Por antiteologia, quero significar uma atitude filosófica contrária à teologia entendida como qualquer instrumento

9 Cf. GUEROULT, 1997; GOLDSCHMIDT, 1984

10 Cf. TEIXEIRA, 2002.

11 Cf. MATHERON, 1969; DELEUZE, 1968; ALTHUSSER, 1993.

12 Cf. CHAUI, M. 1999. 2003, 2011, 2016.

ideológico que substitua a prática religiosa por uma prática de submissão a um poder político. A teologia judaica denunciada por Espinosa não é a religião judaica, elogiada por ele. A religião, para Espinosa, nada mais é do que um conjunto de verdades simples acessíveis a qualquer mente, de modo que a religião judaica é a versão judaica dessas verdades exposta no *Tanach* e a religião cristã é a versão cristã dessas verdades exposta no *Evangelium* (no mesmo sentido, a religião islâmica só pode ser a versão dessas verdades exposta n' *أرقلنا al-Qur'ān*). Já a teologia judaica e a teologia cristã (na verdade, uma teologia judaico-cristã, porque dependente da sua inarredável fonte judaica) são práticas de usurpação da religião, pois são a transformação da religião – que independente da intermediação por sacerdotes ou especialistas – em um poder terreno que interfere na relação entre cada homem e a palavra de Deus (seja lá o que esta for). É assim a teologia à volta de Espinosa, contra a qual ele se volta e que continuaria sua prática usurpatória pelo século seguinte ao opor-se a toda filosofia que se recusasse a submeter-se a ela. Não por acaso, todas as formas de Filosofia medieval eram compreendidas por essa noção de teologia contra a qual o *Tratado teológico-político* – e toda a filosofia de Espinosa – se ergue, pois há algo de ideológico na estrutura interna daquelas que as impede de serem filosofia sem erros.

Curiosamente, desde o início do século XIX, e em particular na Alemanha, a teologia passará por uma transformação gigantesca (que a levará daí por diante a assumir feições científicas), desdobramento da explosão de novas formas de conhecimento acerca do homem, as quais forçam uma mudança tal de paradigmas no campo de todas as ciências: desde então, não apenas se abre uma profunda cisão entre ciências exatas, ciências da natureza e ciências humanas, como se renova a conexão entre as redefinidas ciências humanas. A Filosofia, no início do século XIX, deixa de

abarcam várias disciplinas, que daí por diante passam a se desenvolver como ciências autônomas, e a Teologia, embora ainda se mantenha em contato com o que restou da Filosofia, tende a amalgamar-se com as ciências humanas. Como resultado, a Teologia se reinventa no correr do século XIX como o inverso do que fora até o século anterior: torna-se um campo interdisciplinar e multicientífico no qual, todavia, o alicerce principal de todos os seus estudos é a investigação histórico-filológica dos textos sagrados – exatamente o método inventado por Espinosa no seu *Tratado teológico-político*. Nada mau para a filosofia de alguém que também deve ter sido chamado, sabe-se lá por que tipo de teólogo, de “o ateu dos ateus”.

ESPINOSA, FILÓSOFO JUDAICO

Não há como perder de vista que Espinosa seja judeu (independente de seu desejo) ainda que excomungado e que seja filósofo (por desejo próprio)¹³ ainda que sem erros. A conjunção de ambos os dados permite que seja considerado um judeu filósofo; todavia, permitirá também que possa ser considerado um filósofo judaico? Afinal, trata-se não apenas de identificá-lo como um dos autores judeus relevantes no interior do pensamento judaico, e sim de confirmar sua relevância retrospectiva e prospectiva no interior da própria Filosofia judaica. Noutras palavras, trata-se de reconhecer em Espinosa um judeu filósofo que conhece internamente a tradição rabínica, a doutrina jurídica e a filosofia judaicas e que tratou explicitamente de importantes filósofos dessa

13 Desejo, e não vontade. Para Espinosa a vontade não existe, ou, no máximo, deve ser identificada ao intelecto (ESPINOSA, 2015c, E II, P 49, corolário), o que dá no mesmo: é falso, segundo Espinosa, que escolhamos entre possíveis.

corrente, em especial o grande filósofo e exegeta espanhol Abraham ibn Ezra (c. 1090-1167) e o mais importante filósofo judaico medieval, o espanhol radicado no Egito Moshe Maimônides (1135-1204). Espinosa, porém, só passou a ser tido como filósofo judaico – ou seja, legitimamente pertencente à história específica da Filosofia judaica – após arrefecer-se a ideia de que ele era nada mais do que um ateu. Noutras palavras: seu reconhecimento como filósofo judaico por uma pluralidade de intérpretes é decorrente de seu reconhecimento como filósofo, e pode-se dizer que ainda é mais recente do que os principais trabalhos de exegese realizados desde os anos 1950 e 1960.¹⁴ Para além de

14 Refiro-me aqui, a um reconhecimento de uma sua judaicidade filosófica por parte de uma pluralidade significativa de autores, e não apenas por parte de um ou outro pesquisador isolado. Entre os primeiros comentadores que isoladamente manifestaram-se em favor de a filosofia espinosana ser também filosofia judaica por – segundo cada um deles – derivar em parte de certos filósofos judaicos, estão MOSES MENDELSSOHN (1729-1786) no século XVIII (*Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum*, 1783), MANUEL JOËL (1826-1890; *Don Chasdai Creskas' Religionsphilosophische lehren in ihrem geschichtlichen Einflüsse*, 1866) e SALOMON MUNK (1805-1867; comentador do *Guiados perplexos* de Maimônides e seu tradutor do árabe para o francês: *Le guide des égarés*, 3 tomos, 1856-1866) no século XIX; e, principalmente, HARRY AUSTRYN WOLFSON (1887-1974) e LEO STRAUSS (1899-1973) na primeira metade do século XX. Todos estes estudiosos – eles mesmos judeus, historiadores da Filosofia judaica e filósofos acadêmicos – viam em Espinosa um seguidor de Maimônides, sendo que Joël foi pioneiro em indicar as semelhanças entre Espinosa e Crescas. Wolfson, pesquisador estrênuo, aproveitou ao máximo todas as fontes judaicas de que dispunha a partir de Harvard e apresentou uma exposição ambiciosa da presença do pensamento judaico – filosófico ou não – em Espinosa. Cf. WOLFSON, 1983. Seu contemporâneo Leo Strauss fará um trabalho complementar nesse mesmo sentido – concentrado porém na crítica à teologia e na filosofia política –, ainda que suas fontes sejam bem menos numerosas do que as de Wolfson. Cf. tanto STRAUSS, 1997, quanto uma versão madura (de 1952) e bastante revista de sua leitura do espinosismo, STRAUSS, 1988. Estabelecidas as grandes obras fundadoras de Wolfson e de Strauss nos anos 1930, ainda não se verá, de imediato a partir delas, o estabelecimento de uma corrente ampla de identificação de Espinosa enquanto filósofo judaico, preferindo os comentadores dos anos em torno da II Guerra

seu reconhecimento como filósofo judaico em sentido amplo, Espinosa veio enfim a ser também reconhecido, por seu próprio mérito, como o filósofo que dá à filosofia judaica seu primeiro passo além dos limites do pensamento medieval tardio¹⁵ e, portanto, inicia a modernidade filosófica do pensamento judaico, uma modernidade que hoje segue viva.¹⁶

Um tanto por efeito dos estudos filosóficos e multidisciplinares sobre Espinosa realizados a partir dos anos 1970, surgiram estudos coletivos ou individuais sobre o caráter judaico da filosofia espinosana ou sobre a presença de temas da filosofia judaica em sua filosofia (seja esta considerada judaica ou não). Em nenhuma abordagem, é certo, Espinosa aparece como autor exclusivamente judaico, ou seja, filósofo que, mesmo tendo sido excomungado, teria produzido fora dos limites do bairro judaico uma filosofia que tratasse exclusivamente dos temas tradicionais do pensamento judaico estrito ou até do pensamento judaico que repercute o pensamento não judaico. Dado, a propósito, que o pensamento judaico só surgiu como pensamento filosófico desde que passou a responder à tradição filosófica antiga (não-judaica), não há, a rigor, filosofia judaica completamente alheia à filosofia não-judaica. Porém, vários são os esforços de filósofos judeus em produzir pensa-

Mundial ver em Espinosa acima de tudo um cartesiano.

15 O pensamento judaico carece de Renascença. Paralelamente às inovações filosóficas produzidas pela Filosofia renascentista (em geral, cristã ou de referência cristã), a Filosofia judaica praticada nos séculos xv e xvii insistiu nos temas medievais. Mesmo aquele que mais se aproximou de uma ruptura com o pensamento medieval em sua crítica ao aristotelismo, o catalão Hasdai Crescas (c. 1340-1410), constrói uma filosofia dependente da escolástica cristã.

16 Sobre Espinosa ser o primeiro judeu moderno, cf. NADLER, 2003, pp. 14-34. Ainda sobre vários aspectos referentes à relação entre Espinosa e a filosofia judaica medieval, conferir NADLER (Org.), 2016.

mento filosófico sobre temas estritamente judaicos, mesmo sendo possível identificar para cada caso qual a influência direta ou indireta que se deva ao pensamento cristão, ao pensamento árabe ou ao pensamento grego ou helenista.

No caso de Espinosa, ele nunca se pretendeu um filósofo judaico, nos termos em que os anteriores filósofos judeus se afirmavam: Espinosa parte de um ambiente que repercute a filosofia de Descartes, e por mais de uma década mantém como ambiente filosófico exclusivo de seu pensamento a Filosofia europeia racionalista. Salvo por uma menção na *Carta 12*, de 1663 (em que se refere a Crescas), Espinosa só traz a filosofia judaica para seus textos – com contundência – em 1670, no *Tratado teológico-político*. Ou seja, não apenas o ingresso textual de Espinosa no ambiente da filosofia judaica é complementar à formulação de seu projeto filosófico principal (cujo resultado principal é a *Ética*), como a escrita do *Tratado* visa responder a fatos externos a esse projeto filosófico fundamental, quais sejam, uma primeira boataria a respeito de Espinosa ser ateu (algo relevante não por conta de relações com a comunidade judaica, pois estas não existem mais, mas por conta de sua relação com seus amigos, todos cristãos e interessados em temas que também tocam a tradição judaica, à qual os amigos de Espinosa não tinham acesso textual direto), a ameaça à liberdade de pensamento que se percebia com intensidade cada vez maior nos Países Baixos, outrora tão admirados pelo espírito de tolerância, e a morte de seu amigo Adriaan Koerbagh decorrente de sua condenação pelas autoridades civis por força da publicação de um dicionário satírico que imprudentemente antecipava várias noções de Espinosa. Uma vez a escrever o *Tratado teológico-político*, porém, Espinosa põe-se contra a teologia com as armas que tem, e é então que saca seu privilegiado conhecimento do que

considera o mais relevante do pensamento judaico (ou, ao menos, para os propósitos do *Teológico-político*): as filosofias de Ibn Ezra e Maimônides.

O filósofo judaico a que Espinosa mais faz referência no *Teológico-político* é Maimônides, quase sempre a partir do *מִיְכוּנֵי הַרֹמָה* *Moreh Nevukhim* [*Guia dos perplexos*; escrito originalmente em árabe, em 1190: *نيرى احوال الادلاد* *Dalālat al-hā'irīn*]. O *Tratado*, que além de seu prefácio tem vinte capítulos, é dividido em três grandes partes: até o cap. 7, Espinosa elabora uma crítica da profecia, da teologia judaico-cristã e propõe um método de interpretação da Bíblia; do cap. 8 ao 15, Espinosa aplica seu método ao exame da Bíblia e conclui pela separação entre fé, política e filosofia. Os demais capítulos contêm uma crítica ao poder teológico-político que vai da negação do jusnaturalismo à defesa da democracia. É nos dois primeiros terços que Espinosa mais tira proveito também da filosofia judaica, pois é neles que estão as referências ao *דומלת* *Talmud*, às doutrinas rabínicas, a filósofos judaicos e, com grande generosidade, ao próprio *Tanach* (cujos trechos em hebraico são citados da edição rabínica Buxtorf, de que Espinosa dispunha, acompanhados da tradução latina). Como nosso objetivo aqui é tratar do tema de Deus em Espinosa – e considerar se ele tem algo de judaico ou não –, não é o caso sequer de resumir o que Espinosa diz a respeito de Maimônides e de Ibn Ezra no TTP, porque o uso que nosso filósofo faz daqueles mestres medievais é voltado para uma crítica à pretensão racionalista de interpretação das Escrituras – algo que diz respeito, portanto, ao método histórico-crítico espinosano instituído contra os costumes de leitura doutrinária (da parte dos teólogos) ou científica (da parte de alguns filósofos cristãos ou judaicos – caso de Maimônides em particular), e não especificamente ao conceito ou ao conhecimento de Deus. A refe-

rência a Maimônides no TTP, porém, é tão relevante para a construção de várias passagens argumentativas espinosanas, ao lado da própria importância de Maimônides para a história do pensamento judaico, que não por acaso sempre foi o principal caso analisado pelos comentadores de Espinosa no que respeita à sua posição diante da filosofia judaica e da própria teologia judaica.¹⁷

Maimônides, Ibn Ezra e Crescas não são, certamente, os únicos autores judaicos que Espinosa conhece de sua experiência de formação intelectual na comunidade judaica de Amsterdam. Por que os escolhe e por que se atém a eles? No que respeita a Crescas, este não aparece no TTP, pelo que sua relevância como referência importante para lidar-se com a filosofia judaica dentro dos propósitos deste tratado é descartada por Espinosa; ele se concentra em Ibn Ezra e, principalmente, Maimônides, em geral para tratar do método de interpretação das Sagradas Escrituras. A escolha de figuras tão importantes já foi suficiente para dar a entender aos leitores de Espinosa que também ele estaria a pensar como um filósofo judaico – talvez até como um criptoteólogo –, dado que só um judeu filósofo se sentiria à vontade para, em terreno calvinista, dispensar a prática costumeira de criticar os modos de Lutero ou de Tomás de interpretação da Bíblia (algo a que os leitores de Espinosa, cristãos, estão familiarizados) para, em seu lugar, criticar expressamente os de Maimônides (considerável novidade para tais leitores cristãos que nem leem efetivamente hebraico como nem se interessam por teologias ou filosofias não cristãs). Mais uma vez: é por ser judeu filósofo

17 Reporte-se, mais uma vez, ao trabalho ainda de valor pioneiro de H. A. Wolfson e de Leo Strauss em torno do reconhecimento da influência de Maimônides sobre o pensamento de Espinosa e, conseqüentemente, da judaicidade da filosofia espinosana com base em tal influência. Cf. em especial WOLFSON, 1983 e STRAUSS, 1997.

que Espinosa tem facilidade de acesso a essa tradição filosófica judaica. Todavia, isto não o torna um filósofo judaico, particularmente porque o interesse de Espinosa, ao escrever contra Maimônides, é filosofar contra todo tipo de teólogo – particularmente os cristãos, que são aqueles que, na Holanda da época, permitem à Igreja intrometer-se em questões políticas. Os judeus, e sua teologia ou sua filosofia, são irrelevantes para a vida política holandesa, sabe Espinosa; já a teologia cristã (indiretamente judaica, apenas) é a que é oficialmente adotada pelos Estados Gerais da Holanda, e é contra ela que Espinosa verdadeiramente se volta ao *parecer* escrever contra a teologia judaica e ao *parecer* tratar de filosofia judaica. A escolha de filósofos judaicos como referências para alguns de seus exemplos e argumentos no *Tratado teológico-político* é, na verdade, um artifício de Espinosa para que seu leitor – cristão – não perceba que a crítica é endereçada diretamente aos cristãos.

Espinosa é muito claro quanto à sua posição – original – de que a Bíblia não deve ser lida como um texto científico, ou seja, não deve ser interpretada à luz da razão. Ao contrário, por ser uma Palavra de Deus voltada para a fé, deve ser lida a partir da própria fé, não devendo sequer ser interpretada (ou seja, ela deve ser inteligida literalmente). A reforma protestante abriu para o pensamento e a prática cristãos a possibilidade – ou mesmo o dever – de aceder diretamente ao texto sagrado sem a necessidade de intermediação por sacerdotes, uma medida que Espinosa também defende; porém, Espinosa estende a inutilidade de intermediações aos próprios teólogos da reforma, com o que sua interpretação teológica – que em verdade pretende substituir a interpretação católica por cada sacerdote – também deve ser deixada de lado. A Bíblia é, segundo Espinosa, diretamente acessível a qualquer fiel de qualquer fé, bastando a ele ter acesso ao texto, preferencialmente na língua origi-

nal em que tenha sido escrito. Dado este argumento, Espinosa – judeu, conhecedor de hebraico, autor também de um *Compêndio de gramática hebraica* – sempre que entende ser o caso faz citação simultânea do texto hebraico e do texto latino da Bíblia no TTP, como ilustração da acessibilidade que o texto bíblico – em latim e em hebraico ou em outra língua que ao hebraico, no caso do Antigo Testamento, acompanhe – já tem para qualquer leitor que não mais se submeta aos desvios interpretativos impostos por sacerdotes ou teólogos.

Ora, como se trata de criticar não apenas uma ou outra interpretação de trechos bíblicos, e sim de criticar toda prática interpretativa da Bíblia (prática que costuma se pretender filosófica e científica, e que ocupa alguns dos – falsos – amigos de Espinosa, como Henry Oldenburg), e como também se trata de impedir que o leitor do TTP interrompa drasticamente a leitura por sentir-se ofendido diretamente, Espinosa toma como exemplos os filósofos judaicos que também se dedicavam a um tal projeto de teorizar a respeito da melhor maneira de interpretar o *Tanach*, e é por esta razão que ele toma Maimônides e Ibn Ezra como figuras exemplares. Seu uso destes dois importantes filósofos judaicos medievais (senão os mais importantes) é uma evidência de que temos, neste caso, não um filósofo judaico, mas um judeu filósofo que tira proveito da filosofia judaica para rebater certa filosofia cristã, com alcance, porém, contra quaisquer filosofias que se coadunem à pretensão interpretativa da Sagrada Escritura. Mais: em nenhum momento, Espinosa toma Maimônides como autoridade filosófica a ser acompanhada como base argumentativa; ao contrário, Maimônides é utilizado por Espinosa como reforço ilustrativo ou retórico para exposição do seu próprio pensamento acerca do ser da Bíblia e de importantes símbolos teológicos que naturalmente dependem dela (a profecia, os

profetas, o povo hebraico, os milagres, a lei divina, a palavra de Deus, a interpretação da Bíblia, o poder teológico-político etc.). E, apesar de ser esta a abordagem que Espinosa faz de Maimônides, a maioria dos leitores do TTP – inclusive espinosanos ilustrados – tendeu a ver em Espinosa um continuador de Maimônides no campo da crítica à teologia nos mesmos moldes em que tendeu a vê-lo como continuador de Descartes no campo da metafísica e como continuador de Hobbes no campo da política. Deu-se tal tendência porque Maimônides, no panorama da filosofia judaica, é um filósofo racionalista, e Espinosa, também racionalista, estaria a segui-lo como um de seus pares. Dá-se, porém, o contrário: embora Espinosa evidencie a força e relevância da figura de Maimônides em razão de tantas referências que a ele faz, isto decorre mais da imagem intelectualmente inovadora do próprio Maimônides frente à teologia tradicional do que da validade das ideias de Maimônides. Quando trata destas, a propósito, Espinosa ignora a metafísica e a física de Maimônides, concentrando-se naquilo que Maimônides havia dito acerca dos temas principais do TTP nos capítulos de construção da crítica à teologia e de reflexão sobre um método para interpretação das Sagradas Escrituras: embora Maimônides tenha sido, a seu modo, um racionalista – o que o fez exigir que a Bíblia fosse lida à luz da razão –, Espinosa, racionalista absoluto, conhece a ininteligibilidade da Bíblia pela razão porque a Bíblia, por seu próprio *ethos*, é voltada à fé e não à razão, ou seja, é voltada para a imaginação – algo que Maimônides nunca chegou perto de conceber ou reconhecer.

Em suma: não será pelo uso que Espinosa faz de filósofos judaicos que ele mesmo será um filósofo judaico; não será, também, por conta do tema da interpretação das Escrituras que Espinosa será um filósofo judaico. E são estes os temas principais que levam os comentadores de

Espinosa a supor sua judaicidade filosófica.¹⁸ Neste ponto, é o caso de incluirmos o tema do Deus de Espinosa, e considerar se por este Deus Espinosa pode ou não ser enfim considerado filósofo judaico para além de ser um judeu filósofo.

II

O DEUS DE ESPINOSA

Certamente Deus é o conceito mais importante da filosofia espinosana, o que também significa dizer que é o conceito que envolve todos os demais, também por ser conceito disso que é causa de tudo o que há, inclusive ele mesmo. Quando se fala do “Deus de Espinosa”, quer-se significar em especial o Deus da *Ética*, cuja primeira parte é expressamente o *De Deo*, cujas quatro demais partes são desdobramento ontológico e lógico da primeira (ou seja, são desdobramento do conceito de Deus) e cujo conceito específico de Deus tem uma forma que Espinosa considerou bem-acabada. Todavia, por “Deus de Espinosa” também se pode considerar, sem se esquecer do Deus da *Ética*, do Deus que é referido generosamente por todo o *Tratado teológico-político*: um Deus que, neste caso, é uma expressão filosófica espinosana de uma figura originalmente teológica, aparentemente menos um Deus conceitual e mais um Deus imaginado. Mais: considerando-se que as obras iniciais de Espinosa já esboçavam a formulação da sua filosofia inteira, pode-se dizer que também já há um “Deus de Espinosa” tanto no *Breve*

18 Mas não os únicos. ALEXANDRE MATHERON (1969), permitiu-se argumentar em favor de ser a *Ética* elaborada a partir da *kaballah*. Contra esta noção, cf. CHAUI, 1999, p. 104.

tratado quanto nos *Pensamentos metafísicos*, obras nas quais, como ocorrerá na *Ética*, temos um Deus conceitual, abrigado facilmente no que parece ser, segundo os moldes tradicionais, uma metafísica. Por último e não menos importante, fica a questão de saber em que medida há um “Deus de Espinosa” nas obras que emolduram a construção da filosofia espinosana e que não lhe fazem menção explícita: o *Tratado da emenda* e o *Tratado político*. Dada essa pluralidade de exposições de Deus, as obras de Espinosa põem como questão inicial: Trata-se do mesmo Deus? Aparentemente, não se trata do mesmo Deus, seja porque Espinosa apresenta Deus de maneira ainda dependente da referência a Descartes nos *Pensamentos metafísicos* (1663) e até no *Breve tratado* (c. 1660), seja porque inova absolutamente a concepção de Deus desde os primeiros esboços da *Ética* (iniciada em 1665), seja porque se refere retoricamente e historicamente a Deus no *Tratado teológico-político* (1670). De fato, são algo diferentes o Deus do *Breve tratado* e o Deus da *Ética*, que, embora estejam ambos apresentados numa obra “metafísica” e sejam demonstrados como entes dados ontologicamente no real, operam diferentemente. O Deus do *texto* do *Breve tratado* não é, ainda, o Deus que, no *texto* da *Ética*, causa a totalidade do real e se desdobra necessariamente nela, mas é, efetivamente, um esboço desse Deus. Mais importante, desde o início, é recordarmos duas coisas: que tanto o Deus da *Ética* é a formulação mais completa e acabada deixada por Espinosa (devendo, num ponto de vista de sistema, ser tomado como o Deus autêntico do espinosismo), quanto que o *Breve tratado* só veio a ser descoberto e publicado no final do século XIX (pouco pesando para a formação da imagem do espinosismo até então). Dizer que o Deus do *Breve tratado* é um esboço do que será o Deus da *Ética* é menos verdadeiro, enfim, do que dizer que o Deus da *Ética* é mais perfeito do que o do *Breve tratado* não por ter sido concebido e demonstrado posteriormente no tempo, mas porque o

desdobramento filosófico do Deus da *Ética* foi bem-sucedido no interior da própria *Ética* ao passo que o desdobramento filosófico do Deus do *Breve tratado* não foi suficientemente bem-sucedido no interior do próprio *Breve tratado*, que restou como trabalho a ser complementado, revisado, reescrito. Comparando-se os textos e não os Deuses de ambas as obras, deve-se reconhecer, como verdadeiramente relevante, o fato de que Deus não foi, segundo o próprio Espinosa, suficientemente apresentado no *Breve tratado* por conta do formato experimentado (e em breve tempo escrito) para este, ao passo que a filosofia espinosana deu conta de expor e demonstrar Deus apenas na *Ética* (mediante uma escrita lentamente polida, de 1665 a 1675). Considerados o *Breve tratado* e a *Ética*, o Deus de Espinosa em ambos presente é, fundamentalmente, o mesmo, mas sua apresentação textual só é bem sucedida na *Ética*, de maneira que no *Breve tratado* não se trata textualmente do mesmo Deus nem mesmo de um esboço de um futuro Deus: entre a interrupção do *Breve tratado* e o início da escrita da *Ética*, Espinosa trata de Deus somente em suas cartas e suas reflexões, em dois anos em que concentrou-se certamente na ponderação acerca de qual deveria ser o melhor formato para a exposição desse Deus que ele, o filósofo Espinosa, já conhece desde a decepção quanto a Descartes. Por estas razões, o Deus “metafísico” de Espinosa será, aqui, o Deus da *Ética*, e não o Deus que apareceria “esboçado” no *Breve tratado* e “acabado” na *Ética*. Segue, porém, uma comparação talvez mais relevante do que a que se faz entre *Breve tratado* e *Ética*, que é a que deve ser feita entre o Deus da *Ética* e o Deus do *Tratado teológico-político*. Ambas as obras falam de Deus de ponta a ponta, e Espinosa já estava pela parte III da *Ética* quando interrompeu a escrita desta em 1670 para rapidamente produzir o impressionante TTP. A princípio, portanto, temos que Espinosa teria no TTP facilidade de continuar de alguma maneira a tratar do mesmo Deus que já

expusera revolucionariamente nas partes escritas da *Ética* (e que eram assunto entusiasmado da correspondência dos amigos de Espinosa com este), mas, diante do texto do TTP, é imperioso notar as profundas diferenças de forma expositiva e elaboração conceitual que distanciam este tratado da *Ética*, de maneira que até o Deus que aparece referido retoricamente no TTP não parece ser o Deus demonstrado geometricamente da *Ética*. Tal distinção entre um Deus “retórico” e um Deus “metafísico” ainda não tinha como ser percebida pelos leitores de 1670 (salvo os amigos de Espinosa que tiveram o privilégio de ter acesso ao manuscrito da parte I da *Ética*), mas a mesma diferença era algo percebida entre o Deus do TTP e o Deus dos *Princípios de filosofia cartesiana* e os *Pensamentos metafísicos*: nos *Princípios*, Espinosa aparenta expor um Deus metafísico cartesiano; nos *Pensamentos*, aparenta expor um Deus metafísico espinosano; no TTP, aparenta acabar com Deus e promover o puro ateísmo. Como podem ser o mesmo Deus? A primeira formulação do Deus de Espinosa, de fato, é a do *Breve tratado*, mas é reforçada pelos aforismos sobre Deus nos *Pensamentos metafísicos*, que, considerados filosoficamente, servem melhor de apêndice ao *Breve tratado* do que aos *Princípios*. Ainda assim, o conjunto forçosamente formado por *Breve tratado* e *Pensamentos metafísicos* ainda não produz uma ontologia perfeita e bem acabada a respeito de Deus. Nem o fará o *Tratado teológico-político*, cuja função é promover uma intensa crítica à teologia e no interior do qual Deus é referido como Deus da Bíblia, é confirmado como ser que verdadeiramente existe, é apresentado como ser que está em nós, mas é incompatibilizado com as imagens que os teólogos inventam a seu respeito. Dadas as duas obras que Espinosa publicou em vida, os *Princípios de filosofia cartesiana* acompanhados dos *Pensamentos metafísicos*, e o *Tratado teológico-político*, ao final de 1670 já é corrente a ideia de que Espinosa é duplamente ateu seja porque nos *Pensamentos* apresenta um Deus

cartesiano (na verdade, anticartesiano e já espinosano; mas isto só se perceberá séculos depois...) seja porque no *Teológico-político* apresenta um Deus contrário ao Deus da teologia (isto, Espinosa realmente faz; só que para Espinosa o verdadeiro Deus não é o da teologia). Para o leitor teólogo da época, são dois Deuses diferentes, um falso Deus cartesiano e um falso Deus espinosano, mas ambos equiparados como marca de ateísmo. Para Espinosa, que afinal não quis publicar o *Breve tratado*, o Deus dos *Pensamentos metafísicos* e o Deus do *Teológico-político* são ambos verdadeiros, apresentados todavia segundo dois formatos e disposições radicalmente distintos, exclusivamente porque os leitores almejados por cada obra são muito diferentes: o leitor cartesiano de Filosofia é aquele almejado pelos *Pensamentos metafísicos* (a quem Espinosa pretende “converter” do cartesianismo para o espinosismo), e o leitor teólogo de Filosofia é aquele almejado pelo *Tratado teológico-político* (a quem Espinosa pretende comover da superstição para a busca da verdade). No caso antes mencionado da comparação entre *Breve tratado* e *Ética*, tratava-se fundamentalmente do mesmo Deus, mas tratava-se textualmente de duas exposições diferentes acerca desse mesmo Deus, ainda que ambas no terreno da metafísica; no caso da comparação entre *Pensamentos metafísicos* e *Tratado teológico-político*, ocorre o mesmo, ainda que não mais estejam ambas no terreno da metafísica, o que é ainda mais notável: como o Deus em uma obra e o em outra podem ser fundamentalmente o mesmo Deus, se as áreas das duas obras se distinguem? Porque não há mais, em Espinosa, validade para a divisão categorial de matriz aristotélica que seria, segundo a tradição, expressão de uma distinção real, a separar essencialmente, no caso, seres metafísicos de seres históricos. Em Espinosa, há uma *nervura do real* a conectar necessariamente todos os seres a partir de uma causa única, que é Deus, de modo que a distinção filosófica entre campos do saber não se dará, em Espinosa, por causa de

uma distinção ontológica fundamental entre objetos mas por causa de uma distinção intelectual (marcada afetivamente) entre públicos leitores: uma obra é política, ou é metafísica, ou é lógica, não por seu objeto, mas pelo leitor que a ela busca. Um texto filosófico, enfim, é para Espinosa uma estrutura que só atinge perfeição (ou seja, só é verdadeiramente um texto filosófico) tanto quanto seja expressão de uma filosofia acabada. Se recordarmos o jovem Baruch Espinosa dos tempos do bairro judaico, já estava em formação ali não apenas algo de sua filosofia, como o próprio conceito fundamental – Deus – que, nas obras filosóficas escritas ou publicadas, será já apresentado como elemento causador tanto dos entes do real quanto dos demais conceitos do sistema; se notarmos seus primeiros textos, temos em todos eles (salvo o *Tratado da emenda do intelecto*, embora não haja dificuldade em traçar sua conexão com a causa divina em Espinosa) a elaboração complexa do conceito de Deus e os desdobramentos ontológicos e lógicos deste e, quando aparecer o *Tratado teológico-político*, apesar de com ele Espinosa experimentar forma argumentativa consideravelmente nova no interior do próprio espinosismo, também ali há como reconhecer geometria e ontologia por trás da camuflagem retórica, e conseqüentemente também no TTP temos um Deus que se aproxima ou se equipara ao Deus dos *Pensamentos metafísicos*. Em 1675 Espinosa dará por terminada a *Ética*, cogitará publicá-la mas preferirá engavetar tal projeto por algum tempo até os ânimos contra ele se amainarem; nos menos de dois anos de vida que lhe restarem, terá apenas tempo de iniciar o *Tratado político* e assistir ao endurecimento da reprovação pública, teológica e civil de sua obra. Poucos meses após sua morte, é publicada postumamente a *Ética*, e desde 1677 o mundo conhece a formulação mais acabada, sutil, complexa, verdadeira do Deus de Espinosa. Na *Ética*, não há mais um Deus que ainda está por ser retocado textualmente, que ainda permita

dúvidas filosóficas a seu respeito, que ainda possa ser confundido com um Deus místico ou sobrenatural, transcendente, supersticioso. Deus, na *Ética*, é o Deus de Espinosa tal como sempre concebido fundamentalmente por ele desde os tempos de bairro judaico, do qual as obras anteriores são confirmadas como tentativa de expressão bem acabada porém insuficiente, do qual o *Tratado teológico-político* especificamente é confirmado como obra a estender para o campo da política e da teologia o que filosoficamente é construído em sua parte I escrita antes do TTP mas só agora publicada e, mesmo após toda a celeuma já causada acerca do que seria o Deus de Espinosa desde a publicação do TTP em 1670, será este Deus que surge agora a partir de 1677 o maior objeto de perplexidade e horror por parte de todos os leitores históricos de Espinosa nos dois séculos seguintes (e além), sendo que para resgatar do erro tais perplexos diante da *Ética* e do TTP não haverá um guia além da própria *Ética* e o TTP. Diante desse panorama, os comentadores que tratam da relação entre Espinosa e filosofia judaica não apenas sentem-se obrigados a tratar do Deus do *Tratado teológico-político* como se sentem algo estimulados em esboçar alguma comparação entre esse Deus e o Deus espinosano na *Ética*. É natural que o façam, pois não apenas lhes é evidente que o Deus do TTP é de alguma maneira o Deus da filosofia judaica (por exemplo, o Deus de Maimônides, ainda que melhor explicado por Espinosa) como lhes parece uma necessidade historiográfica dizer algo a respeito do Deus da *Ética*, que conceitualmente seria mais desafiador do que o Deus do TTP além de jamais poder ser ignorado como “Deus de Espinosa”. Tal costume, porém, revela mais a respeito do engenho dos comentadores do que do conteúdo do próprio Deus de Espinosa. O Deus de Espinosa do TTP não é o Deus da filosofia judaica: ele é o Deus da *Ética* exposto aos leitores teólogos de qualquer teologia; o Deus da *Ética* não é o principal Deus de Espinosa: ele é o

único Deus de Espinosa. Pode-se, e mesmo deve-se, passar por todas as formulações que Espinosa faz de Deus em suas várias obras para se projetar um panorama isento de lacunas quanto a como aparece, nos textos, o Deus de Espinosa. Todavia, filosoficamente considerado, Espinosa conhece Deus como sendo o ente que define complexamente na parte I da *Ética* e cujos efeitos são expostos ontologicamente, racionalmente e mesmo imaginativamente no correr de toda a *Ética*. Nenhuma das outras formulações espinosanas de Deus apresentadas nas demais obras é apta a substituir a noção de Deus apresentada na *Ética* – nem a do *Teológico-político*, que filosoficamente depende do conceito de Deus na *Ética*, ainda que isto não seja explicitado ao leitor do TTP em 1670; e, no que respeita às formulações acerca de Deus especificamente nas obras anteriores a 1665, nenhuma delas alcança os desdobramentos demonstrativos fixados na *Ética*, ainda que aquelas obras iniciais já tenham sido em grande parte exitosas em parte da tarefa de definição de Deus. Os defensores de Espinosa como filósofo judaico certamente hão de reconhecer que o Deus da *Ética* é aquele mais bem-acabado na obra espinosana; trata-se, porém, de reconhecer que ele é o único bem-acabado, do qual os demais dependem sob pena de serem *interpretados* equivocadamente. O assunto mereceria, por si só, uma longuíssima análise, mas aqui nos contentaremos com a colocação do problema. Tomado o TTP, o que é Deus ali? No TTP, Deus é não definido; ele é, ao invés, já tomado como conhecido pelo leitor – mais uma vez, um leitor-teólogo (a despeito de, no prefácio, Espinosa a ele se dirigir como “leitor-filósofo”) –, no caso como o Deus da Bíblia, o Deus da religião verdadeira (para esse leitor cristão, a religião cristã). Espinosa é generoso no uso de citações bíblicas – do Novo Testamento, em latim (porque o leitor cristão calvinista não costuma ler grego e tem sempre uma Vulgata por perto), e do Antigo Testamento, em latim e, sempre que é o caso, tam-

bém em hebraico (para que o leitor cristão se veja incitado – por meio da emulação desse exótico outro, o judeu – a procurar exercitar a investigação etimológica). A partir de exemplos de ambos os Testamentos, ele fala muito de Deus, dos profetas, de Moisés, de Jesus, dos apóstolos e, como se pode esperar ou já se sabe, Espinosa tem posições completamente revolucionárias a respeito do que é cada um destes personagens. Embora mire diretamente o leitor cristão holandês (a quem quer convencer, por exemplo, que a vida política não deve ser conduzida pelas igrejas cristãs e que a liberdade de expressão do pensamento não é ameaça nem a uma boa vida cristã nem a uma boa vida política – as quais não são necessariamente a mesma vida), Espinosa se refere frequentemente aos hebreus e às instituições judaicas, dando a impressão de que também mira em parte o leitor judaico. Não é preciso ao TTP alvejar o leitor judaico para que seja bem-sucedido em sua missão, uma missão terrena de defesa da liberdade de pensamento; mas, tanto quanto se quiser considerar que a obra também mira leitores judeus, dever-se-á reconhecer que ela o faz principalmente em tudo aquilo que é anterior ao último terço do TTP (o terço especificamente político). Para Espinosa, os judeus, tanto quanto se distinguem do resto dos homens (por meio, por exemplo, da autoimagem ideológica de que são o povo escolhido por Deus para a salvação), apresentam-se como uma entidade teológica, ou teológico-política – e não como uma entidade política não-teológica. Isso significa que os judeus, enquanto se põem como povo hebraico escolhido por Deus, seguem fora da vida política livre e se organizam numa tirania teológica governada por falsos profetas. Um exemplo é Moisés, que Espinosa considera o inventor do povo hebraico e uma personalidade ímpar, dotado de um talento para a liderança como poucos na história. Segundo Espinosa, Moisés queria de alguma maneira dominar politicamente o povo hebreu, do qual também fazia parte.

Dado ser profundamente religioso o povo e, conseqüentemente, fielmente submisso à ideia de uma salvação por graça divina, Moisés sabia ser imprudente impor-se como líder político por meios laicos e teve a ideia de fingir-se de emissário da própria palavra de Deus. Ou seja, Moisés reconheceu que, para tornar-se e manter-se líder do povo hebreu, precisava apresentar-se como profeta (como mensageiro de Deus, e não como rival de Deus nem seu sacerdote); porque o povo hebreu é muito supersticioso, este não tem dificuldades em aceitar que Moisés seja um profeta (dentre outros tantos, na verdade). Também, o povo hebraico era formado por pessoas pouco cultas, castigadas por anos de submissão escrava ao poder político e bélico egípcio, e tal condição o mantinha disposto a aceitar qualquer promessa de salvação terrena. Moisés apresenta-se diante do povo como detentor da palavra de Deus antes de conduzir o êxodo do Egito, e como condutor dos mandamentos de Deus em meio ao êxodo para a Terra Prometida. Condutor e não autor: a palavra e as leis são do próprio Deus, mostra Moisés; tal imagem, o povo hebraico aceita. Com isto, institui-se o povo hebraico como nação histórico-política, mas igualmente instituiu-se a teologia hebraica como interpretação da palavra de Deus a partir da intermediação profética. Contra a explicação teológica judaica clássica de que Moisés é um profeta que obedece ordens de Deus na libertação e condução do povo hebraico rumo à Terra Prometida, Espinosa o apresenta como um líder político leigo que ilude seu próprio povo a fim de sobre ele estabelecer um poder teológico-político de instituições bem assentadas, base para uma tradição secular e teológica permanente. Nenhum teólogo judaico estava preparado, no século xvii, para essa heterodoxia, e o *Tratado teológico-político* costuma trazer mais de uma por página. Não por acaso, todas as páginas do TTP têm algo a dizer sobre Deus, e no que respeita aos interesses dos leitores de filosofia judaica são especialmente

os quinze primeiros capítulos (mas não apenas eles, sejamos justos: a obra toda interessa profundamente ao leitor judaico) que tratam de Deus ou de propriedades divinas. Como nosso objetivo é chegar ao Deus da *Ética* e não fixarmo-nos no Deus do TTP, mantenhamos o exemplo de Moisés, que dentre outros profetas é tratado por Espinosa no primeiro capítulo do tratado, “Da profecia”. Aí notaremos não apenas como Deus aparece conjuntamente ao assunto do título, como também o quanto o TTP antecipa algo da *Ética*, ainda não publicada. O que é uma profecia? Diz Espinosa no início do capítulo 1 do TTP:

Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelado 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 certo e que, por isso, só pela fé as podem perfilhar (ESPINOSA, 2003, p.15, TTP, cap.1).

Esta passagem já põe em palavras voltadas para o leitor-teólogo noções que estão na *Ética*, então em elaboração, mas cujas duas primeiras partes já estavam concluídas (ou seja, as partes que respectivamente tratam de Deus – causa de si e causa de tudo o que há – e do corpo e da mente – alguns dos efeitos de Deus e, no que respeita à mente, algo que se relaciona com os gêneros de conhecimento). Expressamente, a profecia é uma revelação de Deus aos homens, mediante a intermediação do profeta (que atua como intérprete). Nenhum teólogo recusará essa definição da profecia (porque ela mostra que a profecia é palavra de Deus e não palavra do profeta) apresentada (como isca retórica) por Espinosa no início do capítulo, e conseqüentemente será instado a seguir na leitura do capítulo. Essa passagem inicial, porém, já contém elementos que marcarão certa indignidade em torno da profecia: a profecia precisa ser interpretada pelo profeta para os fiéis porque estes carecem de inteligência para aceder sozinhos ao seu conteúdo, mesmo palavra de Deus

a profecia. É o passo inicial para o profeta colocar-se como requisito de acesso dos fiéis a Deus, o que evidentemente dá historicamente a ele um poder que não se achava contido na definição de profecia. O que a definição já mostra é que, sem o profeta, a profecia não é passada adiante, ou seja, sem o profeta a palavra de Deus não chega aos fiéis seus destinatários. Deus, sem o profeta, não chega aos seus fiéis, ainda que os tenha criado. Note-se que o início do capítulo 1 define o profeta e não Deus: “O profeta [...] é o que interpreta as coisas que Deus revela para aqueles que delas não podem ter um conhecimento certo [...]”. De Deus, a definição de profeta menciona apenas que ele *revela coisas*. Desde o primeiro momento, ao menos, Deus é ativo e agente, mas sua atividade é a de revelar. O que é revelar para o teólogo e para o filósofo? Para ambos, revelar é evidenciar – tornar visível – o que estava oculto; para o teólogo, porém, quem “vê” é a fé, ao passo que para o filósofo quem “vê” é a razão. O que é revelado? O verdadeiro. Para o fiel, o verdadeiro é revelado à sua fé. Para o filósofo, o verdadeiro é revelado à sua razão. O termo revelação, mesmo tendo uma carga religiosa muito intensa, é um termo válido para a evidenciação filosófica tanto quanto não se perca de vista sua acepção de apresentação para a razão do que estivera ocultado dela. Há, pois, ao menos duas maneiras de evidenciar o verdadeiro que podem ser lembradas com referência a este início do capítulo 1 do TTP: a revelação religiosa e a evidenciação filosófica. Por certo, a evidenciação filosófica é objeto da filosofia de todo filósofo racionalista, e não por acaso ocupa lugar importante na parte II da *Ética* (exposição de como a razão e a intuição conhecem adequadamente), embora já esteja presente, como experiência prática do autor e do leitor, desde o início da parte I (definições e axiomas já são evidenciação atual). Já a revelação religiosa é o que põe no real a verdade da palavra de um Deus religioso; num texto voltado a teólogos, como não partir

da revelação? Para Espinosa, a revelação é literalmente revelação da palavra de Deus: Deus fala ou se exprime por imagens e por linguagem; a revelação é feita diretamente ao profeta: o profeta percebe fisicamente ou sensivelmente a palavra de Deus sendo dita ou expressa por imagens ou linguagem; de posse da memória dessa percepção da palavra de Deus, o profeta é apto a, por sua vez, interpretá-la: ele pode passá-la adiante conforme os elementos linguísticos, o vocabulário, a cultura, o estilo textual de que dispõe; a profecia é dirigida não ao profeta, mas aos fiéis: estes não são aptos a interpretar a palavra de Deus, mas são aptos a recebê-la a partir da filtragem estabelecida pelo profeta, que provavelmente atua também sob a alegada recomendação de não pode alterar a palavra de Deus; os fiéis são pares do profeta, que também é um fiel, mas é um fiel dotado da aptidão para a interpretação profética. Um teólogo concordaria com todas estas afirmações. Todavia, não concordaria com o que Espinosa tem guardado atrás desse quadro, e que é revelado à razão daquele que conhece a *Ética*: pode-se dizer, parodiando o Poeta, que *O profeta é um fingidor*, pois finge ser de Deus uma palavra que é sua, e finge ser oculta uma verdade que o fiel já vê. Segundo a ideologia teológica, o profeta efetivamente conduz aos seus pares a palavra de Deus por meio de uma linguagem própria, mas que nada mais faz do que tornar acessível aos demais o conteúdo – a verdade – da palavra de Deus. Quanto à palavra de Deus, ela é, segundo o teólogo, efetivamente dita empiricamente por Deus aos sentidos do profeta, e este não apenas a recebeu imagetivamente, pelos sentidos, como a passará também imagetivamente, pela linguagem. Espinosa não pode refutar expressamente tais noções sob pena de aterrorizar o teólogo, então mantém o que há de real no caso – a existência da palavra de Deus e a atuação do profeta por meio de imagens – e, reordenando as palavras do teólogo (assim como um dia reordenara as de Descartes), expõe sua própria filosofia.

Espinosa não precisa demonstrar para seu leitor teólogo que Deus existe (na *Ética*, ele partirá de tal demonstração), mas faz questão de indicar como evidência inicial da existência de Deus no TTP a própria maneira como Deus reiteradamente evidencia a si mesmo na Bíblia: a palavra de Deus. Tanto no TTP como na *Ética*, então, Deus põe a si mesmo; no TTP, aparece por meio da sua própria palavra. O que é a palavra de Deus, no TTP? Para um teólogo, a palavra de Deus seria uma expressão verbal ou escrita do próprio Deus, percebida ou perceptível por algum ou alguns homens; mesmo a Bíblia, tomada integralmente como a palavra de Deus, é reprodução física de uma expressão linguística do que teria sido efetivamente palavra pronunciada ou escrita por Deus, ainda que com intermediários. Para Espinosa, já se sabe que a palavra de Deus, seja o que for, existe mas é transmitida por intermédio do profeta (com quais intenções, não vem ainda ao caso). Para Espinosa, porém o que há de mais relevante na palavra de Deus não é o fato de ser *palavra* (o que costuma ser enfatizado pelos filósofos e teólogos judaicos) e sim o fato de ser *de Deus* (uma novidade espinosana). Espinosa diz, ainda no cap. I do TTP, que a expressão “de Deus” aparece em inúmeras passagens, como em “palavra de Deus”, “lei de Deus”, “ira de Deus”, “montanha de Deus”, “potência de Deus” etc., e, embora seja tida pela tradição teológica como literalmente significando um atributo da pessoa de Deus, quer significar, na verdade, algo além da compreensão daquele que descreve a coisa, ao lado de um significado específico diverso daquele que parece ser atribuído pela tradição teológica. No capítulo I, ele lista as situações em que tal ocorre:

É de notar [...] que uma coisa é referida a Deus e se chama coisa de Deus: 1. porque pertence à sua natureza e é como que parte Dele, tal como quando falamos da potência de Deus ou dos olhos de Deus. 2. porque está ao alcance do poder de Deus e age segundo a sua

vontade: assim, a Escritura chama aos céus *céus de Deus*, por serem o seu carro e o seu domicílio, aos assírios *flagelo de Deus*, a Nabucodonosor *servo de Deus* etc. 3. porque lhe é dedicada, como o *templo de Deus*, o *Nazareno de Deus*, o *pão de Deus* etc. 4. porque é transmitida pelos profetas mas não revelada pela luz natural, como é o caso da Lei de Moisés, que é designada por *Lei de Deus*. 5. para exprimir uma coisa no grau superlativo, tal como *montes de Deus*, ou seja, montes altíssimos, um *sono de Deus*, isto é profundíssimo [...] (ESPINOSA, 2003, p. 24-25, TTP, cap.1).

Tal trecho, combinado com outro do capítulo 12, mostra que a expressão “palavra de Deus” não pode ser, em Espinosa, aquilo que os teólogos desejariam que fosse; ao contrário, em qualquer acepção revelada pelo crivo histórico-filológico do método espinosano de leitura da Bíblia, “palavra de Deus” não carece nunca de interpretação por profetas:

Vejamos agora o que se deve propriamente entender por *debar Jehovah* (*verbum Dei*). רבד *Debar* significa *palavra, discurso, édito e coisa*. Por que razão se diz, em hebraico, que algo pertence ou se refere a Deus, já o explicamos no cap. 1 e, portanto, é fácil perceber o que significa, na Escritura, palavra, discurso, édito, coisa de Deus. [...] a palavra de Deus, quando é predicado de um sujeito que não o próprio Deus, significa precisamente essa lei divina [...], isto é, a religião universal ou católica, comum a todo o gênero humano [...]. A expressão é, por outro lado, usada metaforicamente para significar a própria ordem da natureza, o destino (na medida em que ele depende e decorre, na realidade, do eterno decreto da natureza divina), e em particular aquilo que dessa ordem os profetas previram, já que eles não se apercebiam das coisas futuras através das suas causas naturais, mas sim como vontades e decretos de Deus (ESPINOSA, 2003, pp. 200-201, TTP, cap. 12).

Para Espinosa, embora os teólogos deem a entender que os profetas apenas transmitem aos fiéis a palavra percebida diretamente de Deus, o que

ocorre de fato é que os profetas, que invariavelmente são pessoas dotadas de um intelecto muito fraco (o que as impede de inteligir a verdadeira causa natural de certos fenômenos) e de uma imaginação muito forte (o que as faz ter por maravilhosos ou miraculosos tais fenômenos), acabam por divulgar, aos seus pares de imaginação forte e intelecto e corpo fracos, a existência sobrenatural de algo que é, em verdade, natural. Ou seja, Deus existe e a palavra de Deus existe também; mas, em vez de ela ser realmente uma mensagem empiricamente dada pela pessoa de Deus aos seus fiéis por intermédio de um profeta, ela nada mais é do que a ordem natural das coisas apta a ser conhecida por qualquer pessoa desde emendado seu intelecto. No TTP, Espinosa não entra nesse mérito da emenda do intelecto ou da condução a uma vida filosófica e racional (isso tudo fica para a *Ética*), mas se dedica a, considerada a limitada aptidão intelectual do leitor teólogo, apresentar-lhe contradições no interior de suas crenças que o têm afastado tanto do adequado conhecimento da natureza quanto do verdadeiro conhecimento de Deus. É esse o tom corrente do TTP, de maneira que, se é o caso de considerar Espinosa filósofo judaico por causa deste tratado, isto só faz sentido se à noção de filósofo judaico incluir-se um filósofo em polêmica com a tradição judaica: neste caso, o Deus de Espinosa tal como aparece no TTP é uma antecipação pública do Deus em demonstração na *Ética*, mas ainda assim dentro de parâmetros restritos, já que o leitor ainda não dispõe, afinal, de toda a cadeia de definições, axiomas e proposições da *Ética* a confirmar a existência de Deus e a demonstrar a sua causalidade absoluta; e, mesmo dentro de tal limitação, a experiência descrita no TTP tem elementos suficientes para mostrar as contradições de que as interpretações da teologia são carregadas. A correta apreensão filosófica do Deus de Espinosa no TTP exige que o leitor atual vá à *Ética*, mesmo que ele tenha algum interesse em reconhecer um eventual parentesco entre Espinosa e a filosofia judaica; tal interesse leva o leitor intérprete, costumeiramente, a

desconfiar da Ética, a exigir do TTP elementos suficientes para a apresentação de um Deus judaico à maneira de Espinosa. Não temos, porém, como ignorar a Ética, porque trata-se efetivamente do mesmo Deus, e quanto mais se exige do TTP uma fundamentação ontológica para o Deus filosófico que Espinosa indica para o lugar do Deus imaginado pela teologia, mais se confirma a validade da Ética como fornecedora desse Deus. Em suma: o Deus de Espinosa, filosoficamente considerado, é o Deus da Ética, sendo os demais uma tentativa de chegar a ele (KV, CM) ou uma apresentação retórica dele (TTP). Consequentemente, ainda que se queira ver no Deus de Espinosa algo de judaico, é preciso enfrentar também, ou até exclusivamente, a Ética. No que respeita ao Deus de Espinosa tal como apresentado na Ética, encontramos um imenso desafio intelectual. A Ética se abre com um conjunto de definições que põem Deus e alguns de seus efeitos, assim como toda a obra é, de várias maneiras, continuação desse conjunto de definições e axiomas com que se abre sua intrincada cadeia ontológica e demonstrativa. Se o Deus do TTP *já dá trabalho o bastante mesmo considerado como uma figura teológica ou histórica a ser investigada na perspectiva da experiência (o critério mínimo para que possa ser a princípio investigada)*, o Deus da Ética exige que toda a Ética seja enfrentada para que se tenha desse Deus um conhecimento completo. Assim, embora somente a parte I seja dedicada expressamente a Deus, em verdade todas as cinco partes o são, porque as quatro últimas partes, ao tratarem dos efeitos de uma causalidade divina imanente (ou seja, que não se separa de seus efeitos), seguem tratando de Deus. De maneira alguma proporemos aqui sequer um resumo do que Espinosa diz de Deus na Ética, mas nos concentraremos no início da parte I por dois motivos: as definições com que se abre a obra já contêm em seu conjunto o conceito de Deus, sem necessidade, para inteligir adequadamente o conceito, de passar sequer aos axiomas; e tudo o que vier a ser dito de Deus e dos efeitos de Deus em toda a Ética decorre do que

está nas primeiras definições. Noutras palavras, as definições com que se abre a parte I da *Ética* mostram o Deus de Espinosa de maneira suficiente a inteligi-lo de maneira clara e distinta, fornecendo-nos instrumentos que já nos previnem de confundirmos Deus com o que ele não é. O que propomos, assim, é uma aproximação do Deus de Espinosa tal como está exclusivamente nas definições da parte I (“De Deo”) da *Ética*, a partir do que chegaremos ao questionamento final sobre quão judaico é o Deus de Espinosa (seja ele o do TTP, seja o da *Ética* – *até porque trata-se do mesmo Deus*).

O DEUS DE ESPINOSA NO INÍCIO DA ÉTICA.

A *Ética*, “demonstrada à maneira dos geômetras”, faz uso dos seguintes instrumentos textuais: definições, explicações, axiomas, proposições, demonstrações, corolários, escólios, lemas, capítulos, apêndices e prefácios. Definições são teses que apresentam adequadamente a essência do definido. Explicações são esclarecimentos de definições com apoio na experiência. Axiomas são teses tão evidentes que carecem de demonstração. Proposições são teses cuja verdade depende de demonstração. Demonstrações são teses ou conjuntos de teses que oferecem o fundamento para uma proposição (que pode receber mais de uma demonstração). Corolários são consequências lógicas de demonstrações. Escólios são textos de caráter polêmico, apensados a demonstração ou escólio, em que se critica opiniões ou teses da tradição. Lemas são teses fundadas na experiência física. Capítulos são teses fundadas na experiência prática. Apêndices e prefácios são longos textos de caráter polêmico e crítico em que Espinosa respectivamente complementa o que foi tratado, ou apresenta o que será tratado, numa parte da *Ética*. No correr da parte II, Espinosa mostra que

nossa mente opera com três gêneros de conhecimento: imaginação (que tem ideias inadequadas), razão e intuição (que têm, diferentemente, ideias adequadas). A imaginação concebe existências singulares, a razão reconhece noções comuns e a intuição concebe essências singulares. As definições e os axiomas, por não carecerem de demonstração, dirigem-se à intuição; as proposições, as demonstrações, os corolários, os lemas e os capítulos se dirigem também à razão; e os escólios, os apêndices e os prefácios, por seu caráter polêmico, se dirigem também à imaginação. As definições, ponto de partida da Ética, dirigem-se à intuição e, portanto, têm a tarefa de afirmar evidências singulares, num tal formato e conteúdo que impossibilita, em tese, qualquer dúvida. São estas as oito definições da parte I da Ética:

1. Por causa de si inteliço isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente.
2. É dita finita em seu gênero essa coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. P. ex., um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.
3. Por substância inteliço isso que é em si e é concebido por si, isto é, isso cujo conceito não carece do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado.
4. Por atributo inteliço isso que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.
5. Por modo inteliço afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual também é concebido.
6. Por Deus inteliço o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Explicação: Digo absolutamente infinito, não porém em seu gênero; pois, disso que é

infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos; porém, ao que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação.

7. É dita livre essa coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada.

8. Por eternidade entelijo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna. (ESPINOSA, 2015, p. 44-47, tradução ligeiramente modificada)

Igualmente, não há como tratar aqui de todo esse conjunto,¹⁹ sendo-nos o caso de buscarmos identificar como aparece aí o Deus de Espinosa. Entre as oito definições, a definição 6 é uma definição de Deus [*Por Deus entelijo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.*], e também a única que curiosamente recebe uma “explicação”. O leitor desavisado pode tentar utilizar essa definição 6 como definição isolada de Deus, desconsiderando o conjunto à volta. Se o fizer, certamente tenderá a uma interpretação das palavras de Espinosa, porque ao tê-lo feito já se terá desligado de sua filosofia. O fato é que há motivos intelectuais para que seja esta a ordem das definições. Para Espinosa, Deus é causa de tudo, inclusive de si (e não por acaso a primeira definição não é uma definição de Deus, e sim uma definição de causa de si). Antes de se chegar à definição 6, é preciso ter passado pelas cinco anteriores sem rastro de dúvida, tanto porque Espinosa assim determina ao leitor por força da sequência esta-

19 Dedico-me a isto em outro texto, em progresso. Para aprofundamento nestas oito definições, cf. CHAUI, 1999, pp. 744 ss.

belecida no texto, quanto porque esta sequência textual, cujo objeto é a produção dos seres no real, reproduz ela mesma uma sequência ontológica que é por sua vez dada necessariamente no real. Com vistas a alcançarmos a definição 6, procurarei explicar de maneira absolutamente sucinta (e temerária) as cinco definições, sobre as quais há uma enormidade de coisas a dizer, mas que aqui é suficiente apenas indicar – ainda que com isto deixemos o leitor ainda mais intrigado.

Def. 1. Por causa de si inteliço isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente. Espinosa começa pela causa de si porque não há real sem que ontologicamente exista primeiro um ser que causa a si mesmo. É impossível conceber um real sem ser, o que por si só impossibilita fazer de todo ser um ser possível. Ainda que imaginemos seres possíveis, é-nos impossível sequer imaginar um real sem a existência necessária de algo. A esse “algo” cuja existência é impossível de não ser reconhecida, Espinosa chama de causa de si. Por que causa de si? É uma divisa comum também no século XVII a divisa clássica aristotélica segundo a qual conhecer é conhecer pela causa, ou seja, conhece-se algo conhecendo-se sua causa, conhecendo-se o que o causa. Tudo que é, é conhecido como tendo sido causado, sendo-nos impossível conhecer algo existente que não tenha sido causado (o que é uma ideia adequada), embora não nos seja impossível imaginar algo existente como não tendo sido causado (o que é uma ideia inadequada e falsa; a ideia de criação a partir do nada é correspondente a uma tal imaginação). Se concebermos que tudo o que existe é causado por outro ser, imaginamos assim uma cadeia infinita, o que é absurdo. Consequentemente, dentre todos os existentes, ao menos um não pode ter sido causado por outro, ou seja, tem de ser causado por si mesmo: é a causa de si. Espinosa chama de causa de si a isso que tem existência necessária porque tudo o que pode ser imaginado

como não existente não tem existência necessária e conseqüentemente é concebido (adequadamente ou não) como causado por outro ser. Há ser de existência necessária e ele é causa de si.

Def. 2. É dita finita em seu gênero essa coisa que pode ser delimitada por outra de mesma natureza. A intuição mostra que há ser de existência necessária, que é causa de si. A intuição mostra que há, também, seres delimitados por outro de mesma natureza, mas curiosamente o faz com confirmação da experiência, tanto que esta definição contém um exemplo fundado na experiência. Os elementos envolvidos na presente evidência são: natureza, delimitação, coisa. Natureza significa aqui atividade interna de um ser. Delimitação é limitação de atividade. Coisa é um ser cuja natureza – a da multiplicidade – é tal que o faz apto a ser delimitado. Coisas de mesma natureza são coisa que realizam a mesma atividade: desde já, a interatividade, mas não só, conforme mostra o exemplo: “Um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento”. Corpo e pensamentos são coisas, conhecidas de maneira evidente porque sabemos – e é-nos impossível fingir que não sabemos – que temos corpo e pensamento. Corpo e pensamento, além de serem coisas na multiplicidade (ou seja, cada corpo é corpo entre corpos; cada pensamento é pensamento entre pensamentos), tem uma natureza própria, que permite a um corpo delimitar outro corpo e um pensamento delimitar outro pensamento, já que são de mesma natureza. Nossa experiência própria também evidencia que, porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. Ou seja, coisas de distinta natureza não se delimitam. A cada coisa que é assim delimitada por outra de mesma natureza, Espinosa denomina coisa finita. Finitude, aqui, inaugura uma acepção nova, diferente de tudo o que era dito na tradição. Para a tradição, finito é o que tem começo ou fim no espaço; para Espinosa,

finito é bom nome para uma coisa delimitada por outra de mesma natureza. É ontologicamente relevante conceber a delimitação por outro de mesma natureza, e não a descontinuidade espacial, porque a delimitação é determinada necessariamente pela natureza do delimitado e pela natureza do outro de mesma natureza, que o delimita e ao qual ele também delimita. Agora que temos duas definições, podemos também considerá-las em conjunto, com o que confirmamos que o ser necessariamente existente (“causa de si”) não pode ser delimitado por outro de mesma natureza (“coisa finita”) porque não há outro de mesma natureza que a dele.

*Def. 3. Por substância entelijo isso que é em si e é concebido por si, isto é, isso cujo conceito não carece do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado. “Substância” é termo nobilíssimo em toda metafísica, mas também aqui é mais importante o ente definido do que o nome a ele atribuído. Se um ser é, ele é concebido ou em si ou em outro; aqui, trata-se do ser que é concebido em si. Mais: se um ser é, ele é concebido ou por si ou por outro; aqui, trata-se do ser que é concebido por si. A atividade-chave aqui é, pois, conceber. Por conceber, a experiência já oferece evidência tanto da concepção pelo corpo quanto da concepção pelo pensamento. Ou seja, ser um ente concebido em si e por si pode ser tanto ser em si e ser concebido fisicamente por si como ser em si e ser intelectualmente concebido por si. Quando se dá esse ser em si e concebido por si? Quando o conceito desse ser não carece do conceito de outro ser (que, na hipótese, é imaginado como coisa) para ser formado. Esta singela explicação anunciado por um *isto é dá* a entender que se trata de concepção intelectual (de um *conceito*), mas entendo que também vale para a concepção física (de um *concepto*). Enfim, a isto que é em si e concebido por si, Espinosa denomina substância. De certa maneira, ele reaproveita algo de uma das concepções aristotélicas, para quem a substância também é o ser em si; mas Espinosa*

restringe a denominação para apenas esta acepção – ser em si e concebido por si –, além de fazer depender a noção do fato de não haver carência de um outro ser para que seja nem seja concebido. Comparando-se esta definição com as anteriores, temos que a coisa finita não pode ser substância, porque depende da concepção e da existência de outra coisa finita para que ela mesma exista. Já a causa de si e a substância são o mesmo ser, pois não apenas a causa de si não depende da existência de outro ser para existir necessariamente como a substância não pode ser pensada como contingente²⁰ uma vez que exista.

Def. 4. Por atributo entelijo isso que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela. “Atributo” é outro termo importante para a metafísica tradicional, mas nesta tende a ser concebido como qualidade ou predicado, o que Espinosa não aceitará. Além do que já foi definido, e porque já foi definida a substância, o intelecto sabe que conhece a substância. Assim como a substância é em si e é concebida por si, se há intelecto (e há: vide a definição 2; vide, também, a própria experiência atual: É-vos impossível, leitor, fingirdes não pensar agora.), ele entende a essência do que entende. Ser é o que é. Essência é isso sem o que algo deixa de ser o que é. A essência de um ser, se entendida, é-o por um intelecto. Há intelectos, pois tanto há pensamentos como coisas finitas (aptos para entender; caso do intelecto singular de cada um de nós) quanto há a atividade pensante da substância (também a substância entende de alguma maneira). Certa atividade atual constitui a essência da substância e é como tal percebida pelo intelecto (de quem é este intelecto?). A tal atividade, Espinosa denomina

20 Em Espinosa, há uma oposição entre necessidade e contingência. Necessário é isso que só pode ser tal como é; contingente é isso que poderia ter sido de outra maneira que esta como é.

atributo. Para ele, assim, um atributo não é um predicado ou uma qualidade, mas uma atividade interna da substância que faz com que a substância seja substância. Por ser atividade da substância, o atributo é junto com a substância e acompanha a existência necessária da causa de si. Todavia, ele só é concebido intelectualmente – pelo intelecto, não por um corpo –, de maneira que embora ele acompanhe a existência necessária da substância–causa de si, sua existência indica também a existência ao menos da coisa finita pensamento, sem que, todavia, se confundam o intelecto da substância–causa de si e um intelecto finito. Se há intelecto, porém, ele conhece o que constitui a essência da substância, ou é por ele, e não por outros tipos de pensamento, que a essência da substância é conhecida. A existência da substância–causa de si já indica, assim, que há intelecto a conhecer a própria substância–causa de si, e já não só ela.

Def. 5. Por modo entelijo afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual também é concebido. Outro termo importante nas metafísicas tradicionais, o “modo” ganha em Espinosa uma acepção precisa e merece um uso crescente no correr da *Ética*. Para as metafísicas tradicionais, há uma oposição entre substância e modo, e assim como numa das acepções aristotélicas a substância é o ser em si, o modo é o ser em outro. Em Espinosa, assim como a substância é o ser que é em si e é concebido por si, o modo é o ser que é em outro e é concebido por outro (e, como no caso da substância, aqui conceber pode ser entendido como conceber intelectualmente ou conceber fisicamente). O que é, porém, ser em outro? É ser afecção no outro, ou é ser causa de afecção no outro. Afecção (*affectio*; não confundir com *affectus*, afeto) é uma alteração ocorrida num ente por causa do contato com outro ente, ou mais especificamente, numa coisa por causa do contato com outra coisa. Recordemos as coisas finitas da definição 2: por serem várias e de mesma natureza, delimitam-se; um dos

efeitos da delimitação é a afecção. Enquanto consideradas apenas múltiplas, são denominadas finitas – e distintas da causa de si; enquanto consideradas afetando-se, são denominadas modos – e distintas da substância. São, literalmente, modificações da substância, nestes termos: são entes que existem, ainda que sem existência necessária, na substância; e, por serem múltiplos, afetam a outros modos de mesma natureza que eles. O exemplo no interior da definição 2 remetia a corpos e pensamentos. Corpos e pensamentos são tanto coisas finitas (considerados enquanto múltiplos) como modos (considerados como afetando-se: afetando aos outros e sendo afetados pelos outros). A vida atual dos modos consiste nisto: afetar e ser afetados sem cessar.

Def. 6. Por Deus entelijo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Explicação: Digo absolutamente infinito, não porém em seu gênero; pois, disso que é infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos; porém, ao que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação. Chegamos ao Deus de Espinosa? Na verdade, dada esta definição 6, já estávamos nele desde a definição 1. Esta definição aponta para o ente absolutamente infinito. Víramos, na definição 2, a inovação que Espinosa promove na noção de finitude: para ele, finito não é o que tem começo ou fim no espaço, e sim aquilo que é delimitado por outro de mesma natureza. Inovação correspondente ocorre no conceito de infinitude: para Espinosa, infinito é o que não é delimitado por outro de mesma natureza, pois que não há outro de mesma natureza que ele. O ente aqui em definição é não só infinito, como é absolutamente infinito. Conforme a explicação²¹ inserida nesta definição, não se trata de infinitude

21 Note-se que as duas explicações anexadas a definições neste conjunto de definições

“em seu gênero”, pois que, se por hipótese pudéssemos concebê-lo sendo infinito em seu gênero, significaria que já o conceberíamos como não sendo infinito nos outros gêneros (que não existem) e, conseqüentemente, não poderíamos inteligir na essência desse ente todos os atributos que possam ser concebidos. Concebê-lo absolutamente infinito significa não apenas conceber que não há outros como ele, como que não há outro ser também infinito, de modo que toda infinitude de atributo esteja em seus atributos. Esse ente absolutamente infinito é a *substância que consiste em infinitos atributos*, de que ele já havia tratado na definição 3 e na definição 4. Não apenas a substância tem atributos em sua essência (percebidos pelo intelecto) como aqueles são *infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita*, e à essência da substância *pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação*. Analisemos mais detalhadamente estas afirmações. *A substância consiste em infinitos atributos*: Cada atributo da substância é infinito, ou seja, único em seu gênero, ainda que haja outros atributos, cada um dos quais também infinito em seu gênero. Recordemos que o atributo é a atividade que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância. Toda atividade que existe, dá-se na substância, como atributo da substância; nestes termos, cada atividade que se dê no real ou na natureza é única e constitui um atributo da substância. Aqui Espinosa ainda não identifica expressamente quais são os atributos, e devemos resistir à tentação de antecipar de quais atributos se tratam, salvo por aquilo que a própria definição 2 já nos permite relacionar aos atributos: corpo e pensamento são coisas ou modos que exemplificam as atividades modais que se dão na natureza; porque são modos, são modos da substância; porque um atributo é o que o intelecto percebe como consti-

tratam respectivamente da finitude e da infinitude: finitude e infinitude também são evidenciadas pela experiência.

tuindo a essência da substância, o modo tem desde já relação com isso que Espinosa denomina por atributo. Antecipe-se, no máximo, o fato de que cada modo da substância é modo de atributo da substância: um corpo é um modo da substância porque é modo de um específico atributo infinito da substância. Cada atributo é infinito porque, embora haja outros atributos (Quantos? Uma infinidade.), nenhum deles realiza a mesma atividade que é realizada por ou neste atributo. Toda atividade existente na natureza, entende o intelecto, é dada em atributo da substância (Quantas atividades essenciais da substância – ou seja, atributos – entendemos ou somos aptos a entender? Dada a pista que ainda reverbera da definição 2, entendemos pelo menos duas atividades, uma corpórea e outra pensante.). *Cada um dos atributos exprime uma essência eterna e infinita*: Independente de quantos atributos existam na substância, cada um deles exprime uma essência eterna e infinita. Essência infinita: essência única, sem outra de mesma natureza que ela. Essência eterna: aqui encontramos com nova dificuldade, pois Espinosa ainda não definiu eternidade (só o fará na definição 8) e esta tem uma função importante nesta definição – e portanto na própria realidade do ser que aqui será chamado de Deus. De uma certa maneira, a aceção do termo eternidade é indicada pela expressão que vem ao final da explicação: *À essência [da substância] pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação*. No século XVII, uma das aplicações do termo *eternidade* é dada pela expressão *verdade eterna*, para além da própria noção de *eternidade* de um ser. Em primeiro lugar, persiste a aristotélica noção tradicional de eternidade: qualidade do que não tem começo nem fim no tempo. Segundo esta aceção, um ser eterno é aquele que sempre existiu e sempre existirá, sendo impossível vislumbrar seu começo ou fim no tempo natural. Ainda segundo a noção vulgar, uma verdade eterna é aquela que também sempre existiu e sempre existirá no tempo natural, apta a ser pronunciada

por um legítimo emissor. Em Espinosa, a noção tradicional de eternidade não tem como existir, porque para ele o próprio tempo não tem realidade, salvo como construção imaginativa: só existe o agora, não existe o ontem nem o amanhã. Eternidade, para Espinosa, significa então coisa bem diversa do que para a tradição. Em primeiro lugar, o que é uma verdade eterna para Espinosa? É uma verdade cujo contraditório é impossível. Se entelijo uma causa e é-me impossível conceber seu contrário, tenho uma verdade eterna. Por exemplo: dada a ideia de existência necessária, é-me impossível conceber um real sem ao menos um ser a existir necessariamente. É uma verdade eterna a própria existência necessária da causa de si. E quanto à eternidade da essência? É eterna a essência cuja inteligência é dada necessariamente. Noutras palavras: se entelijo necessariamente a essência de um ser como sendo tal como necessariamente é, entelijo uma essência eterna. A eternidade impõe no real o ser da essência inteligida. Quem tem tal essência é essa substância cujos atributos são necessariamente inteligidos pelo intelecto de maneira que é impossível a quem entelija não inteligi-los. A essência da substância é eterna porque é constituída de atribuídos que é impossível não inteligir. É impossível ao intelecto não inteligir a atividade pensante e a atividade corpórea como sendo atividades da substância. Noutras palavras: porque a substância tem os atributos que tem, ela é eterna. Espinosa, a esta altura, concebe esse ser que é causa de si—substância tendo eternamente os atributos que tem. O intelecto é o instrumento de acesso irrecusável à essência desse ser de existência necessária, o que também confirma que se trata de uma visão racionalista da substância—causa de si. A essa substância—causa de si que é constituída de atributos infinitos e é ela mesma infinita e eterna e na qual se afetam reciprocamente os seus modos, Espinosa dá o nome de Deus. É este o Deus de Espinosa. O único ser que existe necessariamente como causa de si e como causa de tudo o

que existe, e cuja essência é acessível a nós pelo nosso intelecto (e não por uma revelação sobrenatural ou transcendente ou supersticiosa). O Deus de Espinosa é, *sempre*, Deus—substância—causa de si.

Def. 7. É dita livre essa coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada. Sobre as duas definições finais, sejamos mais breves. Espinosa recusa a existência tanto do possível (embora lhe faça sentido a noção de impossível) quanto da contingência (o que poderia ter sido de outra maneira do que esta como é). Para Espinosa, tudo o que é dado no real ou na natureza é necessário, isto é, só pode ser tal como é e não poderia ter sido de outra maneira. Embora tenhamos a ilusão de que realizamos escolhas entre possíveis, trata-se apenas de um expediente de nossa imaginação: era-nos impossível ter escolhido diferentemente de como escolhemos – por causa do nosso desejo, e não por causa de destino ou de qualquer fatalismo –, de maneira que nunca houve, realmente, escolha. A liberdade, para Espinosa, não é, conseqüentemente, um ato de escolha entre possíveis. Igualmente, não existe para Espinosa o livre-arbítrio, essa invenção judaico-cristã segundo a qual o homem é dotado de uma faculdade para escolher entre o bem e o mal. A liberdade também não é liberdade negativa, ou seja, ausência de impedimentos externos. O que é a liberdade para Espinosa: autodeterminação à ação. De todos os seres, só Deus é absolutamente livre, porque é o único que já faz tudo o que faz exclusivamente por sua própria e infinita potência. A liberdade dos seres finitos é, como estes, limitada, mas não há negatividade nisto, pois tal limitação – uma delimitação – é natural e não é relevante para determinar o grau de liberdade de um indivíduo finito. Este é tão livre quanto mais é causa adequada de sua própria ação, um tema aqui apenas introduzido, mas que se tornará central nas duas últimas partes da *Ética*.

Def. 8. Por eternidade inteliço a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna. Finalmente a eternidade é definida, com distância suficiente da definição 6 de maneira que esta definição 8 não ofuscasse a inteligência, naquela definição de Deus, do que a eternidade é. Na definição, aparecia a eternidade de essência, concebida já graças à atividade do intelecto a inteliço os atributos da substância–causa de si. Se lá a eternidade aparecia graças ao intelecto, aqui a definição confirma não apenas que a fonte intelectual da concepção da eternidade é o próprio ato intelectual de definição da coisa eterna como atesta a potência do próprio conjunto de definições, que na condição de definições reais (definições que apresentam adequadamente a causa do definido) e não meras definições nominais (imagens que só descreve o definido) põem ao intelecto a própria essência real dos entes dados no real, tenham existência necessária (Deus–substância–causa de si) ou não (modos). Em Espinosa, a definição não é uma descrição. Ela é uma apresentação da causa da essência eterna de um ser. Sem que se inteliço a essência eterna do ser em definição, este não pode ser definido, o que, em Espinosa, equivale a dizer que tal ser é uma quimera, ou seja, um ser cuja essência é contraditória.

O conjunto das oito definições da parte I da *Ética* também é, à sua maneira, uma complexa definição de Deus. Dado Deus ser definido como é na definição 6, não podemos prescindir nem das definições 1 a 5 nem das definições 7 e 8. Deus existe necessariamente como causa imanente de si e de tudo o que existe. Em consequência, tudo o que decorrer de tais oito definições será desdobramento do conceito espinosano de Deus, esse Deus intelectualmente conhecido e eternamente exprimido por si mesmo e por seus modos – nós, inclusive. Na *Ética*, ou no resto da *Ética*, toda a cadeia axiomático–demonstrativa subsequente tratará de reiterar a existência eterna de Deus, ao mostrar como opera, no real, a atividade

causal necessariamente imanente de Deus, como ela se exprime como substância, como atributo, como modo infinito, como modos infinitos, como Natureza naturante e Natureza naturada, e como ela não contém nenhum traço de contingência, voluntarismo, transcendência, livre-arbítrio, finalismo, superstição. Como no *Tratado teológico-político*, a *Ética* recusa que Deus tenha em sua essência as propriedades antropomórficas e teológicas que tradição filosófica e tradição teológica desvairadamente sempre lhe atribuíram. Mas, se no *Tratado teológico-político* Espinosa tem de usar de uma série de artifícios para driblar retoricamente quaisquer resistências de típico leitor-teólogo, na *Ética* tudo está exposto diretamente à nossa mente e ao nosso corpo, sendo-nos impossível recusar as verdades eternas que Espinosa nos apresenta sem necessidade de intermediação profética. A experiência mostra e a razão demonstra, no *Tratado teológico-político* e na *Ética*, que esse Deus imanente e necessariamente existente é o que mais somos aptos a desejar e livremente amar. Não por acaso, a ideia mais potente que podemos ter, segundo Espinosa – e que nos é apresentada ao final da *Ética* – é o *amor intellectualis Dei*, ou amor intelectual de Deus.

III

QUÃO JUDAICO É O DEUS DE ESPINOSA?

Esse Deus completamente filosófico e em nada teológico é certamente um ente de impossível aceitação pelo teólogo tradicional, o usurpador da liberdade religiosa, da liberdade de pensamento e da liberdade política que é alvo da crítica do *Tratado teológico-político*. Pois deverá Espinosa alguma coisa ao pensamento filosófico judaico em sua construção do “Deus de Espinosa”? Como já foi dito, sempre houve

historiadores da filosofia judaica que investigaram evidências em favor de tal aproximação entre Espinosa e a filosofia judaica medieval ou mesmo a tradição rabínica, e isto apesar de todo o trabalho crítico realizado pelo próprio Espinosa contra uma e outra naquilo em que se põem contra o que ele considerava a tarefa fundamental da Filosofia: a busca da verdade enquanto prática de uma vida feliz. Não há como ignorar que Espinosa se volta a autores judaicos ou instituições teológicas judaico-cristãs com disposição resiliente para refutar tudo aquilo que considera prática de superstição, ou seja, se considerarmos os momentos em que Espinosa se refere expressamente a autores judaicos do passado, ele o faz normalmente para refutá-los. Das várias citações a Maimônides, aquelas em que o sábio medieval mais recebe a atenção de Espinosa dizem respeito ao tema da interpretação da Escritura, sendo a mais importante delas o conjunto de parágrafos finais do capítulo 7 do *Tratado teológico-político*.²² Ali, Espinosa refuta várias propostas metodológicas de Maimônides como equivocadas, com o que mesmo reconhecendo a importância de Maimônides Espinosa não vê nele um autor que deu à filosofia judaica um rumo correto, ao menos no que diz respeito a esse ponto crucial segundo o espinosismo para a produção de uma filosofia verdadeira acerca dos temas da religião: a interpretação da Bíblia. Com respeito, porém, à definição de Deus ou dos atributos divinos no TTP, não temos nem podemos ter uma exposição direta da essência e dos atributos de Deus; dadas as características dessa obra, Espinosa aí só trata da essência de Deus através da crítica que realiza contra os equívocos da teologia. No que respeita, por exemplo, a Maimônides, Espinosa trata-o mais como filósofo do que como teólogo, pois em lugar de por

22 Cf. ESPINOSA, 2003, pp. 132-138 TTP, cap. 7.

exemplo concentrar-se numa crítica extensa das interpretações (teológicas) que Maimônides oferece em seus textos, Espinosa prefere criticar o método (filosófico) de interpretação concebido por Maimônides. No interior dessa crítica ao método de Maimônides, Espinosa silencia quanto ao Deus de Maimônides, isto é, a como Deus pode aparecer a Maimônides dadas as regras de seu próprio método. Quaisquer críticas, de fato, que Espinosa faça a noções vulgares acerca da natureza divina, não têm mesmo por que ser dirigidas a um filósofo da estatura de Maimônides porque os erros deste são de origem diversa dos erros do vulgar – ou seja, da teologia – que produz toda a ideologia da superstição e do poder teológico-político. Noutras palavras, as falsas noções de Deus que são criticadas por Espinosa no *Teológico-político* são obra da teologia e não da Filosofia. Por que Espinosa não critica expressamente os conceitos filosóficos de Deus ofertados pelos filósofos (que não sejam teólogos) judaicos medievais? Porque o lugar para fazê-lo é na *Ética*, obra que é dirigida verdadeiramente a leitores filósofos e na qual a crítica às falsas concepções de Deus valerá para qualquer filósofo que tenha se equivocado, seja ele cristão ou não. Mesmo que tenha errado – e, se não antecipou o Deus de Espinosa, errou mesmo –, a filosofia de cada filósofo judaico medieval não deve ser tomada como má intencionada teologia. Cada filosofia que tenha errado o fez porque, mesmo com um intelecto forte, ainda faltou algo para que aquele filósofo tenha já alcançado a pureza cristalina da filosofia espinosana – segundo Espinosa, a única verdadeira. Ora, é certo que não haverá como encontrar em qualquer filósofo medieval alguém que tenha antecipado o quadro conceitual espinosano sobre Deus que aparece tal como aparece nas oito primeiras definições da *Ética*! Porém, e apesar de notória a posição crítica de Espinosa acerca dos filósofos que o precederam, haverá ou não como encontrar em filósofos judaicos anteriores a Espinosa ideias

que teriam sido recepcionadas por este? Eis aí um assunto que ocupa atualmente os historiadores da filosofia judaica que por vários motivos são obrigados a enfrentar a filosofia de Espinosa, e justamente porque não há mais como recusar a sua importância filosófica e histórica tem sido cada vez mais frequente o interesse em ao menos identificar nele algum parentesco conceitual com filósofos judaicos medievais. De fato, se vasculharmos a própria história do pensamento judaico medieval, encontraremos algumas ideias ou noções esparsas, e mesmo algumas expressões, que aparentemente se fazem presentes também em Espinosa.

Um primeiro filósofo judaico que trata de Deus tendo em vista interesses e temas especificamente judaicos – porque fundados no *Tanach* – é o rabino egípcio radicado em Bagdad Sa’adiah ben Yosef Gaon, ou Saadya (c. 886-942), certamente conhecido dos intelectuais judaicos de Amsterdam como um dos primeiros filósofos judeus, porque um dos primeiros a procurar mesclar filosofia grega com teologia judaica. O modelo intelectual disponível para Saadya era árabe – o *kalam*, ou filosofia teológica –, mas Saadya contribuiu para a formação do que veio a ser conhecido como filosofia *kalam* judaica. Uma contribuição marcante de Saadya,²³ é justamente fundar a filosofia judaica como uma filosofia teológica comprometida com a explicação filosófica dos dogmas judaicos. Daí por diante, a filosofia judaica será caracterizada como uma especulação dependente do *Tanach* e das obras jurídicas ou doutrinárias dos judeus, havendo variação entre os filósofos quanto ao peso da especulação estritamente filosófica – vale dizer, racional – na elaboração do pensamento judaico sobre a religião. Tal modelo é o que Espinosa considerará, porém, o vulgar teológico, pois o que se pretende aí é expressamente uma subordinação

23 Cf. STROUMSA, 2003, pp. 81-82.

da Filosofia aos interesses de uma teologia específica, algo que Espinosa critica como uma usurpação. Em filosofias desse tipo talvez nem tenhamos propriamente uma filosofia: dado ser o *kalam* uma filosofia religiosa a serviço da reflexão sobre práticas teológicas, ele é, fundamentalmente, acúmulo de dogma sobre outros dogmas.

Como se sabe, Espinosa, na comunidade judaica, tinha acesso a pelo menos três línguas: português (língua materna), espanhol (língua comercial da comunidade, tal como o inglês é-nos *lingua franca* hoje em dia) e hebraico (língua sagrada, aprendida da escola judaica e praticada nos ofícios da sinagoga); a estas se juntam, tardiamente, o neerlandês (língua civil) e o latim (a língua humanística da época, tal como o francês ou o alemão nos dias atuais). Dadas as línguas da vida diária na comunidade judaica, ao lado do rico histórico de tradição intelectual judaica na península ibérica, Espinosa teve acesso ao melhor da filosofia judaica escrita em espanhol, português ou hebraico. Espinosa nunca aprendeu árabe, língua em que foram escritas originalmente várias das obras da filosofia judaica e, naturalmente, língua em que foram escritas obras de filósofos árabes que muito influenciaram o pensamento judaico. Perguntar, assim, se há algum impacto da filosofia judaica medieval em Espinosa também implica em certa medida questionar se há algum impacto indireto da filosofia árabe sobre ele. Uma das referências árabes mais antigas é, justamente, o médico e polímata persa Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā, ou Avicena (c. 980-1037), para quem a essência e a existência de Deus são idênticas, ou seja, Deus tem existência necessária e é causa de si.²⁴ Por tentadora que seja esta noção, Espinosa,

24 Cf. KRAEMER, 2003, pp. 52-53: “Na formulação clássica de Avicena – que repercutiu pelos séculos, e apelou a Descartes, Leibniz e Espinosa – Deus é o Ente Necessário

se recolhe de Avicena – que era conhecido dos intelectuais judaicos de seu tempo e cujas obras eram disponíveis em espanhol – as noções de causa de si e de existência necessária, dá a cada uma um sentido e um lugar absolutamente inovadores frente ao filósofo persa: em lugar de colocar Deus no plano da necessidade e os demais seres no plano do possível – como parece ter feito Avicena –, Espinosa coloca a todos na ordem da necessidade, de modo que é necessária até a causa para não ser necessária a existência dos modos de Deus. Ainda assim, é notável a relação estabelecida por Avicena entre a noção de causa de si e a de existência necessária – e embora Avicena tenha sido recepcionado pela filosofia judaica e, também por este motivo, tenha sido conhecido por Espinosa, sua própria filosofia ainda não é judaica, nem representa, portanto, uma recepção da filosofia judaica por Espinosa.

O mais antigo filósofo judaico espanhol que poderia ter influenciado Espinosa é Solomon Ibn Gabirol, ou Avicebrão (1021–1058), empenhado numa aproximação entre neoplatonismo e filosofia judaica, esta já dotada de uma tradição própria. O neoplatonismo acolhido por Ibn Gabirol em sua obra *Fons vitae* (nome latino pelo qual tornou-se conhecido seu livro *מייח רוקמ Makor Chaim*, ou *Fonte da vida*) dá-lhe instrumentos para exercitar um fortalecimento conceitual da própria filosofia judaica, de maneira que esta pode deixar de ser exercida principalmente como reflexão teológica e pode avançar para a produção de um arsenal conceitual próprio. Ibn Gabirol, porém, não vai muito longe nessa tarefa,

cuja essência implica existência. Para Deus, essência e existência são idênticas, ao passo que para todos os outros seres essência e existência são distintas, sendo que a existência é um acidente que pode ou não ser acrescentado à essência. Deus é autocausado, ao passo que os entes existentes sempre têm a possibilidade de não ser.”

porque sua tentativa de neoplatonizar a filosofia judaica se fundamenta em noções intelectualmente frágeis, a exemplo de uma relativização tanto da distinção neoplatônica entre “ser” e “uno” quanto da diferença – inconciliável – entre emanção e criação. Sem a devida fundamentação conceitual e filosófica para um tal projeto, Ibn Gabirol nem consegue dar a devida sustentação neoplatônica à filosofia judaica, nem consegue dar explicação filosófica plausível à noção teológica de criação.²⁵ Espinosa certamente tem em Ibn Gabirol não um modelo a ser seguido, mas um modelo do que evitar de ponta a ponta. Tanto a filosofia neoplatônica parece a Espinosa uma precarização de filosofias já equivocadas – a noção de emanção nunca encontrou repercussão em Espinosa, nem mesmo em seu conceito de expressão –, quanto a ideia teológica de criação é marca de uma inadequada compreensão do que seja a causalidade divina. Considerada segundo o crivo do *Teológico-político*, a filosofia judaica de Ibn Gabirol ainda é pura teologia.

A situação da filosofia judaica piora ainda mais sob o crivo espinosano quando chegamos ao médico, poeta e filósofo judaico espanhol radicado em Jerusalém Judah Halevi (1075-1141). Também por falta de bons modelos filosóficos em seu próprio meio, Halevi não tem pudores em elogiar a teologia em desfavor da Filosofia. Em sua obra maior, o *Kuzari* (tradução hebraica, *ירזוכה רפס*, do original de 1140 escrito em árabe, *باتك يرخلا Kitab al Khazari* ou *O livro dos kazares*), ele afirma que a filosofia grega – no caso, a filosofia aristotélica – é menos verdadeira do que a filosofia judaica – no caso, a teologia judaica – porque faltam ao filósofo grego a fé na religião verdadeira e a graça divina que é dirigida exclusivamente

25 Cf. PESSIN, 2003, pp. 91 ss.

ao povo hebraico.²⁶ Apesar de toda a sua inteligência, Aristóteles não tem meios conceituais para alcançar a verdade dada somente pela fé, com o que Halevi conclui que a filosofia judaica não deve se ocupar de converter ou adaptar a filosofia grega, mas antes deve simplesmente reconhecer-se como superior àquela e suficiente como caminho para a verdade. Já sabemos o que Espinosa pensa a respeito de um tal posicionamento: não há nenhum fundamento racional em considerar o povo hebraico um povo eleito por Deus, algo com que, porém, Halevi até concordaria, pois punha a fé acima da razão. Porém, se para Halevi tal postura implica uma recusa da Filosofia como acesso a Deus, para Espinosa é evidente que o contrário é que é o verdadeiro. Finalmente e não por acaso, para Halevi é o profeta, e não o filósofo, o detentor da verdade dada por Deus, o que equivale a dizer que a verdade descoberta pelo filósofo não tem valor diante da verdade comunicada pelo profeta. Halevi, dentre os exemplos mencionados, representa o que há de pior em termos de ideologia teológica judaica à luz da filosofia de Espinosa.

Dado esse panorama prévio, não é por acaso que Espinosa vê em Maimônides um bálsamo filosófico, o único que verdadeiramente merece sua atenção demorada (mesmo as remissões que Espinosa faz a Ibn Ezra e a Jehuda Alpakhar têm Maimônides como referência) e aquele a quem a própria tradição filosófica judaica vê nela o maior filósofo judaico medieval. Maimônides certamente tem muito a dizer sobre Deus, que atravessa de ponta a ponta seu *Guia dos perplexos*. Mas, como já foi dito, ao tratar de Maimônides Espinosa concentra-se no tema da interpretação da Bíblia, seja porque reconhece em Maimônides o maior filósofo judaico a tratar

26 Cf. KOGAN, 2003, pp. III ss.

do tema, seja porque ainda assim vê nas reflexões maimonideanas sobre Deus mais uma adesão ao *kalam* judaico, ou seja, à apresentação de opiniões pessoais acerca da tradição.²⁷ Os defensores de Maimônides, a exemplo de Daniel H. Frank,²⁸ recusam que Maimônides produza um novo *kalam*. Já o silêncio de Espinosa a respeito das reflexões de Maimônides acerca da natureza divina – sem referência ao tema da interpretação – é sinal de que para Espinosa o maior filósofo da tradição judaica não estava a produzir filosofia verdadeira. E, ainda que os defensores de Maimônides, diante da inegável importância assumida pela filosofia de Espinosa no horizonte da intelectualidade judaica, insistam numa influência do filósofo medieval so-

27 Por que associo Maimônides ao *kalam*? O *kalam* judaico, derivado do *kalam* árabe, é uma doutrina teológica, da qual Saadya é o primeiro pensador judeu relevante a participar. Maimônides dedica as páginas finais da parte I do *Guia dos perplexos* a explicar e criticar o *kalam* (particularmente o árabe) como uma tradição retórica interessada em validar argumentativamente o que é opinião religiosa, ao invés de interessar-se em, por exemplo, fazer Filosofia no sentido estrito do termo. Nestes termos, o próprio Maimônides se põe contra a dialética teológica do *kalam* árabe (dos *mutakallimun*) e do *kalam* judaico (dos *geonim* e dos *qaraim*) e marca diante de ambos seu afastamento metodológico. Todavia, sua análise do *kalam* tem também a missão de reconhecer o papel fundador que aquele tem para a formação do próprio pensamento judaico. Cf. MAIMÔNIDES (1998), I, 70 ss.; e WOLFSON, 1976, pp. 43 ss. Ao analisar doutrinas centrais do *kalam* árabe e do *kalam* judaico, Maimônides identifica temas contra os quais precisa se posicionar a fim de produzir sua filosofia, com o que indica que o *kalam* não tem como ser ignorado. Não por ser um doutrinador teológico mas por ser um crítico do *kalam*, Maimônides não tem como ser dissociado deste; porém, porque reconhece nas doutrinas do *kalam* teses de pretensão filosófica, ingressa também num empreendimento doutrinário a que pretenderá responder com sua própria filosofia e, por isso, permite fazer da Filosofia um instrumento para o teólogo (o que Espinosa jamais poderia propor: trata-se de eliminar a teologia ainda que se defenda a religião). Por último, já nas décadas de 1920 e 1930, a propósito, Léon Roth e H. A. Wolfson respectivamente anunciavam certa vinculação teórica de Maimônides ao *kalam*: Cf. ROTH, 1963, pp. 80 ss.; e WOLFSON, 1983, p. 259.

28 Cf. FRANK, 2003, p. 149.

bre o filósofo moderno, não há como o medievalista judaico prosperar na ideia de tal influência no que respeita ao papel da Filosofia diante do conhecimento de Deus: *para Maimônides* (assim como, diga-se de passagem, para o cabalista espanhol Mosés de Leon ou para a obra cabalista coletiva *Zohar* – que nada têm de filosofias racionalistas), *a essência de Deus não pode ser conhecida*.²⁹ Isso é o completo oposto do que Espinosa diz a respeito da eternidade de Deus nas primeiras definições da *Ética*, nas quais o intelecto entende Deus como existente necessariamente justamente a partir da percepção intelectual da atividade que constitui a essência da substância que Deus é. Se a essência de Deus não pode ser conhecida, não há como entender os atributos de Deus nem há como entender qualquer atividade no real. Espinosamente, se um intelecto não é apto a entender Deus, nada há, o que é absurdo. É impossível ao intelecto não entender a essência necessária e imanente de Deus que se exprime nos seus atributos e nos seus modos. É impossível, assim, conciliar o Deus de Maimônides e o Deus de Espinosa, talvez as filosofias mais aptas a certa aproximação intelectual. *A fortiori*, é impossível ver nas filosofias judaicas anteriores uma fonte para a noção espinosana de Deus – a menos que tais concepções anteriores sejam de alguma maneira reconhecidas como quimeras a ser superadas por uma concepção verdadeira e adequada de Deus.

Uma surpresa, porém, espanta os historiadores de filosofia judaica que esperavam em Maimônides, por força de ser tão citado por Espinosa, ser ele uma influência decisiva para a concepção espinosana de Deus. Um filósofo judaico posterior a Maimônides, e não citado no *Tratado teológico-político*, parece ter tido influência melhor aproveitável por Espinosa na elaboração de parte de seu conceito de Deus. Trata-se do rabino, jurista e

29 Cf. TIROSH-SAMUELSON, 2003, p. 224.

filósofo racionalista catalão Hasdai Crescas (c. 1340-1410), que é primeiramente criticado por Espinosa ao final de sua *Carta 12*, a “Carta sobre o infinito”, escrita em 1663, às vésperas, portanto, de Espinosa iniciar a escrita da *Ética*. Crescas, em sua *Or Adonai* (*A luz do Senhor*), apresenta noções que inspirarão Espinosa na sua crítica ao direito natural no capítulo 16 do TTP; e, no que aqui nos interessa, apresenta ainda n’*A luz do Senhor* uma noção que pode ter vagamente inspirado o conceito espinosano de amor intelectual de Deus presente ao final da *Ética*: segundo Crescas (que neste sentido ultrapassa Maimônides), o amor de ou por Deus já é conhecimento de Deus.³⁰ Ainda assim, trata-se apenas de uma singela compatibilidade, que se perde desde que comparada ao quadro geral do conjunto das definições da parte I da *Ética*. De fato, para Espinosa, o amor intelectual de Deus é uma das ideias sobre Deus ou de Deus que podemos ter, sendo mesmo a ideia mais potente que podemos ter e a que mais nos alegra. Porém, não é a única ideia que podemos ter de Deus e, no percurso da *Ética*, é mesmo a última que pode ser enfim alcançada. Na ponta oposta, o início da *Ética* a partir das oito definições iniciais, temos já um conceito de Deus – apresentado tanto por definição real singular quanto por definição real coletiva, resultante da articulação interna das oito definições – que é dado à intuição e ao intelecto, e dentro do qual nenhum afeto tem já participação. Contra todas as referências de filosofia judaica de que Espinosa dispunha ou que ele considerava relevantes, portanto, nenhuma delas se faz presente no Deus de Espinosa tal como suficientemente inteligido nas oito definições da parte I da *Ética*. E porque toda apresentação desse mesmo Deus em todos os outros momentos da obra de Espinosa não pode ser incompatível com as oito definições, pode-se dizer que ainda que *ברך*

30 Cf. ROBINSON, 2003, p. 406.

הזוניפּש *Baruch Spinoza* seja judeu e seu Deus no TTP esteja em polêmica com o da filosofia judaica, seu Deus na *Ética* nada tem de judaico, o que não dificultou à racionalista filosofia espinosana de ter cada vez mais admiradores nos circuitos intelectuais judaicos nem impediu o também judeu Albert Einstein de dizer que seu Deus era o Deus de Espinosa.³¹

São Bernardo do Campo, São Paulo,

Salvador e Amsterdam,

fevereiro a novembro de 2016.

31 Em visita a Nova York em abril de 1921, perguntado pelo rabinato local se acreditava em Deus, Albert Einstein respondeu: *Ich glaube an Spinozas Gott, der sich in der gesetzlichen Harmonie des Seienden offenbart, nicht an einen Gott, der sich mit dem Schicksal und den Handlungen der Menschen abgibt.* [“Creio no Deus de Espinosa, que se revela na harmonia regular dos seres, não em um Deus que se ocupa do destino e das ações dos homens.”] Einstein aí dribla a questão da crença (obediência religiosa) em Deus com a afirmação de sua crença (convicção intelectual) na harmonia natural dos seres naturais. Espinosa certamente aprovaria a recusa einsteiniana quanto a Deus meter-se no destino humano, mas provavelmente retificaria para uma versão adequada a declaração algo poética de que Deus “se revela na harmonia regular dos seres”. Afinal, para Espinosa, nem Deus se revela nem há harmonia na natureza: Deus entende e é entendido; e a natureza inteira é expressão ordenada da causalidade imanente de Deus. Em ambos os casos, o Deus da parte I da *Ética*.

HOW JEWISH IS SPINOZA'S GOD?

ABSTRACT: If it is true that Spinoza belongs to the history of Jewish Philosophy, his concept of God also cannot cease to being “Jewish”. Our aim here is (after considering Spinoza’s condition as Jew, philosopher, “atheist”, Jewish philosopher and modern Jew) to call into question if Spinoza’s concept of God, as exposed in *Ethics*’ definitions, has something of Jewish, particularly when faced with conceptions yielded by some of the main philosophers from Jewish and Arabic traditions: Saadya, Avicenna, Ibn Gabirol, Halevi, Maimonides and Crescas. Our answer, at the end, is negative.

KEY-WORDS: Jewishness. Atheism. Jewish Spinoza. Spinoza’s God. Definition of God. Spinoza and the Jewish tradition.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ESPINOSA (2003) *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2009) *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2012) *Breve tratado*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (2014) *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2015a) *Tratado da emenda do intelecto*. Campinas: EdUnicamp.
- _____. (2015b) *Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (2015c) *Ética*. São Paulo: EdUsp.
- IBN GABIROL (1895) [Avengebrolis (Ibn Gabirol)] *Fons vitae: ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*;

ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum ed. Clemens Baeumker. Monasterii: Formis Aschendorffianis. <http://bit.ly/2ftU270> [Acesso em 12.II.2016].

MAIMÔNIDES (1998) *Guía de perplejos*. Madrid:Trotta.

ALTHUSSER, L. (1993) L'unique tradition matérialiste. *Lignes* 18.

ANDRADE, F. D. (2006) Espinosa: vida e obra. <http://bit.ly/2bQtrBQ> [Acesso em 12.II.2016].

CHAUÍ, M. S. (1999) *A nervura do real*, vol. 1, *Imanência*. São Paulo: Companhia das Letras.

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

_____. (2011) *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2016) *A nervura do real*, vol. 2, *Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.

DELBOS, V. (2005) *Le spinozisme, 1912-1913*. Paris:Vrin..

DELEUZE, G. (1968) *Spinoza et le problème de l' expression*. Paris: Minuit..

FELDMAN, S. (2003) The end and aftereffects of medieval Jewish philosophy. In: FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press.

FRANCISCO, E. F. (2008) *Manual da Bíblia Hebraica*. 3ª ed. Barueri:Vida Nova.

FRANK, D. H. (2003) Maimonides and medieval Jewish Aristotelianism. In: FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press

GOLDSCHMIDT, V. (1984) *Ecrits II: Etudes de Philosophie Moderne*. Paris: Vrin.

GUEROULT, M. (1997 [1968]) [1ª, 1968] *Spinoza* (2 vols.). Paris:Aubier..

KOGAN, B. S. (2003) Judah Halevi and his use of philosophy in the *Kuzari*. In: FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish*

- philosophy*. London: Cambridge University Press
- KRAEMER, J. L. (2003) The Islamic context of medieval Jewish philosophy. In: FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press.
- MATHERON, A. (1969) *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.
- NADLER, S. (2003) Baruch Spinoza and the naturalization of Judaism. In: FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press..
- _____. (Org.) (2016) *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- PESSIN, S. (2003) Jewish Neoplatonism: Being above Being and divine emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli. In: FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press..
- ROBINSON, J. T. (2003) Hasdai Crescas and anti-Aristotelianism. In: frank & leaman (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press..
- ROTH, L. (1963 [1924]) *Spinoza, Descartes and Maimonides*. New York: Russell & Russell. <http://bit.ly/2ePBJeS> [Acesso em 12.II.2016].
- STRAUSS, L. (1988 [1952]) *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: Chicago University Press..
- _____. (1997 [1965]) *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago: Chicago University Press.
- STROUMSA, S. (2003) Saadya and Jewish *kalam*. In: FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press.
- TEIXEIRA, L. (2002 [1953]) *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: EdUnesp.
- TIROSH-SAMUELSON, H. (2003) Philosophy and *kabbalah*: 1200–1600. In:

FRANK & LEAMAN (orgs.) *The Cambridge companion to Medieval Jewish philosophy*. London: Cambridge University Press.

WOLFSON, H. A. (1983 [1934]) *The philosophy of Spinoza*, 2 vols. Cambridge: Harvard University Press.

_____. (1976) *The philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press.

Recebido: 07/09/2016

Aceito: 03/11/2016