

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 43 jun-dez 2020 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Praça Dam*, 1668, óleo sobre tela por Jan van der Heyden, um dos principais pintores de cenas urbanas da Idade de Ouro Holandesa. A Praça Dam é historicamente um dos locais mais famosos e importantes de Amsterdam e da Holanda.

A ARGUMENTAÇÃO DO
TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO
E AS TENSÕES INERENTES AO
PROJETO SECULAR MODERNO

Anthony Lourimar Siqueira de Queirós
Graduado, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma, Itália
anthony.ls.queiros@gmail.com

RESUMO: No *Tratado Teológico-Político* Espinosa lança as bases do projeto secular de separação entre religião e vida pública, o qual caracterizará grande parte da política da Idade Moderna e Contemporânea no Ocidente. Este projeto, porém, é marcado por uma série de tensões, que se podem já delinear na obra de Espinosa. Este artigo busca descrever a argumentação espinosana do *Tratado*, individuar e explicitar os seus conceitos principais e apontar algumas das tensões ainda operantes no projeto secular, resultantes da argumentação filosófica que tal projeto emprega desde o seu início, como a obra de Espinosa nos permite ver.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa; *Tratado Teológico-Político*; secularismo; liberdade; religião; política.

No século XVII, travava-se nos Países Baixos uma luta acirrada entre dois modelos de relação entre sociedade política e religião. Por um lado, a elite calvinista reclamava a guia do Estado sob a égide da sua ideologia religiosa, fazendo deste um instrumento para a promoção da ortodoxia religiosa. De outra parte, os diversos grupos religiosos considerados heterodoxos ou liberais buscavam conservar a própria liberdade religiosa. A partir de 1650, estabeleceu-se no país um governo republicano, sob a guia do *Raadpensionaris* Jan De Witt, favorável à posição liberal e contrário, portanto, ao calvinismo oficial. Neste conflito ideológico, De Witt promove a publicação de escritos políticos em defesa da superioridade do poder civil sobre o religioso e críticos à posição intolerante (cf. MIGNINI, 1997, p. 85).

Assim, a década de 1660 vê proliferar-se naquele país uma plêiade de escritos com o mesmo caráter político e argumentação similar, frequentemente obras de escritores anônimos: *Het predick-Ampt en'trecht der Kercke* (1660), *Public Gebedt* (1663), *De Iure Ecclesiasticorum* (1665) e *Dissertatio epistolica de Iure Magistratus in rebus ecclesiasticis* (1669). Estes escritos, concebidos no fragor da luta ideológica daquele momento, não tiveram grande influência na posteridade e, fora do seu contexto histórico específico, foram praticamente esquecidos.

Em 1670, porém, apareceria uma obra anônima, publicada com nome de editor e lugar de publicação falsos, que teria grande influência no desenvolvimento do pensamento secular ocidental nos séculos seguintes¹: o *Tractatus Theologico-Politicus*. Esta obra, já desde muito cedo

1 No século XVII pode-se falar de um “espinosismo vulgar”, em voga em vários círculos intelectuais semiclandestinos europeus, que não se interessa tanto pelo conjunto da filosofia de Espinosa, mas pelos seus aspectos mais fortemente revolucionários,

atribuída a Espinosa, não é somente um panfleto político: elaborada em um período de cinco anos², nela o autor recorre a uma ampla cultura bíblica e sofisticada argumentação filosófica para defender a posição de De Witt, amigo pessoal de Espinosa³, estabelecendo, com isso, alguns dos mais importantes critérios argumentativos do projeto moderno do Estado laico.

Hoje, a mais de três séculos de distância, vemos como tal projeto não é isento de tensões. O regresso à cena política de propostas com forte apelo religioso demonstra que a pretensão de uma política e Estados laicos não é tão consolidada como se poderia pensar há algumas décadas. Ao tomar seriamente o conflito entre uma visão secular e uma visão religiosa do mundo, vemos que o projeto secular está carregado de tensões não resolvidas.

Para compreender estas tensões e o seu papel no mundo político e cultural, pode ser útil retornar às fontes de tal visão, e sem dúvida o *Tractatus* de Espinosa é uma destas fontes. Neste artigo, tentaremos seguir a argumentação do filósofo em defesa de uma república livre e laica, individualizar os conceitos-chave desta argumentação nos centros conceituais religioso e político e indicar algumas das tensões presentes na

conforme demonstram vários dos artigos em VAN BUNGE KLEVER (1996). Tal forma de espinosismo será um dos fatores constitutivos do *milieu* iluminista francês (VERNIÈRE, 1982). Ora, neste contexto, a obra de Espinosa mais difundida será precisamente o *Tratado Teológico-Político*.

2 Espinosa, em uma carta escrita a Oldenburg em 01/10/1665, afirma estar começando a escrever o *Tractatus*, que foi publicado em 1670 (ESPINOSA, 1925c, v. IV, p.166).

3 Sobre a relação entre Espinosa e De Witt, Wim Klever recolhe alguns testemunhos em seu artigo sobre a vida do filósofo (GARRETT, 1996, p. 57).

obra e as suas manifestações contemporâneas, possivelmente permitindo avaliar estas tensões desde um ponto de vista mais completo.

I O ESQUEMA ARGUMENTATIVO DO *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*

Em uma carta escrita a Oldenburg em 1665 — ano no qual começa a escrever o *Tractatus*, Espinosa enumera as três razões pelas quais o escreve.⁴ A primeira destas razões é filosófica, mais especificamente epistemológica, pois trata da relação entre a razão e os “prejuízos dos teólogos”, ou seja, os elementos doutrinários apresentados como divinamente revelados em uma religião. A segunda razão é de caráter pessoal, pois busca uma apologia diante das acusações de ateísmo movidas ao autor pela religião oficial. Finalmente, a última razão é de caráter político, pois almeja o reconhecimento da liberdade de filosofar por parte do Estado, em oposição aos partidos religiosos opostos a tal liberdade.

Claramente, a finalidade filosófica é fundamental para as outras duas: Espinosa se coloca pessoal e politicamente ao lado da filosofia e contra a “superstição”. Para justificar a sua posição, deverá demonstrar a autonomia metodológica da filosofia, inclusive a sua superioridade em relação à religião positiva. Este tema é abordado na *Ethica* desde o ponto de vista gnosiológico, distinguindo entre as diversas formas de conheci-

4 “(1) Praejudicia theologorum; scio enim, ea maxime impedire, quo minus homines animum ad philosophiam applicare possint: ea igitur patefacere atque amoliri a mentibus prudentiorum satago. (2) Opinio, quam vulgus de me habet, qui me atheismi insimulare non cessat: eam quoque averruncare, quoad fieri potest, cogor. (3) Libertas philosophandi dicendique quae sentimus; quam asserere omnibus modis cupio, quaeque hic ob nimiam concionatorum auctoritatem et petulantiam utcunque supprimitur”(ESPINOSA, 1925, v. IV, p.166).

mento. O *Tratado Teológico-Político* buscará reforçar este argumento desde outra perspectiva: a negação da pretensão de verdade da religião positiva, através da crítica racionalista à interpretação bíblica comumente aceita como ortodoxa. Tal crítica será derivada da leitura de um outro judeu heterodoxo, Isaac de la Peyrère (cf. STRAUSS, 1996, pp. 50-86).

O *Tractatus* se dividirá, assim, em três partes, correspondentes ao trabalho crítico e argumentativo proposto pelo filósofo: em primeiro lugar, por meio da filologia, da história e da aplicação dos próprios pressupostos filosóficos ao texto bíblico — ainda negando em teoria a legitimidade de tal procedimento —, Espinosa buscará uma explicação racionalista da Sagrada Escritura (capítulos I a XI). Em seguida, destruída a autoridade doutrinal da interpretação ortodoxa da *Palavra Revelada* (título que Espinosa continua a reconhecer à Bíblia), o filósofo quer demonstrar como a “verdadeira religião católica” [*vera religio catholica*], ou seja, o Cristianismo universal, existente mais além dos limites de cada uma das seitas religiosas, é uma atitude puramente interior, desvinculada da especulação racional sobre a verdade (capítulos XII a XV). Finalmente, em um último momento, de caráter político, defenderá a liberdade de pensamento no Estado, fundada não sobre a moral ou a teologia, mas sobre a utilidade comum (capítulos XVI a XX). De tal modo Espinosa cumpre os seus três objetivos, refutando os teólogos, propondo o próprio sistema filosófico como atitude religiosa autêntica e defendendo a liberdade de pensamento na República.

A) CRÍTICA DA RELIGIÃO POSITIVA (I – XI)

A obra começa com a análise da profecia como fundamento da revelação. Esta é uma forma de conhecimento inferior, pois procede da

imaginação e não da razão. Espinosa não nega a possibilidade de uma revelação divina, mas afirma que em tal caso esta revelação não seria dirigida à razão, e sim à vontade, com o objetivo de levar os seus destinatários à obediência a Deus. A profecia, portanto, deve ser objeto de fé somente naquilo que comanda, e tudo aquilo que não pertence ao núcleo da revelação é deixado à livre escolha de cada um (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 43). A aparente impossibilidade de que o Deus única substância seja causa de uma revelação não entra no campo de investigação proposto pelo filósofo. Ele afirma expressamente investigar a Escritura somente como um fato dado, sem se ocupar das suas causas (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 28).

Adquiridos tais princípios, a obra procede a analisar a religião do Antigo Testamento, tendo por tese central que toda a revelação aí contida seria válida somente para o povo hebraico durante o tempo no qual este teve o seu próprio Estado (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 69). A finalidade desta revelação seria levar à virtude e à obediência, de modo que todos os ritos, narrações, preceitos da *Torah* e milagres teriam apenas um valor instrumental para levar o povo de Israel à observância do pacto estabelecido, em maneira adequada à sua mentalidade grosseira.⁵ É clara nestas páginas a rejeição do filósofo à ortodoxia judaica.

A partir do capítulo XI, o livro se dedica à religião cristã, com a sua fundação nos apóstolos. Segundo o autor, estes ensinaram somente a religião universal, apoiados não em uma revelação, mas na luz da razão natural (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 151). Cada apóstolo, porém, seguiu um método diverso ao ensinar a religião universal, mais adaptado, em cada

5 Esta é exposta em todo o Capítulo IV do *Tratado Teológico-Político*. Uma síntese do argumento se encontra em ESPINOSA, 1925, v. III, pp.73-76.

caso, aos seus ouvintes e ao fim imediato que buscava (ESPINOSA, 1925C, v. III, pp. 156-158). Desta diversidade metodológica, erroneamente interpretada como diversidade de conteúdo, e por causa das especulações filosóficas ilegitimamente mescladas à religião em tempos posteriores, surgiram as infundáveis disputas dos teólogos (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 156-158).

Ao fim deste percurso – mais da metade da obra –, ficamos com uma imagem da religião (judaica ou cristã) esvaziada de qualquer elemento doutrinal constitutivo e com as suas dimensões ritual ou mística vistas como meras formas exteriores transitórias da sua essência verdadeira, ou seja, a conformidade interior à Lei de Deus. Como esta religião se relaciona com a razão?

B) TEOLOGIA E RAZÃO (XII – XV)

Na perspectiva realista pré-moderna, “sagrado” é uma palavra analógica, aplicada em primeiro lugar ao fundamento ontológico real da religião e, somente em referência a este, às manifestações e à atitude religiosa dos que cultuam tal realidade. Espinosa, em um movimento típico da filosofia do seu tempo, mudará o acento do aspecto objetivo para o aspecto subjetivo: nada fora da mente se pode dizer sagrado, profano ou impuro em modo absoluto, mas somente em relação a esta (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 160). Portanto, o texto verdadeiro da lei religiosa não é externo, mas interno ao homem (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 158), e o critério de verdade de uma religião não é a doutrina, mas agir em conformidade a tal lei interior (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 172). Tudo aquilo que no texto da Bíblia vai mais além do preceito da justiça e da caridade se deve considerar ou como um acréscimo para tornar

mais vivo o sentido religioso — e portanto útil enquanto cumpre a sua finalidade —, ou como uma corrupção operada pelos teólogos, devendo ser rejeitada (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 166).

Por isso a fé ou teologia (aqui Espinosa não faz distinção entre os dois termos) é definida como adesão ao que causa a obediência a Deus. Assim, o problema do conflito entre fé e razão, tão agudo na Baixa Idade Média com o averroísmo latino e as primeiras tendências empiristas e nominalistas, simplesmente desaparece. Não se dá nem harmonia nem oposição entre as duas esferas, colocadas em campos incomunicáveis. De fato, admite o autor, tal separação é o objetivo principal de toda a obra (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 174).

Portanto o capítulo XIV constitui o núcleo de todo o tratado, e a crítica aos filósofos judeus medievais — Maimônides e Alphakar — no capítulo seguinte é apenas uma confirmação da tese. Se a argumentação precedente foi capaz de eliminar a questão sobre a verdade no âmbito religioso, o filósofo pode seguir o seu caminho, desenhando um modelo de constituição que espelhe, no âmbito político da relação entre Igreja e Estado, a relação entre teologia e filosofia no âmbito teórico.

c) ESTADO E RELIGIÃO (XVI – XX)

No capítulo XVI, o argumento da obra se desloca para o tema da origem do Estado, explicada em modo contratualista. Direito e Potência são equiparados⁶ e, ainda admitindo a existência de um direito natural, Espi-

6 Esta tese se encontra ao início do capítulo XVI: “de aqui se conclui que cada indivíduo tem o direito absoluto a tudo do que é capaz, ou seja, o direito de cada um se estende até onde se estende a sua determinada potência” [*hinc sequitur unumquodque individuum jus*

nosa nega a este qualquer efeito limitante do poder da autoridade política.⁷

Obviamente, pela sua concepção de religião, tampouco existe uma Lei Divina superior à autoridade política humana. Para o filósofo, a lei divina pode significar ou um modo de vida dirigido ao amor e conhecimento de Deus, absolutamente interior ao homem, ou as leis estabelecidas pela revelação profética. Ora, dado que tais leis não se impõem por força da sua verdade intrínseca, cabe somente à autoridade constituída julgar sobre a autenticidade da revelação. Assim, afirma Espinosa, a autoridade não tem nenhuma obrigação, segundo a lei civil ou natural, de obedecer a Deus (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 199).

O que deve fazer então o cidadão no caso de um conflito entre a obediência devida a Deus na própria consciência e a obediência devida à autoridade? Espinosa afirma que em tal caso, em teoria, se deveria obedecer a Deus, e não à autoridade pública, “no caso de uma revelação certa e indubitável” (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 199). Porém, logo em seguida tal afirmação teórica é negada: como não existe certeza absoluta em matéria religiosa e a discórdia dos cidadãos é causa de conflitos, é mais seguro obedecer à autoridade que à suposta lei divina, e a autoridade tem o direito de impor a sua decisão, como juiz sobre a religião (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 199-200). Por isso, no capítulo XIX, defende-se uma autoridade total do

summum habere ad omnia, quae potest, sive ius uniuscuiusque eo usque se extendere, quo usque eius determinata potentia se extendit] (ESPINOSA, 1925C, v. III, p.189, tradução minha).

7 No governo democrático, diz Espinosa, cada um transfere o seu direito natural à “maior parte de toda a sociedade” [*maiolem totius societatis partem*], e quem detém o poder supremo, “seja um só, sejam poucos, sejam, enfim, todos”, pode ordenar aquilo que deseja, e por isso “quem transferiu ao outro o poder de defender-se, cedeu completamente a este o seu direito natural e, conseqüentemente, decidiu obedecer-lhe perfeitamente em tudo” (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 195, tradução minha).

Estado sobre a religião, afirmando que ninguém pode, sem o consenso deste, administrar as instituições religiosas, escolher os seus ministros, determinar os fundamentos e doutrina da Igreja, julgar sobre as ações morais ou religiosas, excomungar ou receber alguém na Igreja, nem sequer realizar obras de assistência social (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 235).

Dada tal extensão da jurisdição estatal sobre matéria religiosa descrita no Tratado⁸, qual posto deve ocupar então a liberdade de pensamento? Somente no último capítulo da obra Espinosa introduzirá este tema, defendendo a necessidade desta liberdade sobre o fundamento da impossibilidade por parte da república de controlar as opiniões dos cidadãos (ESPINOSA, 1925C, v. III, pp. 239-240). Admitida esta impossibilidade, um governante tentado a exercitar uma política de controle ideológico conseguiria apenas fomentar a hipocrisia entre os piores cidadãos, dispostos a renunciar às próprias convicções por vantagens políticas, e a oposição dos melhores que atuariam de acordo à própria consciência em oposição às leis estabelecidas (ESPINOSA, 1925C, v. III, pp. 243-245).

Este é o espaço de liberdade possível na exposição do *Tratado Teológico-Político*: a impossibilidade do controle político total sobre o pensamento e a nocividade à paz social de uma política tendente a aplicar tal impossível controle. Assim, do fato de serem as opiniões religiosas carentes de um valor de verdade, estas devem poder ser livremente mantidas enquanto auxílio à piedade e à caridade, mas sempre quando a ação externa das instituições religiosas esteja regulada pelo poder público. Esta liberdade, porém, não deve ser absoluta, pois no caso da difusão de

8 O capítulo XIX da obra se ocupa desta questão, trazendo logo no resumo inicial a seguinte frase: “Se mostra que a jurisdição sobre matéria religiosa (*ius circa sacra*) pertence inteiramente à autoridade suprema” (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 228, tradução minha).

opiniões subversivas, consideradas por Espinosa como aquelas que ameaçam a existência do pacto social, a repressão por parte da autoridade deve atuar (ESPINOSA, 1925, v. III, p. 242).

As últimas palavras da obra resumem coerentemente a atitude do filósofo. Como os escritores religiosos de um tempo costumavam terminar a discussão de um argumento discutido submetendo a sua opinião ao juízo último da Igreja, assim Espinosa submete a sua obra ao juízo daquela autoridade que deve ter o juízo último em questões religiosas: o Estado⁹.

2 A ELABORAÇÃO CONCEITUAL DO *TRACTATUS THEOLOGICO-POLITICUS*

Como indicado já no mesmo nome da obra, o argumento de Espinosa gravita em torno de dois centros conceituais. Um destes centros é o teológico, visto sobretudo em perspectiva epistemológica, com os conceitos relacionados de filosofia, religião e superstição. O outro situa-se no âmbito político com os temas relacionados de liberdade, autoridade e direito. Para entender as tensões internas da solução espinozana, devemos explicitar as ideias envolvidas em cada um destes centros conceituais, com a ajuda de outras obras do filósofo, em especial a *Ethica* e algumas das suas cartas.

9 “His, quae in hoc Tractatu agere constitueram, absolvi. Superest tantum expresse monere, me nihil in eo scripsisse, quod non libentissime examini, et iudicio summarum Potestatum Patriae meae subiiciam: Nam si quid horum, quae dixi, patriis legibus repugnare, vel communi saluti obesse iudicabunt, id ego indictum volo” (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 247).

A) CENTRO CONCEITUAL TEOLÓGICO: FILOSOFIA, RELIGIÃO E SUPERSTIÇÃO.

O capítulo VII do *Tratado Teológico-Político* se abre com a afirmação de uma regra universal para a interpretação bíblica: todo o conhecimento da Escritura deve ser buscado nela mesma [*Tota itaque Scripturae cognitio ab ipsa sola peti debet*] (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 99). Esta regra, em Espinosa, nasce da consideração do texto bíblico como um sistema fechado, alheio às opiniões teológicas desenvolvidas posteriormente. Entre os ensinamentos da fé, que o autor admite encontrar na Bíblia, e a especulação racional, existe um abismo insuperável. O único propósito da Sagrada Escritura é ensinar a obediência a Deus e aquelas coisas estreitamente relacionadas a esta obediência. O conhecimento de Deus ou de eventos naturais não relacionados a este fim é absolutamente excluído do campo da religião revelada (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 168).

Na Carta XXI, enviada a Blyenbergh, Espinosa afirma *crer* mas não *saber em modo matemático* que os profetas foram enviados por Deus (ESPINOSA, 1925A, v. IV, p. 133). O que significa tal distinção entre *crer* e *saber* (em modo matemático) na filosofia de Espinosa? A um leitor atento não escapa o sabor cartesiano da expressão: estamos diante de distintos tipos de “conhecimento” com graus diversos de certeza.

Com efeito, no segundo escólio da proposição 40, do II livro da *Ética*, encontramos a célebre divisão do conhecimento em três gêneros: o primeiro, formado da apreensão confusa do singular e dos signos constitui a opinião ou imaginação; o segundo vem das ideias adequadas das coisas e é a razão; o terceiro é a ciência intuitiva que procede do conhecimento formal de alguns atributos divinos até a essência das coisas (ESPINOSA, 1925B, v. II, p. 122). O conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade, enquanto o conhecimento de segundo e terceiro gêneros é

sempre verdadeiro. É claro, portanto, que a filosofia é um conhecimento destes dois últimos gêneros. E a revelação divina?

Ora, os profetas, fontes da revelação, segundo Espinosa, não gozavam de uma maior perfeição da mente, mas apenas de uma capacidade de imaginar mais vivamente, de modo que buscar nos seus escritos o conhecimento das coisas naturais e espirituais é errar completamente a via (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 29). Assim, a revelação, para Espinosa, é um conhecimento de primeiro gênero, imaginativo, e sujeito a uma variedade de erros. O seu grau de certeza, portanto, deverá ser inferior à certeza do conhecimento racional, pois o que conhecemos em modo *claro e distinto* (outra vez a referência cartesiana) comporta a evidência.

Assim, no racionalismo de Espinosa, vemos a total inversão das ordens do saber medieval. Enquanto para um Tomás de Aquino, por exemplo, a *sacra doutrina* era a ciência mais elevada, pois se fundamentava no conhecimento absolutamente certo de Deus — devendo com isso exercer uma função reguladora em relação à filosofia¹⁰—, para Espinosa o contrário é verdadeiro: a teologia e a fé constituem uma instância epistemológica inferior à filosofia.

10 Tomás de Aquino trata da relação entre teologia [*sacra doctrina*] e as demais ciências, entre as quais inclui a filosofia, na *Suma Teológica*, 1ª parte, questão 1, artigo 5: “Esta ciência (a teologia) supera todas as demais, quer especulativas, quer práticas.” [*ista scientia ...omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas*]. Depois de elencar uma série de critérios pelos quais uma ciência pode ser superior a outra, Tomás busca demonstrar que a teologia supera todas as demais ciências em cada um destes critérios. Tratando do critério da certeza do conhecimento, afirma a superioridade da teologia “pois as demais ciências derivam a sua certeza da luz natural da razão humana, que pode enganar-se, enquanto esta ciência deriva a sua certeza da luz do conhecimento divino, que não pode enganar” [*quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare, haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest*] (TOMÁSDE AQUINO, 1888, p. 16, tradução minha).

Assim, vemos como em toda a sua exegese bíblica Espinosa ignorará o método de interpretação proposto por ele mesmo, e introduzirá a sua visão filosófica na explicação oferecida das diversas passagens bíblicas, ainda admitindo, na mesma carta a Blyenbergh, não compreender as Escrituras (ESPINOSA, 1925, v. IV, p. 126). A sua crítica da possibilidade dos milagres, por exemplo, não é motivada pela coerência interna do texto, mas pela filosofia racional-mecanicista que julga impossível qualquer evento fora das leis naturais e explica tais relatos a partir da ignorância de tais leis por quem os escreveu.

Portanto, pode-se afirmar que para Espinosa a religião é falsa e a filosofia verdadeira? Espinosa evita esta dicotomia absoluta introduzindo um terceiro elemento: a superstição. Como lemos em uma carta a Oldenburg, Espinosa afirma que o fundamento da religião é a sabedoria, enquanto o da superstição é a ignorância (ESPINOSA, 1925A, v. IV, pp. 307-308). Como distinguir, então, religião e superstição?

Poderíamos dividir os conceitos mencionados em três categorias, seguindo Leo Strauss¹¹: 1 — a filosofia, fundada sobre a razão, tem como fim a verdade e é cultivada pelos sábios; 2 — a religião tem origem na imaginação, funda-se sobre a Bíblia e tem como fim a piedade, sendo própria do povo [*populus*], incapaz de cultivar a verdadeira filosofia; 3 — a superstição nasce também da imaginação, mas consiste em todas as doutrinas falsas dos teólogos, difundidas entre a plebe [*vulgus*] e conduzindo-a à intolerância. Religião e superstição se assemelham pelo fundamento comum na imaginação, e ambas se poderiam classificar como um co-

11 Na divisão aqui apresentada, o pensador alemão enfatiza a diferença entre *povo* e *plebe*, que Espinosa utiliza como dois conceitos distintos, com um acento negativo no segundo que não se encontra no primeiro (STRAUSS, 1996, pp. 298-305).

nhecimento de primeiro gênero, segundo a divisão da *Ética*. A diferença consiste em que a religião se mantém nos limites próprios deste tipo de conhecimento (como veremos em seguida), enquanto a superstição pretende tomar como fundados sobre a verdade elementos advindos da imaginação, fazendo-se passar enganosamente por um conhecimento de segundo ou terceiro gênero. A religião permite ao *povo* obter a salvação e viver em um Estado livre, enquanto a superstição leva o *vulgo* à Teocracia.

Claramente, apenas a filosofia é *verdadeira* em um sentido epistemológico forte. A superstição, fundada sobre a ignorância, é falsa, enquanto simula um conhecimento que não possui. A religião, por outro lado, não pode oferecer nenhum conhecimento real sobre o mundo, mas os dogmas religiosos podem ser considerados *verdadeiros* enquanto levam os homens a obedecer a Deus. Na ignorância da sua falsidade, eles podem ser abraçados pelas suas conseqüências práticas (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 176).¹²

Qual seria, então, o conteúdo essencial da religião? Na Carta LXXVI, destinada a Albert Burgh, então recém-convertido ao catolicismo, o filósofo afirma que tudo aquilo que distingue a Igreja Romana das demais confissões cristãs seria a superstição, e apenas o seu núcleo comum seria verdadeira religião (ESPINOSA, 1925, v. IV, p. 318). Portanto apenas a justiça e a caridade seriam a verdadeira medida da religião.

Ora, a religião ordena a caridade e a justiça, sem poder, porém, precisar o conteúdo concreto de tais atitudes, pois isto pode ser feito apenas pelo conhecimento racional. Como as igrejas e seitas não surgem

¹² Assim, o relativismo dogmático e o pragmatismo ético são características do pensamento de Espinosa (GALLICET, 1968, p. 125).

de um conhecimento racional, são incapazes de ensinar aos próprios fiéis a essência da caridade e justiça que devem praticar, e, portanto, dependem de outra instância, responsável por guiar-se segundo o conhecimento racional, superior a qualquer confissão religiosa: a autoridade política. Devemos assim mover-nos ao outro centro conceitual da obra de Espinosa.

B) CENTRO CONCEITUAL POLÍTICO: LIBERDADE, AUTORIDADE E DIREITO

A origem da sociedade desenhada no capítulo XVI do *Tratado Teológico-Político* (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 191-193) não difere substancialmente da concepção de Hobbes (HOBBS, 1998, pp. 82-86)¹³: a partir de um estado de natureza no qual nenhuma lei coíbe o indivíduo e, portanto, em que se vive na insegurança completa, um pacto social estabelece um governo para a utilidade comum.

Este pacto, ao contrário do entendimento contratualista posterior a Espinosa, não é um produto da razão, pois em tal estado de natureza a razão não tem nenhuma prioridade sobre o desejo e o poder (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 190). Os indivíduos se associam em um Estado por um cálculo utilitário, devendo com isso observar o pacto social enquanto este lhes seja proveitoso. O princípio *pacta sunt servanda*, elevado a um valor moral por Hobbes¹⁴, é apenas instrumental para Espinosa. A cons-

13 Veremos como algumas ideias fundamentais de Espinosa e Hobbes são próximas, e como tal proximidade se reflete nas tensões inerentes à proposta de Espinosa.

14 A locução latina *pacta sunt servanda*, que pode ser traduzida aproximativamente como “os pactos devem ser cumpridos”, expressa um dos princípios basilares do direito civil e do direito internacional. No *Leviatã*, Thomas Hobbes defende que este princípio constitui a terceira lei da natureza e que é “fonte e origem da justiça”, pois sem a adesão

tituição do corpo político mudará significativamente as relações entre os indivíduos, mas não as leis pelas quais estas relações se regem. Com efeito, na Carta I, explicando a diferença entre a sua filosofia e a de Hobbes, o filósofo afirma que ele sempre conserva o direito natural [*naturale ius*] ainda no estado de sociedade, ao contrário de Hobbes (ESPINOSA, 1925A, v. IV, pp. 238-239).

Tal *naturale ius* não consiste em uma regra de justiça fundada na natureza das coisas, como no jusnaturalismo anterior a Espinosa, nem tampouco em direitos individuais inerentes ao indivíduo, como no jusnaturalismo posterior. Para o filósofo, direito e potência se equivalem, de modo que se tem direito ao que se pode fazer.

Ao se juntar em sociedade, os indivíduos renunciam ao seu poder de fazer o que querem livremente, e transferem este poder ao Estado. Assim, transferindo o poder, transferem também o direito. O poder é, portanto o objeto da política, que se ocupa em conquistá-lo e conservá-lo.¹⁵ Deste modo, a autoridade política em Espinosa tem também uma tendência absolutista, mas mitigada pelo seu caráter colegial, não concentrado em um único detentor: a Democracia é definida como a reunião de todos os homens que colegialmente têm o sumo direito a tudo o que podem fazer.¹⁶

estrita a tal princípio, a sociedade não pode subsistir (HOBBS, 1998, p. 95)

15 Nisto, Espinosa não se distancia de Maquiavel. A relação entre os dois pensadores foi explorada por Edwin Curley em um “artigo intitulado “Kissinger, Spinoza and Genghis Khan” (GARRETT, 1996, pp. 318-322). Na sua outra obra de caráter político, o *Tractatus Politicus*, Maquiavel é citado elogiosamente por Espinosa.

16 “Talis vero societatis jus Democratia vocatur, quae proinde definitur coetus universus hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia, quae potest, habet” (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 193).

Que papel tem então a liberdade do indivíduo neste contexto político no qual tudo é lícito à autoridade política? Ora, uma das afirmações capitais do *Tractatus* é que a finalidade da República é a liberdade (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 241). Mas de que liberdade se trata?

A perplexidade é ainda maior ao comparar o *Tratado Teológico-Político* com a *Ética*, obras escritas contemporaneamente¹⁷. Enquanto na primeira obra o filósofo faz um libelo apaixonado pela liberdade, na segunda ele nega a sua possibilidade metafísica (ESPINOSA, 1925B, v. II, p. 129). Como conciliar a afirmação do autor do *Tratado* de que a finalidade da república é a liberdade com a outra, do autor da *Ética*, de que não existe na mente nenhuma vontade livre?¹⁸

Próximo ao conceito de liberdade se encontra aquele de vontade. No escólio da proposição 48 da segunda parte da *Ética*, encontramos a afirmação de que a vontade é a faculdade com a qual a mente afirma ou nega que algo é verdadeiro ou falso (ESPINOSA, 1925B, v. II, p. 129). Ora, na epistemologia medieval esta capacidade pertencia ao intelecto, e mais especificamente àquela operação do intelecto conhecida como juízo.¹⁹ Já em Espinosa vemos que razão e vontade são aproximadas a ponto

17 Espinosa começa a escrever o *Tratado Teológico-Político* em 1665, quando a redação da *Ética*, iniciada alguns anos antes, se encontrava na metade da atual quarta parte (DINI, 1999, p. 16).

18 Aqui o debate entre os comentadores do Espinosa político está longe de uma resolução. Enquanto alguns veem aqui uma incoerência e interpretam a defesa da liberdade política como uma questão contingente e de caráter (p. ex. CANTONE, 1997, p. 36), outros veem na democracia uma necessidade interna da metafísica de Espinosa (p. ex. VISENTIN, 2001, pp. 12-18).

19 Por exemplo, na primeira questão do tratado *De Veritate*, Tomás de Aquino, após oferecer uma definição de verdade (artigo 1), a situa no intelecto (artigo 2), e especificamente no intelecto “que realiza a composição e divisão” (artigo 3) (TOMÁS DE AQUINO, 1999, pp. 116-132).

de quase não se distinguirem. Assim, podemos entender como para o filósofo a liberdade é mais a capacidade de exercitar livremente a razão, do que a capacidade de agir livremente no mundo externo. Em uma das notas posteriores ao *Tratado Teológico-Político*, ele dirá que o homem pode ser livre em qualquer Estado, pois a liberdade consiste em deixar-se guiar pela razão, e a razão move os homens a obedecer às leis da autoridade. Portanto, será tanto mais livre o homem quanto mais cumprir os mandatos da autoridade do qual é súdito e respeitar as leis da comunidade política (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 263).

Como vimos, é sobretudo a liberdade íntima de pensamento que Espinosa deseja preservar. A exteriorização desta liberdade pode estar sujeita a uma série de restrições, para conservar a paz do Estado e a piedade. Como, porém, não se pode eliminar completamente esta liberdade, a autoridade não tem o direito (potência) de suprimi-la.

A liberdade pertence não ao indivíduo, mas à razão: quem se deixa guiar pela razão é livre, e quem se deixa guiar pelas paixões ou ignorância não o é. O Estado deve ser uma construção da razão; portanto, não pode existir liberdade fora ou contra o Estado. Assim, pode-se chegar à tese paradoxal que é verdadeiramente livre quem age não segundo a própria consciência, mas segundo a lei estatal.

As ideias deste centro conceitual político então se aplicam a regular as ideias do centro conceitual teológico. Espinosa é um convencido defensor do poder da autoridade pública sobre a religião, ou ao menos sobre o seu aspecto público, separado do culto que se presta a Deus no íntimo da consciência. Assim, parece garantir uma liberdade interior enquanto submete ao Estado toda atividade religiosa.

3 TENSÕES LATENTES NA PROPOSTA DE ESPINOSA

Tendo chegado a este ponto, algumas das tensões internas da obra de Espinosa saltam aos nossos olhos. Tais tensões não são sem consequências: sendo o *Tratado Teológico-Político* um dos marcos filosóficos do processo tipicamente moderno de separação entre religião e autoridade política — e mais abrangentemente entre religião e esfera pública — no processo de secularização do Ocidente, as suas tensões teóricas se manifestarão em conflitos reais na medida em que tal processo é posto em prática.

Trataremos de explicitar algumas destas tensões, ainda operantes na concepção moderna de laicidade, pois entendê-las pode ser útil para compreender as crises desta concepção.

A) DOGMATISMO FILOSÓFICO COMO FUNDAMENTO DO AGNOSTICISMO RELIGIOSO

Espinosa não critica alguns aspectos secundários de uma doutrina religiosa: a sua crítica é muito mais radical, pois nega todo valor de verdade aos enunciados doutrinários religiosos, além de afirmar a sua irrelevância para a conduta moral do sujeito. Enquanto em um primeiro momento o materialismo irreligioso francês do século das luzes tomou emprestado de Espinosa excertos da sua crítica bíblica para atacar o valor da religião e propor uma forma de deísmo (cf. VERNIÈRE, 1982), a filosofia de matriz kantiana aprofundará a negação espinosana da possibilidade de verdade nos enunciados religiosos. Assim, embora em Kant não se encontre nenhuma referência a Espinosa neste aspecto, a sua distinção entre fé histórica e fé religiosa pura (KANT, 1992, pp. 108-120) reflete

em grande medida a distinção entre *filosofia* e *religião* em Espinosa. A mesma afirmação neopositivista do Círculo de Viena e do Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus* de que os enunciados metafísicos carecem de sentido (WITTGENSTEIN, 1963, p. 82) é herdeira de tal distinção.

Este argumento é essencial para Espinosa e para todo o projeto secular: ao insistir sobre a incomensurabilidade de afirmações religiosas com um discurso racional, elimina-se a possibilidade de um “verdadeiro” ou “falso” no âmbito religioso, e portanto se aceita a pluralidade religiosa como um fato privado, baseado no caráter e inclinações de cada pessoa. Assim, opiniões religiosas diversas, fundadas apenas em elementos subjetivos já não poderiam razoavelmente ser matéria de conflito. Além disso, se elimina a necessidade de uma ortodoxia religiosa para a organização social, causa de tantos conflitos e restrições à liberdade na Europa de Espinosa. O agnosticismo religioso na esfera pública se torna assim elemento de pacificação social.

Mas que tensões internas aparecem nesta solução? Em primeiro lugar, tal análise dos enunciados religiosos não corresponde à fenomenologia do significado de tais enunciados na experiência religiosa dos membros de uma religião. Quando um muçulmano afirma que existe um único Deus, um membro de uma religião afro-brasileira afirma o nexo causal entre as ofertas aos orixás e efeitos físicos no mundo ou um cristão proclama a ressurreição de Jesus de Nazaré, não estão afirmando apenas valores religiosos, mas fazem afirmações que, em suas consciências, se revestem de um valor epistemológico forte sobre eventos históricos ou sobre a realidade ontológica do universo. Tais enunciados não são percebidos como instrumentais em relação a uma conduta moral, mas como pontos factuais centrais de uma visão de mundo.

Como excluir *a priori* todo valor de verdade de tais pontos percebidos como factuais? Tal exclusão universal não se dá por verificação empírica, mas por meio de determinados princípios filosóficos. Assim, Espinosa argumentará nos primeiros quinze capítulos da obra para provar a inexistência do valor de verdade nos enunciados teológicos, mas deverá fazê-lo por meio de enunciados sobre Deus e a Sua relação com o universo, enunciados que podem ser considerados teológicos. Uma ação semelhante devem realizar os filósofos posteriores, defendendo a impossibilidade de um valor de verdade nos enunciados teológicos. De tal forma, a argumentação de Espinosa aparece não como uma instância neutra entre as diversas propostas religiosas concorrentes, capaz de estabelecer um entendimento comum, mas como uma outra proposta metafísico-teológica, vista, portanto, como hostil à fé religiosa pelos aderentes desta fé.

Igualmente, a afirmação da irrelevância das doutrinas religiosas no campo deontológico tampouco pode ser coerentemente mantida, pois o *Tractatus* elenca uma série de proposições nas quais se deve crer para cumprir os próprios deveres religiosos (ESPINOSA, 1925C, v. III, pp. 177-178), e propugna pela repressão de certas opiniões vistas como subversivas pelo filósofo. A nossa primeira tensão é portanto epistemológica, entre a afirmação da impossibilidade de atribuição de um valor de verdade aos enunciados teológicos e a fundamentação de tal afirmação por meio de um argumento de caráter teológico.

B) A ADMISSÃO DA PRÓPRIA FALSIDADE COMO CONDIÇÃO PARA A LIBERDADE RELIGIOSA

Vimos como para o *populus*, incapaz para a autêntica filosofia, a religião pode ser causa de salvação (e não entraremos aqui na discussão de como Espinosa entende este conceito) e mesmo garantir a paz social, desde que não degenera em superstição e se mantenha sob a direção da autoridade legítima. Ao considerar como a religião, afinal de contas, é um conhecimento falso, pode surgir a perplexidade de como tal conhecimento pode levar à salvação²⁰, mas também sobre como a religião pode contribuir para a paz social.

Ora, com o objetivo declarado de proporcionar a todos os cidadãos a possibilidade de aderir à própria opinião em matéria religiosa sem coação por parte da autoridade, Espinosa percorre o caminho de esvaziar a religião de um valor de verdade. Portanto, esta pode ser proveitosa à sociedade somente se se renuncia à sua pretensão de ensinar a verdade aos seus fiéis e indicar-lhes o bem moral a cumprir. Surge a pergunta se é possível a uma concepção religiosa aceitar tais renúncias, e portanto declarar a sua própria irrelevância, a não ser como mero apêndice de um consenso social, ao qual deve aderir e que deve reforçar por meios religiosos.

Em tal contexto, poder-se-ia dizer que a liberdade de religião é mais que uma declaração nominal, quando o seu conteúdo está sob o controle da autoridade pública? Não é de estranhar que tal concepção da liberdade religiosa seja rejeitada por cidadãos ou instituições convencidos

20 Tal “incoerência” em Espinosa foi apontada por Ferdinand Alquie (ALQUIÉ, 1991, pp. 31-34).

do valor da própria religião, gerando assim uma alienação de tais indivíduos do processo político, com a tendência a uma marcada hostilidade. Assim, por exemplo, o conflito entre governos liberais e Igreja Católica em países como França, Espanha ou Itália no século XIX se deveu em grande parte a tal concepção de liberdade religiosa, frequentemente condenada pelos católicos como indiferentismo religioso. A rejeição do fundamentalismo islâmico ao modelo ocidental nos nossos dias pode ter as mesmas raízes.

A tensão que vemos aqui é entre o desejo de liberdade religiosa e a necessidade de renunciar à própria religião para alcançá-la. Para garantir a concórdia religiosa, seria necessário, portanto, submeter a própria religião ao arbítrio estatal? No *Tratado Político*, posterior à obra que analisamos, Espinosa parece defender esta opção, propondo a criação de uma religião civil por parte da autoridade pública, na qual se afiliariam os cidadãos mais distinguidos e que seria favorecida pelo Estado, porque mais apta para a conservação da paz social (ESPINOSA, 1925D, v. III, p. 345). Uma ideia similar não encontra proponentes contemporâneos, mas a dificuldade de aceitar a presença de concepções morais fundadas sobre a religião no debate democrático manifesta como tal tensão ainda é presente no Estado laico.

C) A IMPOTÊNCIA DA AUTORIDADE COMO ESPAÇO DE LIBERDADE

“O homem privado sempre tem a liberdade (porque o pensamento é livre) de acreditar ou não acreditar, em seu coração [...] Mas quando chegamos à confissão desta fé, a razão privada deve submeter-se

à Pública”.²¹ Esta sentença poderia resumir bem a posição de Espinosa sobre a liberdade religiosa. O que causa espanto é que ela tenha sido escrita por Thomas Hobbes. Como é possível tal semelhança entre o teórico do absolutismo e o defensor da liberdade de pensamento na questão da liberdade religiosa?²²

Ambos pensadores partem de uma concepção semelhante sobre a origem da sociedade e sobre o fim da autoridade pública: garantir a paz social. A diferença entre eles se dá no campo dos meios adequados para alcançar este fim. Hobbes é um decidido defensor da monarquia absoluta, enquanto Espinosa vê na liberdade dos cidadãos o melhor meio para este fim. Na origem de tais diferenças se encontram sem dúvida as experiências políticas da Inglaterra e das Sete Províncias do Norte (atual Países Baixos) no século XVII, mas também a assimilação de Potência e Direito em Espinosa.

Vimos como no Estado Natural espinosano cada homem tem direito a tudo aquilo sob o seu poder, e tal situação não se altera essencialmente com a formação da sociedade. A grande diferença será a transferência de poder (e conseqüentemente dos próprios direitos) a uma autoridade. A medida da liberdade será, portanto, a área da própria vida não atingida pela potência/poder da autoridade. No século XVII, o campo do pensamento individual parecia seguramente fora da esfera de poder da autoridade. No século XXI, tal imunidade de coação não é garantida, como demonstram em escala diversa os fenômenos do totalitarismo, da

21 “A private man has always the liberty (because thought is free) to believe or not believe in his heart (...) But when it comes to confession of that faith, the private reason must submit to the Public.” (HOBBS, 1998, p. 296, tradução minha)

22 Uma análise detalhada das relações teóricas entre Hobbes e Espinosa se encontra em MACHEREY, 1992b, p. 697.

manipulação das consciências, do impacto dos *mass media* e das *fake news* nas escolhas morais e políticas dos cidadãos.

As correntes discussões éticas nas democracias contemporâneas em temas fundamentais como direitos humanos, pobreza, populismo e questões de saúde pública tornam visível a tensão envolvida em uma filosofia da liberdade política sem um fundamento teórico capaz de impedir a discricionariedade do poder público contra a liberdade que está na sua base.

4 CONCLUSÃO

“Tendo-nos tocado em sorte a rara felicidade de viver em uma república onde se concede a cada um a íntegra liberdade de opinião e de prestar culto a Deus segundo o próprio parecer, e onde nada é mais estimado ou apreciado do que a liberdade, eu julguei coisa não desagradável nem inútil poder mostrar não só como esta liberdade pode ser concedida sem prejuízo à piedade ou paz da República, mas mais ainda, como não pode ser negada se não juntamente com a paz da República e a piedade”.²³ Assim Espinosa inicia o *Tratado Teológico-Político*, com o encômio da situação política da sua pátria e o desejo de dar uma fundamentação argumentativa a tal situação política. A excepcional situação de liberdade vivida na república holandesa sem dúvida gerou no filósofo

23 “Cum itaque nobis haec rara foelicitas contingerit ut in Republica vivamus ubi unicuique judicandi libertas integra, et Deum ex suo ingenio colere conceditur, et ubi nihil libertate charius, nec dulcius habetur, me rem non ingratham, neque inutilem facturum creditit si ostenderem hanc libertatem non tantum salva pietate, et Reipublicae pace concedi, sed insuper eandem, non nisi cum ipsa Pace Reipublicae ac pietate tolli posse” (ESPINOSA, 1925C, v. III, p. 7, tradução minha).

um sentimento de grande otimismo político. Esta situação, porém, não duraria longamente.

Dois anos depois da publicação do *Tratado Teológico-Político*, Jan de Witt foi linchado pelos seus adversários políticos e o sistema liberal sob sua autoridade não durou mais que alguns dias após a sua morte. As novas autoridades políticas não se mostraram simpáticas à obra de Espinosa, e o *Tractatus* foi proibido pelas Cortes Holandesas em 1674.²⁴ As ideias contidas na obra, porém, se difundiram na Europa, como um dos primeiros componentes do projeto secular/laico que viria a nascer com o Iluminismo. O núcleo das propostas políticas do Iluminismo e das suas conquistas por meio do Estado Moderno se encontra já em Espinosa. Mas o mesmo se pode dizer das suas tensões internas e contradições. Estas tensões teriam um papel fundamental nos conflitos do projeto liberal dos séculos XIX e XX, com as suas forças de oposição. Ainda no século XXI, tais tensões são causa de conflito, e de busca de novas soluções. Dirigir o nosso olhar a uma das fontes deste projeto, como aqui fizemos, pode fazer-nos ver com mais clareza o aspecto essencial de tais tensões, sem a multiplicidade de fatores historicamente vinculados a elas. Portanto, a leitura do *Tratado Teológico-Político* nesta chave interpretativa pode ser um poderoso instrumento para entender melhor os nossos próprios tempos e as suas crises.

24 Um estudo sobre a proibição do *Tractatus* nas Sete Províncias foi realizado por Jonathan Israel, no artigo “The banning of Spinoza’s works in the Dutch Republic, 1670-1678” (VAN BUNGEe KLEVER, 1996, p. 3-15).

ARGUMENTATION IN THE
THEOLOGICAL-POLITICAL TREATISE
AND THE INHERENT TENSIONS
IN THE MODERN SECULAR PROJECT

ABSTRACT: In his *Theological-Political Treatise* Spinoza lays the groundwork for the secular project of separation between religion and public life which will be characteristic of Western politics throughout Modern and Contemporary Ages. This project, however, is marked by a number of tensions which can already be seen in Spinoza's work. This article tries to delineate the philosopher's argument, identify and make explicit its main concepts and point to some of the tensions still working within the secular project, tensions which arise from the philosophical reasoning employed by this project since its inception, as can be seen in Spinoza's work.

KEYWORDS: Spinoza; Theological-Political Treatise; secularism; freedom; religion; politics

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALQUIÉ, F. (1991). *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France.
- CALVETTI, C. G. (1968). *Spinoza: I presupposti teoretici dell'irenismo etico*. Milão: Società Editrice Vita e Pensiero.
- CANTONE, R. (1997). *Introduzione al Trattato Teologico-Politico*. Turim: UTET.
- DINI, A. (1999). *Introduzione al Trattato Teologico-Politico*. Milão: Rusconi.
- GARRETT, D. (1996). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBS, TH. (1998). *Leviathan*. Oxford, Nova Iorque: Oxford University Press.

- KANT, I. (1992). *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70.
- MACHEREY, P. (1992a). *Avec Spinoza, études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (1992b). "A propos de la difference entre Hobbes et Spinoza". In: BOSTRENGHI, D. *Atti del Convegno Internazionale Urbino — 14-17 ottobre 1988*. Nápoles: Bibliopolis.
- MIGNINI, F. (1997). *Introduzione a Spinoza*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- SPINOZA, B. (1925a). *Epistolario*. In: *Spinoza Opera volume IV*. GEBHARDT, C. (ed.). Heidelberg: Heidelberg/Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- _____. (1925b). *Ethica*. In: *Spinoza Opera volume II*. GEBHARDT, C. (ed.). Heidelberg: Heidelberg/Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- _____. (1925c). *Tractatus Theologico Politicus*. In: *Spinoza Opera volume III*. GEBHARDT, C. (ed.). Heidelberg: Heidelberg/Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- _____. (1925d). *Tractatus Politicus*. In: *Spinoza Opera volume III*. GEBHARDT, C. (ed.). Heidelberg: Heidelberg/Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- STRAUSS, L. (1996). *La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible*. Paris: Les Éditions du Cerf. (Tradução em francês de *Die Religionkritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- TOMÁS DE AQUINO. (1888). *Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX*. Roma: Typographia Polyglotta de Propaganda Fide.
- _____. (2005). *Sulla Verità*. Milão: Bompiani
- VERNIÈRE, P. (1982). *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris: Presses Universitaires de France.

VAN BUNGE, W. & KLEVER, W. (1994). *Disguised and overt Spinozism around 1700 — Papers presented at the International Colloquium held at Rotterdam 5-8 October 1994*. Leiden, Nova Iorque, Colônia: E. J. Brill.

VISENTIN, S. (2001). *La libertà necessaria: teoria e pratica della democrazia in Spinoza*. Pisa: Edizioni ETS.

WITTGENSTEIN, L. (1963). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Frankfurt: Suhrkamp.