

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 44 jan-jun 2021 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de página contendo quatro estudos das expressões faciais de Saskia van Uylenburgh, desenhos de Rembrandt van Rijn (1606-1669).

TRATADOS E FRAGMENTOS: TEOLOGIA E POLÍTICA EM ESPINOSA E WALTER BENJAMIN

Benito Eduardo Araujo Maeso

Professor, Instituto Federal do Paraná, Curitiba, Brasil

benito.ly@gmail.com

Marcos Antônio de França

Doutorando, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil

marcosantoniofree@gmail.com

RESUMO: Este artigo tem como objetivo inicial articular alguns elementos do pensamento de dois filósofos tradicionalmente vistos em campos diferentes: Baruch de Espinosa e Walter Benjamin. Chama a atenção o fato de ambos voltarem o foco, em suas obras, à presença de elementos teológicos na estruturação do campo político. A crítica de Espinosa à religião presente no *Tratado Teológico-político* e na *Ética* pode apresentar afinidades insuspeitas com a crítica benjaminiana ao historicismo nas *Teses Sobre o Conceito de História* e no *Fragmento Teológico-político*. Se a religião pode atingir sua posição e domínio no corpo social somente se for simultaneamente um conjunto de ideias e de práticas, conforme Espinosa observa, como isso pode ser articulado com conceitos benjaminianos como a visão da história como narrativa dos vencedores e do capitalismo como uma religião social?

PALAVRAS-CHAVE: Política, Religião, história, liberdade, Espinosa, Benjamin.

Os caminhos seguidos por Baruch de Espinosa e Walter Benjamin parecem apontar em direções muito diferentes: de uma filosofia positiva e, para muitos, monista, em direção à outra que, ainda que de forma diferente de seus contemporâneos, surge sob a sombra do totalitarismo e do horror, pouco parece permitir o estabelecimento de aproximações e diálogos entre tais edifícios teóricos.

Porém, de uma forma muito própria, várias temáticas são objeto de estudo comum entre os autores, como questões relacionadas à liberdade, à religião e à sociedade. Este artigo visa averiguar de que forma são trazidos à baila tais temas abordados nas respectivas obras e a possibilidade de estabelecer relações produtivas entre estas abordagens. Encontrar o eco de Espinosa na filosofia de Walter Benjamin não significa ler este último como um cripto-espinosano ou como um sucessor do primeiro, mas apontar como a presença deste eco pode possibilitar novas interpretações e leituras das teses do filósofo alemão, assim como averiguar se há algum ganho na leitura da relação entre teologia e política no autor seiscentista caso esta seja vista por um filtro benjaminiano.

Dentre tais temas, chama atenção a preocupação de ambos os autores com a intrincada relação de elementos religiosos e teológicos com o campo político e social, o que se torna patente ao se observar a existência de textos como o *Tratado Teológico Político* de Espinosa e o pouco conhecido *Fragmento Teológico Político* de Walter Benjamin. Na sequência, serão estabelecidas comparações e interlocuções iniciais sobre os conceitos de liberdade e felicidade e como estes apareceriam nas filosofias de ambos os autores, visando desenvolvimentos posteriores.

Por fim, buscar-se-á entender se as críticas feitas por Benjamin à história e ao capitalismo, baseadas em sua leitura original do texto marxia-

no, abrigam em si algum elemento do pensamento de Espinosa, levando em conta que o trabalho benjaminiano articularia um híbrido entre materialismo histórico e messianismo judaico¹, notadamente na afirmação, na primeira das *Teses*, de que a teologia é o anãozinho corcunda que se esconde dentro do autômato chamado materialismo histórico.²

I. UMA VINCULAÇÃO AUTORITÁRIA E IRREFLETIDA

Um dos focos do *Tratado Teológico-Político* é mostrar as formas pelas quais a religião e a religiosidade atuam no processo de formação dos vínculos de uma sociedade e de que maneiras isso pode resultar em formas de obediência irrefletida de seus integrantes. Para demonstrar tal processo e a formação da mentalidade do Supersticioso – aquele que é suscetível à obediência – Espinosa estabelece um sistema de oposições: segurança *versus*

1 Esta tese é defendida, por exemplo, por Michael Löwy, que considera que, em Benjamin, “a teologia não é um objetivo em si, não visa à contemplação inefável de verdades eternas, e muito menos, como poderia a etimologia levar a crer, à reflexão sobre a natureza do ser divino: ela está a serviço da luta dos oprimidos. Mais precisamente, ela deve servir para restabelecer a força explosiva, messiânica, revolucionária do materialismo histórico” (LÖWY, 2005, p. 45). Já Gagnebin (2018) verá diversos pontos de contato entre os conceitos de Benjamin e Espinosa, atribuindo isto a uma matriz comum derivada do pensamento judaico.

2 A interpretação do que é Teologia, neste caso, reforça a posição apresentada por Löwy na nota anterior. Trata-se do elemento, em Benjamin, que impele indivíduo e sociedade à ação – o que contrasta com a interpretação espinosana da teologia como ferramenta de implantação de um tipo específico de poder (o religioso/teológico). Porém, ambos os autores acabam por reconhecer que a teologia é, em si, um poder. Benjamin a compreende, de certa maneira, de forma inversa, com um potencial libertador, mas aqui ele promove uma dialeticização entre as duas interpretações possíveis ao termo. Dialética, também, é a relação entre as interpretações do termo e as modalidades de opressão possíveis por via teológica: a opressão ocorre tanto pela ausência da dimensão coletiva como pela impossibilidade da liberdade da Razão e do pensar.

fortuna (ou razão *versus* contingência); medo *versus* esperança; conhecimento empírico *versus* ausência de conhecimento. O crescimento da superstição permite o estabelecimento de uma simbiose entre os regimes monárquicos e os dogmas religiosos, que juntos funcionam como meios de controle e estabilização do próprio processo supersticioso por meio das leis e das escrituras sagradas, formas de controle do pensamento.

O raciocínio é cristalino: se há uma identidade entre servidão política e superstição, e esta opera sob o pretexto dos mecanismos de culpa, medo e punição relacionados e esgrimidos pela religião, a religião instaura um poder que é ao mesmo tempo teológico (pois refere-se ao divino) e político (pois com efeitos no mundano). Assim, qualquer crítica a um exige a crítica ao outro, visto sua retroalimentação. Para realizar a crítica deste mecanismo de poder surgido da imbricação entre os poderes teológicos e políticos, o autor estabelece mais dois contrapontos, a saber, o contraste da monarquia com a república e dos princípios cristãos contra as práticas dos cristãos, chegando a uma constatação intrigante: se a teologia (um saber que não é capaz de alcançar sua própria gênese, pois este saber deriva de uma revelação) é um componente basilar no estabelecimento das regras que são criadas pelos homens para regular uma sociedade, tais regras podem até ter relativo sucesso em seu intento, porém não são fruto do uso da Razão, permanecendo no terreno da superstição. Assim, em uma política na qual a teologia tenha abrigo não há reflexão a respeito das razões pelas quais as regras devem ou não ser seguidas. A ausência da razão esvazia o sentido de tais práticas e regras, mantendo apenas a função coercitiva destas.³

3 A crítica de Espinosa aos registros das Escrituras, principalmente no Antigo Testamento, pode apontar nesta direção, visto que o autor reforça o papel de Moisés como legislador/governante em contraposição à imaginação dos profetas, como nesta passagem sobre os Dez Mandamentos: “as leis do Antigo Testamento não foram

Ao avançar no texto, Espinosa reforça que *religião e filosofia possuem fundamentos diferentes*, não sendo possível a interferência de uma na outra. De forma análoga, *a liberdade da autoridade política tem como base o fato de não ter como fundamento nem a autoridade teológica nem a religiosa*. Filosofia e autoridade política também necessitam de fundamentos e modos de operação diferentes. Assim, poder político e filosofia não podem interferir, censurar-se ou determinar-se mutuamente.

Como a *autoridade religiosa deve estar subordinada à autoridade política*, é necessário demonstrar os fundamentos desta última, pois o indivíduo somente renuncia ao direito natural de pensar ao transferi-lo a uma autoridade – que só conserva tal posição enquanto conservar tais direitos em mãos.

Logo, o vínculo da teologia, como poder sem gênese, e da política, como modo de vida, só ocorre por meio da ausência de reflexão e liberdade de pensamento, sendo uma relação essencialmente autoritária, que é instituída e exercida a partir do estabelecimento de certezas de origem desconhecida, o que é a definição por excelência do campo teológico. Não se trata de uma questão epistemológica ou de verdade envolvida, mas de práticas e atos produzidos, pois não há produção de verdades pela teologia. Uma estrutura política que desconhece sua gênese é intrinsecamente alienante e autoritária, onde cada indivíduo coloca-se em posição de servidão por escolha própria.

reveladas e prescritas senão aos Judeus. Com efeito, uma vez que Deus os escolheu só a eles para constituir uma sociedade singular e um Estado, forçosamente eles tinham também de possuir leis singulares” (ESPINOSA, 2004, p. 169). O filósofo também observa que, à medida que o tempo passa, mais distante a palavra de Deus – e a legislação de Moisés – fica do cotidiano do povo judeu, e isso seria perceptível, inclusive, pelo fato de que o que seria seguido como lei pelas pessoas, usando como referência o Pentateuco, já pouco teria a ver com Moisés (cf. Cap VIII do *Tratado*), algo que não tem mais relação com a essência ou funcionamento da lei, mas se mantém funcionando somente pelo peso da tradição.

2. A VINDA DO MESSIAS DEPENDE DOS PRÓPRIOS FIÉIS

A presença de modalidades e estruturas teológicas como elementos de coesão da vida política também é um assunto que está no escopo do pensamento de Walter Benjamin. Em um texto publicado somente depois de sua morte, o *Fragmento teológico-político*⁴, o autor alemão compartilha com Espinosa, mas por outros caminhos, a desconfiança em relação a esta aliança.

Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele redime, consuma, concretiza a relação deste acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o Reino de Deus não é o telos da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo (*Ziel*), mas termo (*Ende*). Por isso, a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do Reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso. O grande mérito de *Espírito da Utopia*, de Ernst Bloch, foi o de ter negado firmemente o significado político da teocracia (benjamin, 2012, p. 23).

A negação de um governo teológico-político por Benjamin encontra ressonância em suas *Teses sobre o Conceito de História*, notadamente na ideia presente neste texto de que o Messias somos, ao fim e ao cabo, nós mesmos. Ao notar que “a ordem do profano tem de se orientar sobre a

4 A tradução francesa deste texto de Benjamin nos fornece uma interessante história sobre a data na qual teria sido escrito. Conforme os tradutores, Gershom Scholem, em carta de 1970, garante que o *Fragmento* foi escrito em 1920-21, não tendo relação com o marxismo e sendo impregnado de anarco-misticismo metafísico. Já Adorno, que deu nome ao texto, o datou como sendo de 1937 (cf. BENJAMIN, 2000, pp. 263-5). De qualquer forma, o texto em questão tem diversos pontos de contato com as *Teses sobre o Conceito de História*.

ideia da felicidade” (BENJAMIN, 2012, p. 23), Benjamin acaba por assinalar que a redenção não é causa, mas efeito da criação das condições para o resgate de uma alteridade concreta.⁵ E tais condições somente podem ser criadas pela ação dos próprios indivíduos.

Desta maneira, o autor opera uma divisão entre o messianismo e a religião: o primeiro pode ser conceituado como “uma tênue força a que o passado tem direito” (BENJAMIN, 2012, p. 10), o resgate e a libertação daqueles que ficaram para trás. É aqui que estaria a felicidade, nesse direito de redenção, no apelo a ouvir as vozes dos que foram silenciados – eis por que esta concepção do messianismo é constituinte do materialismo dialético. Para Benjamin, a religião estabelece uma ordem histórica que promete a salvação no além-tempo e tenta impedir que a força messiânica desperde. Porém, tal força surge dialeticamente pelas brechas deste bloqueio, nas relações entre seres humanos e entre humano e natureza. À sua maneira, a realidade secular evanesce na natureza: o salvador, ou salvação, é natureza. Buscar a evanescência, ou o apelo do passado que aparece de forma fugidia no presente, é a tarefa da política.

Pois a natureza é messiânica devido a sua eterna e total transitoriedade. Alcançar essa transitoriedade, também para aqueles estágios do homem que são natureza, é a tarefa de uma política universal cujo método terá que chamar-se nihilismo (benjamin, 2012, p. 24).

Após estas análises, torna-se possível afirmar que tanto Espinosa como Benjamin realizam, cada qual à sua maneira, uma crítica da religião e da teologia como elementos de composição social. O foco, então, passa a

5 Michael Löwy observa que “a redenção messiânica e revolucionária é uma missão que as gerações passadas nos atribuem. Não há Messias enviado do céu: nós mesmos somos o Messias” (LÖWY in BENJAMIN, 2002, p. 50).

ser verificar a possibilidade de encontrar outros elementos que dão amálgama a esta crítica. Dito de outra forma: há mais elementos espinosanos em Benjamin, notadamente em sua crítica ao capitalismo, visto como “religião de culto e culpa permanente”?

3. Liberdade ou libertação?

A imbricação entre elementos teológicos e organização social promove uma mudança na compreensão do conceito de liberdade, que acaba sendo colocado de lado em favor de uma esperança contínua de libertação. A liberdade e a razão, indissociáveis, podem ser compreendidas aqui pela chave espinosana de que a vida em comum deveria ter como princípio balizador o amor ao próximo, ainda que o cotidiano seja diametralmente oposto a isto. Nas palavras do autor,

(...) a própria Escritura também nos ensina com toda a clareza e em muitas passagens o que cada um deve fazer para agradar a Deus, quando diz que toda a lei consiste unicamente em amar ao próximo: nessa medida, ninguém pode negar que todo aquele que ama o próximo como a si mesmo porque Deus manda é realmente obediente e feliz segundo a lei, enquanto aquele que odeia e despreza o próximo é rebelde e insubmisso (ESPINOSA, 2004, p. 308).

Tal esperança de libertação, que afastaria os indivíduos da liberdade e da razão, é atribuída por Espinosa à organização da religião em Igrejas. Por outro ângulo, Benjamin considera que a sobrevivência deste princípio teológico, de um horizonte, demonstra que algo escapa da narrativa totalizante da história dos vencedores e de sua religião oficial. A redenção messiânica sofre um deslocamento temporal, passando a ser uma *promessa* e não uma *ação*. Novamente Espinosa lembra que “se conclui, uma vez mais, que ninguém deve ser considerado fiel ou infiel a não ser pelas suas obras” (ESPINOSA, 2004, p. 310), direcionando o argumento da existência de Deus

(por meio de suas obras) para a fé: esta somente pode ser considerada como existente se forem observadas as “obras” do devoto, o resultado de suas ações.

O papel de Cristo como Messias acaba, então, sendo entendido em outro viés. Para os pensadores judaicos (e islâmicos também), Cristo não poderia ser o Messias, pois o que estes pensadores aguardam é uma personificação do líder que reuniria de forma rígida toda a comunidade, unificando assim as forças sociais – ou, de forma simétrica, o líder absolutista e centralizador, o criador e promulgador de leis, seria a personificação deste Messias desejado.

Porém, como Espinosa observa, a mensagem do Cristo é radicalmente diferente disto. O cristo-filósofo espinosano não pode ser restrito a uma religião ou a um conjunto de leis e normas, visto estas exigirem fé e obediência cegas. Como Espinosa observa, “embora Cristo pareça também ter prescrito leis em nome de Deus, deve afirmar-se que ele teve uma percepção verdadeira e adequada das coisas: Cristo, com efeito, não foi tanto um profeta como a boca de Deus” (ESPINOSA, 2004, p. 186). Sendo ele a boca de Deus (ou expressão das leis da Natureza), pode ser lido como o conjunto de verdades dedutíveis dos princípios fundamentais do conhecimento humano. Assim, a mensagem crística é eminentemente concreta e diretamente relacionada ao mundo e ao ser humano, em contraposição à escatologia dos profetas hebreus.

A redenção, desta forma, pode ser compreendida como a necessidade de estar e agir no real, não como a busca pelo distanciamento da realidade que acaba sendo consequência do apego à superstição. O Messias é a constatação da fé pelas ações, de uma vocação, mas não uma fé estática e distante das coisas do mundo, que subtraiu da filosofia o valor da consci-

ência que tem de si, para colocá-la a serviço dos seus delírios. Filosofia e fé são coisas distintas. Por isso a história tem seu fim na redenção dos corpos, que assim podem deteriorar-se em paz e se eternizar na memória. Retornar à natureza que é seu verdadeiro *telos*. Não uma memória personificada e distinta da coletividade à qual pertence, mas o necessário fluxo da ordem natural. Cristo é um homem. Um modelo de *conduta*: um ser *ético*. Já o cristianismo abarca também uma disputa sobre o *ser* das coisas da fé: esta por si mesma ou as obras como seu índice.⁶

Como é a ação que determina a fé, as obras não são meros materiais ou objetos individuais, mas uma *atitude coletiva* que ultrapassa a dimensão exclusivamente material, o resultado de uma vida ética nos moldes de Espinosa. Este movimento necessário e ativo é chamado por Benjamin de redenção, o movimento prático que é constituído pela ideia desta vida ética espinosana: a solidariedade e a ação em comum. Partindo do individual ao coletivo, a felicidade somente virá por meio das ações da população. Em suma, o Messias somente virá quando o povo preparar o caminho para sua chegada por meio de atos, responsabilidades e obras, quando houver a dissolução do indivíduo como universal e a alteridade se mostrar como algo concreto. Em outras palavras, e aproximando os autores, quando a Multição surge, pois a alteridade é a base tanto da liberdade como da própria fé.⁷

6 No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa faz menção à discordância entre os apóstolos Paulo e Tiago (Romanos, 3, 27-8 e São Tiago, 2, 24) para justificar sua afirmação de que estes escreviam guiados por opiniões diferentes, ou melhor, com uma visão totalmente pessoal a respeito da salvação. Paulo se justifica pela fé e Tiago pelas obras. O importante dessa passagem é que ambos os apóstolos partem de princípios diferentes tentando justificar a sua propedêutica. (ESPINOSA, 2004, p.194).

7 Neste ponto, é possível observar que tanto o pensamento de Benjamin como o de Espinosa articulam-se em algum nível com a compreensão da Cabala proposta

4. LIBERDADE E FELICIDADE

É preciso também averiguar se o conceito de liberdade em Espinosa pode ser articulado com as análises benjaminianas sobre a História, tendo como ponto de partida o tema da felicidade. Nas *Teses*, principalmente a segunda, é possível perceber uma separação entre felicidade de fato e uma representação (ou imagem) desta operada por Benjamin, principalmente no trecho a seguir:

a imagem de felicidade a que aspiramos esteja totalmente repassada do tempo que nos coube para o decurso da nossa própria existência. Uma felicidade que fosse capaz de despertar em nós inveja só existe no ar que respiramos, com pessoas com quem pudéssemos ter falado, com mulheres que se nos pudessem ter entregado. Por

por Isaac Luria (1534-1572). Este, assim como Espinosa, critica de forma veemente a centralidade dos livros do Velho Testamento na doutrina religiosa judaica, posição defendida, por exemplo, por Maimônides. Luria escreve sua interpretação da cabala após a expulsão dos judeus da Espanha, em 1492, fato que também impactou a família de Espinosa, e isto influenciou em sua leitura da Criação como um processo entremeadado pela catástrofe. Conforme Castellões de Oliveira (2002), a cabala de Luria considerou o exílio uma categoria associada não só ao povo judaico, como também a todo o mundo, tendo tal concepção contribuído para a recuperação do senso de responsabilidade e de dignidade desse povo, que, desse modo, teria aceito para si uma tarefa nobre: a de reparação de tal imperfeição. Assim sendo, o povo de Israel, ao suplantar as vicissitudes do exílio por suas próprias ações (*Tikun*), estaria propiciando a redenção a si mesmo e a todo o mundo, sendo esta a característica mais inovadora de sua doutrina: a importância da ação humana no processo de redenção. O Messias, portanto, não é mais o responsável pela redenção, mas o símbolo de sua chegada. Ou, nas palavras de Gershom Scholem, interlocutor de Benjamin, citadas por Castellões de Oliveira no mesmo texto, “ele simboliza o advento da redenção, a conclusão da tarefa de reparação” (SCHOLEM *apud* CASTELLÕES DE OLIVEIRA, 2002, p. 123). A interpretação luriana da cabala somente tornou-se hegemônica no judaísmo no século XVII, tendo encontrado, antes disso, resistência das comunidades mais tradicionais, ainda que os ensinamentos de Luria tenham se propagado rapidamente nas comunidades sefarditas, transcritos pelo rabino Chaim Vital.

outras palavras: na ideia que fazemos de felicidade vibra também inevitavelmente a da redenção (benjamin, 2012, p. 10).

A última frase do trecho traz um enigma: qual a relação entre as ideias levantadas por Benjamin? Como estas se articulam? A felicidade descrita pelo autor se perfila ao que é chamado de ordem do profano, o terreno do material, do sensorial – de forma alguma ao transcendental. Se o mundo material é aquele que deve se orientar pela ideia da felicidade, esta se mostra como produto do vínculo ser e mundo. Dialeticamente, a busca pela felicidade simultaneamente distancia e aproxima o ser humano do que é messiânico. Se só o messias expressaria o infinito, para Benjamin “o homem interior, ligado à preocupação ética, é o lugar da intensidade messiânica” (BUTLER, 2017, Seção 3).

Este pensamento benjaminiano pode ser lido sob um olhar influenciado pelo Livro I da *Ética* de Espinosa, no qual Deus é colocado como causa imanente das coisas, e os seres, individualmente, como modos (ou intensidades) nos quais coexistem o profano e o sagrado, o material e o messiânico, que seriam ao final uma coisa só. A compreensão deste processo é um caminho pelo qual o ser humano vence a superstição e adquire a liberdade, que surge quando a razão começa a avaliar os afetos e descobre as formas para refreá-los, medi-los e moderá-los.

Por ser capaz de compreender, o homem livre é causa ativa de seus afetos, logo é capaz também de por meio de suas ações elevar seu *conatus*. Aquele que sabe é mais capaz ou potente do que o que ignora, pois sabe como interagir com o mundo de maneira a evitar afetos tristes e maximizar os afetos alegres. É por isso que Espinosa dirá que o conhecimento é o afeto mais potente, pois a mente tem a força de afirmar e negar certas ideias, e este conhecimento é o caminho mais curto para a liberdade. No Escólio da

Proposição xxxix do Livro v da *Ética*, Espinosa propõe a seguinte reflexão:

Porque os corpos humanos são aptos a muitíssimas coisas, não há dúvida de que podem ser de uma tal maneira que se refram a Mentes que têm um grande conhecimento de si e de Deus, e cuja maior ou principal parte é eterna, e assim dificilmente temem a morte. Mas, para que isso seja mais claramente entendido, cumpre aqui advertir que nós vivemos em contínua variação, e conforme mudamos para melhor ou pior, tanto mais somos ditos felizes ou infelizes (espinosa, 2015, p. 573).

A dimensão mundana (ou profana, como Benjamin assinala) do conhecimento de si e do mundo – ou seja, a libertação em relação às superstições e à ignorância – é o terreno no qual a felicidade pode prosperar e se estabelecer. Se isso ocorre, para Espinosa, pela capacidade de afirmarmos os afetos alegres, a noção benjaminiana do messiânico possibilitaria a visão de que a compreensão de um tipo específico de relação com o mundo, o “sofrimento que pertence ao domínio da vida que continua sem explicação quando se recorre à responsabilização moral” (BUTLER, 2017, seção 3), é elemento constitutivo de um tipo de felicidade talvez muito similar à ideia de beatitude espinosana.

Na parte v da *Ética*, Espinosa coloca a noção de liberdade e felicidade como “potência do Intelecto” (PAULA, 2009, pág. 10). Chama atenção o foco espinosano na explicação das coisas que levam ao conhecimento da mente humana, ainda que o corpo, a política, a cultura e a história possam também ser objetos do conhecer.

O conhecimento da origem e natureza da mente humana tem, como sabemos, um fim preciso: a salvação, não religiosa, mas Ética do ser humano, levando-o a gozar da suma beatitude ou liberdade. Mas por que esta salvação passa pelo conhecimento da mente? A resposta é que o problema da liberdade ou felicidade humana, em

Espinosa, não se resolve sem a resolução dos nossos problemas afetivos. E o problema dos afetos (...) é essencialmente um problema de conhecimento (paula, 2009, pp. 24-5).

Liberdade e felicidade só podem se originar da capacidade de conhecermos os afetos, ou seja, de entendermos o que está envolvido na produção de quem somos e de como existimos em sociedade, o que inclui nossa história de dor e sofrimento. Conhecer os afetos alegres e os afetos tristes redime o humano da ilusão sobre o passado (ou da teologia, em Espinosa) e o autoriza/impele a lutar por si, pelo presente e pelas gerações de vencidos. Ser livre e feliz engloba o conhecimento de si e das relações entre os integrantes do grupo. A vida ética é, em suma, teia de relações nas quais os indivíduos reforçam seus afetos mutuamente – assim como, em nome dos que nos antecederam, a conquista desta vida ética é a tarefa da geração atual. Como Benjamin observa, “existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa” (BENJAMIN, 2012, p.10) na busca desta felicidade. E *conhecemos* isso.

5. A TEOLOGIA DO CAPITALISMO

As comunidades religiosas possuem uma característica fundamental para seu estabelecimento: a criação, entre seus componentes, de uma identidade transcendente que perpassa cada indivíduo e dá coesão ao conjunto. Espinosa observa que tal identidade abre caminho para que a superstição se estabeleça dentro do conjunto social. De maneira análoga, este processo ocorre nas sociedades capitalistas – e esta analogia é percebida por Benjamin em sua análise dos elementos que a religião e o capitalismo possuem em comum, ou como este último assume uma liturgia que, em certo nível, mimetiza os elementos teológicos.

Se a crítica de Espinosa era direcionada à aliança dos poderes político monárquico e religioso, aliança que submete os homens ao controle e engano da religiosidade, por meio do medo, para lutarem por sua escravidão “como se fosse pela sua salvação, e não considerem uma ignomínia, senão o máximo honor, dar seu sangue e sua alma para o orgulho de um único homem” (ESPINOSA, 2004, p. 128), a analogia entre escravidão e salvação aparece na comparação feita por Benjamin na qual o capitalismo aparece como a nova religião na sociedade, uma religião “sem sonho e sem piedade”, ou “sem trégua”: o sistema produz o desespero e a culpa de seus integrantes pois é preciso o culto constante, a liturgia constante, a aceleração da engrenagem para mantê-la operante, seja pela adoração ideológico-transcendente ao capital, seja pela crença descabida no determinismo histórico e no progresso como elementos que fariam o capitalismo desmoronar pelo próprio peso. A diferença entre os autores é a de que o capital opera por meio de categorias religiosas secularizadas não em benefício de um estado ou governante, mas sim para manter seu próprio poder.

A fé do ser humano neste sistema também se demonstra por suas obras, ou seja, pela busca constante de sua realização material. Uma comunidade é abençoada (um povo é eleito) não por sua organização de estado ou pelas leis que segue, como Espinosa observa em relação ao pacto de Deus com os Hebreus, mas pela quantidade de bens materiais que os indivíduos acumulam. A teologia da prosperidade material, centro litúrgico do mistério capitalista, materializa a aliança entre este mistério e o povo eleito sob o signo sagrado da moeda, a tradição convencionada.

Assim, o capitalismo pode ser visto como religioso ou teológico por funcionar de forma análoga a sistemas de crenças nos quais a esperança e

o medo do futuro⁸ são os motores das ações humanas. Se o humano, por suas obras, aproxima-se do céu, de forma análoga chegar ao paraíso em Terra e ter uma vida longa e saudável dependeria diretamente da quantidade de produtos e bens que o indivíduo possui.

O capital se imiscui na religião e passa a substituí-la, inclusive por meio de categorias desta, como sistema formador das regras sociais e das tradições que as validam, estabelecendo uma narrativa divinizante na qual o sucesso financeiro e “religioso” são equivalentes e intercambiáveis. Se na época da aristocracia o poder era transmitido por direito divino, a riqueza é a recompensa que o deus-mercado destina a seus mais fiéis e dedicados seguidores.

Logo, se o capitalismo acaba por servir como resposta às mesmas inquietudes e tensões individuais e coletivas que antes estavam abrigadas na esfera do sacro e do religioso (o teológico), um tema que subjaz ao capitalismo é a salvação do ser humano. Inicialmente, o trabalho ocupa este lugar de purificação, tendo a função de promover o sustento e reaproximar o humano do divino, pois o sucesso no trabalho está imbricado ao direcionamento da pulsão (tentação, paixões) para uma atividade prática: trabalhar afastaria o homem do pecado.

8 Isso precisa ser pensado dentro dos conceitos espinosanos de medo e esperança: o primeiro sendo a causa que origina e alimenta a superstição e a segunda como uma alegria instável que surge da ideia de alguma coisa da qual há dúvida de sua realização (sendo o medo, na *Ética*, a tristeza inconstante que surge do mesmo tipo de ideia). No prefácio do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa nota que se os homens estão na adversidade, “já não sabem para onde se virar, suplicam o conselho de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou inútil, que eles não sigam” (ESPINOSA, 2004, p. 125).

Tal imbricação de fatores e valores acaba por introjetar a culpa em cada indivíduo, porém de maneira universal, analogamente ao pecado original. Se no passado dizia-se que o sofrimento ou morte de alguém era a vontade divina, agora o sofrimento ou ausência da graça manifesta-se nas relações financeiras e de trabalho. Pobreza, miséria, desemprego, ganham um status metafísico: estar excluído da sociedade é estar excluído da graça de Deus ou do mercado. Deus e capital equivalem-se. O efeito prático deste processo é chamado por Benjamin de *generalização do desespero*: o juízo final, a ira divina, é o colapso da economia e das relações sociais mediadas pelo capital.

Mas a purificação e a graça não se restringem somente ao trabalho: o consumo ocupa papel importante no processo de consagração do corpo e da alma à religião do capital, sendo a mercadoria o objeto ao qual o culto é direcionado. Assim como a ascensão aos céus ou a descida aos infernos ocorrem em uma chave de punição e recompensa, uma relação de troca e permuta, poder trabalhar e consumir dá ao fiel a sensação de pertencimento e a ideia de *comunidade*.

6. COM LIBERDADE E JUSTIÇA PARA TODOS

Em síntese: tanto indivíduos como comunidades aceitam a escravidão, por medo da necessidade e da carência, ainda que estas sejam fictícias, ideológicas ou fantasmagóricas; o temor é de tal monta que se a escravidão é vista como a única forma de evitar a necessidade, lutar-se-ia contra a própria liberdade. Tanto capitalismo como religiões tem em comum a capacidade de difundir a ideia de que, para além deles, existe somente o sofrimento, a carência, a necessidade e a desesperança, o que faz com que sejam defendidos religiosamente exatamente pelos que sofrem as carências

geradas pelo próprio funcionamento destes sistemas. Tal gestão do medo é ferramenta importante na manutenção do *statu quo*, seja o medo e a busca pela segurança que atravessa o estado religioso-político criticado por Espinosa ou a promessa da abundância que move o sistema econômico-social vigente atualmente.

É possível perceber, neste movimento individual e social, a operação simultânea de duas categorias de Diferença: a inclusiva e a exclusiva. A primeira acolhe a manifestação e a diferença do outro, criando laços de comunidade e de proto-universalidade, ainda que tal universalidade e acolhimento não sejam sinônimos de salvaguarda. Como consequência, ao sermos incluídos em um grupo acabamos excluindo-nos ou sendo excluídos de outros com os quais tínhamos afinidades anteriores. Já a diferença exclusiva bloqueia a manifestação do outro sob a justificativa da salvaguarda de si mesmo. Neste caso, percebe-se a inversão da máxima espinosana de que o amor ao próximo é a condição máxima da obediência a Deus, independentemente da religião que se professa. Tal negação do outro acaba por restringir o amor ao outro apenas ao *semelhante*, ao que pertence à mesma comunidade ou a determinados indivíduos, tolhendo e censurando os direitos de liberdade de expressão e de ação. Ao fim do *Tratado Teológico-Político*, Espinosa lembra que:

não há nada melhor para a segurança do estado que fazer consistir a piedade e a religião unicamente na prática da caridade e da justiça e limitar o direito das autoridades soberanas, tanto em matéria sagrada quanto profana, aos atos, deixando a cada um a liberdade de fazer o que quiser e de dizer aquilo que pensa (espinosa, 2004, pp. 391-2).

Desta forma, buscar um sentido real para a justiça significa a busca da solidariedade para com os outros e a inclusão de todos no conceito geral

de humanidade. Para Espinosa, isto só poderá ser alcançado no plano material pela ação, pela liberdade e pela razão, uma posição que influencia a todos que consideram que a História somente começará a partir do momento em que a ação (a *práxis*, a revolução) quebre as cadeias da superstição, da opressão e do ópio social. Benjamin sustenta a interpretação espinosana, mas reposiciona o componente teológico-messiânico para além da superstição em direção a um horizonte, um *motto* e uma norma de conduta, trazendo à frente o que considera seu caráter comunal.

De uma forma peculiar, é possível ver em ambos os autores a ideia de que nossas ações são a preparação de uma nova realidade (seja o retorno ou a vinda de um Messias): um caminho para estabelecer uma sociedade livre da superstição e da violência. Sob este prisma espinosano, aquilo que Benjamin chama de teologia se mostra como a esperança que move as ações práticas em busca deste novo mundo. Dialeticamente, um olhar benjaminiano abre a interpretação de que aquilo que Espinosa chama de liberdade talvez possa preservar um componente “teológico”, de fé, desde que entendamos esta última como aquilo que se mostra pelas ações e não pela tradição. Uma fé na capacidade humana. Há então, a possibilidade de que os autores, a seu modo, compartilhem a ideia de que, ao final, ser o Messias é ser Humano, e o estudo do “teológico” é o estudo da própria política, da vida em comum. O Messias somos nós, assim como Deus é Natureza.

TREATISES AND FRAGMENTS:
THEOLOGY AND POLITICS IN THE WORKS OF
BARUCH SPINOZA AND WALTER BENJAMIN

ABSTRACT: This article aims at articulating some elements that can be found in the works of Baruch Spinoza and Walter Benjamin, two philosophers historically set in different traditions. Despite this difference, both philosophers are particularly focused on unveiling the theological elements which constitute political structures. The critique of historicism set by Benjamin in two of his most hermetic works – *Thesis about History* and the *Theological-Political Fragment* – can resonate some concepts brought up by Spinoza (notably, his critique of religion) in two of his central works, the *Theological-Political Treatise* and the *Ethics*. If religion can be understood as a series of associations between practices and rules – and its simultaneity sets the path for the dominant position of religion in society, is it possible to relate this concept to some cornerstones of Benjamin’s theory, such as his views of History as ‘the winners’ tale’ and Capitalism as a “social religion”?

KEYWORDS: Politics, Religion, history, freedom, Spinoza, Benjamin.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W.; BENJAMIN, W. (2012). *Correspondência 1928-1940*. São Paulo: Ed. Unesp.

BENJAMIN, W. (1985). *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense
_____. (2012). *O Anjo da História*. Coleção Filô. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (2013). *O capitalismo como religião*. LÖWY, M. (Org.). São Paulo: Boitempo.

_____. *Fragmento teológico-político*. Disp. em <http://flanagens>.

blogspot.com/2007/08/fragmento-teologico-politico.html. Acesso em 05 maio 2020 02:50.

_____. (2000). *Œuvres I*. Trad. Maurice De Gandillac e Pierre Ruschel. Paris : Folio essais, ed. Gallimard.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. (2019). São Paulo: Paulus.

BUTLER, J. (2017). *Caminhos divergentes: Judaicidade e crítica do sionismo*. São Paulo: Boitempo, E-book.

CASTELLÕES DE OLIVEIRA, M. C. (2002). “A Tradição interpretativa de rabinos e cabalistas, a crítica literária e a tradução”, In: *Ipotesi: Revista de Estudos Literários* (UFJF), Juiz de Fora, vol. 6, pp.117-130.

CHAUÍ, M. (1995). *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Editora Moderna.

_____. (2006). “Espinosa: poder e liberdade”, In: BORON, A. (org.) *Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo.

DOBBS-WEINSTEIN, I. (2015). *Spinoza's Critique of Religion and Its Heirs: Marx, Benjamin, Adorno*. Cambridge: Cambridge University Press.

ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. Coord. Marilena Chauí. São Paulo: EDUSP.

_____. (2004). *Tratado teológico-político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

GAGNEBIN, J-M. (2018). *Walter Benjamin: os cacos da história*. Trad. Sônia Salzstein. São Paulo: n-1 Edições.

_____. (1999). “Teologia e Messianismo no pensamento de Walter Benjamin”, In: *Estudos avançados* (IEA-USP), São Paulo, vol. 13, n. 37, pp. 191-206, disp. Em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141999000300010&lng=en&nrm=iso. Acesso em

05 maio 2020. <https://doi.org/10.1590/S0103-40141999000300010>.

LÖWY, M. (2005) *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Brat. São Paulo: Boitempo.

_____. (2002). “Prefácio”, In: BENJAMIN, W. *Aviso del incendio*, México: FCE.

MARX, K. (2017). *Cuaderno Spinoza*. Trad. Nicolas Varela. Madrid: Montesinos.

_____. (2014). *O Capital – Livro 1*. São Paulo: Boitempo.

PAULA, M. F. (2009). *Alegria e Felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. Tese. Orientação Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui. São Paulo: FFLCH-USP. Disp. Em https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-05032010-123532/publico/MARCOS_FERREIRA_DE_PAULA.pdf. Acesso em 11 jul 2020 16:26.