

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

TRADUZIR OS ENSINAMENTOS
Considerações sobre as formas de interpretar
no Tratado Teológico-Político de Espinosa

Adriano Luís Andrade Justino

CURITIBA

2006

	<p data-bbox="690 220 755 535">Adriano Luís Andrade Justino</p>
	<p data-bbox="722 840 836 1417">TRADUZIR OS ENSINAMENTOS Considerações sobre as formas de interpretar no Tratado Teológico-Político de Espinosa</p>
	<p data-bbox="722 1732 868 1795">CURITIBA 2006</p>

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Adriano Luís Andrade Justino

TRADUZIR OS ENSINAMENTOS
Considerações sobre as formas de interpretar
no Tratado Teológico-Político de Espinosa

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr Paulo Vieira Neto

CURITIBA
2006

FOLHA DE APROVAÇÃO
(entregue pela Secretaria)

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros cumprimentos ao orientador deste trabalho, Prof Dr. Paulo Vieira Neto, às professoras Dra. Vivianne Castilho e Dra. Maria Izabel Limongi e ao Prof Dr. Homero Santiago/USP.

RESUMO

A interpretação das Sagradas Escrituras é o ponto central de análise e crítica nos primeiros capítulos do Tratado Teológico-Político de Espinosa. Compreender seu alcance e distinguir corretamente as duas maneiras existentes de fazê-la é passo fundamental na necessária separação entre Teologia e Filosofia. Se ambas as formas de interpretação – a imaginativa e a intelectual – têm a capacidade de ocupar um único e mesmo lugar, é necessário compreender a amplitude de cada uma delas e estruturar um método que consiga apreender adequadamente aquilo disposto nas linhas do texto bíblico. Mas mais do que conhecer a essência desses ensinamentos, o itinerário filosófico dessa obra gera algo ainda mais radical, a reforma do próprio entendimento.

ABSTRACT

The interpretation of the Sacred Books is the central point of analysis and criticism on the first chapters of Espinosa's Theological-Political Treatise. To understand it we must correctly distinguish two existing manners of doing it is a fundamental step for the necessary separation between Teology and Philosophy. If both – the imaginative and the intellectual interpretations – have the capacity to occupy an unique and same place, it's necessary to understand the extent of each one of them and structure a method wich can appehend what is written on the bible lines. But more them knowing the essence of this lessons, the philosophic itinerary of the oprah creates something more radical, the intelectual renovation.

PALAVRAS-CHAVE/KEY WORDS (5)

Interpretação, conhecimento, Imaginação, Intelecto, Imanência

ÍNDICE

I.	Introdução	08
II.	Capítulo I - Interpretação e gêneros de conhecimento.....	18
III.	Capítulo II - Tradução sobre produtos da Imaginação.....	30
	a. Interpretação imaginativa.....	30
	b. Busca pela verdade ou pelo sentido?.....	58
IV.	Capítulo III – Tradução sobre produtos do Intelecto.....	66
	a. Interpretação intelectual e seus axiomas.....	66
	b. O método intelectual de interpretar.....	83
	Referências Bibliográficas	103

Advertência:

Citamos as obras de Espinosa seguindo a convenção que esclarecemos abaixo:

E. *Ethica ordine Geometrico Demonstrata*. Ética demonstrada em ordem Geométrica.

KV. *Korte Verhandeling van God, de Mensch em deszelfs Welstand*. Breve Tratado sobre Deus, o Homem e sua felicidade.

TIE. *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Tratado da Reforma do Intelecto (ou Tratado da Emenda).

TTP. *Tractatus Theologico-Politicus*. Tratado Teológico-Político.

Todas as citações do *Tratado Teológico-Político* em português expostas nessa dissertação são retiradas da tradução feita por AURELIO, D. *Tratado Teológico-Político*, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1988. Quando citadas, recebem a referência e indicação da paginação correspondente. As citações do *Tratado Teológico-Político* são ainda seguidas das páginas correspondentes da edição de Carl Gebhardt, que constam em colchetes ao lado da referência da edição portuguesa acima citada.

Introdução

O tema central do Tratado Teológico-Político de Espinosa é a busca de um método adequado de exame do conteúdo das Sagradas Escrituras. Para atingir tal objetivo, o filósofo analisa as bases do conhecimento profético e daquele produzido pela luz natural. O primeiro conduz ao discurso teológico, enquanto o segundo gera, efetivamente, um discurso filosófico.

Embora o conceito de interpretação no Tratado Teológico-Político esteja associado a essas duas formas distintas de ver o mundo, esta operação, quando relacionada às Sagradas Escrituras, apresentaria apenas uma definição: interpretá-las seria a ação de encontrar seus reais ensinamentos, apontando necessariamente suas causalidades genéticas e a certificação de sua autenticidade.

A primeira forma de interpretar por ele abordada, de cunho teológico, se realiza sobre conhecimentos de substrato imaginativo, enquanto a segunda seria construída a partir de um substrato intelectual. A primeira seria calcada em princípios transcendentais, em abstrações ao encadeamento necessário das coisas na natureza e, a segunda, produzida a partir desta ordem causal rígida dos desdobramentos puramente naturais.

Advertimos que a interpretação imaginativa à qual se refere o filósofo ao longo do texto não deve ser confundida com os produtos da Imaginação. Não é apenas composta de conteúdos imaginativos, ou seja, uma série de produtos surgidos aleatoriamente, mas é também e fundamentalmente uma operação de racionalização que se soma e rege esse conteúdo desde uma causa final, imaginada, que impõe seu sentido.

Na interpretação imaginativa, a produção da Imaginação é instrumentalizada desde um raciocínio final. Assim fazemos a diferença entre a produção cognitiva de tal gênero e sua racionalização, esta sim, objeto desta dissertação como “interpretação”.

Nosso texto versa fundamentalmente sobre a ordem impingida a esses conteúdos. Uma pelo discurso que nesse texto aparece vinculado às premissas teológicas e outra que ordena a produção do Intelecto, abordada no sétimo capítulo do Tratado e que representa o método adequado de conhecimento das Sagradas Escrituras. Passemos adiante.

A diferença entre tais interpretações residiria efetivamente na origem e certificação dos conteúdos ordenados metodicamente. Se eles estão embasados em caracteres externos, como no caso dos intérpretes teólogos da Sagradas Escrituras, ela é interpretação imaginativa. Se a criação surge no âmbito do pensamento, a partir de axiomas evidentes por si mesmos, e através deles se verifica sua autenticidade, sem derivá-la de enxertos e sem o apelo da transcendência, ela é interpretação intelectual e sua verdade se retira de uma análise puramente causal. As definições e as diferenças entre elas abordaremos a seguir.

A palavra interpretação e suas variantes aparecem com frequência muito superior no Tratado Teológico-Político do que em outras obras de Espinosa. O radical ‘interpret’, tanto como substantivo ‘intérprete’ e ‘interpretação’ quanto nas diversas conjugações e aplicações do verbo interpretar é enunciado 144 vezes no texto. No Tratado da Emenda do Intelecto o radical não aparece uma única vez e na Ética apenas três vezes, sem que as palavras tenham status relevante ao longo do texto.

Mas apesar do termo interpretação figurar por toda a extensão do Tratado Teológico-Político, Espinosa não se detém especificamente sobre seu conceito para determiná-lo mais

propriamente. Esta falta poderia ser explicada pelo fato de o Tratado Teológico-Político não ser estruturado de maneira rigorosamente geométrica como outras obras suas, a exemplo do Tratado Breve e principalmente da Ética, nas quais há metucioso cuidado dispensado no esclarecimento de conceitos-chave pela apresentação sistemática de definições¹ e seus desdobramentos.

Há que se apontar a distinção entre o conceito de espírito e de letra dos textos em questão. O TTP pode ser descrito como uma exposição não geométrica apenas no sentido de sua estrutura textual, já que não se realiza a partir da definição da substância única e infinita para seus modos finitos. Mesmo assim, como bem afirma Marilena Chauí (2003, p. 17), o “(...) trabalho histórico, crítico e filológico do Teológico-Político possui a mesma peculiaridade do trabalho geométrico da Ética: há em ambos uma reflexão operada pelo e no discurso (...)”. Também assinalamos uma paridade estrutural do Tratado da Emenda do Intelecto e o Tratado Teológico-Político seguindo as definições de Lívio Teixeira, mesmo sem que ele tenha abordado esta última:

“A diferença que há entre o TRE (TIE) de um lado e o BT e a E, de outro, é que estes dois últimos partem de Deus, do Ser Perfeito, numa ordem que é a ordem natural para a compreensão da realidade. Ao passo que o TRE, supondo difícil a compreensão desta ordem natural, parte da análise do pensamento, do estudo dos dados da consciência para mostrar que estes não podem compreender-se sem Deus; sem Deus tornam-se abstrações. E na medida em que compreendemos isso, conduzem-nos a Deus.”²

¹ Nos diz Lívio Teixeira (2001, p.11) “A não partirmos de Deus, o único modo de nos pormos no real é partir exatamente da realidade de nossos pensamentos. A análise deles, a descoberta dos diversos modos de percepção e do melhor deles – a intuição – nos conduz a Deus também, como no Tratado da Reforma do Entendimento. O aprofundamento da realidade do pensamento nos conduz “pela mão” ao conhecimento da Realidade total – Deus”.

² TEIXEIRA, 2001, p.12

A par dessa realidade, compreendamos a definição possível dessa operação relativamente aos livros sagrados, e que serve como o ponto de gravidade nessa obra – afinal, a discussão presente principalmente nos sete primeiros capítulos do Tratado Teológico-Político está centrada, à primeira vista, na busca pela maneira adequada de interpretar as Sagradas Escrituras.

De início, o filósofo enuncia que encontrar o verdadeiro método de interpretar os textos sagrados significa “saber ao certo o que o Espírito Santo quer ensinar” (p.207 [98]). A referência à figura do “Espírito Santo” ocorre porque, de acordo com o pensamento teológico de sua época, tais conteúdos teriam como que sido repassados por Deus através dos profetas, que os teriam constatado e traduzidos em palavras desenhadas sobre uma pilhas de papéis.

Mas o que significaria objetivamente “interpretar as Sagradas Escrituras” conforme exposto nessa obra, com cuja operação se identificam os métodos teológico (interpretação imaginativa) e filosófico (interpretação intelectual), à primeira vista distintos? “Saber ao certo” seu conteúdo é a primeira das respostas possíveis, segundo a passagem acima apontada, mas podemos aprofundar mais um pouco a busca de seu sentido.

Os teólogos, com a diferença crucial que apresentam com relação aos profetas - posto que não entram em contato imediato com a divindade para saber com segurança quais seriam os verdadeiros conteúdos transmitidos por Deus - interpretam aqueles registros das profecias. Ou seja, os teólogos atribuem àquela reunião de desenhos em formato de letras

um sentido próprio, que constitui aquilo que, para eles, seriam os autênticos ensinamentos do Espírito Santo.³

Mas essa busca ou atribuição de sentido que define a operação de interpretar os textos sagrados no pensamento teológico também serve para definir a maneira intelectual de fazê-la, o que auxilia na compreensão dos caracteres indistintos dessa operação. O método que denominamos de interpretação intelectual, realizado pela luz natural, afinal, seria a “mais firme e até a única via para se procurar seu verdadeiro sentido.”(p. 214 [105])

Dessa forma podemos afirmar que interpretar as Sagradas Escrituras significa, com relação a ambas as formas apontadas, realizar uma espécie de tradução dos textos sagrados, revelando o que estão concretamente a transmitir àqueles aos quais tais textos seriam endereçados. Saber com certeza quais são os ensinamentos manifestos presentes na “palavra de Deus” ou atribuir-lhes um sentido seria realizar uma interpretação, para ambas as formas de interpretá-los apontadas.

Nessa seara bem delimitada ocorre a análise e disputa presentes no Tratado Teológico-Político. O que e a quem pretende atingir as Sagradas Escrituras, qual o conhecimento que transmitem efetivamente – tomado não apenas o conteúdo como a matéria-prima significativa, mas também a forma de transmiti-lo – são alguns dos aspectos pertinentes às operações de interpretar, tanto daquela denominada imaginativa quanto a chamada intelectual.

Mas além desse alcance pontual, é necessário compreender a amplitude filosófica da reflexão presente nesses sete primeiros capítulos do Tratado Teológico-Político. Fica

³ Já no primeiro capítulo, fica claro que os profetas também realizaram uma espécie de interpretação como a que hoje fazem os teólogos, já que traduziram os ensinamentos recebidos para aqueles que não o receberam imediatamente. Não no momento do recebimento da profecia, mas de sua comunicação, eles são denominados os intérpretes de Deus, já que “*interpretam os decretos divinos que lhes foram revelados para outros a quem eles não o foram*” (TTP, p.122 [16]).

evidente que o texto extrapola a crítica à interpretação teológica do objeto Sagradas Escrituras e que sua reflexão serve como fio condutor do itinerário filosófico que parte de uma análise de cunho epistemológico em direção às noções espinosanas clássicas de liberdade.

Mais que uma análise meramente gnoseológica, estaria embutida nessa proposição de investigação uma condução filosófica à verdadeira felicidade, já que há imanência entre o conhecer e, principalmente, a realização da justa distinção entre os gêneros de conhecimento e aferição dos seus limites e a realização ética do sujeito. Para seguirmos um passo adiante, é imprescindível compreender o sentido geral da operação de interpretar nesta obra, o que dará a dimensão mais ampla de sua análise.

Apesar das interpretações abordadas no Tratado Teológico-Político estarem vinculadas a um objeto bem delimitado (as Sagradas Escrituras), a análise das interpretações imaginativa e intelectual pelo filósofo ultrapassa a mera crítica ao conhecimento da época ou a simples proposição de uma nova leitura dos livros sagrados. Além da seara política, o percurso desse texto também adentra às questões metafísicas clássicas presentes em outras obras espinosanas. Vejamos.

Além de assinalar a busca pelos reais ensinamentos daqueles textos, Espinosa afirma repetidamente outros sentidos de sua investigação no Tratado Teológico-Político, como o de distinguir Teologia de Filosofia (TTP, p.150 [44]) e reabilitar o conhecimento da luz natural para a reflexão de assuntos metafísicos. Mais do que contestar a visão teológica dos textos sagrados, o filósofo conduz seu leitor como que pela mão no diagnóstico desse tipo de interpretação, sua origem e funcionamento. Ao mesmo tempo promove a reabilitação do

conhecimento vinculado à luz natural e propõe outra interpretação, oposta àquela criticada, que se baseia exclusivamente na ordenação de pressupostos intelectuais.

Espinosa parece empreender seu argumento, ocultando sob o manto altamente inflamável desse objeto de investigação – até hoje causa de confusões e fonte de discussões diversas – a verdadeira importância da condução dessa análise, a real virulência de uma crítica arguta da forma como as Sagradas Escrituras vinham sendo até então tratadas. A isso, Espinosa irá opor-lhe agudamente a proposição de uma forma ordenada de conhecê-las em sua realidade concreta. Para comprovar isso, retornemos ao nosso propósito, indicando o que significaria a operação de interpretar num contexto mais amplo.

Em todas as obras espinosanas em que sua metafísica é minimamente detalhada, a imanência necessária entre a busca da liberdade pelo indivíduo e a adequação do conhecimento produzido faz com que este último adquira um valor que ultrapassa o mero valor de pesquisa gnoseológica. No Tratado Teológico-Político, a operação de interpretar – essa atribuição de sentido a algo ou ordenação de conhecimentos - alcança fundamental importância filosófica, que extrapola a simples verificação da adequação ou não das idéias ao ideado e eleva tal pesquisa a um caráter ético mais profundo.

Assim como no Tratado da Emenda do Intelecto essa questão é tão imprescindível ao passo de Espinosa ocupar boa parte da obra discutindo sobre as idéias verdadeiras e falsas, no Tratado Teológico-Político, interpretar adequadamente as Sagradas Escrituras resultaria - pela simples busca da idéia verdadeira sobre tal objeto - em maior liberdade para o indivíduo. Não apenas pelas conclusões acerca daquilo que o “Espírito Santo” estaria a ensinar, mas pelo claro esforço em delimitar o percurso de análise necessário para uma efetiva produção dessas idéias adequadas. Tanto é assim que chega a afirmar que, quando

analisadas pelo método intelectual que propõe no sétimo capítulo, as Sagradas Escrituras não devem ser vistas como produtos da inspiração divina, mas como um objeto natural, já que “(...) o que tentamos aqui analisar são apenas os ensinamentos das Escrituras, para deles extrairmos, como se se tratasse de dados naturais, as nossas conclusões” (TTP, p.134 [28]).⁴

Seguindo as idéias clássicas do filósofo presentes em sua *Ética*, temos que o encadeamento das idéias é algo tão concreto quanto as coisas na natureza. Mais do que isso, as idéias adequadas das coisas para o filósofo são as próprias coisas sob um atributo distinto do Extenso, ao qual chama de Pensamento naquela obra acima citada. A lógica dos seus encadeamentos ocorre da mesma forma, mas com a diferença de darem-se nesse outro plano. É o real dado de forma objetiva – ou seja, segundo o vocabulário setecentista, em pensamento - que respeita a causalidade da natureza e que se materializa como uma grade conceitual paralela às coisas extensas.

Na *Ética*, dentre os infinitos atributos da substância divina, podem ser percebidos esses atributos – a Extensão e o Pensamento - , conceitos implícitos no Tratado Teológico-Político, mas que existem e serão abordados mais adiante, quando for analisada a interpretação intelectual, sua produção de idéias e certificação. É importante saber agora que as idéias adequadas respeitam uma certa ordem, que pode ser acessada pela mente humana, a partir de encadeamentos originados a partir de uma idéia verdadeira, a idéia de Deus, como ficará claro na análise dessa interpretação.

⁴ Diogo Pires Aurélio (1988, p. 381-382), diz que o “TTP pretende-se sempre um simples exercício crítico destinado a apurar o significado dos textos”.

Para ir além da operação com relação aos textos sagrados, interpretar em geral reuniria a operação de conhecer algo segundo uma certa ordem predeterminada e uma certeza envolvida, ou uma certificação de sua autenticidade. Interpretar algo seria tomar a existência de algo como pertencente a uma rede causal de acontecimentos, o que pode ocorrer de dois modos, que chamamos de interpretação imaginativa e interpretação intelectual. Cada maneira de interpretar tem uma mecânica própria e uma ordem de encadeamento determinada, capaz de produzir uma quantidade distinta de interpretações:

“Tendo, portanto, os profetas percebido pela Imaginação o que Deus lhes revelou, não restam dúvidas que eles poderiam ter percebido muitas coisas que excedem os limites do entendimento, pois com palavras e imagens se podem compor muitas mais idéias do que só com os princípios e noções em que se baseia todo o nosso conhecimento natural.”⁵

Concluir a ordem correta a qual deve se alinhar uma interpretação que se pretenda adequada das Sagradas Escrituras é compreender, por extensão, a ordem correta a ser perseguida no cumprimento da interpretação de outros objetos naturais. A mesma ordem que re-posiciona as Sagradas Escrituras em seu lugar para compreendê-la em realidade, também ordena o restante da Natureza.

Há certamente duas ordens existentes de interpretação assinaladas pelo filósofo no Tratado da Emenda do Intelecto e que estão presentes no Tratado Teológico-Político, como será apontado mais adiante. A partir dessas ordens são geradas duas formas de interpretar distintas. Compreendamos como se articulam os gêneros de conhecimento nessas operações.

⁵ TTP, trad. Pires Aurélio, p.134 [28].

Capítulo I - Interpretação e gêneros de conhecimento

Apontados os significados possíveis de interpretação com relação ao objeto de análise dos primeiros capítulos do Tratado Teológico-Político - as Sagradas Escrituras - e sua acepção mais geral contextualizando o termo pela tradição especulativa espinosana, adentremos à análise dos componentes específicos dessa operação, que ocorre de duas maneiras distintas de acordo com a obra que investigamos.

No Tratado Teológico-Político, as duas interpretações abordadas estão vinculadas diretamente aos gêneros⁶ de conhecimento que as condicionam: a interpretação imaginativa, como uma articulação de produções realizadas no âmbito do gênero Imaginação, e a interpretação intelectual, como uma articulação de produtos gerados pelo Intelecto.

Que as interpretações são articulações ou composições concluímos das afirmações do filósofo de que, para se atingir uma certeza a partir de produtos imaginários, é necessário "...acrescentar-lhes o raciocínio" (TTP, p.137 [30]) e de que o conhecimento verdadeiro a partir de produções intelectuais (a interpretação intelectual) surge da aplicação com método da capacidade do Intelecto. (TTP, p.184-185 [77]) A conclusão é de que, além dos produtos que servem de substrato para essas interpretações, há um outro algo que se soma a eles, ordenando-os num sentido determinado. O resultado final dessa operação conjugada é o que se pode chamar de interpretação.

⁶ Optamos tratar as instâncias de conhecimento no TTP e em outras obras citadas como *gêneros*, já que esse é o termo ao qual se refere Espinosa em boa parte de seus textos e que agrupa os modos de perceber pertinentes a cada um dos três deles, Imaginação, Razão e Intelecto. No TTP, a Imaginação, mesmo contendo mais de um modo de percepção, sempre tem essa denominação como aquela noção mais ampla.

Retornemos à questão dos gêneros. Mesmo as interpretações no Tratado Teológico-Político estando vinculadas a esses dois gêneros de conhecimento – Imaginação e Intelecto, classicamente em Espinosa eles se apresentam de três formas: em Imaginação, Razão e Intelecto. Mas tal como afirmado com relação a maneira como o filósofo trata de outros conceitos, esses tipos não são explicados nem distinguidos rigorosamente no Tratado Teológico-Político, sendo necessário resgatarmos algumas características que os definam, para evitar possíveis confusões. Enquanto uns são melhores enfocados, principalmente aqueles relacionados diretamente aos produtos das interpretações imaginativa e intelectual, aquele que não cria efetivamente produtos para interpretações – a Razão – tem sua estrutura pouco esclarecida ao longo do texto, mesmo tendo papel fundamental na formação dessas interpretações, como será visto adiante.

O gênero Imaginação, por exemplo, é o que melhor é caracterizado ao longo da obra, principalmente nos seis primeiros capítulos, já que está radicalmente ligado à criação das profecias pelos profetas, ao pensamento teológico que interpreta os livros sagrados e ao conhecimento vulgar dos interlocutores desse discurso.

A identificação da produção profética à opinião vulgar disseminada à época, o vínculo direto das idéias ao temperamento e disposição corporal naquele momento específico definem algumas características desse tipo de conhecimento. Quanto ao conhecimento de seus intérpretes, a instituição de uma autoridade externa às próprias palavras do texto sagrado, a negação incontinente das capacidades do conhecimento da luz natural e, pelo lado do vulgo, a predisposição ao obscurantismo e ao fantástico são algumas das características que o fazem identificá-los a todos ao conhecimento imaginativo.

Espinosa diz que não há como profetizar sem ... a Imaginação, quer dizer, sem palavras e figuras” (TTP, p.127 [21]) e que “... as profecias ou representações variavam segundo as opiniões perfilhadas pelos profetas...”(TTP, p. 142 [35]) Ambas as características apontadas, junto à influência da disposição corporal na formação das imagens, são aspectos que ajudam a definir esse gênero de conhecimento ao longo de toda filosofia espinosana e também no texto enfocado.

Quanto aos outros dois gêneros clássicos de conhecimento, a Razão e o Intelecto, suas definições e até mesmo sua reta distinção é mais difícil de ser realizada pelo Tratado Teológico-Político, pelo motivo de que o filósofo utiliza muitas vezes o termo luz natural e entendimento para referir-se àquilo que poderíamos tomar como uma ação conjunta desses dois gêneros de conhecimento.

Mas essa dificuldade não é exclusividade do texto que nos serve de base. Mesmo na Ética, de acordo com Hubbellin (1981, p.76-77), os limites entre esses gêneros não parece, a priori, tão distintos, posto que “(...) também com a ajuda do último (segundo gênero) alcança o homem a intuição necessária para sua felicidade”. Segundo ele, a diferença entre tais gêneros seria de que a Razão atuaria como pensamento discursivo, enquanto o Intelecto seria aquele em que o pensamento “vê em forma intuitiva”. Mesmo afirmando que o filósofo utiliza os termos entendimento (intellectus) e razão (ratio) sem distinções terminologicamente, Hubbellin diz que o filósofo “conhece claramente a diferença pela distinção entre a segunda e terceira formas de conhecer.”

Seguindo a tradição rigorosa do pensamento espinosano quanto às questões epistemológicas, é possível se fazer considerações sobre a natureza de ambos no Tratado Teológico-Político. Por exemplo, quando define o filósofo a luz natural como o “(...) poder de formar certas noções que explicam a natureza das coisas e nos ensinar a conduzir a vida” (TTP, p. 122 [16]). Apesar da confusão inerente ao termo luz natural, essa característica acima apontada pode ser atribuída a Razão, feita a remissão à visão clássica espinosana. Isso também pode ser concluído tomado que o Intelecto se define como instância não geradora de raciocínios ou qualquer tipo de mediação, como seria se fosse um formador de noções.

O Intelecto classicamente envolve uma certeza inerente ditada pela natureza, de forma imediata, como explicita quando assinala que “(...) Deus pode, sem dúvida, comunicar imediatamente com os homens, pois comunica sua essência à nossa mente sem precisar de qualquer meio corporal” (TTP, p. 127 [20]). Então, teríamos que a capacidade de intermediação não pertenceria de maneira alguma ao Intelecto, ficando tal ato a cargo da Razão. A certeza do entendimento mostra que “(...) tudo o que conhecemos clara e distintamente é a idéia de Deus e a natureza quem no-lo dita, não por palavras, mas de uma forma ainda mais excelente e adequada à natureza da mente” (TTP, p. 123 [16]).

Mas além dessa indistinção conceitual gerada pela indefinição dos termos, a confusão é alimentada pela recorrente oposição entre os dois gêneros de conhecimento geradores de produtos para as interpretações, a Imaginação e o Intelecto. Se por um lado essa oposição auxilia na compreensão do embate entre a interpretação imaginativa e a intelectual a que nos propomos fazer neste trabalho, por outro ela dificulta a caracterização, pela pobreza de

detalhes, do gênero de conhecimento Razão, que não é capaz de gerar, como outros gêneros, interpretações. No Tratado Teológico-Político há apenas duas interpretações e, não, três, como seria se todos fossem capazes de produzi-las de forma autônoma. Antes de entrarmos nesse assunto, citemos um exemplo dessa franca oposição, muito frequente no texto:

“... aqueles que sobressaem pela Imaginação são menos aptos para compreender as coisas de maneira puramente intelectual; em contrapartida, os que sobressaem mais pelo Intelecto e o cultivam superiormente, possuem uma capacidade de imaginar mais temperada, mais regrada e como que a refreiam ainda assim, para que não se misture com o Intelecto.”⁷

Se tais gêneros podem ser confundidos ou excluídos mutuamente, a conclusão é também de que Imaginação e Intelecto podem, desde alguma perspectiva, ser identificados, fato concluído a partir dessa e de outras passagens do Tratado Teológico-Político e qualificação da qual iremos tratar mais adiante. Mas como apontado acima, enquanto esses gêneros envolvidos diretamente no embate são melhores definidos e servem como ponta de lança para as críticas pertinentes ao texto, a distinção do gênero Razão fica empobrecida ou deslocada e suas características são muito pouco exploradas pelo autor.

Mesmo assim, podemos afirmar seguramente que os “princípios certos da mente”, os “axiomas intelectuais” e a “comunicação imediata” a que se refere Espinosa ao longo da obra dizem respeito ao conhecimento gerado no Intelecto, enquanto a capacidade de gerar “noções” de que fala dizem respeito à ação da Razão. Mesmo não sendo capaz de gerar produtos de conhecimento que servem de estofo para as interpretações, o papel da Razão

⁷ TTP, trad. Pires Aurélio, p.136 [29].

não pode ser menosprezado, aliás, deve ser melhor esclarecido para evitar confusões ao longo de nosso texto.

Definidas algumas características e breves distinções entre os gêneros de conhecimento pertinentes ao Tratado Teológico-Político, tentemos compreender uma definição mais clara do papel efetivo da Razão e da forma como ela participa ordenando substratos diferenciados de conhecimento. Muito além de formar noções – ou até mesmo expandindo essa idéia além de seu significado vulgar -, a Razão pode ser tomada como um gênero complementar, um gênero que tem como ação ordenar os produtos de outros gêneros de conhecimento num sentido determinado.

Frutos dos gêneros de conhecimento Imaginação e Intelecto, as interpretações tratadas no Tratado Teológico-Político são produções articuladas diretamente pela Razão, que funciona como um dispositivo operacional de encadeamento das imagens produzidas pelo corpo ou de idéias existentes na mente.

Como explicado anteriormente, a interpretação imaginativa, por exemplo, não seria composta apenas de imagens, palavras ou opiniões isoladas, frutos do gênero Imaginação. Junto a esses produtos, na produção da interpretação que lhes cabem haveria efetivamente a ação da Razão pelos raciocínios e encadeamentos já que, por si só, tais produtos da Imaginação não atingiriam um aspecto fundamental no processo de conhecimento - e, em segunda instância, de convencimento do vulgo se tomado seu lado estritamente político: a certeza de sua realidade. Vejamos:

” ... a simples Imaginação não envolve por si mesma, como acontece com toda idéia clara e distinta, uma certeza, sendo necessário, para estarmos certos das coisas que imaginamos, acrescentar-lhes algo mais, a saber, o raciocínio...”⁸

Assim o filósofo também indica em outra passagem, quando diz que “(...) com palavras e imagens (frutos da Imaginação) se podem compor muitas mais idéias do que só com os princípios e noções em que se baseia todo o nosso conhecimento natural” (TTP, p.134 [28]).

Note-se que as palavras e imagens pouco são quando não participam de uma composição, esta sim retrato de uma interpretação imaginativa, habilmente realizada com o apoio do gênero Razão. A partir das imagens formuladas pela Imaginação⁹, percebendo distinções onde não existem em realidade ou tomando propriedades das coisas como se fossem suas essências, uma idéia inadequada pode ser gerada.

Assim como a Razão auxilia na formação da interpretação intelectual, também ela tem a capacidade de articular as imagens em idéias inadequadas, como Espinosa exemplifica ao dizer que “... a vontade de Deus não se distingue do entendimento divino a não ser na perspectiva da nossa Razão” (TTP, p.170 [62]). Ou seja, as operações da Razão não pressupõem, em todos os casos, a adequação das idéias criadas ou encontradas, podendo ser também responsável pela concatenação efetiva – mesmo que inadequada – de idéias falsas ou que não digam respeito propriamente à essência daquilo que se pretende conhecer.

⁸ TTP, trad. Pires Aurélio, p.137 [30].

⁹ Parece haver uma predisposição humana à narração ou encadeamento dos conhecimentos gerados tanto na Imaginação quanto no Intelecto. Todo conteúdo é organizado racionalmente, seja o que gera narrações e estória, quanto aquele que resulta na história autêntica de algo.

Se como apontado acima os produtos imaginativos são ordenados pela Razão, com relação aos produtos do Intelecto isso também ocorre, apesar de ser de uma forma distinta, como mostraremos mais adiante, quando enfocarmos a especificidade de cada interpretação. Na interpretação intelectual, a Razão ordena seus produtos intelectuais, representando o método de aplicação que guia os substratos daquele gênero.

Esse método, que não é inerente à mente humana, mas que assimila e respeita a produção intelectual, é o objeto proposto pelo filósofo no sétimo capítulo do Tratado Teológico-Político, que se opõe radicalmente ao discurso teológico que interpreta as Sagradas Escrituras.

Então concluímos que a ação de interpretar estaria estritamente vinculada aos gêneros de conhecimento na operação de interpretar, mas que apenas dois gêneros formariam produtos, que seriam articulados com auxílio de um terceiro. Engendradas pelo gênero de conhecimento Razão, como demonstrado, é ela que impõe ou ordena os conteúdos produzidos a partir desses gêneros, já que por si só não seriam capazes de formular ou engendrar métodos de interpretação.

A Imaginação, mediada pelo corpo, fruto de afecções, não passa de um reflexo subjetivo da exterioridade, daí sua incapacidade de ordenação e necessidade de apoio. O Intelecto, que significa a fruição imediata da coisa, seria por definição impedido de formular interpretações, pois que não é uma instância mediadora ou produtora de mediações no ato de conhecimento.

Quando o filósofo afirma a existência de uma forma mais excelente de comunicação entre a natureza e a mente, que ocorre “não por palavras”, poderíamos entender por analogia que essa forma mais excelente operaria também não por conceitos abstratos, como

no caso da interpretação intelectual? Se a participação mesma da mente humana na idéia divina já nos garante a idéia de Deus, fonte de todo o conhecimento adequado que se pretenda encontrar na Natureza, temos claramente que o terceiro gênero, o conhecimento Intelectual, não se realiza nem por palavras e imagens – como no conhecimento imaginativo – quanto em conceitos abstratos, mesmo que adequados – conforme o conhecimento gerado pela luz natural, ou seja, a Razão.

O Intelecto surge então, já no TTP, como o lugar verdadeiro da ação, e não da operação, esta sim materializada pela interpretação. Daqui concluímos então que haveria certamente uma interdição do processo produtivo de interpretação pelo Intelecto e a conclusão de que o ato de interpretar deva talvez ocorrer apenas e tão somente sobre os produtos dos gêneros de conhecimento mediados pela Razão.

Advertimos que essa caracterização de tal gênero se faz por hipótese, posto que ainda restam algumas dúvidas sobre essa tese, possível de ser dirimida em trabalhos acadêmicos que visem abordar mais detidamente a questão do estatuto de cada gênero de conhecimento espinosano. Mas no sentido da investigação da verdade e com relação à geração de interpretações, o primeiro e o terceiro gênero parecem ser identificados desde o ponto de vista da Razão, posto que ambos teriam o poder de influenciá-la na produção dos conhecimentos.

O que define a produção do conhecimento é o vínculo que a Razão (universal) realiza. Ela produz idéias inadequadas quando se associa à Imaginação, assim como produz idéias adequadas quando se associa ao Intelecto. A Razão, investida dos axiomas do conhecimento intelectual, pode questionar a Imaginação, não sendo aquela uma instância autônoma na produção de conhecimento.

Mas o caminho a seguir por um ou outro produto do conhecimento irá depender fundamentalmente da ordem à qual esteja a Razão vinculada, ou mesmo a uma ordem das coisas na natureza que esse gênero de conhecimento pode representar.

Tentemos esclarecer apoiando-nos sobre o Tratado da Emenda do Intelecto, no qual a questão da ordem é melhor explanada. Sabemos que há ali duas ordens que significativamente podem ser aplicadas a uma ou outra interpretação. Há uma ordem das Existências que:

“[101] ... não nos dá outra coisa senão denominações extrínsecas, relações ou, quando muito, circunstâncias, coisas que estão longe de constituir a essência íntima das coisas” e a ordem das essências que deve ser procurada “nas coisas fixas e eternas e, ao mesmo tempo, nas leis inscritas nessas coisas como em seus verdadeiros códigos, e segundo as quais são feitas e ordenadas todas as coisas singulares”.

Quando o método de conhecimento tem como ordem a ser seguida a das Existências – como citado acima -, o resultado é uma visada parcial, abstraída da realidade, que podemos identificar em nosso texto com a interpretação imaginativa. Se a visada é dada sob um ponto de vista da eternidade, da ordem das Essências, podemos identificar tal ato com a interpretação intelectual pertinente ao Tratado Teológico-Político. Ambas as ordens são concatenações racionais e, no limite de nossa reflexão, é licito afirmar que são dois modos possíveis de apresentação da Razão, que se destina mais a dar forma às interpretações que propriamente produzir conteúdos. Essa última ação ficaria a cargo exclusivamente dos outros gêneros de conhecimento, Imaginação e Intelecto.

Essa característica marcante da Razão, de não poder por si só produzir algum conhecimento, mas auxiliar na composição de interpretações de acordo com o gênero

prevalente com o qual se associa, não pode ser pretexto para sua desvalorização, até mesmo porque a Razão é quem ordena frutos gerando ora Teologia, ora Filosofia. Essa característica de estrita dependência a outros gêneros de conhecimento está presente também em outras obras suas, na *Ética* e *Tratado da Emenda do Intelecto*, mas também de forma lúdica, no *Tratado Breve*, principalmente no *Segundo Diálogo*.

Martial Gueroult (1974, p.354) afirma, como apontamos atrás, esse “(...) caráter intermediário da Razão, transição entre a Imaginação e o Entendimento puro” na *Ética*, como produtor de noções comuns que tem como origem o Entendimento (Intelecto), que participa do entendimento infinito. Esse lugar distinto da Razão com relação aos outros gêneros de conhecimento se reafirma no TIE (1983, p. 65-66), em que o filósofo aponta a existência de duas ordens (ratio) que podemos denominar cognitivas, uma da existência e outra das essências, eterna ou da Natureza. Isso parece vincular a Razão mais à ordem das coisas mediante o processo de conhecimento que propriamente se referir a uma capacidade ou instância cognitiva delimitada.

Assim abordado, teremos como resultado que o gênero de conhecimento denominado Razão não pode ser tomado como uma capacidade cognitiva apenas, mas como uma ordem concreta das idéias – sejam adequadas ou não - desde um ponto de vista. Ou seja, tais ordens já pertenceriam efetivamente à realidade de algo, mas com a diferença de serem produtos de visadas distintas, a partir das quais seriam produzidas interpretações radicalmente distintas. A Razão é fundamentalmente a ordem da interpretação.

A ratio que se apropria dos produtos da Imaginação vê externamente a ordem daquilo que se pretende conhecer, abstraindo-se da conexão necessária entre as coisas na natureza, abolindo a noção estrutural e estruturante da causalidade. Ela vê do ponto de vista do sujeito existente em ato. Enquanto isso, a ratio, quando ordena o conhecimento intelectual -

mas também é por ele ordenada -, observa de um ponto de vista da eternidade, o que podemos chamar de um plano concreto de investigação.

Passemos então mais detalhadamente ao modo como são formulados os conhecimentos de ambos os gêneros e de que maneira se realiza a certeza em cada um deles.

Capítulo II - Tradução sobre produtos da Imaginação

a. Interpretação imaginativa

Espinosa define a exposição das Sagradas Escrituras como profecias (que ocorrem no limite da Imaginação) ordenadas por algum raciocínio que cria um tecido narrativo e, então, um discurso, que serve politicamente àquela realidade histórica determinada. Ao mesmo tempo que organiza aqueles elementos dispersos, a maneira teológica de interpretá-las também empreende uma forma de certificar o conhecimento ali produzido.

Mas, como dito acima, não se pode confundir o conteúdo dessas profecias (proveniente da Imaginação) com o ordenamento realizado pela Razão, já que nelas tal gênero cumpre apenas o papel de organizar as imagens num certo sentido e não como elemento constitutivo da produção imaginária. A Razão organiza em um sentido pré-determinado as imagens proféticas, seguindo alguns axiomas teológicos, mas também políticos, dogmas que balizam e conduzem esse tipo de interpretação em uma direção.

Apenas uma consideração sobre a formação dos produtos na Imaginação. A única ratio (ordem) que pode ser inferida no interior do conhecimento produzido pela Imaginação, como fizemos questão de apontar nos capítulos anteriores, reside justamente na sua mecânica própria e na verdade possível pertinente ao seu sentido. Mais do que aquela racionalização a posteriori, os capítulos anteriores ao sétimo do Tratado Teológico-Político, que tratam justamente das profecias como produtos da Imaginação, revelam que existe uma forma própria ao seu surgimento, e que ela respeita regras específicas e bem determinadas.

As afirmações de Espinosa sobre ao nascimento das profecias desvelam os aspectos racionais da produção imaginativa e interditam, desde sua categórica filosofia de base

exclusivamente causal, a possibilidade desses frutos serem tomados como desvairios sem sentido, ou seja, sem causa determinada. Lembremo-nos que Espinosa aponta que (TTP, p.184-185 [76]) uma das formas de convencimento existentes é dada pela experiência fruto do vínculo da Razão à Imaginação. Essa maneira de conduzir o pensamento está exposta nas Sagradas Escrituras, já que as certezas de suas pretensas especulações são encadeadas por raciocínios e se apóiam na autoridade dos profetas e na exterioridade da realidade empírica filtrada pelos sentidos e opiniões humanas, “isto é, com base em fatos que eles observam pelos sentidos ocorrerem na natureza”.

Desse aspecto racional da formação dos produtos imaginativos iremos tratar neste momento, assim como da ordenação desses elementos realizados pela interpretação imaginativa, representada pelos argumentos teológicos.

Já no primeiro capítulo do Tratado Teológico-Político o conhecimento profético é rapidamente definido pelo filósofo como conhecimento produzido pelo primeiro gênero, qual seja, a Imaginação. Mas antes de abordarmos as características pertinentes às profecias, é preciso compreender o que Espinosa quer dizer quando faz esse tipo de identificação.

Esse gênero de conhecimento, chamado também de opinião, está presente nas obras posteriores do filósofo e compreende dois modos de perceber distintos. Para prosseguirmos na análise do Tratado Teológico-Político, vamos observar as definições desse gênero contidas em duas obras espinosanas clássicas, escolhidas por tratarem mais detidamente do assunto, o Tratado da Emenda do Intelecto e a Ética.

No Tratado da Emenda do Intelecto (TIE, p.46-47), a Imaginação compreende tanto a percepção “que temos por ouvir ou outro qualquer sinal que chamam `convencional” quanto aquela surgida por “experiência vaga, (...) só se dizendo tal porque ocorre por acaso e não vemos nenhuma outra experiência que a contradiga, e por isso fica como irrecusável entre nós”.

Essa classificação não fica muito atrás daquela exposta na Ética, quando a Imaginação compreende conhecermos através:

“(...) das coisas singulares que o sentidos representam mutiladas, confusas e sem ordem à inteligência (experiência vaga)” e “dos sinais, por exemplo, do fato de termos ouvido ou lido certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos idéias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas”.¹⁰

¹⁰ Ética, p.161 (E2P40S).

Assim, ao observarmos essas definições pertinentes às consideradas obras clássicas da metafísica e teoria do conhecimento espinosanas, veremos que o filósofo segue à risca, no Tratado Teológico-Político, a receita dos gêneros de conhecimento, apesar de ali ele não ser definido da forma como fora em outros textos.

Seguindo, pois, as definições acima apontadas teríamos que as experiências vagas ocorrem por um aparente acaso, mas como resultado de coisas singulares representadas pelos sentidos, que não possuem outra experiência que a contradiga e que, por esse motivo, surgem como irrecusáveis.

É preciso assinalar que, apesar de haver um fato pontual que dispara a produção imaginativa, ela é um evento que ocorre aleatoriamente, ou seja, não é programado pelo agente. Apesar disso, as conexões que realizam a metamorfose que vai desse fato ao conhecimento imaginativo final respeitam regras fixas e claras como dissemos acima, mecânica esta exposta pelo filósofo. Aliás, quando Espinosa questiona a necessidade de compreender o que realmente despertou um profeta para determinada profecia¹¹, ele o faz pela impossibilidade de conhecer adequadamente esse fato pontual, ao mesmo tempo que esse conhecimento não agregaria algo àquilo que realmente interessa, ou seja, o verdadeiro sentido daquela Imaginação, que reside menos nesse evento que na representação estruturada no e pelo indivíduo.

As experiências, enquanto frutos da representação realizada pelos sentidos, são mutiladas, ou seja, não formam a completa idéia das coisas, assim como as representam de forma confusa, o que quer dizer, de uma forma em que não seja suficiente por si só a

¹¹ “Verdadeiramente, nem sequer é preciso sabermos qual a *causa* do conhecimento profético (...)essas não nos preocupam”(TTP, p. 134 [28]).

compreensão de seu sentido, assim como não são apresentadas em ordem com a inteligência, estando mais adequada a uma lógica meramente sensorial.

O segundo modo de perceber da Imaginação se calca no simples ouvir dizer, uma experiência relacionada então mais à autoridade de quem a pronuncia que na realidade especulativa intrínseca à idéia e outros sinais convencionais e, por isso, arbitrários, já que não corresponderiam realmente à ordem de intelecção das coisas. Esses sinais arbitrários, associados ao poder da memória, criariam as idéias imaginativas.

Voltemos agora ao Tratado Teológico-Político. Espinosa faz a relação entre a profecia e as definições desse primeiro gênero, criticando dois pontos aparentemente distintos, um a própria palavra revelada aos profetas e, outro, o pensamento do vulgo sobre a religião. Aparentemente distintos, pois um se expressa como formador e outro como legitimador do conhecimento profético, mesmo que ambos sirvam fielmente, ao final das contas, ao conhecimento desse gênero.

Como o vulgo não pode ter o conhecimento exato daquilo que Deus tem revelado aos homens, é papel justamente dos profetas interpretar o conhecimento divino pelas profecias aos homens, que “só pela fé as podem perfilhar”(TTP, p. 121 [15]). Ou seja, a compreensão da Imaginação não exigiria uma mente sobrenatural do vulgo, nem mesmo que se despertasse para o conhecimento racional, mas tão somente que houvesse uma fervorosa fé do povo na autoridade dos próprios profetas, além de outras características que o filósofo nos revela:

“(O conhecimento natural) só difere do conhecimento a que todos chamam de divino porque este se estende para lá dos limites do primeiro e porque as leis da natureza, consideradas em si mesmas, não podem ser a sua causa.”¹²

Mas de que modo poderia ser explicada essa característica do conhecimento da Imaginação, de que ele se estenderia “para lá dos limites” do conhecimento natural produzido pela Razão?

Segundo o filósofo, essa qualidade das profecias são próprias ao conhecimento imaginativo, já que, justamente por não se fixar apenas ao necessário, ou seja, àquilo determinado pela natureza e seu eterno decreto - o que no Tratado da Emenda do Intelecto será denominado de ordem das essências¹³ – ele tem o poder de produzir através de representações uma infinidade de idéias que extrapolam em número as idéias que se realizam sob a autêntica gênese causal das coisas na natureza.

O conhecimento divino revelado pelas profecias nada mais é que um produto da Imaginação porque tudo o que foi revelado por Deus aos homens, segundo as Sagradas Escrituras, foi feito através de mediações, palavras, figuras ou de ambos os modos simultaneamente.

Logo, e em concordância plena com as definições clássicas do filósofo sobre tal gênero, presentes tanto no Tratado Teológico-Político quanto posteriormente na Ética, se

¹² TTP, trad. Pires Aurélio, p.122 [15].

¹³ “Efetivamente, também não é necessário que intelijamos a série delas, visto que as essências das coisas singulares e móveis não devem ser deduzidas da sua série ou ordem da existência. Com efeito, esta última (a ordem da existência) não nos dá outra coisa senão denominações extrínsecas, relações ou, quando muito, circunstâncias, coisas que estão longe de constituir a essência íntima das coisas. Esta, entretanto, só se há de procurar nas coisas fixas e eternas e, ao mesmo tempo, nas leis inscritas nessas coisas como em seus verdadeiros códigos, e segundo as quais são feitas e ordenadas todas as coisas singulares” (TIE, 1983, p. 65-66).

afirma o caráter imaginativo das profecias, já que tal modo de conhecimento se caracteriza pela mediação, confusão e inadequação das idéias às leis da natureza, entre outras presentes nas outras obras de Espinosa. Além disso, muitos profetas receberam a revelação através de sonhos, o que disponibilizaria o pensamento a voltar-se mais à Imaginação que propriamente à Razão:

“Com efeito, diz-se no Gênese, cap XX, 6: e Deus disse-lhe em sonhos, etc. Não foi, portanto quando estava acordado, mas só em sonhos (ou seja, na altura em que a Imaginação está naturalmente mais propensa a imaginar coisas que não existem) que pôde imaginar a vontade de Deus”.¹⁴

Assim, temos definidas características fundamentais do conhecimento imaginativo exploradas logo ao início do Tratado Teológico-Político, cujo conhecimento profético se identifica tanto pela forma como se realiza, através de mediações e muitas das vezes em um estado que não possa ser dito confiável, como nos sonhos, quanto pela maneira como se efetiva sua certeza, mais pela autoridade de quem o pronuncia que pela certeza intrínseca ao próprio conhecimento e sua relação com as leis naturais, ou seja, por sua participação efetiva em Deus.

Espinosa então passa a interditar a Imaginação como instância capaz de especular concretamente sobre a realidade das coisas e de Deus, iniciando sua análise desse gênero de conhecimento como algo que não pertence efetivamente ao campo filosófico, estando ele mais apto ao erro e conhecimento inadequado que à verdade.

Após reiterar a comunicação imediata que se realiza entre o entendimento divino e a mente humana, ele exclui qualquer meio corporal dessa comunicação, que em realidade

¹⁴ TTP, trad. Pires Aurélio, p.124 [18].

geraria confusão e idéias mutiladas, como é próprio das idéias provenientes do conhecimento imaginativo. Ainda ali ele está a afirmar que todo o conhecimento realizado por meio corporal não se aproxima do conhecimento realizado sem mediações, muito mais perfeito que o primeiro.

Espinosa diz que, caso um homem consiga conhecer algo que não se possa conhecer naturalmente pela própria mente e sem mediações de quaisquer espécies – como o vulgo acredita que se realiza através das profecias, que extrapola falsamente a mente humana e seus princípios elementares - ele realmente não teria uma mente humana e produziria conhecimentos sobrenaturais – fato que o filósofo repudia ao equiparar os conhecimentos vulgares e proféticos sobre assuntos especulativos. Mas essa naturalidade da mente humana não exime a possibilidade de conhecimento de verdades relativas à essência divina, já que ela não vive escondida nem é acessível apenas a alguns poucos privilegiados. Conhecer pela luz natural é conhecer verdadeiramente, já que participamos da natureza divina.

Em verdade, esta colocação já subsume definições que estarão presentes em outros textos espinosanos, como a idéia de que sejamos apenas modos finitos esculpidos sob dois atributos infinitos, o Pensamento e a Extensão. Conhecer algo distinto e alheio a esses atributos, por exemplo, poderia ser um exemplo de extrapolação da mente humana, cuja capacidade não possuímos. Mesmo podendo a Imaginação gerar uma multiplicidade variada de idéias, não quer dizer que elas sejam adequadas, ou seja, que tenham realidade concreta, já que ela depende do meio corporal que, ao mesmo tempo que é afetado de múltiplas maneiras gerando infinitas idéias inadequadas, é também um conhecimento mutilado e confuso de qualquer afecção sobre o corpo.

Apesar do conhecimento divino e seus decretos, segundo o filósofo, estarem “inscritos na nossa mente” e, por esse motivo, de sermos capazes de, pelo que ele chama de conhecimento ou luz natural, compreender adequadamente a natureza divina sob as leis naturais, o vulgo não o compreende como o mais alto grau de conhecimento tanto por ele ser natural a todos os homens quanto pela sua admiração com relação às profecias, derivada da sua ignorância sobre as causas desse conhecimento.

Aliás, há explicações formuladas pelo vulgo com relação às profecias e de como tal conhecimento fora revelado aos profetas, mas que não seguem propriamente as leis naturais, entronando assim a obscuridade no lugar do discernimento e elegendo o “poder de Deus” como a causa do conhecimento profético, o que para o filósofo significa satisfazer-se em sobrepor o real conhecimento de algo por uma explicação abstrata e descontextualizada.

Espinosa realiza então um desmonte da Imaginação, primeiramente negando sua exclusividade como geradora do conhecimento, assim como seu papel na produção da certeza, depois elimina os pensamentos vulgares sobre o conhecimento, identificando-o com as características da Imaginação e, finalmente, busca definir como ocorre esse conhecimento por parte dos profetas, ao contrário daquilo que ele mesmo pretendia ao início do seu Tratado Teológico-Político, no primeiro capítulo, qual seja, restringir-se a analisar o conteúdo das Escrituras.

Ao final do primeiro capítulo, temos como saldo a afirmação de Espinosa de que “os profetas não perceberam a revelação divina senão através da Imaginação, isto é, mediante palavras ou imagens, as quais ora eram reais, ora imaginárias” (TTP, p. 134 [28]) e de que, para profetizar, “não é necessário ser dotado de uma mente mais perfeita, mas sim de uma

Imaginação mais viva” (TTP, p. 127-128 [21]). Afinal, o conhecimento imaginativo opera de maneira determinada, sem negar sua própria natureza, forma como ela ocorre nos profetas na revelação.

Expusemos com Espinosa, ao longo do início do Tratado Teológico-Político, as notas que compõem a estrutura do gênero de conhecimento imaginativo, responsável pelo conhecimento adquirido pelos profetas e que orienta o conhecimento vulgar daquilo proposto pelas Sagradas Escrituras.

Se os profetas foram dotados de uma capacidade de imaginar mais viva, como o filósofo sustenta, e da forma como as próprias narrativas da Escritura revelam, resta-nos analisar como seriam elas formadas. Primeiramente, sabemos que o conhecimento profético tem, como cabe a toda espécie de produção desse gênero, estreita relação com as características particulares do indivíduo que conhece, o que leva a Espinosa, ao início do segundo capítulo, a mostrar que “ (...) as profecias variam em função, quer da Imaginação e da compleição física de cada profeta, quer das opiniões de que eles estavam imbuídos” (TTP, p.136 [30]).

Ou seja, o conhecimento profético, pretensamente revelado por Deus, ao invés de ser absoluto, varia de acordo com seu interlocutor, com o caráter que possui, as opiniões vulgares que têm sobre as coisas, do meio corporal e temperamento que apresentam.¹⁵

Dependendo desse temperamento, por exemplo, as revelações surgiriam de determinada forma e não de outra. Caso fosse alegre ou triste seriam apreendidas vitórias

¹⁵ “A própria revelação variava de profeta para profeta, conforme o seu temperamento a sua imaginação e as opiniões que anteriormente perfilhava” (TTP, p.139 [31-32]).

ou derrotas, pois pela Imaginação também os profetas seriam atingidos de formas distintas. Se o profeta tinha um estilo requintado, a revelação dos conhecimentos divinos surgia também plena de requinte e, caso fosse um interlocutor naturalmente confuso, as imagens eram transmitidas também de maneira confusa. Ainda dependendo da opinião com a qual o profeta mais se alinhava, as profecias se revelavam, como aos magos, que tiveram visões astrológicas sobre acontecimentos futuros:

“Conforme o seu temperamento, assim os profetas estavam, portanto, mais aptos para estas ou para aquelas revelações. Depois, o estilo da profecia variava segundo a eloquência de cada profeta. Deus não possui nenhum estilo peculiar de falar que, conforme a erudição e os dotes do profeta, assim, ele será requintado, lacônico, severo, rude, prolixo ou obscuro”.¹⁶

Profecias de tantas formas reveladas quanto variavam os interlocutores, suas disposições físicas, temperamentos e opiniões. No meio dessa confusão de formas, como seria atestada a certeza dos conhecimentos produzidos neste gênero? A análise desse argumento teológico dá o passo inicial para a análise histórico-crítica das Sagradas Escrituras, mesmo antes de expor amplamente seu método, o que será feito integralmente no sétimo capítulo.

Assim, o filósofo se detém à questão da certeza da revelação para os profetas, demonstrando cabalmente a idéia de que esse conhecimento teria menos relação com a verdade intrínseca das proposições que com aspectos extrínsecos a elas. Afinal, quaisquer profecias não implicam numa certeza autônoma, necessitando, antes de mais nada, de um sinal que a designe dessa forma:

¹⁶ TTP, trad. Pires Aurélio, p.140 [33].

“Uma vez que a simples Imaginação não envolve por si mesma, como acontece com toda idéia clara e distinta, uma certeza, sendo necessário, para estarmos certos das coisas que imaginamos, acrescentar-lhes algo a mais, a saber, o raciocínio, resulta que a profecia não implica em si mesma uma certeza, pois depende como já demonstramos, apenas da Imaginação. Daí que os profetas não tivessem a certeza da revelação de Deus através da própria revelação, mas sim através de qualquer sinal”.¹⁷

Todo conhecimento mediado é composto do conteúdo em si – ligado às suas origens - e de uma certeza. A certeza pode autenticar o conteúdo, segundo o autor, de duas formas, o que talvez seja a grande distinção entre os modos de conhecimento que ele institui como capazes de interpretar. Isso pode ser feito tanto 1) pela verdade intrínseca que encerra, assim como 2) pode ser autenticada por algo externo à proposição que se pretende adequada.

Ou seja, a grande diferença entre os dois gêneros de conhecimento – da Imaginação e do Intelecto - estaria fundamentada sobre a relação entre as duas produções acima citadas, o conteúdo e a certeza: elas podem ser encaradas separadamente, como instâncias diferentes entre si; assim como podem ser imanentes em essência, significando uma única e mesma coisa. Essa definição se reflete na relação ou não entre idéia e ideado que o filósofo irá detectar e afirmar nos modos de interpretar expostos em suas obras, de acordo com suas formas de conhecimento. Lívio Teixeira (2001, p.10) afirma que “Espinosa parte do exame dos modos de percepção, porque não há outros “dados” a não ser o conteúdo da consciência:

¹⁷ TTP, trad. Pires Aurélio, p.137 [30].

“Não há aqui indagação sobre como as idéias que se encontram em nosso espírito correspondem à realidade exterior a elas (ponto de vista da filosofia tradicional), ou se as idéias que se encontram em nós correspondem a algo existente fora de nós (Descartes)”.

Realizando o segundo passo do argumento produzido pelo filósofo no Tratado Teológico-Político – sendo o primeiro a justa negação da exclusividade da certeza pelas profecias, defendida pelos teólogos - segue-se necessariamente a análise de como realmente opera a certeza no conhecimento profético (isto é: imaginativo).

Fica assim assinalado que a Imaginação não leva autonomamente à certeza do seu conhecimento - ao contrário do conhecimento da luz natural – como será explicado nos próximos capítulos - e que a profecia, por não ser uma certeza matemática, mas tão somente apoiar-se numa moral teologicamente estabelecida, necessita de um sinal que ateste sua veracidade.¹⁸

Essa certeza moral pertinente à interpretação imaginativa se baseia em aspectos da vida prática e não é certificado pelo rigor do raciocínio metodicamente realizado, mas sim na autoridade de quem o enuncia. Essa certeza da Imaginação não é em nada intelectual, não passando de uma certeza em hipótese, calcado no pensamento vulgar.

Em verdade, o filósofo explica que o próprio sinal que atesta a profecia revelada também tem sua autenticidade confirmada de acordo com a retidão moral do interlocutor divino, ou seja, não basta apenas 1) a visão clara daquilo tomado como profético,

¹⁸ “Deste ponto de vista, a profecia é, portanto, inferior ao conhecimento natural, que não precisa de nenhum sinal uma vez que pela sua própria natureza, já implica uma certeza. Com efeito, a certeza profética não era, evidentemente, uma certeza matemática, mas apenas moral, conforme consta também da própria Escritura” (TTP, p.137) [30].

acompanhada de 2) um sinal divino, mas que, simultaneamente, ocorresse a verificação do 3) comportamento do profeta, que balizava definitivamente os “argumentos” precedentes.¹⁹

Constatar como se realiza a certeza do conhecimento profético também esclarece o motivo pelo qual Espinosa afirma não apenas a naturalidade da mente dos profetas – sua origem na moral teologicamente concebida e não como resultado de algo como uma inspiração divina - , como também revela que as profecias estavam perfeitamente adaptadas ao conhecimento que já possuíam, muitas das vezes um conhecimento vulgar.

Se essa certeza nada tinha de matemática e não surgia necessariamente da intelecção das coisas, mas tinha um estofamento acima de qualquer coisa, moral – ou seja, proveniente do âmbito meramente prático, de caráter estritamente hipotético - , a existência dos sinais aponta para, em primeiro lugar, uma não compreensão pelo próprio profeta do ensinamento divino recebido, já que os sinais se destinavam apenas a sua persuasão, assim como eram também eles adaptados às opiniões e ao meio corporal desses interlocutores divinos.

Receber as profecias também, como acima destacamos, não transformava os profetas em homens mais sábios, e Espinosa nos garante isso mediante o destaque das opiniões de profetas como Moisés, que desconhecia atributos divinos e que sustentava “opiniões sobre Deus absolutamente vulgares” (TTP, p.145 [38-39]) como a de que moraria nos céus etc...

Daqui que estariam errados aqueles que sustentam que haja uma sabedoria além dos limites humanos por parte dos profetas e de que se deva procurar quaisquer especulações estritamente filosóficas sobre Deus e seus atributos ou sobre qualquer outro tema nas

¹⁹“Toda a certeza profética assentava, por conseguinte, nestes três fundamentos: 1 – os profetas imaginavam as coisas reveladas de forma extremamente nítida, tal como os objetos se costumam apresentar quando estamos acordados; 2 – obtinham um sinal; 3 – por último, e acima de tudo, a única coisa que os movia era a justiça e o bem” (TTP, p.138 [31]).

Sagradas Escrituras, ficando a cargo de suas palavras apenas o desejo de obediência dos fiéis calcada em bases puramente morais:

“As profecias ou representações variavam segundo as opiniões perfilhadas pelos profetas e que estes tiveram opiniões diferentes, até mesmo opostas, além de preconceitos diversos.(...) Daí que vou concluir que a profecia não torna os profetas mais sábios, antes os deixa com as suas opiniões preconcebidas, Razão pela qual não somos obrigados a dar-lhes crédito em matérias puramente especulativas”.²⁰

Com a evidência de que o conhecimento profético se realiza efetivamente enquanto produção imaginativa, a partir da constatação de que as revelações teriam sido como que adaptadas tanto ao raciocínio quanto às opiniões dos profetas, dependendo das características de cada interlocutor, o filósofo interdita a validade do discurso teológico contido nas Sagradas Escrituras em relação ao conhecimento puramente especulativo.

Já que muitas especulações que não diziam respeito “à caridade nem à vida prática” – ou seja, basicamente à vida moral - teriam sido ignoradas em determinadas passagens pelos próprios profetas e que muitas das profecias teriam sido assimiladas de forma diferente dependendo do profeta, sobre as quais acabavam sustentando opiniões realmente distintas e até conflituosas, restaria-nos compreender quais seriam então os objetivos das Sagradas Escrituras.²¹

Assim fica evidente o caminho a trilhar pelo filósofo, que afirma já no segundo capítulo seu objetivo maior com o Tratado Teológico-Político, que é realizar a justa

²⁰ TTP, trad. Pires Aurélio, p.142 [35].

²¹ “Está mais que evidente aquilo que nós tínhamos proposto mostrar, a saber, que Deus adaptou as revelações à inteligência e às opiniões dos profetas, que estes podiam ignorar, e ignoraram mesmo, coisas que são puramente especulativas e não dizem respeito à caridade nem à vida prática e, finalmente, que tiveram opiniões divergentes” (TTP, p.149 [42]).

separação entre Filosofia e Teologia e compreender o modo adequado de conhecimento, não apenas especulativo, mas também prático.

Podemos reunir do terceiro ao sexto capítulo – cujo conteúdo irá abranger a descrição do verdadeiro método de interpretação das Escrituras – elencando-os como uma dissertação sobre a forma como o conhecimento imaginativo fora utilizado pelos profetas para legislar a sociedade dos Hebreus e a necessidade de seu estabelecimento devido à facilidade com que é compreendido e aceito pelo vulgo.

O conceito de vulgo, que aparece ao longo de todo o Tratado Teológico-Político, está diretamente relacionado ao conhecimento da Imaginação. Na introdução ao tratado, um dos aspectos do vulgo é ser dominado pelas superstições, por ser persistente “em sua miséria”, inconstante em suas opiniões e perseguidor sempre das novidades. Também, como consequência disso, o vulgo é aquele que considera a religião como a acumulação de honras dos pastores, que se apegam mais às coisas novas e insólitas e que se prendem à capacidade de louvar e vituperar no discurso dos oradores. O vulgo é visto como o comum dos homens, mas ao qual o tratado não é dirigido, já que:

“(…) é impossível libertar o vulgo da superstição e do medo; (..) que a constância no comum dos homens é obstinação e que, em vez de ser a razão que os guia (“nec ratione regi”), é a tendência para louvar ou vituperar que os arrebatam”.²²

No terceiro capítulo, a crítica aos preconceitos sustentados pelo pensamento vulgar é acompanhada do estabelecimento de alguns fundamentos que edificam e balizam sua

²² TTP, trad. Pires Aurélio, p.118 [12].

filosofia, como a noção de verdadeira felicidade e beatitude, assim como enfoca o modo como são transmitidos os conhecimentos proféticos e o que eles historicamente representaram com relação ao esforço de congregação dos Hebreus²³.

Espinosa assinala que a forma como foram transmitidos os ensinamentos divinos da profecia para o povo - ou seja, tentando atingir sua Imaginação e não sua Razão pode ser explicada primeiramente pela necessidade dos profetas - que serviram como legisladores do povo Judeu - de que houvesse um reconhecimento imediato da população com relação a determinados temas que conduziriam com mais segurança o povo à noção de coletividade, necessária para a sobrevivência do grupo.

Assim, Moisés teria como objetivo maior conseguir a obediência do povo, sendo que, para isso, teve que, a partir de fins claros, mesmo que com argumentos racionalmente questionáveis, adaptá-los “à sua (do vulgo) mentalidade infantil para melhor os vincular ao culto de Deus”.

Então, a Imaginação teria sido o modo de comunicação escolhido por Moisés mais pela capacidade de ter seu conteúdo facilmente decodificado pelos seus ouvintes - característica inerente a este gênero de conhecimento – do que por ser a forma mais apropriada de levar o vulgo a conhecer as verdades especulativas das leis eternas de Deus.

Se o objetivo maior das profecias era congregar os judeus e a forma escolhida para realizá-la seria a Imaginação, por adaptar-se facilmente à compreensão vulgar, Espinosa irá explicar a forma como foram cunhados tais conhecimentos imaginativos e quais os

²³ Os capítulos que vão do segundo ao sétimo têm os seguintes objetivos gerais, apontados na introdução ao texto (TTP, p.111-119 [5-12]): 1) provar que “a autoridade dos profetas só tem algum peso no que diz respeito à vida prática e à verdadeira virtude”; 2) que “as lei reveladas por Deus a Moisés não eram senão o direito particular do Estado hebraico”; 3) investigar se “a lei divina revelada a todo o gênero humano pelos profetas e pelos apóstolos seria diferente daquela que a luz natural também ensina”; 4) se “os milagres acontecem ao arpejo da ordem natural” e se superam o entendimento pelas causas primeiras e 5) “qual o método a seguir na interpretação da Escritura”.

preconceitos utilizados para essa melhor comunicação entre os legisladores e seu povo. Para melhor compreender alguns deles, Espinosa propõe, primeiramente, que se tenha em conta o seguinte:

“(...) tudo o que podemos honestamente desejar resume-se nestes três objetos principais: conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude (ambos dependendo da própria natureza humana); enfim, viver em segurança e com boa saúde (o que depende de causas exteriores)”.²⁴

Do último item, que depende de causas externas à natureza individual humana, Espinosa retira a necessidade básica e motivo da demanda pela união dos homens em sociedade, materializada posteriormente na criação de leis fixas e congregação de forças entre o povo. Seria isso, fundamentalmente, o que haveriam tentado realizar os profetas no Antigo Testamento, que teriam criado normas de vida, como demonstra no capítulo que se segue, intitulado “Da Lei Divina”.

Neste capítulo o filósofo irá marcar a diferença entre aquela denominada lei divina e a lei humana, no intuito de compreender de onde vem cada uma delas e o que significariam em essência. A lei divina dependeria da necessidade natural e seguiria uma ordem fixa e imutável partindo da idéia de Deus, diferente da lei humana, que tem um objetivo - promover justamente a segurança entre os homens:

“Por lei humana , entendo uma regra de vida que serve unicamente para manter a segurança do indivíduo e da coletividade; por lei divina, entendo uma regra que diz respeito apenas ao soberano bem, isto é, ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus”.²⁵

²⁴ TTP, trad. Pires Aurélio, p.153 [46].

²⁵ Ibidem, p.166 [58].

A necessidade de segurança é o que incita o surgimento das leis humanas, que tem como causa próxima o homem, embora o filósofo reafirme que todas as coisas que existem sejam determinadas por leis fixas e universais, que as conduzem a agirem de determinada forma e não de outra. Mas mesmo assim, seriam os homens e a natureza humana os responsáveis diretos por essa decisão, já que “ tudo aquilo que procede da necessidade da natureza humana deriva, necessariamente embora, da humana potência” (TTP, p.165 [58]), e porque:

“(…) estas leis dependem da decisão do homem, porque devemos definir e explicar as coisas pelas suas causas próximas, e também porque fazer considerações gerais sobre o destino e o encadeamento das causas não serve de nada quando se trata de formar e de ordenar os nossos pensamentos acerca de coisas particulares”.

Da necessidade de estabelecimento de leis humanas – que estariam atreladas fundamentalmente à natureza humana, pois elas não seriam necessárias caso os homens conhecessem as leis divinas como verdades eternas - para o bom convívio e fortalecimento dos homens, Espinosa passa então para a forma como elas seriam cunhadas e transmitidas. Para atingir o objetivo maior de organizar a sociedade e garantir a segurança entre os homens, os legisladores devem levar em conta a melhor forma de comunicá-las ao povo. De acordo com o filósofo, o desconhecimento de grande parte do vulgo da utilidade da maioria das leis e, “(…) ao passo que a maioria dos homens são praticamente incapazes de perceber e levam uma vida que se rege por tudo menos pela Razão” (TTP, p.166 [59]) exigiu que fossem criadas, antes de qualquer coisa, formas de punição e de premiação com relação ao cumprimento²⁶ ou não de tais regras:

²⁶ No Capítulo II, Espinosa já assinala a forma como Moisés realiza a transmissão de conhecimento aos Hebreus. “De fato, Moisés mandou-os amar a Deus e observar a sua lei de forma a mostrarem-se

“Os legisladores, para obrigarem a todos sem distinção, estabeleceram sabiamente uma outra finalidade bem distinta daquela que deriva necessariamente da natureza das leis: prometem aos defensores das leis aquilo de que o vulgo mais gosta e ameaçam, por outro lado, os que as violam com aquilo que ele mais teme”.

A ignorância do conhecimento intelectual por parte do vulgo e a preponderância do conhecimento imaginativo sobre ele são algumas das causas principais da fé incitada pelos relatos sagrados. O conhecimento imaginativo se limitaria ao carnal, que não atinge aquela instância especulativa necessária ao conhecimento adequado de Deus – as verdades eternas. Esse conhecimento adequado seria de responsabilidade da luz natural, que é universal e que não necessita de mediação alguma. No caso do conhecimento profético, que exige que se acredite em relatos históricos, essa mediação é imprescindível. Apesar de Espinosa reconhecer que a leitura das narrativas sagradas tenha sido muito útil na organização da vida social, ele afirma que “A fé nos relatos históricos, por maior que seja a certeza que ela implica, não nos pode dar o conhecimento nem, conseqüentemente, o amor de Deus” (TTP, p.169 [61]).

Esse amor de Deus, que não passa do conhecimento adequado da idéia de Deus, deve ser produzido pela luz natural e se realizar estritamente no percurso da ordem natural, necessária, através de “noções comuns, certas e conhecidas por si mesmas, ou seja, pelo conhecimento proveniente tão somente da Razão”.

Mas como as leis humanas se apoiaram sobre o conhecimento imaginativo, as idéias inadequadas sobre matéria especulativa acabaram ganharam terreno, fazendo surgir

reconhecidos pelos benefícios que ele já lhes fizera; além disso, amedrontou-os com ameaças para o caso de transgredirem esses preceitos e prometeu-lhes largos benefícios se acaso os observassem. Ensinou-os, portanto, como os pais costumam ensinar os meninos ainda privados do uso da razão” (TTP, p.147 [41]).

afirmações absurdas e diversos preconceitos a respeito de Deus, como se ele pudesse, por exemplo, ser visto como legislador ou príncipe, como se possuísse uma vontade que resultasse numa ação distinta daquela da ordem natural ou que ela se distinguisse do próprio entendimento divino.

Existe sim uma verdade eterna proveniente de Deus, todavia, como ela chegaria aos homens não pelo conhecimento intelectual, mas de forma mediada através da lei humana, ela é entendida de forma equivocada pelo vulgo, porque “Se Deus lhes tivesse falado diretamente, sem recorrer a meios corporais de espécie nenhuma, não o teriam entendido como uma lei, mas sim como uma verdade eterna”.

Porém, como Moisés percebeu por revelação ou concluiu dos princípios revelados a forma como o povo de Israel poderia formar uma sociedade e tinha como objetivo encontrar “a melhor maneira de compelir aquele povo à obediência” (TTP, p.171 [64]) ele não compreendeu a ordem divina como verdade eterna, mas como:

“(…) Algo de instituído, prescrevendo-as como leis de Deus. Daí que os Hebreus imaginassem Deus como um chefe, legislador (...), atributos que pertencem apenas à natureza humana e devem ser inteiramente dissociados da natureza divina”.

Assim ficam assinalados alguns preconceitos que restaram da estratégia utilizada pelos profetas para buscar a união do povo e, por conseguinte, de aumentar a segurança dos Hebreus com relação a agentes exteriores.

E ainda no Capítulo IV Espinosa afirma que o Deus obtido pelo conhecimento intelectual é o objeto mais perfeito que se pode amar, já que é no conhecimento e amor de Deus que se resume nosso supremo bem e felicidade. Assim também o conhecimento

racional, qual seja, o produzido pela luz natural, seria o único caminho possível para esse conhecimento, gênero também abordado pelas Escrituras, principalmente nos textos de Salomão onde “(...) a Escritura elogia sem quaisquer reticências a luz natural e a lei divina natural” (TTP, p.174-176 [67-68]). Isso pois o verdadeiro conhecimento ocorreria apenas pelo conhecimento natural, ou seja:

“Quanto mais conhecemos as coisas naturais maior e mais perfeito conhecimento adquirimos de Deus, ou seja (já que conhecer o efeito pela causa não é outra coisa que conhecer alguma propriedade da causa), quanto mais conhecemos as coisas naturais(efeito), mais perfeitamente conhecemos a essência de Deus (que é a causa de todas as coisas)(causa). Sendo assim, todo o nosso conhecimento, isto é, o nosso bem supremo, não só está dependente do conhecimento de Deus, como até reside exclusivamente nele”.²⁷

No capítulo V, intitulado “Da Razão pela qual foram instituídas cerimônias e da fé nas narrativas históricas, ou seja, por que motivo e a quem é que ela é necessária” o filósofo explica primeiramente que as celebrações instituídas entre os Hebreus têm, assim como as leis humanas, o objetivo de reunir as forças do povo em um sentido apenas, já que ambas só poderiam e deveriam se realizar na coletividade e não por uma pessoa apenas da comunidade.

O filósofo então explica como “serviam as cerimônias para a manutenção e defesa do Estado dos Judeus” (TTP, p.177 [69]) da mesma forma como “Moisés, por exemplo, não ensina os judeus como um doutor ou como um profeta a não matar e não roubar: ordena-lhes como um legislador e como um príncipe”(TTP, p.178 [70]).

²⁷ TTP, trad. Pires Aurélio, p.167 [60].

Mas o ponto principal da passagem diz respeito justamente a quem e porque Razão era necessária a fé nas narrativas históricas dos Livros Sagrados, como uma espécie de continuação da sua análise e crítica da forma como os conhecimentos legislativos eram transmitidos e exigidos ao vulgo. Afinal, não sendo constituído pelos gêneros adequados de conhecimento, mas tão somente pela Imaginação, como se operaria a persuasão ou dissuasão de algo com relação ao povo? Espinosa explica:

“Se alguém quiser persuadir ou dissuadir os homens de alguma coisa que não é conhecida por si mesma, deverá, para os pôr de acordo consigo, deduzi-la a partir daquilo que eles já admitem e convencê-los pela experiência ou pela Razão²⁸, isto é, com base em fatos que eles observam pelos sentidos ocorrerem na natureza ou com base em axiomas do entendimento em si mesmo evidentes.”²⁹

A forma como ocorreria a transmissão de conhecimento, que pode ser vista como uma espécie de convencimento, partiria primeiramente de algo que o vulgo já teria como certo e que a isso fosse acrescido novos argumentos, fato que o conduziria para o conhecimento desejável por parte do legislador que, segundo Espinosa, demandaria mais a obediência do povo que uma capacidade do entendimento.

Mas haveriam duas espécies de convencimento possíveis de serem realizadas: uma, a partir da experiência, ou seja, pelo conhecimento de primeiro gênero – a Imaginação – e

²⁸ Existem dois tipos de experiência que devem ser distinguidos a fim de não incorrerem em dificuldades futuras. Uma ligada ao conhecimento imaginativo chamada experiência vaga e outra comandada pela razão. No TIE (1983, p.43), Espinosa inicia afirmando que: “[1] Desde que a experiência me ensinou ser vão e fútil tudo o que costuma acontecer na vida cotidiana...”, o que nos leva a crer que, ao contrário do que o tradutor afirma, ela não está relacionada à *experientia vaga*, mas por formar uma noção, que parte dos efeitos de algo, ela está mais afinada ao conhecimento racional. No caso citado em nosso texto e na citação a seguir Espinosa faz a distinção entre eles.

²⁹ TTP, trad. Pires Aurélio, p.184-185 [76].

proveniente da observação pelos sentidos dos fatos naturais e outra, que se realiza pela Razão, sobre a ordem fixa e imutável da natureza, que parte da idéia de Deus para todas as coisas, através de axiomas imediatos e noções comuns que delas se desdobram.

Mas o procedimento racional exigiria um conjunto de qualidades que poucos homens possuem, sendo que, desse modo, os legisladores teriam preferido convencer através da experiência a ter de realizar todo o caminho do conhecimento verdadeiro, muito mais trabalhoso e difícil de ser realizado:

“A verdade é que, para deduzir algo a partir unicamente de noções intelectuais, se requer muitas vezes um longo encadeamento de percepções, além duma extrema prudência, perspicácia e contenção, tudo qualidades que só muito raramente se encontram nos homens. Por isso eles preferem ser ensinados através da experiência a ter de deduzir todas as suas percepções de um pequeno número de axiomas e encadeá-las umas nas outras.”³⁰

Dessa forma, seria mais eficiente transmitir o necessário à segurança do povo a partir de um conhecimento mais acessível a boa parte da população, que se pauta mais pela experiência que pelo Intelecto. Espinosa afirma que a maneira mais eficaz de ensinar uma doutrina a grande parte das pessoas e uma garantia de ser verdadeiramente compreendido está justamente no conhecimento imaginativo, que opera pela experiência vaga, adaptada perfeitamente à mentalidade do vulgo.

Todas as verdades especulativas dispostas nas Sagradas Escrituras, que não são muitas, são demonstradas, segundo o filósofo, “(...) apenas pela experiência, quer dizer, pelas

³⁰ TTP, trad. Pires Aurélio, p.184-185 [77].

histórias que narra, sem apresentar qualquer definição destas coisas e adaptando todas as palavras e todos os argumentos à mentalidade do vulgo”(TTP, p.186 [77-78]). Isso ocorreria porque:

“Muito embora a experiência não possa fornecer de tais coisas nenhum conhecimento claro nem ensinar o que é Deus e de que forma ele conserva e dirige todas as coisas e cuida dos homens, ela pode pelo menos instruir e esclarecer os homens o suficiente para lhes imprimir no ânimo a obediência”.

Recapitulemos: A quem seria necessária a fé? Ao vulgo, que possui um pensamento calcado na Imaginação e cuja população é muito mais numerosa que aqueles que desenvolveram o conhecimento intelectual. Porquê ela seria necessária? Por que, pela sua maneira de ser, o vulgo é incapaz de perceber as coisas clara e distintamente, compreendendo apenas aquilo que resulta da observação, fixando-se, inclusive, mais aos aspectos sobrenaturais que justamente às lições dispostas nos relatos.

De acordo com o modo em que são expostos os conhecimentos nas Sagradas Escrituras, “O vulgo, por conseguinte, só tem de conhecer as histórias que melhor possam inculcar-lhe no ânimo a obediência e a piedade” (TTP, p.187 [79]).

Finalizada essa reflexão, o filósofo adentra na análise dos milagres, no capítulo sexto, donde irá criticar veementemente sua possível realidade, utilizando argumentos não da experiência, mas pela Razão, que interdita a possibilidade de contradição divina, entre outras idiosincrasias próprias ao conhecimento imaginativo. Espinosa critica a forma como o vulgo chama de divino aquilo que escapa a sua capacidade de compreensão:

“Da mesma forma que chamam divina à ciência que ultrapassa a capacidade de compreensão humana, assim também a uma obra cuja causa o vulgo desconhece os homens costumam chamar divina ou de Deus. O vulgo, com efeito, pensa que a providência e o poder de Deus nunca se manifestam tão claramente como quando parece acontecer algo de insólito e contrário à opinião que habitualmente faz da natureza, em especial se resultar em seu proveito ou vantagem”.³¹

Os milagres seriam produzidos no seio do conhecimento imaginativo, já que apenas nesse gênero são desrespeitadas explicitamente as leis necessárias da Natureza. Tanto é assim que o vulgo imagina que o poder divino está latente mas imobilizado quando a natureza realiza seu curso normal, ao mesmo tempo em que, quando ocorre algo distinto do que costuma observar, imagina que então Deus está a agir enquanto as leis naturais estão em inatividade. Deus e a Natureza se excluem mutuamente, e isso é criticado pelo filósofo, que não aceita a transcendência e baliza toda sua filosofia na imanência Deus-Natureza.

E desse conhecimento mutilado sobre fatos considerados pelo vulgo como insólitos surgem os milagres, conceito repudiado pelo filósofo já que irá provar que a nada ocorre fora da natureza, que a partir desse conceito nada de adequado poderia ser deduzido, que os decretos divinos são a ordem mesma da natureza e a forma como os milagres devem ser interpretados, negando qualquer espécie de obscuridade.

Assim, Espinosa mostra que as Sagradas Escrituras se utilizam do conhecimento imaginativo propriamente dito e não como deveria ser para atingir o conhecimento adequado das coisas, como seja, conhecendo suas causas próximas, modo como no Tratado da Emenda do Intelecto também irá propor para o conhecimento verdadeiro dos objetos. As narrativas bíblicas, pelo expediente que praticam, buscariam mais a obediência e a devoção do vulgo, falando vulgarmente de Deus e especulando inadequadamente sobre a natureza

³¹ TTP, trad. Pires Aurélio, p.189 [81].

das coisas, com o intuito não de “(...)convencer a Razão, mas impressionar e ocupar a fantasia e a Imaginação dos homens” (TTP, p.199 [91]).

O milagre, assim como tudo que contradiz a natureza e a Razão, é absurdo e, segundo o filósofo, deve ser repudiado:

“Daqui se conclui obviamente que os milagres foram fenômenos naturais e devem, por conseguinte, ser explicados de forma a não parecerem algo de novo ou contra a natureza, mas sim, já que o podemos fazer, como totalmente inseridos entre as coisas naturais.”³²

O filósofo está a apontar, seguindo o itinerário de nosso texto, que a Imaginação possui uma mecânica clara e que ela pode ser analisada racionalmente, já que ela mesma está inserida nas leis naturais que partem da idéia de Deus. Daqui que se faz necessário analisarmos o porquê da opção de Espinosa pela análise do sentido das Escrituras e o que isso significa em sua especulação.

³² TTP, trad. Pires Aurélio, p.204 [96].

b. Busca pela verdade ou pelo sentido?

Ao contrário daqueles que defendem a existência de mentes prodigiosas ou de mistérios na natureza, Espinosa analisa as profecias para afirmar que elas nada mais são que, basicamente, frutos da Imaginação. Mas, realizando uma revolução ainda mais ampla que essa primeira consideração, o filósofo afirma que esse gênero de conhecimento tem verdadeiramente um sentido. O que isso significa efetivamente e seus desdobramentos tentaremos mostrar a seguir.

No capítulo sétimo, o filósofo resume seu pensamento, que define o objetivo do trabalho realizado no Tratado Teológico-Político, apontando que a investigação adequada sobre as Sagradas Escrituras trataria apenas da busca “do sentido e não da verdade dos textos” (TTP, p.209 [100]). Mas qual seria seu intuito ao realizar essa distinção que, aparentemente, não traz mudanças significativas no foco da análise, já que descobrir as causas mesmas das profecias, como visto atrás, não lhe desperta o ânimo.

Mas porquê o “filósofo da imanência”, que se pergunta sempre sobre as causas das coisas se negaria ao conhecimento das causas dos ensinamentos proféticos? Uma resposta possível é que elas não apenas não o interessam - ou não são necessárias para a análise que pretende fazer - assim como são realmente impossíveis de serem autenticamente conhecidas sem que incorramos em enxertos à imagem e semelhança daquilo que ali gostaríamos que fosse encontrado.

Conhecer as causas reais que geraram as imagens nos profetas – experiências diversas, opiniões preconcebidas ou quaisquer outros fatos – nada nos esclareceria daquilo que eles

disseram realmente e que está concretamente registrado nas Sagradas Escrituras. Se ela é o ensinamento do Espírito Santo, são as suas direções e aquilo que a elas pertence que devemos dar a única coisa que delas precisamos saber: seu verdadeiro sentido.

Apesar de interditar o entendimento das causas do conhecimento produzido na Imaginação enunciando a dificuldade de alcançá-las e minimizando sua importância nessa reflexão, Espinosa compreende a necessidade de, para compreender o sentido das Sagradas Escrituras, que a forma como o gênero em que se realiza o conhecimento profético seja desvendado – a interpretação imaginativa, como expusemos no começo do capítulo - já que é sob sua estrutura que se perfila a direção das narrativas.

Como o conhecimento dos profetas é inadequado, a veracidade especulativa do conteúdo dessa produção é abandonada pelo filósofo, enquanto ainda permanece a procura pelo seu sentido, que responderia pela permanência de tal texto ao passar dos séculos, eliminando quaisquer adendos ou conclusões a ela impingidos inapropriadamente nesse tempo.

Assim, a principal verdade a ser investigada ficaria restrita apenas ao modo como operaria o gênero de conhecimento utilizado no conhecimento profético e àquilo que as Sagradas Escrituras pretenderiam ensinar, análise que invariavelmente deve ser conduzida pelo conhecimento racional. Afinal, o Intelecto e a Razão juntos, ou seja, a luz natural, gera a interpretação intelectual, que produz idéias e noções verdadeiras.

No capítulo sétimo - no segundo ponto do método – vemos o filósofo propor essa real distinção entre o objeto de sua investigação – o sentido das Sagradas Escrituras – e o aspecto desnecessário de se especular a respeito da verdade inerente às proposições, ao promover a indicação daquelas passagens do texto sagrado consideradas “ambíguas ou

obscuras” e contraditórias. Assim, o filósofo põe-se a identificar de que maneira alguma afirmação pode ser dita desse modo:

“Considero, para este efeito, que uma opinião é clara ou obscura conforme a facilidade ou dificuldade com que se tira o seu sentido pelo contexto e não conforme a facilidade ou dificuldade com que se apreende sua verdade pela Razão”.³³

Temos então que a investigação sobre as Escrituras empreendida pelo filósofo nada está relacionada à verdade que poderia conter os textos sagrados, cujas conclusões poderiam ser retiradas racionalmente pelo investigador, como um preenchimento das lacunas pertinentes ao texto³⁴. Afinal, o sentido nada tem a ver com a verdade especulativa.

Isso significa que o filósofo, para analisar esse conhecimento de cunho imaginativo, opta por não submeter-se à própria Imaginação que, como no caso das profecias, se utiliza de expedientes externos à própria idéia revelada para certifi-cá-la. Sem se pautar pelo objeto que as narrativas poderiam pretender estar se referindo ele se fixa às narrativas apenas e ao que a elas concerne de fato e que é imprescindível para compreendê-las. Segue:

“Para não se confundir o verdadeiro sentido com a verdade das coisas, devemos examiná-lo com base unicamente na norma linguística ou num raciocínio que tenha por único fundamento a Escritura”.³⁵

Assim fica a explicação mais completa de porquê a análise das Escrituras deve se restringir apenas ao objeto em questão, sem se apoiar na exterioridade da verdade que

³³ TTP, trad. Pires Aurélio, p.209 [100].

³⁴ “Assim, quando estamos a investigar o sentido das Escrituras, há que evitar a todo custo deixarmo-nos influenciar pelo nosso raciocínio (para já não falar dos nossos preconceitos), porquanto ele assenta nos princípios do conhecimento natural” Idem.

³⁵ Idem.

porventura procurariam atingir, por exemplo, da mesma forma como não pode se apoiar na idéia de inspiração divina transcendente. Dessa forma é inaugurado o método de análise histórico-crítico, que aponta, em primeira instância, a necessidade fundamental de compreensão das normas lingüísticas que regem seu objeto específico e a completa submissão de sua verdade necessária – seu sentido - à investigação / interpretação intelectual.

Por que o sentido e não a verdade? Para não atribuir aos ensinamentos das Sagradas Escrituras aquilo que dela não podemos retirar mediante a análise circunscrita de seus textos, assim como para não excluir aquilo que a ela pertence inequivocadamente.

Como diz o filósofo, para conhecer aquilo que o Espírito Santo quis ensinar, devemos recorrer apenas às letras dispostas no texto sagrado, já que ele mesmo não sabe da existência de profetas em nossa era e não acredita que alguma seita exclusivamente possua o conhecimento correto do que pretendiam dizer as Sagradas Escrituras.

Para evitarmos enxertos e interpretações que torturem os textos e dele retirem aquilo que desejaríamos que neles estivessem dispostos, e não aquilo que a ela pertence devidamente, é proposta a análise do objeto fechado, como se fosse a análise primeira de um texto ímpar – o que o é em realidade, mas com determinantes que o condicionam, ao contrário de um hieróglifo - o que se faz necessário para compreendê-lo corretamente e sem prejuízos.

Segundo Marilena Chauí (2003, p. 22):

“(...) a diferença entre o livro inteligível e o livro hieroglífico passa pela diferença de natureza de seus conteúdos, ou melhor, pelo tipo de saber que os determina. O livro inteligível é aquele que põe os fundamentos do saber que expõe e que o

constitui como obra de pensamento. O livro hieroglífico é aquele no qual há uma relação de exterioridade entre o discurso e sua origem: um saber prévio o domina e comanda, dando-lhe como única via demonstrativa a autoridade de seu dizer, decorrente da autoridade do saber que o governa de fora. Porque a origem do discurso se encontra fora dele é que o livro se torna obscuro e lê-lo consiste em ultrapassá-lo indo rumo a essa autoridade que o domina”.

A verdade, interdita provisoriamente quanto a esse aspecto – da interpretação das Escrituras – quando se impede a busca pela verdade das coisas, subsiste enquanto busca do sentido das Sagradas Escrituras. O sentido verdadeiro é a verdade possível ao discurso teológico que se pretenda justo – como a única verdade possível no conhecimento imaginativo.

Ao conteúdo da Imaginação, o antídoto do Intelecto. E essa interpretação intelectual, antes de dar um passo no sentido das primeiras definições sobre o objeto a ser investigado, demanda seu estrito isolamento, pois que as Sagradas Escrituras tenham sido desde sua origem interpretadas de forma fragmentada, produzindo, por exemplo, a idéia de que seriam transcendentais seu conteúdo e aquilo que lhes creditaria autenticidade. Daí que, por esse motivo, devamos primeiro restringir o objeto a ser investigado e, depois, compreender o que as Sagradas Escrituras queriam dizer e porquê fora dito justamente daquela maneira.

Compreender aquilo que as Sagradas Escrituras pretendem ensinar significa compreender o quê elas dizem realmente e, não, aquilo o que quiseram dizer com tais palavras, senão estaríamos maculando e predispondo a palavra divina às fantasias humanas.

Ou seja, ao mesmo tempo que define os modos de conhecimento capazes de interpretar, Espinosa também critica a ascensão da Imaginação enquanto pretensão modo adequado de conhecimento e engendra paralelamente axiomas fundamentais à sua filosofia

e pertinentes em obras posteriores ao Tratado Teológico-Político, no intuito de conduzir o leitor à integridade de seu esforço especulativo.

No exemplo utilizado por ele, a afirmação bíblica de que “Deus é fogo”, esse enunciado é considerado claro, apesar de contradizer o conhecimento divino proveniente do Intelecto e ser também obscuro com relação à verdade. Mas isso não deve ser levado em conta pois se está investigando, antes de qualquer coisa, seu verdadeiro sentido, não a verdade concreta daquilo que ele suscita, pois “Mesmo quando o sentido literal repugna à luz natural, devemos mantê-lo, a não ser que esteja em flagrante contradição com os princípios e fundamentos tirados da história da Escritura” (TTP, p.209 [100]).

Assim como a Natureza, as Escrituras expõe uma realidade dificilmente compreensível, por ser fruto da Imaginação dos profetas, ou seja, por ter sido elaborada em momento e em condições distintas necessárias ao seu surgimento e que hoje são desconhecidas e dificilmente averiguáveis até mesmo pelo conhecimento da luz natural.

O que pode ser afirmado seguramente é a forma como os profetas imaginaram as profecias – sua mecânica -, ainda que os enredos dessa Imaginação nada tenham algo realmente de concreto e que extrapolem os limites do entendimento, assim como aquilo que de fato ensinam. Essa fixação mais à forma e ao sentido que ao enredo e à verdade das narrativas bíblicas surge como um sinal inequívoco do rigor filosófico de Espinosa, que acompanha sua investigação do início ao fim.

Essa prática metodológica fica evidente no capítulo VI, onde se pode visualizar a diferença das formas como trata as profecias e os milagres, cuja explicação esclarece o procedimento da escolha pela busca do sentido apontada pelo filósofo:

“Sobre esta (a profecia), com efeito, não afirmei senão aquilo que pude concluir de fundamentos revelados nos Livros Sagrados, ao passo que neste capítulo (sobre os milagres) utilizei sobretudo os princípios conhecidos pela luz natural. E fi-lo propositadamente.

Porque da profecia, na medida em que ela ultrapassa a compreensão humana e é uma questão teológica, nada poderia afirmar e nem sequer poderia saber em que é que ela consiste exatamente a não ser a partir de princípios revelados. Fui, por isso, obrigado a fazer a história da profecia e a extrair dela alguns dogmas que me dessem a conhecer, na medida do possível, a sua natureza e suas propriedades.

A respeito dos milagres, porém, uma vez que o objeto de nossa investigação (saber se se pode aceitar que algo aconteça na natureza que repugne às suas leis ou que delas não possa derivar) é puramente filosófico, não se requeria nada de semelhante; achei até preferível resolver esta questão com base em princípios conhecidos pela luz natural, porquanto são os que melhor conhecemos”³⁶.

Como os milagres são afirmações sobre a natureza em geral e as profecias são afirmações sobre experiências corporais singulares, cada uma dessas experiências são analisadas da maneira como podem e devem ser tratadas.

Para os milagres, o filósofo não se deteve apenas ao que queriam dizer especulativamente, mas realizou um verdadeiro embate com suas idéias filosóficas, tendo em vista princípios ou leis naturais, encarando-as de frente, sobre o terreno da racionalidade.

Com relação às profecias ou conhecimento imaginativo – imagens tão numerosas quanto as formas como os corpos podem ser afetados – o embate se dá também na racionalidade, mas não da mesma forma como ocorre com a experiência do milagre, já que as profecias utilizam das inumeráveis fantasias humanas e se apóia em crenças deslocadas

³⁶ TTP, trad. Pires Aurélio, p.203 [94-95].

da realidade racional e especulativa. Por esse motivo o filósofo diz que, “só na medida do possível”, pode vislumbrar aquilo que é sua natureza e suas propriedades, isso é, todo esforço de análise serve apenas para compreender sua mecânica e seu alcance objetivo, ou seja, seu sentido, o que envolve muitas outras informações, como podemos observar no capítulo VII.

A investigação do pensamento filosófico de Espinosa, de onde quer que se parta, se dirige às noções primeiras de unicidade da Substância, da Imanência e da necessidade e a reflexão sobre seu itinerário desperta, durante esse percurso, indagações sobre assuntos que até então pareciam não deixar quaisquer tipos de dúvidas. Como numa estrutura bem projetada, o equilíbrio é fino e os lugares das peças - a relação que possuem umas com as outras - estão demarcados e devem permanecer dessa forma para manterem a estrutura intacta. Passemos a investigar agora, a interpretação intelectual.

Capítulo III – Tradução sobre produtos do Intelecto

a. Interpretação intelectual e seus axiomas

Após tratarmos do modo de interpretar que tem como base o conhecimento imaginativo, passemos a outra forma de interpretar pertinente ao Tratado Teológico-Político, a interpretação intelectual, e tentemos compreender a forma como se estrutura relacionando dois gêneros de conhecimento, a Razão e o Intelecto. Como a primeira interpretação, ela se realiza com o imprescindível auxílio da Razão, mas articulando, por sua vez, produtos do gênero de conhecimento Intelecto.

Podemos definir, em primeiro lugar, que essa experiência ocorre “com base em axiomas do entendimento em si mesmo evidentes”, os quais iremos tratar na sequência. Diz Espinosa que uma experiência só atinge efetivamente o Intelecto e as dúvidas são realmente dissipadas “quando as coisas que se querem ensinar são deduzidas apenas de axiomas intelectuais³⁷, isto é, pela simples capacidade do Intelecto aplicado com método”. (TTP, p.184-185 [77]). Esses axiomas – uma capacidade do Intelecto conduzida racionalmente – existem simplesmente porquê a mente humana pertence à mente divina e dela participa, compreendendo a idéia verdadeira de Deus.

Mas quais seriam esses axiomas intelectuais de que fala Espinosa já ao início do Tratado Teológico-Político, aquilo que, veremos, subrepticamente baliza o texto e que, nos

³⁷ Na apresentação do Tratado da Emenda do Intelecto, Marilena Chauí elenca, as principais teses da ontologia espinosana pertinentes ao Livro I da Ética, e que de certa forma estão dispostos no início do Tratado Teológico-Político (TIE, 1983, 9-10): “1) A substância é causa de si mesma (Deus autoprodutor, e não incausado); 2) A substância é causa de si do mesmo modo que é causa das coisas (Autoprodução é produção da Natureza, ou seja, causa imanente); 3) Deus é causa eficiente e não causa final da realidade. (Deus não age com um fim, senão seria carente); 4) O pensamento ea extensão são atributos infinitos de Deus.(Homogeneidade de leis divinas e naturais, inteligibilidade do real, vontade como necessidade e inteligibilidade e materialidade divina).” Entre parênteses nossas anotações.

desdobramentos de sua argumentação, servem como sólidas bases de sua investigação, análise e crítica da perniciosa aproximação e confusão entre Filosofia e Teologia?

A pergunta faz sentido se soubermos que apenas depois disso poderemos compreender o caminho que vai desses axiomas intelectuais à formação das noções comuns, ou seja, a gênese do método adequado de interpretar as Sagradas Escrituras. Dessa forma também se poderá perceber mais claramente que o Tratado Teológico-Político não se distancia de outras obras consideradas “epistemológicas” do filósofo.

Mas se na *Ética* o primeiro capítulo é dedicado à Deus, seguindo em direção ao Homem e suas paixões, no Tratado Teológico-Político o mote principal é a oposição ferrenha ao pensamento teológico. Por conta desse intrincado embate central, ocorre uma diluição desses axiomas ao longo do texto, que surgem apenas quando necessários para dirimirem conflitos teóricos relativos as grandes questões como a definição de Deus, a idéia de criação, a vontade e a liberdade divinas, entre outros temas.

Apesar da exposição desses princípios não respeitar o *more geometrico* que o consagrara em outras obras como a *Ética* e o Tratado da Emenda do Intelecto, eles são apontados desde os primeiros capítulos do texto, criando o estofamento necessário à emergência das especulações do sétimo capítulo, onde o método de interpretação intelectual é estruturado em definitivo.

Os axiomas iniciais dizem respeito à forma do conhecimento natural, já que primeiramente Espinosa tem como objetivo reabilitar a Razão diante do conhecimento teológico ou profético. Por esse motivo também a discussão, de início, é voltada quase que exclusivamente a melhor forma de compreender as coisas, fixando-se mais a uma reflexão de teoria do conhecimento que propriamente aos conteúdos das Sagradas Escrituras. Em

verdade, Espinosa re-insere elementos excluídos da tradicional imposição de sentido feita pela tradução teológica dos textos sagrados.

Podemos assinalar que esses axiomas servem a cinco propósitos distintos, mas complementares se tomamos sua filosofia clássica: o primeiro abrange e define a natureza mesma de Deus, o segundo versa sobre a relação entre Deus e os Homens, o terceiro, sobre o alcance do conhecimento da luz natural e o quarto sobre a necessidade de conhecer e amar a Deus e o quinto, sobre a verdadeira felicidade. Os axiomas são desta forma denominados por serem índices de si próprios, ou seja, pela impossibilidade de remissão a outro algo que os explique. Vejamos quais são eles:

Como primeiro grande axioma intelectual, temos que, detendo-se à definição da natureza de Deus e contra a idéia teológica da criação divina, Espinosa identifica as coisas naturais como obras de Deus, que só pelo Seu poder existem e agem e que, mais além, de que o poder da natureza seria o “próprio poder de Deus” (TTP, p.134 [28]) ou que “... a potência de todas as coisas naturais não é outra coisa senão a própria potência de Deus, pela qual tudo é produzido e determinado” (TTP, p.152 [46]).

O poder da natureza é o próprio poder de Deus, e o conhecimento desse poder passa por conhecer as causas naturais, numa clara alusão àquilo que viria a se tornar o leitmotiv de sua filosofia, a idéia de Deus sive Natura, traduzindo, “Deus, ou seja, a Natureza”, realizando a imanência completa da relação entre os termos. Ação que abole definitivamente a transcendência - de cunho teológico - entre Natureza e Deus e que, com isso, dá início a sua “heresia” de maior magnitude, começando a eliminar consigo o conceito de criação embutida na idéia de que haveria uma distinção real entre eles. Como as

coisas naturais e divinas são identificadas, ocorrendo o mesmo com sua potência, sobra apenas a possibilidade de auto-produção divina, idéia recorrente na obra espinosana.

Isso ainda é reiterado na seqüência, quando fala sobre sua definição daquilo que seria o Governo de Deus, que ele compreende como a “ordem fixa e imutável da natureza, ou seja, o encadeamento das coisas naturais” e que essas leis “implicam sempre eterna verdade e necessidade” (TTP, p.152 [46]). Não existe outra coisa que a estrita causalidade das coisas naturais e a ela podemos denominar efetivamente de divina. Com isso, se distancia de uma visão transcendente de Deus, de seu status de criador e de sua ilusória capacidade de interferir naquilo que pretensamente o excederia, perfazendo aquilo que, segundo a Teologia, se acostumou denominar Criação Divina.

Quando identifica ainda a verdade ao encadeamento das coisas na natureza, única coisa a existir em realidade, também elimina a falsa idéia de que possa haver um Deus enganador cartesiano, que poderia agir contrariamente às leis da própria natureza, o que nega veementemente a possibilidade de existência do milagre, de uma operação que transcenderia as leis naturais. Com isso também indica a unicidade e exclusividade da substância divina, afirmando sua total e infinita positividade.

Então temos, antes de qualquer coisa, como aquilo que irá permanecer como o argumento mais vigoroso de sua filosofia e base axiomática do Tratado Teológico-Político, a idéia de uma imanência que se estende em todos os sentidos, do homem com relação à natureza, da mente humana em relação à mente divina e da potência divina à potência da natureza. Essa é a base concreta de toda investigação filosófica contida no Tratado Teológico-Político e sem a qual não podemos dar um passo sequer na compreensão das considerações espinosanas. Ela persegue todo esforço em compreender, por exemplo, o

sentido das Sagradas Escrituras, já que, dessa forma, as incluem como objetos naturais, de causa determinada. Mas vejamos outras questões postas pelo filósofo.

Como o segundo grande axioma intelectual, assinalamos a identificação que realiza entre a vontade e entendimento divinos, que seriam vistos como separados apenas por um raciocínio inadequado já que “As afirmações e as negações formuladas por Deus envolvem sempre uma necessidade, ou seja, uma verdade eterna” (TTP, p.170 [63]), assinala o filósofo. Somando-se à reflexão de primeira ordem acima apontada, Espinosa contraria essa distinção imaginária entre tais “capacidades divinas” já que toda determinação divina – que não ultrapassa aquilo pertinente às leis naturais – é uma ação que deriva da “(...) necessidade de sua natureza (de Deus) e perfeição” e que suas “vontades” seriam “verdades eternas e implicam sempre uma necessidade” (TTP, p.173 [65]).

O filósofo não admite a separação entre eles. Com isso, elimina também a transcendência entre essas duas instâncias – vontade e entendimento – o que derruba a tese de que poderia haver intervenções divinas que ocorrem fora da dinâmica da Natureza ou que Deus pudesse agir em contingência, ou seja, fazer as coisas a partir de uma escolha entre opções de ação ou, ainda, de que pudesse fazer as coisas diferentemente daquela maneira como acontecem em realidade:

“(...) tudo aquilo que Deus quer ou determina envolve necessidade e verdade eternas. ... uma vez que o Intelecto divino se não distingue da sua vontade, tanto faz dizer que Deus quer uma coisa ou que ele a entende.”³⁸

³⁸ TTP, trad. Pires Aurélio, p.190 [82].

Sobre o milagre, a crítica do filósofo de que na natureza nada acontece que contrarie suas leis universais, “ou até que não esteja de acordo ou que não seja uma consequência delas” (TTP, p.191 [83]) como seria no caso dessas intervenções divinas caso existisse realmente uma distinção entre vontade e entendimento divinos. Mas como o existente o é segundo leis naturais imutáveis, ele carrega consigo uma eterna verdade e necessidade, cuja corrente causal não pode ser em caso algum desfeita ou negada, pois aquilo que se costuma chamar decretos, mandamentos e providência divina, não passam da capacidade de auto-produção que se efetiva na própria ordem da Natureza, ou seja, “(...)quando a Escritura diz que isto ou aquilo foi feito por Deus ou pela sua vontade se deve entender simplesmente que foi feito de acordo com as leis e a ordem da natureza” (TTP, p.197 [89]) .

Identificando assim a vontade e entendimento divinos, que só podem ser separados em pensamento, o filósofo afirma uma necessidade e verdade eternas nas ações naturais, portanto, divinas. As “vontades” divinas seriam a própria realidade, balizada pelas leis que regem o existente.

Essa tomada de posição serve como uma crítica à perniciosa separação teológica entre aquilo que Deus entende como o correto e aquilo que ele deseja em realidade. A distinção, que alimenta e propaga a obscuridade, já que oculta as verdadeiras intenções divinas – abrindo para a possibilidade de aparecimento de intérpretes de sua real vontade - ao ser eliminada, incrementa a força do real e sua perfeição, que nada mais é do que um atributo da própria existência. Dessa forma, Espinosa funde as imagens distorcidas e abstratas da natureza divina e, pela noção de imanência definitiva e total, transforma por completo as definições teológicas clássicas e, conseqüentemente, a noção mesma de liberdade humana.

Assim a idéia de criação ou de algo que possa ter uma divindade e existir em potência apenas ou que exista uma intervenção divina que opera contra as próprias leis naturais, como os milagres, caem por terra. Espinosa perverte a ordem afirmando algo que pode parecer inocente ou banal, de que não há nada fora dos estritos limites da existência, dos estritos limites da ação divina, já que não há distinção entre Deus e Natureza e, por conseqüência, nada entre eles dois e que “...nada acontece que seja contrário à natureza e que esta mantém uma ordem externa, fixa e imutável” (TTP, p.190 [82]).

Quando Espinosa critica a ignorância dos profetas daquilo que formaria a idéia adequada de Deus, como sua onisciência, sua imanência à natureza e a plena identificação entre sua vontade e entendimento, o que interditaria a idéia de que Deus revogaria suas próprias ações ou que poderia entrar em contradição, está a construir uma idéia mais adequada do que seja Deus, identificando vontade, potência e entendimento divinos, dando total positividade a Deus.

O terceiro axioma intelectual retrata a relação entre Deus e os homens. Podemos de antemão afirmar que as definições que se seguem acompanham o desdobramento do primeiro e segundo axiomas, fundações de sua filosofia. A imanência como parte da definição da natureza divina e a idéia de necessidade causal permeiam o embate do filósofo contra a visão teológica com a qual discute.

Quanto a essa “relação” ou condição humana diante da natureza divina, ela se realiza em suas especulações principalmente a partir da mente humana e divina, já que o foco central de sua análise no Tratado Teológico-Político é predominantemente a questão das idéias. Espinosa afirma, inicialmente, que a mente humana contém “em si objetivamente, a

natureza de Deus, e dela participa” (TTP, p.122 [16]) e que tudo o que a mente conhece clara e distintamente é a idéia de Deus, ditada pela natureza “de uma forma ainda mais excelente e adequada à natureza da mente”.

Espinosa afirma que a mente humana contém objetivamente – tomada tal qualificação sob o vocabulário setecentista como em “forma de idéias” – a natureza de Deus. A mente humana, por ser uma parte da mente divina - ou em outras obras, como um modo sob o atributo Pensamento, em oposição à Extensão – contém, o que significa, conhece efetivamente, a natureza divina.

Por esse motivo teríamos uma idéia verdadeira sobre a natureza divina, o que contraria a idéia teológica clássica de que a Razão não seria capaz de atingir os propósitos divinos ou suas verdades, já que seríamos imperfeitos ou cognitivamente debilitados para compreender algo maior do que aquilo que seres menores poderiam compreender. Essa afirmação espinosana é parte da tentativa de reabilitar a luz natural, que soma as idéias do Intelecto ao trabalho da Razão, ao mesmo tempo em que reduz a ação e capacidade da Imaginação, que pela Teologia seria efetivamente o grau mais alto de conhecimento, vide os profetas e suas profecias, que não passam de produtos imaginários narrados em determinada ordem.

Os homens e suas mentes são também atividade divina, e pensar é ação suficiente para se atingir o entendimento adequado da natureza divina. O poder de formar noções não nasce de algo extrínseco ao pensar – como uma adequação que se realiza externamente entre a idéia e o ideado – mas justamente num esforço intrínseco que se deriva da própria natureza divina na mente humana.

Daí decorre a afirmação de que tudo o que pode ser conhecido de forma clara e distinta surge dessa imanência da mente humana à mente divina e que, como parte dela, carrega consigo a idéia da idéia adequada de Deus, sendo essa idéia transmitida pela natureza de uma forma perfeita, sem mediações, para a mente humana. Ou seja, nesse parágrafo especialmente, Espinosa faz o percurso da reabilitação da luz natural – suas idéias verdadeiras e capacidade de formar noções – e da estrutura ontológica da mente – por si responsável pelas idéias adequadas que a mente humana consegue compreender. Não há mistérios no conhecimento e a pureza dessa atividade não está na transcendência ou afastamento de nossas idéias da atividade racional, mas no aprofundamento total e conhecimento da natureza mesma do pensamento.

Seguindo nesse raciocínio, mais à frente Espinosa assinala que Deus comunica-se aos homens de maneira imediata, compartilhando “... sua essência à nossa mente sem precisar de qualquer meio corporal” (TTP, p.127 [20]). Além de uma aguda crítica à natureza sobrenatural das próprias profecias, dos profetas ou mesmo das Sagradas Escrituras, esse raciocínio desperta e indica uma perfeição do pensamento e da mente humana, uma clara tomada de posição pela reabilitação do Intelecto e da Razão (luz natural) enquanto capacidade de se atingir plenamente o conhecimento de Deus e de outras coisas naturais, afinal, “... a mente de Deus e seus eternos pensamentos estão igualmente inscritos na nossa mente e, também, por conseguinte, também nós compreendemos a mente de Deus” (TTP, p.133 [27]).

Já com relação a essa forma imediata de comunicar aos homens a essência divina, fica claro que fala do gênero de conhecimento Intelecto que, em outras obras, goza desse status de prescindir de meios para gerar algum tipo de entendimento. A imanência ao poder

divino e total identificação entre a mente humana e os eternos pensamentos divinos e sua natureza também são confirmados em outra passagem, quando diz que “... o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta” (TTP, p.165 [58]) e que “... a lei divina (...) é universal; além disso, deduzimo-la da natureza humana, de maneira que ela deve considerar-se inata e como que inscrita na mente do homem” (TTP, p.177 [69]).

Quanto ao quarto axioma intelectual que pretendemos sublinhar, diz respeito a um aprofundamento da definição daquilo que seria a interpretação intelectual, sua natureza e forma de se realizar. Vejamos os apontamentos do filósofo e tentemos tirar algumas conclusões.

É bem verdade que, logo no primeiro capítulo, quando define o que seja a luz natural e seu alcance no conhecimento de algo, Espinosa liga a mente humana à mente divina, assim como elimina os preconceitos da pretensa distinção homem/natureza ao afirmar a participação humana na obra divina quando diz que “...o que conhecemos pela Razão depende do conhecimento de Deus, pois nos é ditado pela natureza divina, na medida em que participamos dela, e pelos decretos de Deus” (TTP, p.121 [15]).

Nessa citação se assinala o vínculo entre o conhecimento racional e o conhecimento de Deus, que serve como definição fundante de todo o conhecimento que se pretenda verdadeiro ou adequado, essencial nesse esforço especulativo. Essa ligação e necessidade de remissão ao conhecimento divino ocorre justamente pelos homens participarem da natureza divina e pelos seus decretos ou, na linguagem espinosana, pelas leis naturais. Esse lugar ocupado pela alma humana, que faz e toma parte do Intelecto divino, é a capacidade

primordial do Intelecto, e sua aplicação ordenada se configura como a interpretação intelectual.

Mesmo sem se aprofundar nesta questão – como em outras obras mais propriamente metafísicas como o Tratado Breve e a Ética – essa relação entre o homem e Deus não pode ser tomada de forma marginal na compreensão do desenrolar especulativo do filósofo ao longo do Tratado Teológico-Político, já que essa afirmação expõe categoricamente aquilo que irá sustentar sua filosofia vista sob quaisquer ângulos: o conceito de imanência do homem à Deus, e a persistência de um conhecimento divino efeito de nossa condição particular de contermos e estarmos contidos em Deus.

Assim Espinosa aponta uma ligação necessária, inexorável, entre o conhecimento racional e o conhecimento de Deus, intuído imediatamente pelo Intelecto já que tal idéia – axiomática - não pode ser fruto da dedução feita através dos efeitos da causa divina, mas plenamente compreendida pelo conhecimento da ordem da Natureza, sem mediações, por participarmos efetivamente dessa idéia.

Daí que, como os homens são parte da natureza divina e, por contê-la objetivamente, em forma de idéias - o que em obras posteriores será determinado pela subsunção de nossa alma ao atributo Pensamento – eles têm a capacidade de formar noções racionais sobre as coisas.

E essa é a produção realizada pela Razão, que se alinha àquela que ocorre de uma forma mais excelente ainda, pelo Intelecto, pois como afirma ainda o filósofo, “Tudo o que conhecemos clara e distintamente é a idéia de Deus (...)”(TTP, p.122-123 [16]). Dessa noção de imanência do homem à natureza divina decorre a comunicação entre ela e os homens, imediata e direta à mente humana, clara e distinta, excluindo-se qualquer

corporificação ou representação possíveis, que seriam meios inexatos de dar a conhecer a natureza divina. Então, temos que a idéia de Deus está inscrita em nossa mente e que, por esse motivo ela é inerente aos homens e deve ser a base de qualquer especulação filosófica possível.

Seguindo o caminho do axioma anterior, haveria uma estrita dependência entre os conhecimentos gerados pela luz natural e o conhecimento de Deus e de seus “eternos decretos” (TTP, p.121 [15]) e que esse último é comunicado à mente humana simplesmente pela mente humana participar da mente divina. Além disso, as certezas provenientes desse gênero não são avalizadas de fora, como no conhecimento profético ou teológico, mas pela própria origem desse entendimento, que deriva exclusivamente de Deus.

Mas para se atingir esse conhecimento primeiro, é necessário compreender que a existência de Deus deve ser deduzida de noções “cuja verdade seja tão firme e inabalável que não possa haver nem conceber-se um poder capaz de as alterar” (TTP, p.192 [84]) já que, apenas a partir de uma idéia adequada de Deus poderiam se desdobrar o conhecimento adequado de outras coisas na natureza. A partir dessas noções simples encadeadas – que são a própria articulação desses axiomas intelectuais que estamos a apontar - , se pode conceber a idéia clara e distinta da natureza divina:

“Só então se nos tornará claro, primeiro, que Deus existe necessariamente e está em toda parte; segundo, e em simultâneo, que tudo o que nós concebemos envolve em si a natureza de Deus e é concebido por ela; por último, que é verdadeiro tudo o que nós concebemos adequadamente.”³⁹

³⁹ TTP, trad. Pires Aurélio, p.193 [84].

Se aquilo que podemos conhecer clara e distintamente deve ser conhecido por si ou por sua causa próxima, desde que ela seja também conhecida por si mesma, e a existência de Deus só pode ser inferida de noções simples, seguindo seus axiomas primordiais, uma resposta para esse intrincado jogo pode ser concluída. Tomada a imanência necessária entre Deus e a Natureza, seria então a partir do conhecimento das obras naturais – aquelas conhecidas clara e distintamente – que se poderia conhecê-Lo mais propriamente.

Daí que o conhecimento das leis naturais, que segundo Espinosa “se estendem ao infinito e são concebidas por nós sob uma certa espécie de eternidade”, que seguem sobre uma ordem fixa e inabalável desde sempre, seriam as responsáveis por revelar, de certo modo, “a infinidade, a eternidade e a imutabilidade de Deus” (TTP, p.195 [86]) já que “todas as coisas que existem na natureza implicam e exprimem a idéia de Deus na proporção de sua essência e de sua perfeição” (TTP, p.167 [60]) e que quanto mais se conhece as coisas naturais, mais perfeito o conhecimento da natureza divina:

“(...) se conhece tanto melhor Deus e a sua vontade quanto melhor conhecemos as coisas naturais e mais claramente entendemos de que modo elas dependem da sua causa primeira e agem segundo as eternas leis da natureza.”⁴⁰

A partir desse axioma se pode perceber que o filósofo realiza seu derradeiro elogio à luz natural e sua capacidade de compreensão de Deus, motor de todos os outros conhecimentos que podem ser atingidos pela mente humana. E é por sobre o que a natureza tem de ordenado, da causalidade inerente a ela que podemos conhecer a Deus e as outras

⁴⁰ Ibidem, p.194 [85].

coisas da natureza e, não, naquilo que parece exceder tal ordem ou dela se distinguir, ao que costumam se chamar de milagre ou de conhecimento profético.

Essas afirmações servem como crítica direta a forma de se conhecer a Deus de acordo com o pensamento teológico, como na passagem em que afirma que "... não parece lá muito razoável admitir que uma coisa criada, que depende de Deus como qualquer outra, pudesse, por si mesma, exprimir ou explicar a essência ou existência de Deus..."(TTP, p.125 [18]).

Ou seja, as Sagradas Escrituras mesmas ou as profecias – imagens interpretadas pelos profetas e colocadas em palavras – não seriam suficientes para dar conta da magnitude divina, de sua essência. Opondo-se a isso, a idéia de que a mente humana compreende em si mesma, pela realidade de imanência ao pensamento divino, a idéia verdadeira sobre Deus, destitui a representação – o conhecimento “produzido” pela Imaginação, afinal, a mente é uma parte de Deus. A mente de Deus e seus pensamentos estão compreendidos na mente humana e por esse motivo a podemos compreendê-la apenas através da luz natural, sem a necessidade de artifícios.

Então, Espinosa interdita a obscuridade, ao mesmo tempo em que dá todo poder ao conhecimento que mescla Intelecto e Razão. Sua oposição à Imaginação tem a ver com o estatuto que adquire esse modo de conhecimento e a interpretação que engendra, mas não tira dela o aspecto natural e de interesse que pode despertar. Partindo-se da análise da própria Imaginação e seus frutos, utilizando o rigor do conhecimento racional e seguindo a ordem do pensamento, o pesquisador pode atingir fatalmente o conhecimento verdadeiro, porque "(...) o amor de Deus nasce do seu conhecimento e o conhecimento de Deus deve buscar-se em noções comuns, certas e conhecidas por si mesmas" (TTP, p.169 [61]).

Negando a providência divina como algo externo às coisas criadas; limitando seus eternos decretos às leis naturais – interditando a idéia inadequada de Deus quando toma como legislador ou príncipe -; identificando a potência divina à realidade concreta existente; afirmando uma força natural, ou seja, divina, de conservação; enquanto ao enunciar o auxílio externo de Deus, o filósofo reafirma, passo por passo, a imanência do divino às coisas, a existência de uma substância apenas, a não exclusão do homem da natureza, e funda sua metafísica tornando-a a base de seu plano prático de busca da verdade.

Da interdição do milagre, de algo que ocorre fora da ordem fixa e imutável da natureza, Espinosa está a afirmar que tudo que ocorre na natureza acontece necessariamente e que as leis eternas também denominadas decretos divinos estão desde sempre na natureza. Disso retiramos que nada ocorre fora de Deus, pois isso seria a negação de Deus e da Natureza e, não, como imagina o vulgo, de um fortalecimento divino calcado na sobrenaturalidade de tal ação, extrínseca às leis naturais.

Apontamos como quinto axioma intelectual do Tratado Teológico-Político as implicações de suas idéias sobre a verdadeira felicidade, que para ele consistiria na “(...) sabedoria e conhecimento da verdade” (TTP, p. 151 [44]) e que seriam “a fruição do bem” (TTP, p.151 [44]), afirmação que funciona como uma firme crítica à teologia e a questão da obediência aos preceitos das Sagradas Escrituras. Afinal, ele coloca o conhecimento - e não a devoção - no grau ou objetivo maior da vida humana.

Conhecer o objeto mais perfeito significa amá-lo e amar a Deus deve ser a aspiração maior entre os homens, já que não há objeto mais sumamente perfeito ao qual poderíamos nos unir em tão perfeito laço, como aponta recorrentemente nesse texto. Como a perfeição do homem é tão maior quanto maior é a perfeição do objeto ao qual se deseja unir, é o “conhecimento intelectual de Deus” (TTP, p.168 [60]) o mais alto grau de perfeição que o homem pode alcançar. A verdade como intuito do conhecimento, o amor pela busca e devoção ao conhecimento natural são fundamentais para atingir o sumo bem.

Para conhecer o objeto mais perfeito basta entender as coisas naturais de forma adequada. A perfeição do objeto e do conhecimento para atingir sua essência é tão próxima em sua obra que com segurança pode-se afirmar que a elaboração de seu método de interpretação não passa de puro exercício metafísico, e não um mero esforço lógico de identificação entre idéia e ideado como pode ser resumida a ação da interpretação imaginativa. A perfeição do entendimento como o soberano bem que um homem pode almejar, identificado ao objeto mais perfeito que se pode querer atingir, o conhecimento de Deus, são algumas das afirmações cruciais do filósofo, que diz que:

“O que a idéia de Deus prescreve é que Deus é nosso bem supremo ou, por outras palavras, que o conhecimento e o amor de Deus são o fim último para o qual devem estar orientadas todas as nossas ações.”⁴¹

Em oposição à devoção, reforçando a potência da mente humana em atingir esse soberano bem, Espinosa assinala ponto por ponto a teoria exposta em outras obras suas, ao

⁴¹ TTP, trad. Pires Aurélio, p.168 [61].

mesmo tempo em que critica o conhecimento imaginativo teológico e sua incapacidade de atingir a suma felicidade, que reside justamente na sabedoria e, não, na obediência.

b. O método intelectual de interpretar

Apontados e definidos os principais axiomas intelectuais, que são idéias que residem efetivamente na mente humana, por estar ela necessariamente atada à mente divina, o filósofo aponta para a necessidade de um novo tipo de interpretação das Sagradas Escrituras, que leve em conta essa peculiar capacidade inerente à nossa natureza.

Essa interpretação seria um novo método de aplicação desses axiomas, guiados no intuito de revelar as verdades efetivas pertinentes aos textos bíblicos. Uma aplicação adequadamente ordenada desses elementos resultaria num novo método de investigação, ao qual denominamos interpretação intelectual.

Como dito anteriormente, as interpretações das quais o filósofo trata ao longo do Tratado Teológico-Político são articulações de produtos de gêneros específicos – ora Imaginação, ora Intelecto – ordenadas com auxílio da Razão. Quanto a interpretação intelectual, ela pode ser definida como a elaboração discursiva de uma ordem fixa e imutável a partir da qual se pode conhecer tanto “ (...) a essência, a existência e a providência de Deus” (TTP, p.190 [82]) quanto as coisas que dele necessariamente derivam. O empreendimento da análise do verdadeiro sentido das Sagradas Escrituras também pode ser realizado guiado por essa premissa, pois elas são tomadas como coisas criadas, que possuem uma causa determinada e factível de investigação.

Quanto à construção desse método, é preciso determo-nos fundamentalmente ao capítulo sétimo do Tratado Teológico-Político. Ao final, tentaremos comprovar que a descrição do método adequado de interpretar as Sagradas Escrituras não passa da elaboração metafísica espinosana aplicada para um objeto determinado, com suas

especulações tradicionais sobre a Natureza divina e o estatuto do conhecimento adaptados a esse fim ou sentido determinado.

Se no Tratado da Emenda do Intelecto, Espinosa refuta o princípio de reflexão cartesiano da dúvida e afirma que a verdade tem toda positividade, ou seja, que não são necessários sinais alguns para conhecê-la adequadamente, essa mesma reflexão pode ser constatada em obras anteriores, já no Tratado Teológico-Político, como da crítica à certeza profética, que também realiza esse círculo composto de variados sinais, um que aponta de início sua divindade e, outro, que autentica sua efetividade pela confirmação de sua validade na constatação da boa moral do profeta. Nesses dois casos, a certeza é extrínseca à pretensa verdade, fato refutado pela teoria espinosana que se segue.

Contrariando a certificação extrínseca própria à interpretação imaginativa, o filósofo diz que “(...) o verdadeiro método é o caminho para que a própria verdade ou as essências objetivas das coisas, ou as idéias (que são a mesma coisa) sejam procuradas na devida ordem” (TIE, §35 p.50). Por isso não podemos de antemão associar ao conhecimento adequado das Sagradas Escrituras uma conformação a uma certeza vinda de fora, mas sim que ela nasça a partir do objeto mesmo de investigação, sem enxertos especulativos de qualquer natureza. Compreendamos o método.

Como parte primeira da estruturação do método, vejamos como o objeto Sagradas Escrituras é tratado pelo filósofo, passo imprescindível para se compreender a forma como vai analisa-las na seqüência. Definindo qual seria a natureza desse objeto resultaria disso também a forma mais adequada de interpretá-la. É preciso ressaltar novamente que tudo o que vem a seguir decorre também necessariamente daqueles axiomas intelectuais por nós anteriormente apontados.

Em primeiro lugar, assim como a Natureza não dá definições das coisas que a ela pertencem, as Escrituras também não fazem das coisas de que fala e que, como dessa forma, a explicação da Natureza deve ser buscada apenas nas coisas e ações da própria Natureza, o sentido das Escrituras também deve ser retirado exclusivamente das narrativas bíblicas. Ambos consistiriam em descrever sua história autêntica e, depois – no caso dos textos bíblicos - “(...) com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência, o pensamento dos seus autores” (TTP, p.207 [98]).

Mas antes de iniciar sua análise, o filósofo alerta que muitas narrativas ali presentes extrapolam o conhecimento possível à luz natural e que, por esse motivo também, o conhecimento das Sagradas Escrituras não deve ser tirado apelando-se para outras fontes que “Todo o conhecimento sobre a Escritura deve, portanto, extrair-se unicamente dela mesma” (TTP, p.208 [99]).

Vê-se nessas – mas também nos axiomas acima apontados - a interdição à inspiração divina como regra fundamental do pensamento espinosano sobre o texto bíblico, derivando disso também essa obrigatoriedade de circunscrição ao objeto. No intuito de buscar o significado efetivo de seus ensinamentos, não haveria espaço para coisas e fatos que os excedem como, por exemplo, explicações vindas de fora – a partir de autoridades que pretensamente sejam aptas divinamente para tal ato - ou que tenham como base essa pretensa inspiração sobrenatural sobre a qual os teólogos apóiam suas expectativas – caso fosse tomada como um produto legítimo da ação divina.

Partindo daquilo que está efetivamente afirmado nos textos, os elementos dispostos nas narrativas são aquilo que compõem os ensinamentos divinos e, a partir disso, o filósofo irá deduzir o que claramente se aponta como um sentido das Sagradas Escrituras, sem que isso

seja dirigido por conceitos estabelecidos anteriormente à investigação ou recorrendo a auxílios externos.

No caso da Teologia, que empreende uma interpretação imaginativa dos textos bíblicos, ocorre um privilégio da autoridade externa, necessária à certificação daquele discurso que por si não é capaz de produzir uma certeza autônoma, noção que nega cabalmente a idéia de perfeição divina. Sendo assim carente de artifícios extrínsecos à natureza da reflexão, é alimentada a autoridade moral de seus profetas e, por conseqüência, de seus defensores teólogos.

Ao longo de toda a obra Espinosa reforça essa necessidade de evitar associações ou preconceitos na ação de interpretá-las. Partir apenas e tão somente do próprio objeto é levar em conta apenas suas regras universais e efeitos necessários dispostos numa rede causal. E a maneira adequada e a única possível de se interpretar tais textos só pode ser feita pela luz natural, acessível a todas as pessoas, e “(...) não uma qualquer luz superior à Natureza, ou uma qualquer autoridade externa, além de que o método não deve ser tão difícil que só os filósofos muito argutos o possam seguir” (TTP, p.226 [117]).

A regra para interpretá-la é radicalmente outra que a teológica, e leva em consideração tanto a divindade da luz natural quanto, por outro lado, a humanidade pertinente a produção dos denominados textos sagrados. A forma de interpretá-la é a mesma para outras tantas coisas da Natureza: “A regra universal é a de não lhe atribuir outros ensinamentos além daqueles que tenhamos claramente concluído pela sua história” (TTP, p. 208 [99]).

Citado o termo “história”, não se pode fechar os olhos ao fato de que o Tratado Teológico-Político se destaca pelo número de vezes em que ele aparece em suas páginas – assim como interpretação - , ao contrário do que ocorre em outros textos do filósofo. Se no

Tratado da Emenda do Intelecto a palavra não aparece em nenhuma de suas linhas, na Ética é citada apenas uma vez e seis vezes está presente no Tratado Político, em 147 momentos do Tratado Teológico-Político o termo se apresenta. Por esse motivo, nos detenhamos brevemente ao seu sentido.

De acordo com Akkerman (1997, p.10), história pode ser definida pelo Theausurus Linguae Latinae, quando analisada sua etimologia grega enquanto verbo, como “procurar”, “se informar sobre”, “examinar”, “observar”. O substantivo pode significar “uma busca”, “um exame”, “um estudo”, “uma investigação”, “também uma ata dos conhecimentos obtidos”, “uma descrição das observações que se tem feito” e “uma narração”, entre outras. A partir das etimologias tanto na concepção grega quanto na latina, é lícito afirmar que a história de algo sempre compreende a investigação de sua causalidade genética.

Para o Espinosa do Tratado Teológico-Político, duas interpretações podem ser realizadas, sendo uma delas apenas a autêntica – aquela que parte de uma interpretação intelectual -, enquanto as outras – que resultam na interpretação imaginária - , podem ser inúmeras, mas todas sem autenticidade com relação àquilo que buscam definir. Mas ambas as formas são denominadas, sim, “história”.

Mesmo que possam ser distintas de acordo com a forma como essa construção especulativa é realizada e a maneira como sua autenticidade é verificada, suas duas formas se comportam como “história” e têm o poder de excluírem-se, ou seja, têm a capacidade de ocupar um mesmo lugar, mas não ao mesmo tempo. Por essa capacidade o filósofo se esforça – não apenas na obra da qual tratamos, mas em todas elas - em distinguir cabalmente as “histórias” e interpretações que delas resultam.

Especificamente voltados ao exame das Sagradas Escrituras pela interpretação intelectual, o filósofo afirma que a história a qual se remete diz respeito a análise de aspectos bem específicos, estruturantes da narrativa bíblica. Seriam eles 1o) a Natureza da língua em que foram escritos, que definem, e muito, do conteúdo que pretende explicitar; 2o) a seleção e completo discernimento daquilo que está ali dito clara e inequivocadamente, mas também suas passagens obscuras e ambíguas, evitando "... a todo custo deixarmo-nos influenciar pelo nosso raciocínio" (TTP, p.209 [100]) quando se tiver realizando essa busca, para não lhes imprimir aquilo que a eles não pertencem em realidade, mas apenas em nosso pensamento e, por último, a 3o) descrição dos pormenores relacionados aos profetas, seus modos de vida e estudos, além dos caminhos pelos quais percorreram os textos ou versões que receberam os livros que compõem as Sagradas Escrituras, afinal, "Tudo isto é absolutamente necessário saber-se, a fim de que não aceitemos, arrebatados por cegos impulsos, seja o que for que nos propõem, mas unicamente o que for certo e indubitável" (TTP, p.211 [102]). Mas além desses elementos históricos, outros devem ser investigados para poder se concluir adequadamente o real sentido dos textos sagrados.

O filósofo afirma que o mesmo método e ordem utilizados nessa investigação da "história" material dos textos deve ser também realizado para o propósito de analisar o pensamento dos profetas e do Espírito Santo, fundamental na compreensão dos reais ensinamentos bíblicos.

Assim como para a Natureza o primeiro passo de sua análise é encontrar suas características universais, que servem de fundamento para todo o resto das coisas que delas derivam, com os textos sagrados ocorre da mesma forma. Com relação às Sagradas

Escrituras, uma investigação adequada ocorre apenas quando se determinam suas idéias universais das quais, depois, se passa gradualmente àquelas que são menos universais e que delas se concluem.

Essa doutrina universal, cujo conteúdo Espinosa assinala em uma passagem sendo, por exemplo, a unicidade de Deus, sua onipotência, seu amor incondicional por todos, mas, sobretudo, para aqueles que o tem como objeto de adoração, etc..., são idéias não contraditas em nenhum momento nas Sagradas Escrituras e das quais se despreendem ou se concluem outras menos universais, principalmente relacionadas a aspectos da vida prática dos homens, ou seja, questões fundamentalmente de cunho moral.

Mas se sobre esse aspecto – o dos ensinamentos para a vida prática - o filósofo afirma que não há controvérsias entre os autores da Bíblia, por outro lado restariam muitas dificuldades ao entendimento dos textos de caráter especulativo, fonte real de desacordo entre os profetas.

Para eles serve também o método e a ordem relativa à investigação da Natureza, partindo-se dos princípios fundamentais pela análise de “frases da Escritura que sejam claras” (TTP, p.213 [104]), conhecendo primeiramente o que seriam as profecias, depois o que seriam os milagres, depois as opiniões de cada profeta e, depois ainda, o sentido de cada um deles.

Para que o investigador não caia em erro imprimindo sentidos a essas narrativas, o filósofo circunscreve o método novamente, dizendo que ele “só ensina a investigar aquilo que os profetas realmente viram ou ouviram, não o que quiseram significar ou representar

com aqueles sinais” (TTP, p.214 [105]), cuja certeza de seu conteúdo não pode ser concluída com segurança.

Além de pouco versar sobre aspectos especulativos, há outras dificuldades que surgem quando instituída essa interpretação intelectual. Espinosa não as exime delas, aliás, elas servem como um impedimento natural à compreensão do verdadeiro sentido das Sagradas Escrituras. Sem Gramática, Retórica e Poética do antigo hebraico, a língua das Sagradas Escrituras torna-se um desafio e encontrar seu significado real é extremamente difícil.

A própria constituição do hebraico antigo predispõe a mal entendidos, por cinco motivos principais: pronúncias de letras que se confundem, multiplicidade de significados das conjunções e advérbios e inexistência de tempos dos verbos no indicativo, inexistência de vogais e de separação entre orações. Mas, além disso, saber com segurança os caminhos e descaminhos dos livros também se apresenta como uma dificuldade, assim como não ter os textos na língua em que fora escrito originalmente cria muitos outros empecilhos para alcançar seu verdadeiro sentido.

Depois de assinalar os passos fundamentais à compreensão adequada das Sagradas Escrituras, essa rigidez do método leva o filósofo a encontrar obstáculos difíceis de serem ultrapassados. Se por um lado a luz natural está reabilitada e mais apta do que nunca a conhecer as coisas em sua essência, agindo adequadamente ao poder “...deduzir, a título de legítimas ilações, as coisas obscuras das que são conhecidas ou se apresentam como tal, que é tudo quanto requer o nosso método” (TTP, p.221 [112]), por outro lado o filósofo põe abaixo primeiro a divindade e, depois, a integridade das Sagradas Escrituras e seus ensinamentos quanto às especulações filosóficas que confusamente seus profetas

pretendiam apontar ou, mesmo, imputados pelos teólogos que pretendem interpretá-las ainda hoje.

Essa dificuldade não cabe ao método que Espinosa propõe, mas às próprias Sagradas Escrituras e inexistência de uma interpretação anterior que desse conta dessas dúvidas, do rigor de análise que o filósofo agora propõe nessa interpretação intelectual, pois que “(...) as dificuldades com que ele (o intérprete intelectual das Sagradas Escrituras) se defronta não resultaram da sua Natureza, mas sim da negligência dos homens” (TTP, p.226 [117]).

Tais condições prévias de análise respeitam uma ordem de reflexão. Tomados desde os axiomas iniciais citados por Espinosa até os pontos específicos que devem dar conta da história autêntica das Sagradas Escrituras e o sentido efetivo das narrativas proféticas, pode-se notar o percurso da formulação da interpretação intelectual, o método adequado de conhecimento.

Para compreendermos os elementos relativos à configuração da interpretação intelectual, façamos a remissão à descrição do método de investigação mais adequado que a mente humana pode produzir disposto no Tratado da Emenda do Intelecto. Isso vai nos ajudar a compreender melhor essa ordem de investigação.

Apesar de terem objetivos à primeira vista distintos, o Tratado Teológico-Político como a análise do verdadeiro sentido das Escrituras e Tratado da Emenda do Intelecto como a correção do Intelecto na compreensão das coisas a fim de chegar à perfeição humana, podemos afirmar que certamente ambos se assemelham sobre a questão do método.

Assim como ocorre no Tratado Teológico-Político ao buscar reabilitar a luz natural, no Tratado da Emenda do Intelecto o filósofo primeiramente ensina a “escolher o melhor modo de perceber” (TIE §25 p.48) pertinente aos homens para, depois, “versar sobre o caminho e o método pelo qual conheceremos as coisas a conhecer dessa forma”. (TIE §30 p.48) Questionando a capacidade da Imaginação de obter idéias verdadeiras - em ambos os textos – passa a defender essa interpretação (no Tratado Teológico-Político) e esse método (no Tratado da Emenda do Intelecto) que mescla Intelecto e Razão, capazes de produzir efetivamente idéias adequadas, em oposição ao pensamento teológico em nosso texto de análise e contra as idéias inadequadas no Tratado da Emenda do Intelecto.

Sobre a natureza do método, Espinosa diz que a ordem do conhecimento não deve ser a de “... procurar o sinal da verdade depois de adquirir as idéias” (TIE §36 p.50), mas que ela deve estar presente desde o início do processo de conhecimento (ou interpretação), como “...o caminho para que a própria verdade ou as essências objetivas das coisas ou as idéias (tudo isso quer dizer o mesmo) sejam procuradas na devida ordem”.

Contrariando a idéia de adequação posterior da interpretação realizada ao ideado que se pretende compreender, o filósofo diz que essa ordem se inicia com o conhecimento do que seria uma idéia verdadeira, pois que o método deve ser estruturado a partir de uma idéia, sendo que a melhor delas é a do Ser perfeito. O método não seria o raciocinar em si, mas a intelecção do que é “(...) a idéia verdadeira, distinguindo-a das outras percepções e investigando a natureza dela” (TIE §37 p.50) que acontece, primeiramente, conhecendo a própria potência inata à mente humana.

O método distingue a verdadeira idéia de outras percepções, como no início do Tratado Teológico-Político Espinosa analisa as profecias e as definem como idéias inadequadas, além de criticar o pensamento teológico e vulgar sobre os ensinamentos das Sagradas

Escrituras, originários da Imaginação. Afinal, a interpretação imaginativa não consegue reduzir todas as idéias a apenas uma, ligando-as e ordenando-as “de tal modo que nossa mente, quanto possível, reproduza objetivamente a formalidade da natureza, no todo e em cada uma de suas partes” (TIE §91 p.63).

Embora Espinosa detenha-se ao longo dos sete primeiros capítulos do Tratado Teológico-Político em passagens e situações das Sagradas Escrituras capazes de ilustrar suas reflexões sobre a estrutura das interpretações vulgares de tais textos e fomentar a discussão sobre sua adequação, não é propriamente o conteúdo dos textos bíblicos o objeto principal de análise pelo filósofo.

Ocorre efetivamente na obra uma prevalência da análise da forma como se estruturam as Sagradas Escrituras sobre a análise do conteúdo mesmo de tais textos. Compreender algo verdadeiramente – como parece dizer o filósofo - só pode ocorrer se se realizado em dependência estrita à excelência da forma de condução de sua investigação. Na interpretação intelectual se sublima a verificação do conteúdo manifesto puro e simples daquele objeto em questão, voltando os olhos para as causas que engendraram seu surgimento e a forma que adquirira ao longo do percurso histórico do qual participa.

O que à primeira vista parece algo paradoxal, se esclarece no desenrolar dessa, mas também de quaisquer outras obras filosóficas de Espinosa. A idéia de que a partir de apenas uma idéia verdadeira pode-se desenrolar todas as outras adequadamente está presente na Ética e no Tratado da Emenda do Intelecto, como também no Tratado Teológico-Político.

Quando o filósofo estipula a necessidade de conhecer o conteúdo das Sagradas Escrituras, a primeira ação que toma é justamente colocá-lo de lado e iniciar sua análise

realmente do começo, das raízes do conhecimento adequado. Isso acontece apontando a melhor forma de se conhecer algo genericamente e estipulando um método que analisa mais o vir-a-ser de tal objeto, suas causas próximas, do que partir propriamente das proposições daquele texto ou discutir impressões e opiniões vulgares. Em Espinosa o conhecimento passa por uma questão de ordem da investigação.

Um método que apenas contrapusesse e comparasse – mesmo que meticulosamente - os conteúdos manifestos dos textos sagrados à realidade, nada traria de realmente adequado ao assunto, já que não seria quebrada a primeira barreira imaginária (teológica) que o filósofo deve necessariamente ultrapassar, a afirmação da inspiração divina de tais textos, ou seja, de que ele não seria um fruto de um momento histórico determinado, mas algo como o próprio Deus, necessariamente incausado. Daquela forma é negada sua historicidade e as conexões reais necessárias para seu surgimento, aquilo que poderíamos chamar certamente de sua própria verdade.

Espinosa nega a inspiração divina de tal texto e a substitui pela imanência de Deus à natureza e recusa ao transcendental, mas também pelo determinismo histórico radical, sendo essa a base a partir da qual se desenrola todo o método. Caso aquilo não fosse negado, seria impossível esse tipo de análise. Por esse motivo ele realiza dois esforços complementares: afirmar e provar que 1) as profecias e interpretações teológicas são produtos meramente humanos e, por outro lado, que 2) a Razão (ou luz natural) tem a sua parcela na divindade, da qual deriva a capacidade de produzir efetivamente idéias verdadeiras.

Junte a isso o recorrente esforço de destituição da idéia de que algo criado – palavras num papel – possam conseguir dar conta da real essência divina e temos as várias frentes – existem muitas outras - para afirmar que há uma imanência necessária entre a natureza

humana e a natureza divina e que os homens possuem capacidades autônomas tanto de conhecer adequadamente como de fazê-lo abstratamente, cabendo contermos vigilantemente esse último.

Enunciando-se as considerações dispostas nesta dissertação sobre essa obra considerada de “intervalo” ou comumente vista como de cunho meramente político, pode-se compreender o alcance das indagações ali presentes e o motivo de não se poder destituir o Tratado Teológico-Político do índice de obras de especulação propriamente metafísica de Espinosa. Estão presentes ali considerações sobre a natureza divina e humana, sobre a natureza do conhecimento inadequado e adequado.

Seguindo o percurso de seu objetivo aparentemente mais superficial, “compreender o que o Espírito Santo quis ensinar” nas Sagradas Escrituras, até alcançar a justa “separação entre Teologia e Filosofia” compreende-se tanto a formulação da especulação de cunho imaginativo (teológica) quanto aquela de cunho intelectual, proposta como alternativa à primeira. Dessa maneira se entende também a amplitude das idéias pertinentes ao Tratado Teológico-Político, conceitos que depois vão desembocar em sua Ética e no Tratado da Emenda do Intelecto.

Nesse caminho, as considerações sobre o significado de interpretar as Sagradas Escrituras, de interpretação de uma maneira geral e a observação da forma como as duas maneiras conhecidas de interpretar se estruturam e “ordenam” o conhecimento do objeto a ser investigado revelam que nesse texto o filósofo propõe a necessária e urgente reforma do método de conhecimento das coisas na natureza. Esse esforço em compreender a mecânica da interpretação imaginativa rumo a uma reforma do conhecimento pela intelecção - então,

da interpretação de cunho intelectual que se alinha a uma outra ordem - teria lugar muito depois no Tratado da Emenda do Intelecto.

A importância de definir a operação de interpretar está em saber que ela se refere ao sentido do conhecimento do objeto a ser investigado. Na interpretação imaginativa essa definição se refere ao discernimento do direcionamento ou ordenação dos conhecimentos aos objetivos teológicos-políticos (ou meramente imaginativos) historicamente definidos que, na interpretação intelectual, tem como meta o conhecimento filosófico, quando o sentido aí sim se identificaria com a própria verdade sobre tal objeto.

Esse “sentido” é a forma como são encadeados os conhecimentos sobre o objeto e a forma como esse ordenamento se alinha ou representa adequadamente o processo de surgimento desse objeto. Se a ferramenta utilizada é imaginativa, diversas são as direções da interpretação, se ela é intelectual, a única direção é a filosófica: o conhecimento da essência dessa coisa.

A definição de interpretação também se mostra importante ao revelar um pouco mais da relação entre os gêneros de conhecimento e ajuda a jogar luzes sobre a identificação entre esses métodos distintos de interpretação, que têm a capacidade de ocupar o mesmo lugar devido aos elementos acima apontados.

Toda distinção pressupõe uma identificação. Ao serem distinguidas as maneiras de interpretar - a imaginativa e a intelectual – aponta-se também seus caracteres identificáveis, já que não se pode negar que, pelo Tratado Teológico-Político, essas duas formas de interpretar têm a capacidade de excluírem umas às outras. A impossibilidade de coexistirem – de duas idéias distintas ocuparem o mesmo lugar - é uma prova de que haveria uma

identificação entre elementos pertinentes a ambas as interpretações. Não é por acaso que o filósofo imputa uma denominação comum – interpretação - à operações distintas.

Ambas formulam uma visão do mundo, mesmo que de maneira diversa. A produção de um conhecimento e sua ordenação, somada à geração de uma certeza, são características existentes em ambas as interpretações, mas que se realizam de formas distintas nos dois casos.

Quanto ao valor especulativo da homologia entre as duas formas de interpretar, o filósofo revela que essa identificação entre as interpretações é natural e ocorre em realidade, sendo uma roupagem distinta do pertinente problema da capacidade do falso de substituir algo verdadeiro. Por isso podem ser denominadas da mesma maneira, como interpretações, já que ocupam um mesmo lugar e se excluem mutuamente. Assim como o conhecimento inadequado gera idéias, o adequado também o faz.

O erro em Espinosa é apenas uma forma inadequada de conceber algo e que costuma, segundo ele, se apoiar apenas no existente e não na essência da coisa em pensamento, em idéias. E assim como o falso ocupa o lugar da verdade – questão tratada a exaustão também no Tratado da Emenda do Intelecto – a interpretação teológica ou imaginativa ocupa – mesmo de uma forma simulada – o lugar da interpretação intelectual. E nisso concerne o esforço do texto, distinguir em seus fundamentos ambas as percepções, separando a Teologia da Filosofia.

Quanto ao conteúdo de cada uma delas, se por um lado na interpretação intelectual apenas uma ordenação é possível, já que está vinculada à verdade (índice de si mesmo e do falso, segundo o Tratado da Emenda do Intelecto), por outro a interpretação imaginativa

tem a capacidade de gerar inúmeros conteúdos, já que se fundamenta mais na multiplicidade de afecções sensoriais possíveis ou na diversidade de opiniões sobre as coisas a serem conhecidas, do que na realidade – a concatenação causal de algo.

Apontadas as bases em que se sustentam essas operações, o filósofo dá conta daquilo que ambas podem em realidade alcançar. A interpretação imaginativa, por se vincular à ordem das Existências – para citarmos o Tratado da Emenda do Intelecto - , calcando-se em disposições corporais de causa de difícil determinação (mas de mecânica discernível, como demonstra ao longo dos primeiros capítulos do Tratado Teológico-Político), necessita de aspectos transcendentais que dê conta e sentido à leitura das Sagradas Escrituras. Essa obscuridade própria às profecias e textos bíblicos é ordenada desde uma direção política vinculada diretamente ao poder teológico. Por isso também pouca autoridade pode-se atribuir à leitura teológica das Sagradas Escrituras quando o assunto diz respeito às especulações filosóficas ali presentes, visto que tem como objetivo maior disciplinar a vida prática dos seus interlocutores do que propriamente levá-los ao conhecimento de algo. Seria ela – a interpretação imaginativa – uma forma inadequada de compreender o verdadeiro sentido das Sagradas Escrituras por ser um espaço rico em confusões, obscurantismos e ingerências alheias ao conhecimento natural.

Enquanto isso, a interpretação intelectual, calcada em axiomas intelectuais que remetem diretamente à natureza divina e à relação entre a mente humana e a mente de Deus, como produtora ou representação discursiva da própria verdade, seria a forma adequada de se atingir o conhecimento real das Sagradas Escrituras. Tendo como fundamento algumas disposições filosóficas basilares e seguindo o percurso da determinação causal do objeto a ser investigado, a verdade sobre sua essência pode ser

certamente inferida. O rigor do exame dos textos bíblicos, realizado por esse método, e as consequentes dificuldades encontradas – muitas delas intransponíveis, como cita o próprio filósofo - não deve ser fator que desqualifique esse tipo de método, mas sim a reafirmação do compromisso de Espinosa com a especulação filosófica disciplinada e que tem como fim último apenas o conhecimento e a liberdade.

Compreendeu-se como ocorrem as interpretações em cada caso pois mostrou-se em que fundamentos se baseiam ambos os métodos. Um, que coloca o sentido do objeto justamente em algo arbitrário e transcendente, que se modifica ao bel prazer das mudanças das opiniões humanas e, outra, firme e inexorável que se baseia na verdade.

Além da análise pura dos gêneros de conhecimento, apontados no Tratado Breve como modos de percepção ou maneiras de ver o mundo, se apontou a interpretação como uma conjugação de conhecimentos na formulação de uma rede ordenada. Mostrou um pouco mais da Razão e seu vínculo ao Intelecto e Imaginação e re-inseriu o Tratado Teológico-Político no rol das obras éticas, porque demonstrou que apesar de não seguir o more geométrico característico das obras espinosanas, todos os elementos estão ali. Apesar de não ter definições precisas, no desenrolar do texto surgem suas concepções da mais alta metafísica até a questão das paixões humanas e do conhecimento vulgar, do verdadeiro e do falso.

Foi visto que a interpretação não aparece no Tratado Teológico-Político como operação de um gênero apenas de conhecimento, mas como uma articulação de dois gêneros distintos. Essas composições estão diretamente ligadas às ordens distintas as quais os gêneros Imaginação e Intelecto se alinham. Esse alinhamento tem uma causa clara e efeitos distintos.

O questionamento e análise das interpretações das Sagradas Escrituras servem como um esforço não apenas de cunho político, mas como mote para o desfile das idéias filosóficas de Espinosa e a reafirmação dos conceitos pertinentes a outras obras suas, como a idéia de que Deus seja o objeto mais perfeito de conhecimento e a estrita necessidade de conhecê-Lo para que, a partir daí, possam ser concluídas idéias verdadeiras.

A interpretação imaginativa não surge apenas como fruto do gênero de conhecimento Imaginação, mas como uma articulação que tem na Razão um coadjuvante fundamental. A narrativa teológica pressupõe um ordenamento, ou seja, um sentido aos produtos imaginativos dos profetas. Ou seja, não basta apenas conhecer a forma como opera a Imaginação para conhecer as fundações da interpretação teológica, mas é necessário entender o sentido do ordenamento a elas impingidas.

A interpretação intelectual aparece como uma ordem impingida às produções intelectuais, mas que também, de certo modo, pertence ao conhecimento do Intelecto. A ordem adequada pode ser visualizada desde o Intelecto e ela existe quando a Razão é por ela determinada. A lógica está nas coisas (assim como a lógica das Sagradas Escrituras deve ser encontrada nela mesma), e não fora delas, como seria caso a remissão teológica – transcendente ao objeto – estivesse correta.

Espinosa está a afirmar, nesse texto, que a análise da forma tem tanta ou mais importância que a análise do conteúdo. Quando diz que não importa tanto a verdade que das Sagradas Escrituras podemos concluir ou aquilo que poderíamos induzir somando a eles um raciocínio, e assinala que o que interessa é a ordem pela qual se deve começar a conhecer algo. Espinosa não distingue forma de conteúdo, e essa indistinção elimina paulatinamente a transcendência entre outros elementos.

Nossa dissertação tinha o intuito de conhecer um pouco mais da interpretação e da operação que compõe com dois gêneros de conhecimento, e como se comportam para formar narrativas diversas. Este objetivo foi atingido. Também foi objetivo abordar o TTP desse ângulo mais relacionado a sua metafísica, com o intuito de mostrar que a base especulativa clássica de Espinosa segue ali e que o texto não pode ser lido apenas como esforço meramente de objetivo político. A política é imanente ao conhecimento, e a reforma do conhecimento seria a verdadeira responsável pela condução à real liberdade.

Bibliografia

1) Obras de Espinosa:

Spinoza, Opera, edição de Carl Gebhardt. Heidelberg: C.Winter, 4 vol., 1972 (1ª ed., 1925).

Tratado da Correção do Intelecto, in "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Tratado de la Reforma del entendimiento. Introdução, tradução e notas de Atilano Dominguez . Madri: Alianza Editorial, 1988.

Tratado Teológico-Político. Introdução, tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1988.

Tratado Teológico-Político. Introdução, tradução e notas de Atilano Dominguez . Madri: Alianza Editorial, 1988.

Ética, in "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Ética. Introdução, tradução e notas de Vidal Peña. Madri: Alianza Editorial, 1987.

Pensamentos Metafísicos, in "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Tratado Breve. Tradução, prólogos e notas de Atilano Dominguez. Madri: Alianza Editorial, 1990.

Correspondência. Introdução, tradução e notas de Atilano Dominguez . Madri: Alianza Editorial, 1988.

Correspondência, in "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1983.

2) Obras citadas:

AKKERMAN, F. Mots techniques – mots classiques dans le tractatus theologico-politicus de Spinoza in Spinoziana. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1997.

CHAUÍ, Marilena. A Nervura do Real – Imanência e Liberdade em Espinosa. São Paulo. Companhia das Letras, 1999.

CHAUÍ, Marilena. Política em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras (2003).

HUBELLING, H.G. Spinoza, Barcelona: Editorial Herder, 1981.

GUEROULT, Martial. Espinosa. Paris: Aubier, 1968, vol I e II.

TEIXEIRA, Livio. A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

3) Obras consultadas:

CHAUÍ, Marilena. Espinosa e a Essência Singular. Texto de 1988, republicado nos Cadernos Espinosanos no VIII.

CHAUÍ, Marilena. Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty). Ed. Brasiliense.

CHAUÍ, Marilena. Espinosa : uma filosofia da liberdade. São Paulo : Moderna, 1995.

- CURLEY, Edwin. Espinosa's Geometrical Method, in *Studia Espinosana*2, (1986:).
- CURLEY, Edwin. Le corps et l'esprit, in *Archives de Philosophie*, janeiro-março, (1988:)
- CURLEY, Edwin. *Le corps et les esprit: du Court Traité à l'Éthique*. Paris: Beauchesne, 1988.
- DELBOS, Victor. *O Espinosismo*. São Paulo: Discurso Editorial. 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa et le Probleme de l'Expression*. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.
- DESCARTES. R.; *Meditações sobre a filosofia primeira*, in "Obra Escolhida", S. Paulo, Difel, 1962.
- DESCARTES. R.; *Meditações ; Objeções e respostas ; Cartas*, SÃO Paulo : Nova Cultural, 1988.
- DESCARTES. R.; *Princípios de Filosofia*, in *Analytica*, volume 3, no 2, 1998.
- DESCARTES. R.; *Les principes de la philosophie*. Paris: J.Vrin, c1989.
- DESCARTES. R.; *Discurso do método ; As paixões da alma*. São Paulo : Nova Cultural, 1987.
- DOMINGUEZ, A. *Biografias de Spinoza*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- GANAUULT, Joel. *Immanence et transcendance dans le Court Traité*. Paris: Beauchesne, 1988.
- GLEIZER, Marcos. *Verdade e Certeza em Espinosa*. Porto Alegre: LPM, 1999.
- HUBELLING, H.G. The third way of knowledge, in *Studia Spinoziana*2 (1986:).

LACHIEZE-REY. Les Origines cartésiennes du Dieu de Espinosa. Paris: Félix Alcan, 1932.

LEVY, Lia. O autômato espiritual, LPM, Porto Alegre, 1999.

MIGNINI, F.; Espinosa's theory on the active and passive nature of knowledge, in *Studia Espinosana*2, (1986:).

MIGNINI, F.; 'Sub specie aeternitatis'Notes sur l'ÉthiqueV, in *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, tomo 184, (1994:).

PINHEIRO, Ulisses. Conhecimento e liberdade. Uma interpretação do "terceiro gênero de conhecimento" da Ética de Espinosa. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. 1996. Resumo publicado nos *Cadernos Espinosanos* no III.

ROUSSET, Bernard. Ética. La perspective finale de "l'Étique" et le probleme de la coherence du Spinozisme. Paris: J. Vrin, 1968.

ROUSSET, Bernard. Ética. La premiere Éthique. Methode et perspectives. Paris: Beauchesne, 1988.

ROUSSET, Bernard. Espinosa, Gassendi, Descartes, in *Archives de Philosophie*, julho-setembro, tomo 57, caderno 3 (1994:).

ZAC, Sylvain. Philosophie, theologie, politique dans l'oeuvre de Espinosa. Paris: Vrin, c1979.