

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**IMAGINAÇÃO E PROFECIAS NO *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE
ESPINOSA***

Sérgio Luís Persch

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Marilena de Souza Chaui.

São Paulo
2007

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**IMAGINAÇÃO E PROFECIAS NO *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*
DE ESPINOSA**

Sérgio Luís Persch

**São Paulo
2007**

DEDICATÓRIA

A Miriam

AGRADECIMENTOS

Ao professor Miguel Spinelli, meu primeiro orientador na graduação.

À professora Marilena de Souza Chaui. Ainda antes de orientar esta pesquisa, ela não mediu o esforço de viajar até Santa Maria, participar da banca do meu mestrado sobre Espinosa. Devo este trabalho à sua dedicação.

Ao Grupo de Estudos Espinosanos, particularmente Homero Silveira Santiago e Luís César Guimarães Oliva, pelas importantes correções e sugestões no exame de qualificação.

Ao pessoal do Departamento de Filosofia da USP, à Marie, amiga desde o dia em que a conheci, à Maria Helena, sempre disposta a prestar os seus auxílios.

Várias seriam as pessoas íntimas e amigas que partilharam dos sentimentos ocorridos ao longo do curso. Quem, de certa forma, simboliza todos é Danilo. Agradeço pelo seu apoio íntegro, no qual o incentivo aos estudos é somente uma pequena parcela dos muitos cuidados que teve conosco.

SUMÁRIO

NOTA SOBRE A EDIÇÃO DE REFERÊNCIA DAS OBRAS DE ESPINOSA	3
RESUMO	4
ABSTRACT	5
INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO 1 – CONSIDERAÇÕES ACERCA DO MÉTODO INTERPRETATIVO	
1.1 A interpretação da Escritura como coisa natural	16
1.2 As definições de profecia e de profeta	30
1.3 A condição do intérprete	43
CAPÍTULO 2 – NATUREZA DO CONHECIMENTO PROFÉTICO	
2.1 A posição tradicional do profeta	54
2.2 Origem divina do conhecimento natural	64
2.3 O conhecimento profético é um conhecimento imaginativo	77
2.4 Pode a revelação ultrapassar os limites da compreensão humana?	88
2.5 A língua e o texto, bases da interpretação	106
CAPÍTULO 3 – A OCORRÊNCIA DE VOZES E A GÊNESE DA IMAGINAÇÃO	
3.1 Quadro geral dos tipos de percepções proféticas	116
3.2 A ocorrência de vozes	130
3.3 Gênese da imaginação na Parte II da <i>Ética</i>	140
CAPÍTULO 4 – CONHECIMENTO IMAGINATIVO E A CONSTITUIÇÃO IMAGINATIVA DA LINGUAGEM	
4.1 Dedução da origem e da natureza do conhecimento imaginativo na Parte II da <i>Ética</i> ...	156
4.2 Das afecções que são vozes às palavras	168
4.3 O primado da palavra revelada e suas conseqüências	179
CAPÍTULO 5 – A OCORRÊNCIA DE IMAGENS E A CONSTRUÇÃO DA NARRATIVA BÍBLICA	
5.1 Imagens	192

<i>a) Revelatio per solas imagines</i>	193
<i>b) Imagem não real</i>	199
5.2 Síntese do quadro de exemplos	202
5.3 Duas formas de expressão	205
5.4 Duas maneiras de interpretar as percepções proféticas	210
CONCLUSÃO	220
BIBLIOGRAFIA	224

NOTA SOBRE A EDIÇÃO DE REFERÊNCIA DAS OBRAS DE ESPINOSA

Utilizo como referência as *Opera* de SPINOZA editadas por Gebhardt, em quatro volumes (veja bibliografia). Nas citações, adoto as abreviações usuais: *Tractatus de intellectus emendatione*: TIE; *Ethica*: E; *Tractatus theologico-politicus*: TTP; *Tractatus politicus*: TP; *Korte verhandeling van God / de mensch en des zelfs westand*: KV; *Epistolae*: Ep.

As notas bibliográficas do *Tratado teológico-político* apresentam-se conforme este exemplo: (TTP-I; G-III, p.15; A., p.121). A abreviação da obra e o capítulo referido; a edição de referência – ‘G’ –, seu respectivo volume e a página citada; a tradução de Diogo Pires Aurélio – ‘A.’ – e a página citada. Citações das demais obras de Espinosa remetem somente à edição de Gebhardt. Traduções utilizadas são as que constam na bibliografia.

Para as referências bíblicas, utilizo a *Bíblia de Jerusalém* editada pela Paulus (cof. Bibliografia), abreviando-a com as iniciais B.J. nos casos em que me refiro a notas explicativas desta edição.

RESUMO

IMAGINAÇÃO E PROFECIAS NO *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO* DE ESPINOSA

O foco principal da pesquisa é o capítulo I do *Tratado teológico-político*, no qual Espinosa discorre sobre as profecias. A exposição dos diferentes tipos de imagens proféticas mostra como, de maneira geral, a imaginação se constitui nos homens e como dela segue o conhecimento imaginativo. Os traços constitutivos da imaginação são idênticos em todo o gênero humano. Por conseguinte, Espinosa descreve a origem natural das imagens proféticas, negando a realidade do milagre ou de qualquer interferência divina extraordinária na natureza, já que a ordem natural segue leis necessárias que são, elas próprias, os decretos eternos de Deus. Tendo por exigência básica do método interpretativo prestar fidelidade à Escritura, o autor do *Teológico-político* a examina como uma coisa particular da natureza, elabora a história crítica dela com base na determinação natural de sua existência. À descrição histórica das profecias corresponde a dedução genética da imaginação efetuada na Parte II da *Ética*. Com base na estreita relação entre as duas obras, esta pesquisa consiste numa tentativa de provar que o ordenamento metódico dos diferentes tipos de profecias se funda e, ao mesmo tempo, explica a teoria espinosana da imaginação. A tipologia das imagens proféticas é um fator importante para se compreender a composição textual do *Tratado* e sua dimensão crítica frente à Escritura e aos intérpretes que, direta ou indiretamente, aparecem como interlocutores de Espinosa.

Palavras-chave: Espinosa, natureza, profecias, imaginação, conhecimento.

ABSTRACT

IMAGINATION AND PROFECIES IN SPINOZA'S *THEOLOGICAL-POLITICAL TREATISE*

The research main focus is the *Theological-political treatise* first chapter, in which Spinoza makes a speech about prophecies. The exposition of different types of predictive images shows how, generally, the imagination constitutes in men and how the imaginative knowledge follows from it. The imagination constituent traces are identical in all human sort. Therefore, Spinoza describes the natural origin of predictive images, denying the miracle reality or any divine extraordinary interference in nature, since the natural order follows necessary laws, which are, themselves, the perpetual decrees of God. Having as his basic requirement the interpretative method giving allegiance to the Scripture, the author of the *Theological-political Treatise* examines it as a particular thing, he elaborates its critical history based on its existence natural determination. To the prophecies historical description corresponds the imagination deduction effectuated in *Ethic's* Part II. Based on the narrow relation between the two works, this research consists in proving that the methodical order of the different types of prophecies is established on, and, at the same time, explaining the spinozist imagination theory. The prophetic images typology is an important factor to comprehend the *Treatise's* textual composition and its critical dimension front to Scripture and to interpreters who, directly or indirectly, appears as Spinoza's interlocutors.

Key-words: Spinoza, nature, prophecies, imagination, knowledge.

INTRODUÇÃO

Espinosa inicia o prefácio do *Tratado teológico-político* discorrendo sobre a disposição passional comum dos homens, marcada principalmente pela oscilação entre o medo e a esperança, que os mantém prisioneiros da fortuna. A confiança em si próprios enche-os de orgulho e presunção. Quando a fortuna se reverte, humilham-se, suplicam e seguem qualquer conselho absurdo e inútil. Esforços vãos e pouco razoáveis para sobrepujar a angustiada situação premida entre a esperança e o medo ocasionam a imaginação de presságios favoráveis ou funestos, de prodígios que atestariam a cólera dos deuses ou de qualquer nume sagrado. Desse arrebatamento passional resulta o ânimo supersticioso dos homens, tanto maior quanto mais ignoram as leis da natureza e a constituição natural deles próprios. E a ignorância não é mera ausência de conhecimento, porém, base de toda uma explicação errante da natureza, avessa à razão. A sabedoria humana se perde ante os “devaneios da imaginação”. Espinosa descreve, assim, no parágrafo inicial do prefácio, o desenlace afetivo pelo qual se produz o imaginário teológico-político a ser analisado ao longo do *Tratado*.

A causa que origina, conserva e fomenta a superstição é o medo: paixão à qual todos os homens estão naturalmente sujeitos. Sendo de todas as paixões a mais forte, é à natureza do medo que a superstição deve sua imponência. Devido à incessante oscilação, o ânimo supersticioso é variável e inconstante, pendente de outras paixões igualmente vorazes como o ódio, a cólera e a fraude. Por isso, no governo de uma multidão supersticiosa costuma-se fomentar o amor e o ódio sob a capa de qualquer religião. Exemplos consagrados pela história, como o do imperador Alexandre e o regime totalitário dos Turcos, mostram a universalidade do problema, pois as disposições passionais são comuns e se estendem a todo o gênero humano, não se restringem a um Estado particular. Conseqüentemente, a descrição da gênese afetiva subjacente ao imaginário teológico-político – tarefa crítica do *Tratado* – não é exclusiva de uma só, mas tampouco alheia a qualquer comunidade política. O Estado hebraico e a política constituída por via da Escritura – seu legado histórico – consistem numa expressão particular da natureza humana, caso exemplar em que a aliança entre religião e política deu ensejo a um feitio singular das paixões que inflamam o ânimo de teóricos e políticos. Não obstante, trata-se de um Estado particular, como qualquer outro, cuja gênese se explica a partir das leis universais das afecções humanas. Enquanto intérprete do seu legado histórico, Espinosa se abstém de qualquer aceção valorativa, moral ou religiosa deste Estado

particular. Aliás, o *Tratado* foi submetido à censura, não pelo fato de que o autor tenha criticado esta ou aquela adulteração da Escritura, mas porque a considera uma coisa natural, negando-lhe qualquer relação privilegiada com a divindade que a sustenta.

O Estado hebraico é expressão particular da natureza humana. A Escritura é efeito da imaginação, retrato do imaginário teológico-político dos hebreus. Ambos são estritamente naturais. Nesse sentido, o *Tratado* consiste, sem dúvida, numa crítica ao ânimo vulgar que, promovido pela ignorância, conserva e alimenta a superstição. O tom de censura em que é redigido o prefácio e que se repete ao longo de todo o livro mostra-nos Espinosa compartilhando a preocupação, comum a seu tempo, de combater as paixões excessivas incitadas pelas diversas facções religiosas conflitantes. Porém, a importância crítica do *Tratado* se deve principalmente ao estudo da constituição natural dessas mesmas paixões. O imaginário teológico-político origina-se de paixões que são comuns a todos os homens e, ao invés de censurá-lo, Espinosa procura explicar a sua origem. Tudo o que existe é causado na e pela Natureza; por conseguinte, a imaginação e as paixões de forma alguma consistem numa limitação natural da liberdade humana e do conhecimento, mas são constitutivas da essência humana e, enquanto tais, são positivas. A essência do homem é o desejo de conservar a si próprio, esforço (*conatus*) que se exprime em afecções, imagens e afetos. Tampouco se opõem imaginação e pensamento, pois a análise da imaginação enquanto constitutiva da forma humana de viver, pensar e agir é um exercício reflexivo. Espinosa liga a fundação do Estado hebraico e o seu legado escrito ao imaginário, por ser essa a natureza de qualquer Estado e também da linguagem. A Escritura – um texto particular – é algo corpóreo, efeito da comunicação humana, naturalmente fundada em imagens.

Expressão de uma língua determinada, a Escritura é um complexo no qual encontramos diversos desdobramentos explicativos da realidade: não só aqueles que conduzem à superstição, mas também há histórias e provérbios, pelos quais homens sábios exprimem o seu pensamento através de imagens. O leitor do *Teológico-político* há de notar que Espinosa confronta a sabedoria expressa em certas passagens bíblicas com o ânimo supersticioso subjacente a outras. Todavia, o seu principal objetivo é mostrar que todas as imagens proféticas e os discursos sobre elas edificados têm causas naturais: as circunstâncias históricas, o ânimo dos escritores e o gênero de conhecimento pelo qual profetas e redatores percebem as coisas. E dado que a imaginação está na base da Escritura, a primeira tarefa do *Teológico-político* é examinar o imaginário profético. Será este também o foco central da presente pesquisa. O texto principal a ser estudado é o capítulo I do *Tratado*, “Da Profecia”. Ali encontramos um esboço dos diversos tipos de imagens proféticas. Tipologia que

encontraremos justificada com base na própria Escritura, mas que retrata a teoria espinosana da imaginação e a coloca em diálogo com teorias de outros filósofos.

Para efeito de delimitação, é importante que se tenha em vista também a modalidade do discurso bíblico tratado no capítulo I do *Teológico-político*. A característica básica do discurso profético é de consistir ele na descrição de imagens produzidas em virtude das disposições corpóreas particulares e das circunstâncias em que os profetas se encontram. Com tal característica, o discurso profético se distingue dos relatos históricos, do tratado da lei, dos enunciados da razão natural e das parábolas.¹ Evidentemente o *Teológico-político* não se restringe a um *Tratado* sobre as imagens proféticas, tampouco se pode dizer que esse é o seu tema mais importante. Todavia, o capítulo I descreve as imagens proféticas em consonância com a doutrina espinosana da imaginação, de sorte que não é exagerado considerá-lo “uma espécie de duplo alegórico do que a *Ética* demonstra racionalmente” (P. F. MOREAU, 1988, p.79). Nesse sentido, a análise filosófica do discurso profético, embora não seja independente dos cuidados com a finalidade doutrinal da Escritura, explicitada ao longo do *Tratado*, confere certa unidade temática específica ao primeiro capítulo. Ele possui o formato de um quadro que retrata a “história humana” no seu aspecto mais universal (de certa forma independente do Estado e da religião particular que a Escritura testemunha). Se o *Tratado* como um todo contém “exemplos interessantes do funcionamento das paixões humanas” (Id., p.83), veremos que o capítulo I descreve a origem e a natureza da mente humana em seus traços mais elementares, ou seja, a partir das afecções que envolvem simultaneamente o corpo humano e os corpos externos, e que dão origem às imagens e à memória de que a Escritura é depositária. Daí a estreita relação desse capítulo inicial do *Tratado* com a Parte II da *Ética*, que tentarei explorar detidamente ao longo da pesquisa.

Procurarei mostrar que a exposição dos exemplos de revelação efetuada no primeiro capítulo do *Tratado teológico-político* se inscreve num contexto amplo de trabalhos interpretativos, partilhados por filósofos diversos, como Maimônides (na Idade Média) e Hobbes (já na Idade Moderna). Espinosa segue uma tipologia e escolhe exemplos já comentados por esses autores que o antecedem e lhes dá uma interpretação distinta, geralmente pouco explícita na exposição dos exemplos. Todavia, confrontando o *Tratado* e a Parte II da *Ética* (na qual se explica a gênese da imaginação e do conhecimento imaginativo) e, além disso, comparando os diversos casos entre si, seguindo a ordem da exposição e atendendo ao que Espinosa escreve acerca de cada um deles, descobriremos as conseqüências

¹ Conforme tipologia apresentada por P. F. MOREAU, 1988, p.85.

profundas implicadas na relação dos tipos de profecias. A exposição dos exemplos corresponde à teoria espinosana da imaginação. E o caráter crítico da interpretação dos diversos tipos de imagens proféticas é mais facilmente compreensível, tendo-se em vista as operações imaginativas que Espinosa subscreve a cada um dos exemplos. Uma das peculiaridades da interpretação espinosana da Escritura reside nessa dinâmica textual auto-explicativa.

A pesquisa se divide em cinco capítulos.

No primeiro capítulo, faço considerações acerca do método de interpretação dos textos bíblicos. Espinosa elabora seu próprio método e lhe dá duas direções, propondo-se a examinar a Escritura em duas perspectivas distintas: uma tem por finalidade esclarecer os ensinamentos concernentes ao uso da vida dos fiéis; a outra vai de encontro aos chamados textos especulativos, a partir dos quais o intérprete pode se perguntar acerca da realidade natural das profecias. Sendo este segundo domínio de investigação o assunto que abre o *Teológico-político*, é a ele que me aterei principalmente. Espinosa distingue, pois, o sentido da Escritura contido nos seus ensinamentos de um lado e, do outro, a verdade mesma (*rei veritas*) que de algum modo se manifesta nas profecias. Pois a Escritura é algo natural, efeito real do conhecimento e das ações de homens particulares que se constituíram numa comunidade política e que, como tudo o mais, são partes da Natureza. A primeira peculiaridade que se manifesta no método interpretativo elaborado por Espinosa é aplicar à Escritura (uma coisa natural) os procedimentos utilizados na investigação da Natureza em geral. Atitude polêmica, problemática aos olhos da tradição teológica. Mas este problema não é abordado somente na discussão em torno do método. Ele já aparece na abertura do *Tratado*, no começo do capítulo I. Ali encontraremos as definições de profecia e de profeta, e uma breve explicação do significado que a palavra *nabi* (profeta) recebe na Escritura. Notar-se-á uma diferença importante entre a revelação entendida como certo *conhecimento* revelado por Deus aos homens – suscetível de ser filosoficamente explicitado – e a revelação tomada como *coisa* que os profetas transmitem aos demais homens, os quais não seriam capazes de conhecê-las por si próprios. Neste segundo caso, a importância política e teológica da pessoa do profeta se eleva de maneira inusitada e provoca um equívoco: ignorando-se as causas naturais das ações do profeta, suas intervenções particulares tendem a ser interpretadas como extraordinárias, dando-se ensejo a uma ficção antropomórfica da natureza divina. O problema se estabelece no momento em que o profeta é tido por “intérprete de Deus”. A questão acerca do lugar que deve assumir o intérprete, portanto, no seu esforço de compreender a natureza divina, não só diz respeito ao leitor da Bíblia, mas também aos seus autores que, à sua maneira, são

intérpretes de Deus, isto é, da Natureza. O método exige que se estabeleça uma relação adequada entre o homem e a Natureza (o profeta e Deus, o intérprete e a Escritura), e da sua aplicação resulta um questionamento de todos os passos nos quais a ordem natural das coisas parece alterada por causa das intervenções arbitrárias dos homens (sejam eles profetas, sejam compiladores da Escritura ou, enfim, seus intérpretes). Termino o primeiro capítulo, portanto, com um estudo acerca da condição do intérprete na sua investigação da Escritura, isto é, da “palavra divina”.

O capítulo 2 tem como principal finalidade descrever as características do conhecimento imaginativo, no qual se incluem as profecias. Após as definições de profecia e de profeta, Espinosa discute brevemente o que entende por conhecimento natural, mostrando que este se relaciona tanto com Deus quanto as profecias relatadas na Escritura. Existe, todavia, uma apreciação vulgar das narrativas bíblicas, consideradas milagrosas, que atribui ao conhecimento profético um estatuto específico, extraordinário, inacessível à disposição comum dos homens. O profeta é considerado um homem que transcende os limites da sabedoria humana, devido a uma intervenção particular e milagrosa de Deus. Apresentarei essa posição peculiar atribuída ao profeta com base num dos seus expoentes mais importantes da Idade Média, o filósofo judeu Maimônides. Veremos que Espinosa segue de perto os passos de Maimônides na interpretação das profecias, polemizando com o autor do *Guia dos perplexos* a partir de uma interpretação distinta do “conhecimento” que subjaz a algumas narrativas selecionadas para esclarecer a natureza das profecias. Maimônides descreve o caráter excepcional do conhecimento profético e procura fundamentá-lo filosoficamente, ao passo que Espinosa o rejeita, atribuindo tal opinião justamente à ignorância das causas naturais das profecias. Entretanto, ao negar que os profetas tenham uma natureza distinta da que é comum a todos os indivíduos do gênero humano, Espinosa não desmente a realidade das profecias, entendidas como revelações divinas. Pelo contrário, afirma que todo conhecimento natural é divino. Tal discussão ocorre nos parágrafos iniciais do primeiro capítulo do *Teológico-político*, que prefaciam o exame propriamente dito da Escritura. Esses parágrafos, juntamente com outras passagens que se encontram ao longo do *Tratado*, contêm, em germe, alguns pontos fundamentais da doutrina da *Ética*. Tentarei elucidá-lo, mostrando a maneira como se deduz na *Ética* que o homem é parte da Natureza e que todo conhecimento natural é conhecimento divino. Distinguirei alguns pontos da Parte I – que trata de Deus, causa de si e de todas as coisas – e abordarei o começo da Parte II, para mostrar que o conhecimento natural, inclusive o imaginativo, tem Deus como única fonte da qual deriva. Na

perspectiva ontológica e gnosiológica desenvolvida nas Partes I e II da *Ética*, procurarei então descrever com mais detalhes a natureza imaginativa do conhecimento profético.

Subsiste, todavia, uma dúvida no *Teológico-político*, pois no contexto da exposição em que o conhecimento natural é apresentado como divino, Espinosa admite, de maneira aparentemente ambígua, que o conhecimento profético se estende para além dos limites da natureza humana. Não só nos parágrafos iniciais, mas também noutras passagens do *Tratado*, Espinosa considera que certas revelações ultrapassam e se encontram totalmente fora dos limites da compreensão humana. Tais casos se distinguem dos outros que, embora estejam narrados de forma a parecerem milagrosos, podem ser explicados racionalmente. É preciso se perguntar, então, se a revelação pode ultrapassar os limites da compreensão humana. Evidentemente Espinosa negará que tivesse ocorrido jamais qualquer coisa que contrariasse as leis necessárias da Natureza, cognoscíveis pelo entendimento humano. Todavia, as imagens proféticas resultantes da disposição dos textos sagrados apresentam, deveras, uma ordem invertida da realidade. As imagens, no caso, não somente são percepções parciais da realidade (comuns ao conhecimento não adequado que temos pela experiência vaga e por sinais) mas assumem o lugar das próprias coisas, quando o intérprete ignora o encadeamento causal das percepções humanas e o inverte, antepondo as palavras e imagens às próprias coisas. Essa é, com efeito, a maior crítica que Espinosa faz aos intérpretes e à própria disposição textual da Escritura, corrompida ao longo do tempo. Trata-se de um problema inerente ao uso e abuso da linguagem.

Ao tomar a Escritura como um texto a ser decifrado, Espinosa a considera efeito de ações lingüísticas, sendo necessário, por isso, examinar a sua concepção de linguagem, cuidando em explicitar de que maneira as palavras são modos da Substância – efeitos particulares da natureza humana, parte da Substância única – e por que o abuso das palavras pode levar os homens a incorrer no absurdo de fingir um mundo oposto à causalidade natural das coisas. A Escritura é um exemplo desse desdobramento imaginativo da realidade através da linguagem. E assim se torna explícita, no fim do capítulo 2 desta pesquisa, a estreita relação entre o exame da Escritura empreendido no *Teológico-político* e a concepção espinosana de linguagem.

Início a análise dos diversos exemplos de revelação no capítulo 3. A primeira tarefa é descrever em pormenor o quadro que abrange os quatro tipos: vozes e figuras, verdadeiras ou imaginárias. Essa classificação aparentemente inusitada se inscreve, na verdade, num contexto mais amplo, que inclui os interlocutores do *Teológico-político*. De um lado, Maimônides já esboçara um esquema semelhante, e constataremos que Espinosa segue de perto o comentador

medieval, submetendo as mesmas passagens da Escritura a uma interpretação diferente. Do outro lado, Hobbes explica o mecanismo imaginativo que estaria na base da crença antiga de que às imagens produzidas a partir do corpo humano correspondem coisas externas. Pelo fato de que Espinosa não se ocupa em descrever qualquer mecanismo imaginativo que tivesse dado origem às percepções proféticas, apresentarei alguns traços da teoria hobbesiana da imaginação, com a qual o *Teológico-político* trava diálogo.

Ocupando-me, em seguida, com os exemplos de vozes proféticas, procuro explicitar a importância que a Escritura – “palavra de Deus” – confere ao *ouvido* dos fiéis. Veremos que Espinosa salvaguarda em sua interpretação a importância do sentido auditivo na Escritura. É o que se constatará pela análise dos exemplos de vozes verdadeiras e imaginárias, os quais, por sua vez, formam um grupo de quatro casos diferentes. O conjunto de exemplos descreve os diversos graus de um processo de abstração por que passam as diversas modalidades de percepções proféticas. Na teoria espinosana da imaginação, apresentada nas proposições 17 e 18 da *Ética*, encontra-se a gênese do processo abstrativo natural ao modo como o homem imagina as coisas e as retém na memória. Analisando-as, procurarei aproximar a descrição histórica da imaginação profética feita no capítulo I do *Teológico-político* e a dedução genética da imaginação na Parte II da *Ética*. O traçado desse paralelo envolve, portanto, um estudo mais detalhado de certos trechos da Parte II da *Ética*, sendo necessário estendê-lo por mais um capítulo.

Examinarei, no capítulo 4, uma seqüência de proposições da Parte II da *Ética*, pelas quais é deduzida a maneira como a mente percebe as coisas que afetam o corpo do qual é idéia e ela própria. Espinosa demonstra que tais percepções consistem num conhecimento mutilado e confuso porque ocorrem por via da imaginação. Mas o desencadeamento demonstrativo percorre todo o domínio da experiência que possibilita ao homem reconhecer a si mesmo e o mundo que o cerca, por meio dos sentidos. O envolvimento com a experiência, anunciado já no começo da Parte II da *Ética* – pois ela é apresentada como um “tratado” –, permite que se pense numa certa proximidade entre o contato da mente humana com a Natureza, assim demonstrado, e a descrição das diferentes modalidades de percepções proféticas descritas no capítulo I do *Teológico-político*. Atentarei principalmente para o fato de que a *Ética* explicita os diversos momentos do processo de abstração naturalmente implicado no conhecimento imaginativo. O ápice dessa seqüência expositiva se encontra nas proposições 30 e 31, que demonstram a natureza da duração, pela qual nós conhecemos as coisas singulares e o nosso corpo de maneira muito inadequada. É que o modo como nós percebemos as coisas e o nosso próprio corpo pela duração é distinto da existência mesma das

coisas e de seu contato imediato com o nosso corpo. Por intermédio da imaginação e da memória, somos capazes de representar como estando-nos presentes as coisas que uma vez nos afetaram e que agora estão ausentes ou já não têm mais uma existência determinada.

O cunho abstrato do conhecimento imaginativo consolida-se por meio da linguagem. Memorizamos e recordamos as coisas pelas palavras que as significam, os fatos do passado são conservados e relatados no presente em forma de texto, como é o caso específico da Escritura. Por isso o intérprete, a partir do exame crítico do texto, é capaz de conhecer a história dos homens e de um povo determinado que existiu no passado. Mas é também no plano da linguagem que comumente surgem preconceitos e julgamentos falsos acerca das coisas e da história. Não somente a interpretação desleal dos textos que constituem o legado histórico de um povo barra o seu conhecimento adequado, mas há toda uma concepção de linguagem, pela qual se sustentam noções a serem combatidas por Espinosa, que impede o exame crítico da natureza e da história. Com efeito, costuma-se pensar que a mente humana é dotada de livre-arbítrio e mantém com o corpo uma relação, de certa forma, extrínseca, de sorte que a linguagem parece ser a prova de que a mente pode pensar e se exprimir independentemente das afecções corpóreas e agir sobre o corpo. Espinosa, por sua vez, nega o livre-arbítrio e considera que a natureza da linguagem é estritamente corpórea e não exprime senão os apetites dos homens. As palavras recordam coisas e exprimem afecções.

Com base na teoria espinosana da linguagem desenvolvida em alguns pormenores na *Ética*, podemos entender a interpretação dada no *Teológico-político* às palavras reveladas por Deus a Moisés. Opondo-se à tradição que atribui vontade livre ao locutor – e, portanto, confunde Deus com uma pessoa falante –, Espinosa procura resgatar a origem afetiva da voz que se particularizou em Moisés e se elevou a expressão e decreto divinos. Logo após expor as diferentes modalidades de revelação por meio de vozes, Espinosa analisa detalhadamente a revelação mosaica e evidencia o sentido polêmico que adquiriu na própria Escritura. Com efeito, ela tem várias implicações: justifica Moisés como o maior de todos os profetas, levando alguns intérpretes a considerá-lo um perfeito conhecedor da natureza divina; contém os fundamentos da constituição do Estado hebraico; dá ensejo à opinião de que Deus interfere no mundo e se relaciona com os homens por vias milagrosas, porque incompreensíveis à razão. Espinosa, em contrapartida, explica que a causa da crença nos milagres é a ignorância dos homens. Por conseguinte, interpreta a revelação mosaica – sustentáculo do poder teológico-político – como um caso em que o conhecimento imaginativo é muito inadequado, porque se abstrai no mais alto grau das suas causas. É o que diferencia a “voz verdadeira” das vozes imaginárias. A revelação mosaica, enfim, introduz o problema da imagem de Deus,

pois, ignorando-se a origem da voz, imaginando-se determinado locutor voluntário que teria proferido as palavras ouvidas por Moisés, interpreta-se tal revelação como a de um encontro *face a face* entre Deus e o homem: conclusão problemática da série dos exemplos de vozes e abertura para o exame das imagens proféticas, feito em seguida.

No quinto e último capítulo, estudarei os exemplos de imagens proféticas. Será um trabalho de elucidação baseado, em boa parte, nos resultados obtidos pela análise dos tipos de vozes. Espinosa apresenta vários exemplos de imagens que indicam algo fora da imaginação do profeta, e fecha o quadro inicial dos diferentes tipos de revelação com um único caso de imagem não real. Dado que a teoria espinosana da imaginação e do conhecimento imaginativo é suficientemente desenvolvida no capítulo 4, a tarefa do último capítulo consiste em descrever, a partir das próprias histórias bíblicas referidas, a função dos exemplos de imagens visuais na economia dos tipos de revelações proféticas. Tecendo inicialmente os devidos comentários acerca dos casos referidos, voltarei a ponderar o quadro tipológico em seu conjunto, cotejando e relacionando os diversos exemplos entre si. Assim será possível apresentar uma visão abrangente da maneira como Espinosa interpreta os diferentes tipos de revelação. Resultará evidente, também, a postura crítica assumida com relação a certa linha interpretativa, impulsionada em particular por Maimônides, expressamente nomeado no texto que nesse capítulo será objeto de análise.

Haverá, todavia, um quinto conjunto de exemplos que se sobrepõe ao quadro até ali visto e que consiste na ocorrência simultânea de vozes e imagens proféticas. Esse tipo de revelações é o primeiro a exemplificar a existência efetiva do discurso profético, diretamente envolvido com as ações e paixões humanas. São dois exemplos: um comando político-militar e um discurso sacerdotal. Ambos mostram, cada qual à sua maneira, as feições e os efeitos da linguagem, particularizados no discurso profético. As personagens envolvidas em cada um dos discursos referidos não são manifestações isoladas, mas respondem por duas disposições humanas bastante gerais – às quais Espinosa chama noutra lugar de política e teórica. Além disso, são personagens exemplares de duas linhas interpretativas bastante distintas. Uma está efetivamente enraizada na histórica constitutiva do Estado hebraico e a outra responde pela visão escatológica da realidade, que se produz a partir da experiência de dissolução do Estado. O objetivo crítico dessa diferenciação é mostrar que o discurso sacerdotal abre caminho para o sentido canônico que a Escritura toma, em prol do qual o redator definitivo e os intérpretes teólogos adulteram as origens históricas das revelações proféticas. É o desfecho polêmico do percurso que Espinosa realiza para expor os diferentes tipos de revelação, opondo-se fundamentalmente à concepção de profecia fixada na própria Escritura e corroborada pela

tradição teológica, embora, à primeira vista, pareça concordar com ela. O ordenamento dos exemplos é que permite notar com maior evidência o posicionamento crítico de Espinosa. Portanto, ao término do capítulo 5 é possível reavaliar o plano exegético do *Teológico-político*, ponderando os cuidados que Espinosa toma com relação ao discurso bíblico, em prol da análise filológica de certas expressões características do hebraico, o idioma da Escritura.

Penso que o estudo, em seu conjunto, contribui para se perceber a complexidade da argumentação desenvolvida no *Tratado teológico-político*. Elementos retóricos, a escolha cuidadosa e seletiva de exemplos (muitas vezes reinterpretados à luz de abordagens anteriores), a dedução de conseqüências que subvertem o valor de teses inicialmente recolhidas de uma tradição dogmática – esses e outros aspectos dificultam ao leitor acompanhar a exposição de Espinosa num primeiro contato com o texto; porém, a análise desses mesmos aspectos é que permite desvendar o alcance crítico do *Tratado*. Além disso, evidencia-se a estreita relação entre as várias obras de Espinosa, especialmente o *Teológico-político* e a *Ética*. O estudo, portanto, desenvolve-se na perspectiva da unidade do pensamento de Espinosa, que vem sendo sistematicamente demonstrado há algum tempo pelos comentadores.

CAPÍTULO 1

CONSIDERAÇÕES ACERCA DO MÉTODO INTERPRETATIVO

1.1 A interpretação da Escritura como coisa natural

Tendo como principal objetivo separar a filosofia da teologia, Espinosa explicita, ao longo do *Tratado teológico-político*, o sentido prático da Escritura – isso que ela ensina para o uso da vida, as máximas da fé. O sentido dos textos sagrados há de ser buscado removendo-se os diversos problemas especulativos que lhes foram atribuídos pela interpretação teológica, tradicionalmente confundida com a própria filosofia. Pois as especulações levantadas em torno do *objeto* da fé não são essenciais à prática religiosa dos fiéis, uma vez que os próprios autores da Bíblia e os profetas, segundo Espinosa, não eram versados em matérias filosóficas, e as disputas teológicas travadas em torno delas ao longo do tempo ocasionaram infundáveis cismas e confrontos violentos entre facções religiosas: efeito alheio à intenção original da Escritura, que jamais quis ensinar *o que é Deus*, mas sim, quais são os deveres dos fiéis para com ele. Não se trata, portanto, de um texto filosófico, mas tão somente de uma narrativa ou compêndio de exemplos, cuja finalidade seria prescrever as normas essenciais da moral e da fé concernentes a determinada religião.

O leitor do *Teológico-político* haverá de se perguntar, então, se a Escritura, embora não resolva e não tencione resolver questões especulativas ou metafísicas, mesmo assim dá conta de uma “filosofia prática” ou uma ética. Parece que não, pois Espinosa separa fé e razão, filosofia e teologia, mostra que a Escritura ensina os princípios da fé a partir da religião revelada e, em contrapartida, a sua exposição sistemática da filosofia consiste numa *Ética*.² No prefácio da Parte III desta obra, o autor reconhece que há belos escritos sobre a reta conduta da vida, com muitos e bons conselhos de prudência. “Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e a força das afecções e, inversamente, o que pode a mente para orientá-las” (EIII, Prefácio; G-II, p.137). Eis o que é preciso para se ter uma verdadeira ética, segundo Espinosa: ao invés de um discurso prescritivo sobre certo “dever ser”, a exposição de uma ética consiste em demonstrar a natureza das afecções humanas, determinadas por leis idênticas para todo o gênero. A exibição de grandes exemplos, modelos de prudência, pode incitar os homens a condutas semelhantes, consideradas boas, mas assim ainda não se tem uma ética, a qual inclui o conhecimento das causas das ações humanas. O mesmo vale para o

² Conforme o título da sua principal obra, *Ethica, ordine geometrico demonstrata* (G-II, p.43).

caso da Bíblia: determinado profeta pode ser visto como modelo de conduta moral, e é assim que se deduzem de sua história ensinamentos para a vida. Mas outra coisa é examinar a natureza das ações e paixões desse mesmo profeta. Espinosa empreende tal exame, extraindo das narrativas bíblicas algo que a Escritura não ensina explicitamente, mas que é relevante numa abordagem ética propriamente dita.

A Escritura certamente é digna dos elogios com que Espinosa recebe o que chama de belos e bons escritos sobre moral. Mas além disso, ela é um documento histórico, relata as ações e paixões de uma comunidade humana, que cultivou determinada religião e se definiu por certa constituição política. Espinosa separa filosofia e teologia, mostra que a Escritura não trata de problemas filosóficos e, sim, prescreve normas para o uso da vida; mas, além disso, examina a constituição natural e/ou histórica do texto sagrado. Com tal intuito, investigará não somente a finalidade das revelações, mas também a sua origem natural. O método interpretativo se aplica também à constituição real das profecias. Espinosa chega inclusive a explicitar regras do método especificamente para o que chama de “textos especulativos” da Escritura. Não quer dizer que haja lugar para “questões especulativas” propriamente ditas, no sentido de que a Bíblia contenha uma ou diversas concepções intelectuais, filosóficas, acerca de Deus (em matéria de opinião, os profetas divergiam entre si, e as suas opiniões nada auxiliam no conhecimento de Deus). Mas o tratamento da Escritura como coisa natural – segundo a concepção espinosana de natureza, que será abordada ao longo do trabalho – exige a admissão imediata de que, nas diversas revelações, os profetas realmente perceberam algo certo, cuja explicação não depende dos ensinamentos e da doutrina que fizeram seguir daquelas percepções. A explicação da origem divina ou natural das revelações passa pelos modos de percepção e compreende a natureza das afecções e paixões humanas – em particular, dos profetas e autores da Escritura. Um breve exame da proposta metodológica levada a cabo no *Teológico-político* indicará a importância desse exame acerca da origem natural das profecias.

Espinosa escreve no prefácio do *Teológico-político* que, ao empreender a sua análise da Escritura, elaborou primeiramente “um método para interpretar os livros sagrados” (*TTP*-Prefácio; G-III, p.9; A., p.116). A exigência básica desse método é nada afirmar ou admitir como doutrina da Escritura, que não se deduza dela própria com clareza. E uma vez na posse dele, prossegue Espinosa,

comecei por perguntar, antes de mais, o que é a Profecia, como se revelou Deus aos profetas, por que foram estes escolhidos por ele, isto é, se foi por terem pensamentos sublimes acerca da natureza e de Deus ou em virtude apenas de sua piedade. Resolvidas estas questões, facilmente pude concluir que a autoridade dos profetas só tem algum peso no que diz respeito à vida prática e à verdadeira virtude. Quanto ao resto, pouco nos interessam as suas opiniões (Id., *ibid.*).

Tais assuntos são desenvolvidos nos capítulos I e II do *Tratado*. Em seguida, discutem-se os temas da eleição divina (cap.III), das leis de Deus (cap.IV), da finalidade das cerimônias e das narrativas históricas (cap.V), e dos milagres (cap.VI). Assim, Espinosa perfaz o primeiro percurso do *Tratado*, antes mesmo da exposição sistemática de seu método, que ocorre no capítulo VII. O leitor naturalmente é levado a questionar tal estrutura expositiva: por que o método é apresentado somente no capítulo VII, em vez de ser posto no início do *Tratado*?³ Além disso, os assuntos abordados nos capítulos iniciais recebem um tratamento demasiadamente “racional” para que fique óbvia a observação do preceito básico do método, de nada afirmar sobre a Escritura que não se deduza com clareza dela própria. Porém, como se nota, os capítulos iniciais são dedicados, não ao que a Escritura ensina, mas à questão sobre o que é profecia ou revelação, e outros assuntos que dizem respeito à maneira como as coisas realmente são dadas na natureza (*rerum veritas*), não ao ensinamento da Escritura. Marilena Chaui mostra que esse percurso inicial é coerente com a proposta metodológica de Espinosa, pois ali “Espinosa oferece a *definição real do objeto* que será tratado na obra (ou seja, oferece a definição apresentando a causa produtora do definido). Espinosa constrói, portanto, a definição real do objeto ‘religião revelada’ e apresenta suas propriedades gerais à luz de uma religião revelada particular, a hebraica” (CHAUI, 2003, p.31). A interpretação da Escritura por ela mesma pressupõe que se a reconheça como algo natural. Portanto, justifica-se a presença da razão e o aspecto “naturalista” do método interpretativo que equipara Escritura e Natureza, já que a existência da Escritura é determinada por leis naturais necessárias.⁴ Trata-se de averiguar o que é revelação (como ela se constitui por natureza), independentemente das conseqüências doutrinárias que dela seguem.

³ “É preciso que se explique o lugar do capítulo no conjunto do TTP. Se é comumente aceito que Espinosa redigiu nessas páginas uma espécie de discurso do método exegético, não se explica, porém, por que ele o dispõe tardiamente, ao termo de uma série de estudos em que o método já fora praticado. Seria por conveniência literária, por tática, por lógica?” (LAUX, 1993, p.91). O comentador ainda faz uma resenha das principais tentativas de solucionar essa questão difícil, além de oferecer a sua própria ao longo do estudo: “*para ser cumprido na sua essência, o novo método não pode ser apresentado senão após ter sido exposta no TTP a ontologia espinosista: ora, isso é feito no capítulo VI, donde se diz que ele é como que uma ‘Ética subterrânea’*” (Id., p.98).

⁴ Conforme escreve Roberto Bordoli: “Compreendere la Scrittura secondo la Scrittura, vuol dire comprenderla causalmente, *iuxta propria principia*, e non a partire de una dommatica preesistente” (BORDOLI, 1997, p.211).

Farei em seguida algumas considerações acerca do método, destacando essa modalidade de sua aplicação quanto à origem natural da religião revelada.

* * *

Como foi notado há pouco, Espinosa, já no prefácio do *Teológico-político*, afirma sumariamente que a autoridade dos profetas funda-se no exemplo de vida que deram, ao passo que suas opiniões acerca de assuntos especulativos são destituídas de interesse. Consoante essa afirmação, Espinosa dirá mais à fente que os profetas e a Escritura ensinam coisas simples visando somente efeitos morais e a inclinação do ânimo dos homens à devoção. A tarefa principal do intérprete, nesse caso, é explicitar a doutrina universal da Escritura, seus demais ensinamentos morais e o sentido das profecias particulares. Assuntos que dizem respeito ao uso da vida e que, segundo Espinosa, são mais fáceis de estudar porque em torno deles nunca houve controvérsias entre os autores da Bíblia. Quanto às questões especulativas, não só entre os intérpretes há incessantes disputas insolúveis, mas os próprios profetas não se encontram em acordo sobre elas.

Entretanto, Espinosa não desvia o seu interesse do problema das especulações teológicas, ora inseridas, ora feitas em torno da Escritura. Pelo contrário, insiste bastante em afirmar a gravidade do problema e, com o intento de erradicá-lo, busca as suas causas. Exposição exemplar desta preocupação se encontra nos períodos iniciais que desempenham a função de “prefácio” ao capítulo VII.⁵

São censuras bastante gerais que Espinosa dirige ao uso pérfido que muitos homens fazem da Escritura; censuras típicas da literatura de seu tempo, como nota Diogo Pires Aurélio (A., p.400, nota 1 ao cap. 7), retomadas do prefácio ao *Tratado*, o qual em grande parte já fora dedicado a elas. Embora se configurem como apóstrofes de natureza retórica e irônica (conforme a nota de D. P. Aurélio), elas descrevem alguns traços básicos das paixões humanas num sentido mais abrangente. A discrepância entre o que se verifica na prática e o que se sabe da intenção dos discursos obedece às disposições gerais dos homens quando movidos pela busca do que, segundo o parecer de cada um, estabelecem como ideal, que no entanto se projeta a partir de interesses e ambições particulares.⁶ “Vemos que quase todos”, escreve Espinosa, “fazem passar por palavras de Deus as suas próprias invenções, e não

⁵ Conforme LAUX, 1993, p.92.

⁶ Tal como Espinosa descreve o comportamento dos filósofos e dos políticos nos dois primeiros parágrafos do *Tratado político* (G-III, p.273).

procuram outra coisa que não seja, a pretexto de religião, coagir os outros para que pensem como eles” (*TTP-VII; G-III, p.97; A., p.206*). Os teólogos preocupam-se em corroborar com a autoridade divina, mediante os textos sagrados, suas próprias fantasias e arbitrariedades. E assim, concorrem para que a Escritura resulte mais e mais adulterada em inúmeros trechos. Usada dessa maneira, a própria Escritura acaba se configurando como um documento que contém e com o qual se defendem fantasias humanas, em vez de ensinar com clareza e simplicidade “a mente do Espírito Santo”.⁷ Aliada à superstição, essa prática tem por fim colocar a Escritura em contraste com a Natureza e a razão.

É por isso que eles sonham que nos Livros Sagrados se escondem mistérios profundíssimos, e nisto, quer dizer, na investigação destes absurdos, se afadigam, desprezando outras coisas que seriam bem mais úteis. E tudo quanto neste seu delírio inventam é atribuído ao Espírito Santo e defendido com toda a veemência e paixão. Os homens, de fato, são assim: aquilo que concebem pelo puro entendimento defendem-no só pelo entendimento e a razão; pelo contrário, aquilo que opinam por força das paixões é com estas que o defendem (*Id.; G-III, p.98; A., p.207*).

Quase todos os homens que se interessam pela Escritura fazem-no movidos por paixões. Sua relação com os textos sagrados, portanto, explica-se como um caso particular do comportamento comum dos homens na medida em que vivem impulsionados pelas paixões. Por isso, a descrição acaba sendo bastante geral: as opiniões são defendidas por força das paixões.

As apóstrofes iniciais dão lugar a uma descrição geral das paixões humanas. Já não se trata de uma simples alusão irônica a gestos precisos de certos teólogos, pois todos os homens são suscetíveis às paixões. Até mesmo os profetas, como quaisquer outros homens, eram movidos por paixões. Aliás, muitos deles eram exemplarmente passionais, uma vez que as paixões mais se impõem quando não há entendimento, e Espinosa demonstra que os profetas se destacavam pela vivacidade imaginativa, ante a qual o entendimento se mantém escasso. Não se trata de julgar os profetas em função dos afetos que os moviam. O que Espinosa propõe é um método pelo qual se possam conhecer as afecções e imagens proféticas.

Eis que o método para interpretar a Escritura é idêntico àquele usado no estudo da Natureza em geral, e da natureza humana em particular.

⁷ “Ora, a Escritura é o lugar do exercício dessa violência... a violência primeira, matricial, é a que altera o texto ou perverte a letra em sua condição mais elementar” (*LAUX, 1993, p.94*). O texto se torna, então, enganoso.

O método de interpretar a Escritura não difere em nada do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele. Na realidade, assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento dos seus autores (Id., *ibid.*).

Importante que se destaque, nesse ponto de partida metodológico, a “redução” da Escritura a uma coisa natural. André Tosel salienta que Espinosa se opõe diametralmente às “operações de tipo espiritualista”: “Não é a natureza que se torna um texto ou um livro, são antes os textos da Bíblia que se tornam Natureza, quer dizer, objetos naturais suscetíveis de uma interpretação natural. Não se trata mais de uma analogia, mas de uma explicação” (TOSEL, 1984, pp.60-1). O próprio sentido da Bíblia há de estar contido na definição do seu objeto, a ser abordado por uma “história crítica”. A Escritura é “uma realidade natural que deve ser descrita a partir de seus dados constitutivos, e definida geneticamente a partir de seus elementos formadores” (Id., *ibid.*). Há, pois, uma relação imanente entre Natureza e Escritura.

Unidade metodológica idêntica encontramos na *Ética*, entre os fenômenos naturais e as afecções dos homens, como já foi notado acima. A falta de um método que possibilite conhecer a natureza e a força das afecções mantém o homem ignorante de si próprio. Muitos homens dignos de louvor já escreveram sobre o modo certo de viver e deram ótimos conselhos de prudência. Acrescente-se que a própria Escritura há de ser reconhecida como excelente doutrina prática. Porém, ao lado desses imperativos morais de boa conduta, cuja correção pouco é afetada pela ignorância da natureza humana, cultiva-se também uma disposição reprovativa e satírica para o que se considera impotência humana. Os homens costumam deplorar e detestar os afetos que têm por vícios, por não conhecerem sua origem e natureza. Dessa comum impotência e ignorância, tampouco a Escritura está isenta, pois, ao lado de grandes exemplos de conduta moral, encontramos não só a vivacidade imaginativa dos profetas, mas inclusive o arrebatamento passional e, sobretudo, a impotência diante dos afetos devido à ignorância de suas causas. Frente à ignorância da natureza dos afetos, Espinosa se propõe a “tratar dos vícios dos homens e de suas inépcias à maneira dos geômetras”, demonstrando-os por raciocínios rigorosos. Tal é o seu intento na Parte III da *Ética*:

eis como eu raciocino. Nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício desta; a Natureza, com efeito, é sempre a mesma; a sua virtude e a sua potência de agir são unas e por toda parte as mesmas, isto é, as leis e as regras da Natureza, segundo as quais tudo acontece e passa de uma forma a outra, são

sempre e por toda parte as mesmas; por consequência, a via reta para conhecer a natureza das coisas, quaisquer que elas sejam, deve ser também uma e a mesma, isto é, sempre por meio das leis e das regras universais da Natureza. Portanto, as afecções de ódio, de cólera, de inveja, etc., consideradas em si mesmas, resultam da mesma necessidade e da mesma força da natureza que as outras coisas singulares; por conseguinte, elas têm causas determinadas, pelas quais são claramente conhecidas, e têm propriedades determinadas tão dignas do nosso conhecimento como as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos dá prazer. Tratarei, portanto, da natureza e da força das afecções, e do poder da mente sobre elas, com o mesmo método com que nas partes precedentes tratei de Deus e da mente, e considerarei as ações e os apetites humanos como se tratasse de linhas, de superfícies ou de volumes (EIII, Prefácio; G-II, p.137).

Tal como na *Ética*, Espinosa afirma no *Teológico-político* que a natureza humana em toda parte é a mesma. Quanto aos profetas, embora tivessem uma capacidade de imaginar mais viva que o comum dos homens, não eram dotados de faculdades incompreensíveis, tampouco eram constituídos por uma natureza especial: “apesar de serem profetas, foram, contudo, homens, e nada do que é humano se lhes deve considerar estranho” (*TTP-II*; G-III, p.37; A., p.143). Além disso, a vivacidade da sua imaginação os deixa menos aptos à percepção intelectual, no que eles se distinguem dos sábios, cujo intelecto se destaca frente à vivacidade imaginativa. As histórias proféticas são relativas ao primeiro gênero de conhecimento (por imagens), pelo qual também manifestam várias paixões comuns aos homens. Examinar a Escritura por ela mesma, como algo natural, é, ao mesmo tempo, definir a natureza das percepções e paixões proféticas, que são humanas.

A identidade metodológica entre a interpretação da Escritura e a interpretação da Natureza suscita a seguinte dúvida: não estaria Espinosa retomando o procedimento por ele criticado, qual seja, de submeter a Escritura a uma teoria explicativa da natureza humana em geral, assentada em fundamentos que não são retirados exclusivamente da Escritura? Essa objeção colocaria por terra a originalidade do método espinosano. Precisa, portanto, ser removida. Mas o próprio Espinosa se encarrega de fazê-lo. Logo após a afirmação da identidade metodológica entre a investigação da Natureza e o exame da Escritura, na seqüência do capítulo VII do *Teológico-político*, ele escreve:

Deste modo, quer dizer, se na interpretação da Escritura e na discussão do seu conteúdo não se admitirem outros princípios nem outros dados além dos que se podem extrair dela mesma e da sua história, estaremos a proceder sem perigo de errar e poderemos discutir com tanta segurança as coisas que ultrapassam a nossa compreensão como aquelas que conhecemos pela luz natural (*TTP-VII*; G-III, p.98; A., p.207).

Eis que encontramos reafirmado o princípio da fidelidade. Mas a passagem continua suscitando certa dificuldade. Por um lado, Espinosa aplica o método há pouco prescrito, que consiste em examinar a Escritura como uma coisa natural. Não por isso ele se tora infiel à Escritura, pois o método “naturalista” exige que a coisa seja investigada nela mesma, nada lhe inculcando que dela própria não se deduza. Por outro lado, parece admitir que a Escritura contém coisas que ultrapassam toda a nossa compreensão e que, portanto, de forma alguma poderíamos conhecê-las pela luz natural. Parece, pois, que a Escritura não poderia ser reduzida a uma coisa estritamente natural. Mas é característica do conhecimento imaginativo a formação de imagens pelas quais as coisas são apreendidas em desacordo com o seu conhecimento racional. O conhecimento imaginativo permanece aquém da razão, e caso as imagens forem tomadas por idéias das coisas, a ordem natural é subvertida e o conhecimento imaginativo se opõe à razão. De qualquer forma, a imaginação é sempre natural e embora não se confunda com a razão, tem causas naturais que podem ser investigadas. Exatamente por isso o método de Espinosa permite: a) tomar a Escritura como algo natural e explicá-la a partir dela mesma, isto é, segundo suas causas imanentes; b) descobrir as causas naturais que levaram os profetas a ter estas ou aquelas imagens e os autores da Bíblia, estas ou aquelas opiniões. Embora as opiniões especulativas dos profetas geralmente sejam destituídas de interesse filosófico, sendo também inútil julgá-las segundo sua verdade ou falsidade, o método permite averiguar as causas que levaram determinado profeta a perfilhar esta ou aquela opinião.⁸

Na seqüência, o texto trata da diversidade de opiniões e imagens proféticas que, em grande parte, não se deduzem de princípios conhecidos pela razão. Ao invés de simplesmente relegá-los a um assunto sem interesse, Espinosa aponta as causas da diversidade de opiniões e imagens, empregando o método de maneira que elas possam ser discutidas com segurança:

Para que fique claro que esta via é, não só a correta, mas também a única, além de estar em conformidade com o método de interpretação da natureza, é preciso notar que a Escritura trata freqüentemente de coisas que não podem deduzir-se dos princípios conhecidos pela luz natural. Com efeito, ela compõe-se em boa parte de histórias e revelações; ora, as histórias contêm principalmente milagres, isto é (como mostramos no capítulo anterior) descrições de fatos insólitos da natureza adaptados às opiniões e à mentalidade dos historiadores que as escreveram; as revelações, por seu turno, estão também adaptadas às opiniões dos profetas e ultrapassam realmente, como demonstramos no capítulo II, a compreensão humana. Daí que o conhecimento de todas estas coisas, ou seja, de quase tudo o

⁸ J. Préposiet faz a seguinte distinção implicada no método interpretativo de Espinosa: “1º O sentido literal do texto bíblico, tal como aparece com evidência à luz natural. 2º A explicação racional sistemática dos fatos relatados na Bíblia” (PRÉPOSIET, 1967, p.156).

que vem na Escritura, deva investigar-se unicamente na própria Escritura, do mesmo modo que o conhecimento da natureza se investiga na própria natureza (Id.; G-III, p.98; A., pp.207-8).

As histórias, que contêm os milagres, e as revelações não se assentam em princípios definidos pela luz natural. Entretanto, são conhecimentos imaginativos, logo, naturais. Em outras palavras, ambas são descrições de imagens projetadas pela mente dos profetas e escritores, os quais, por sua vez, tiveram uma existência natural. Porém, visto que o propósito dos profetas e da Escritura é transmitir aos homens um ensinamento moral, essas histórias são apenas acessórias para a fundamentação da fé, e a sua estranheza frente à luz natural prova que os profetas não eram exímios conhecedores da Natureza. No capítulo II do *Teológico-político*, Espinosa distingue certeza moral e certeza matemática, como podemos ler na seguinte passagem:

Visto, pois, que a certeza que os profetas obtinham pelos sinais não era matemática (ou seja, resultante da necessidade da percepção da coisa percebida ou vista), mas apenas moral, e como os sinais não se destinavam senão a persuadir o profeta, resulta que eles eram adaptados às opiniões e à capacidade de cada um, de tal maneira que o sinal que dava a este profeta a certeza da sua profecia podia não convencer minimamente um outro que estivesse imbuído de opiniões diferentes. Por isso, os sinais variavam conforme o profeta. A própria revelação, como já dissemos, variava de profeta para profeta, conforme o seu temperamento, a sua imaginação e as opiniões que anteriormente perfilhava (*TTP-II*; G-III, p.32; A., pp.138-139).

Os profetas, escreve Espinosa mais adiante, “tiveram opiniões diferentes, até mesmo opostas, além de preconceitos diversos (refiro-me apenas a coisas especulativas, pois quanto à probidade e aos bons costumes há que se pensar de outra maneira)” (Id., p.35; A., p.142). As profecias não tornavam os profetas mais sábios e, portanto, não precisamos crer neles quanto a matérias especulativas.

Por um lado, a certeza moral e, por outro, a ignorância dos profetas em questões especulativas devem ser tidas em conta na interpretação da Escritura.⁹ Os profetas foram homens e viverem numa época e em meio a um povo cujos conhecimentos acerca da natureza eram relativamente escassos. Por isso mesmo, suas opiniões acerca de Deus eram bastante

⁹ “É, de fato, surpreendente a facilidade com que toda a gente se persuadiu de que os profetas sabiam tudo quanto o entendimento humano pode atingir, e como se julga preferível, apesar de certas passagens da Escritura dizerem claramente que eles ignoravam algumas coisas, confessar que não se entendem essas passagens a admitir que os profetas ignoraram algo. Ou então, as pessoas esforçam-se por torturar as palavras da Escritura a ver se as obrigam a dizer o que, manifestamente, elas não querem dizer. É claro que, se fosse lícito qualquer destes dois processos, ficaria em causa toda a Escritura; debalde tentaríamos, com efeito, demonstrar fosse o que fosse a partir dela, se nada nos impedisse de colocar passagens que são meridianamente claras entre as que são obscuras e impenetráveis ou de interpretá-las como quiséssemos” (*TTP-II*; G-III, p.35; A., p.142).

vulgares, o que não os privou da piedade e de serem dignamente lembrados como exemplos de perseverança moral. Num parágrafo conclusivo do capítulo II ainda lemos:

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. É, pois, escusado exigir deles um conhecimento das coisas naturais e espirituais. Em conclusão, apenas somos obrigados a acreditar nos profetas quando se trata daquilo que é a finalidade e a substância da revelação; quanto ao resto, cada um é livre de acreditar conforme lhe aprouver (*TTP-II; G-III, p.42; A., p.149*).

Os profetas não são doutores que adaptam seus conhecimentos ao nível de compreensão do vulgo, mas eles exprimem de maneira exemplar a capacidade de conhecimento e de imaginação dos homens de seu tempo. A existência deles, suas percepções, ações e paixões têm causas naturais e é nesse sentido que, segundo Espinosa, Deus acomodou as revelações à cabeça e às opiniões dos profetas.

* * *

Embora ligados todos à pessoa do profeta, os ensinamentos morais, os milagres e as revelações se distinguem entre si.

Os ensinamentos morais contidos na Escritura devem ser explicados a partir dela mesma, ainda que possam ser demonstrados com base em noções comuns. São eles a finalidade prática da Escritura que o intérprete deve conhecer a partir de uma história¹⁰ que começa pelo exame da natureza e das propriedades da língua escrita e falada dos textos bíblicos, em seguida compreende o recenseamento das opiniões gerais contidas na Escritura e, por fim, trata dos pormenores de cada um dos livros proféticos. Nesse percurso, não se extrai da Escritura nenhuma verdade acerca da natureza divina. Entretanto, quanto à natureza das revelações e aos milagres, Espinosa os chama de “questões especulativas”. Nelas, a diversidade de opiniões e imagens contrasta com a unidade da certeza moral dos profetas atinente à vida prática. Donde também decorre a dificuldade em estudar o assunto.

O contraste entre a facilidade em resolver a problemática de cunho moral e a dificuldade nas questões especulativas é reflexo de outra tese, que Espinosa afirma quando discorre sobre a doutrina prática da Escritura: ela ensina com clareza meridiana a verdadeira virtude atinente aos fiéis, mas não dá a conhecer de maneira adequada a natureza divina. Ante

¹⁰ A noção será explicitada mais à frente.

a exigência metodológica de que os ensinamentos morais devem ser extraídos da Escritura, ainda que também pudessem ser demonstrados a partir de noções comuns, Espinosa escreve que “a divindade da Escritura deve concluir-se unicamente do fato de ela ensinar a verdadeira virtude” (*TTP-VII; G-III, p.99; A., p.208*). Os textos especulativos, por sua vez, não contêm a verdade acerca de Deus. Os milagres, em particular, de modo nenhum instruem os homens acerca da natureza divina. “Dos milagres não se pode deduzir a divindade de Deus, como já demonstramos, e nem vale a pena acrescentar que eles podem também ser feitos por um falso profeta” (*Id., ibid.*). A própria Escritura, devido à variedade de histórias e à divergência de opiniões, mostra que os milagres e as revelações indicam mais a cabeça e a disposição imaginativa dos profetas, do que a natureza divina.

Quer dizer que na Escritura não surgem questões especulativas? Seria iníquo levantar a partir dela perguntas sobre *o que é determinada coisa*? Não de todo. Há textos que são unicamente especulativos e também para esses casos Espinosa expõe algo acerca do modo como podemos ter um conhecimento pelo menos aproximado do assunto. Vejamos:

Também aqui, devemos começar por princípios absolutamente universais, averiguando, através de frases da Escritura que sejam claras, em primeiro lugar, o que é a profecia ou revelação e em que consiste essencialmente; depois, o que é um milagre, e assim por diante, até às coisas mais comuns. Daí, passamos às opiniões de cada profeta; destas, por sua vez, passamos ao sentido de cada revelação ou profecia, de cada narrativa e de cada milagre. Quanto às precauções a tomar para não confundir o pensamento dos profetas e dos historiadores com o do Espírito Santo e com a verdade, já falamos nisso na devida altura e apresentamos muitos exemplos. Não há, portanto, necessidade de voltar ao assunto. Deve, todavia, notar-se, no que toca ao sentido da revelação, que este método só ensina a investigar aquilo que os profetas realmente viram ou ouviram, não o que eles quiseram significar ou representar com aqueles sinais hieroglíficos. Sobre isto, podemos apenas conjecturar, mas não concluir com certeza e com fundamento na Escritura (*TTP-VII; G-III, pp.104-105; A., pp.213-214*).

Há, portanto, uma acepção “especulativa” da razão empregada no método, embora não se deva compreendê-la independente daquela parte do método que determina o sentido prático da Escritura. Henri Laux fala de “um único sistema da razão. A razão é una, ela descobre leis que seguem necessariamente da natureza de um objeto” (*LAUX, 1993, p.109*). A investigação acerca do que realmente ocorreu nas profecias, além do seu uso e sentido, mostra que “a *ratio/sensus* participa de certa maneira da *ratio/veritas*” (*Id., p.111*). Pois a interpretação das profecias requer o mesmo método que a interpretação da natureza. Além disso, é preciso ter sempre em conta que as análises acerca do profeta, da profecia e, particularmente, da fundação do Estado por Moisés, voltam-se para um aspecto especulativo importante, qual

seja, o da potência de Deus. Ainda que, na *Ética*, Espinosa demonstre que a essência e a potência de Deus são idênticas, no *Teológico-político* essa identidade não é posta, porém, há sempre referência à potência de Deus como idêntica à potência da natureza inteira. Em outras palavras, embora imaginativo, o conhecimento profético possui um pressuposto especulativo. Isso é perfeitamente compreensível, uma vez que a profecia se refere a ações ou operações divinas, concebidas imaginativamente pelo profeta.

As investigações do *Teológico-político* se fazem, pois, em duas direções. Numa, Espinosa trata das questões que “dizem respeito ao uso da vida”. São ensinamentos que se fundamentam no princípio de que existe um Deus, que ama e deve ser venerado; mas não se ensina *o que é Deus*. Na outra direção, investigam-se questões acerca da realidade das profecias, em que, da mesma forma, é preciso começar por princípios absolutamente universais. O primeiro deles é a definição de Profecia – *o que é profecia ou revelação e em que ela consiste essencialmente*.¹¹ Nessa investigação o intérprete também deve extrair todo o conhecimento só da Escritura. Porém, distintamente da busca pelo sentido dos textos, ele então procurará, de certa forma, a sua verdade, ou seja, a compreensão racional do que é uma profecia. Por isso, não se pode confundir a mente e a intenção dos profetas e historiadores com a verdade acerca das coisas. Nesse sentido, a profecia se define como algo natural. Espinosa encontrará na natureza corpórea ou imaginativa do conhecimento profético as causas naturais da profecia, antes de esclarecer o sentido da Escritura, como se depreende pela estrutura do *Tratado*, que somente apresenta o método interpretativo no capítulo VII, depois de haver apresentado a explicação causal e natural da profecia nos capítulos iniciais.¹²

Tal investigação também consiste, simultaneamente, num exame do estado em que se encontram as narrativas da Escritura. Espinosa exige o cuidado de não se confundir a mente

¹¹ Partindo da concepção clássica da história como coleta, recenseamento e organização de dados e de seu uso em Francis Bacon, Homero Santiago fala de uma “história da profecia” (capítulos I-IV) e outra “história das Escrituras” (capítulos VII-XII do *Tratado*) (SANTIAGO, 2004, p.206).

¹² O assunto lembra a distinção, já conhecida das escolas e retomada por Meyer, entre a verdade lógica e a verdade ética: “a primeira é o acordo da frase com as coisas mesmas, enquanto elas existem na natureza, fora do entendimento do locutor; a segunda é a conformidade da frase com as idéias e os conceitos que possui no espírito aquele que a profere oralmente ou por escrito, sem ter em conta a sua concordância com as coisas” (MEYER, 1988, p.48). Ele também distingue a verdade mesma, ou qualquer outro sentido que determinada frase em questão possua, daquilo que deve ser visado pelo “intérprete verídico”: “esse que esclarece o sentido verdadeiro, quer dizer, o sentido que corresponde à idéia e à intenção do autor” (Id., *ibid.*, p.91). Mas como a Escritura é obra divina (p.93), não basta averiguar a opinião dos escribas particulares. É preciso deduzir a verdade do texto a partir dos sentidos verdadeiros que com ela se identificam, descartando as opiniões contraditórias. Os objetivos de Meyer e Espinosa são semelhantes, mas o procedimento e os resultados são distintos. A propósito, sejam notadas estas duas diferenças: 1) a chamada “verdade lógica” é correspondência da frase com a coisa, enquanto Espinosa procura aquilo que há de real na expressão mesma (enquanto modificação da substância corpórea), anterior ao seu uso enquanto signo; 2) Meyer estatui a razão e o bom senso para avaliar o sentido verdadeiro das frases, ao passo que Espinosa procura no texto mesmo resquícios que apontem para a verdade da coisa (*rei veritas*).

de qualquer homem particular – um intérprete, um historiador, um profeta – com a mente do próprio Espírito Santo. Ora, diversas “fantasias humanas” já estão incorporadas no texto bíblico, já bastante adulterado. Portanto, no que diz respeito à profecia enquanto algo natural, e também à verdade dos textos, a investigação deverá partir de uma postura crítica com relação ao sentido que lhe deram, segundo suas opiniões particulares, os seus autores e intérpretes.

Em ambos os casos, o ponto de partida é o texto, mas os sentidos que a investigação assume são disjuntivos: para desvendar o ensinamento prático, parte-se das regras da língua e em seguida se passa ao seu uso particular, para as ocasiões em que cada profeta exprime as suas opiniões; no atinente às questões acerca do fundamento real das profecias, o método ensina o sentido das revelações (*sensum revelationum*) no que diz respeito à verdade da coisa revelada.¹³ A via para o descobrimento da origem real das profecias é mais estreita do que aquela que nos conduz ao conhecimento do sentido prático da Escritura. Não obstante, o método ensina isso que os profetas realmente perceberam, mostrando-se, também neste caso, como a mais certa e única via. Se no âmbito especulativo alguém queira avançar ainda mais e perscrutar a intenção dos profetas, acaba se tornando um intérprete-adivinho, uma vez que, sobre isto, podemos apenas conjecturar, mas não concluir com certeza e com fundamento na Escritura. A opinião dos profetas e escritores da Bíblia é digna de interesse somente no que diz respeito à vida prática, não devendo ser interrogada quanto aos assuntos especulativos. Aliás: tal como é ilegítima a atividade do intérprete adivinho, assim também são destituídas de validade as opiniões especulativas expressas na própria Escritura, principalmente quando são contrárias à luz natural. Não obstante, as opiniões e imagens proféticas têm uma causa natural.

* * *

Por que a Escritura contém, na maior parte, coisas que escapam à luz da razão? Porque as histórias, em sua maior parte são milagres. A composição destes provém, em primeiro lugar, do modo como as compõe o autor/escritor que lhe dá uma ordem condicionada pela sua opinião particular e, em segundo lugar, do profeta, que percebe (pela imaginação) as coisas de maneira específica e parcial. Assim, a diferença entre o exame metódico e as antecipações errôneas de um adivinho projeta-se no interior do próprio texto a ser interpretado. Mas

¹³ Esta é a dimensão crítica do método pela qual se descobre a natureza da revelação, apurando-se a autenticidade dos textos proféticos (cf. CHAUI, 2003, p.17).

também ali o método é capaz de apontar a via para uma explicação natural das coisas que na Escritura são narradas como milagres. Sendo a imaginação a maneira natural com que o homem percebe as coisas por afecções corpóreas, as revelações, que são produto da imaginação, também apontam para a Natureza ou Deus, revelam o contato entre homem e Natureza. Nas profecias entrecruzam-se, de um lado, a manifestação natural e, do outro, as opiniões dos profetas, dos escritores da Bíblia e dos intérpretes, incorporadas ao texto. São elementos que perfazem o âmbito da imaginação inerente à Escritura. Espinosa começa justamente por inscrever os diferentes tipos de profecias num esboço geral da imaginação humana. Enquanto o milagre é um fenômeno que a razão natural nega, a profecia se distingue do conhecimento racional por consistir em imagens particulares tidas por homens determinados em circunstâncias específicas. Sendo assim, é possível, e Espinosa diz que foi obrigado a fazer a história das profecias e a extrair dela alguns dogmas que lhe dessem a conhecer, na medida do possível, a natureza e as propriedades das profecias.

A composição da história das profecias indicará, para além das particularidades de cada uma, traços gerais da imaginação do profeta. De certa forma, esta depende da existência particular do profeta e também das opiniões e da constituição corpórea dele, principalmente quando se considera que a ocorrência de determinada profecia costuma estar ligada a certa intenção do profeta. Porém, na pesquisa da gênese das imagens proféticas, Espinosa busca o que os profetas realmente viram e ouviram, não o que com isso quiseram significar. Aplica, pois, à profecia o mesmo método que convém na investigação da natureza em geral. Em suma, as narrativas proféticas oferecem uma perspectiva imaginativa da realidade que pode ser adequadamente conhecida a partir de uma análise crítica da imaginação profética. Simultaneamente, remove-se o erro de pensar que a realidade mesma é como a imaginamos, que as nossas imagens são idéias e as revelações, milagres – coisas que existem na Natureza independentemente da percepção do profeta. O conhecimento puramente filosófico é destituído de imagens, excluindo qualquer possibilidade que não tenha uma razão ou causa natural; é da natureza da imaginação humana, porém, representar as coisas alheias à sua ordem causal necessária.

A profecia é real, tanto quanto os efeitos comumente causados pela nossa imaginação. A composição da história das profecias serve para conhecer algo da sua realidade. Se elas não são aptas para explicar a Natureza de maneira adequada, é todavia possível explicá-las naturalmente, ao contrário dos milagres, que naturalmente são negados. E nessa explicação do modo como as profecias são possíveis, Espinosa se afasta do plano de uma verdade puramente intelectual e dirige-se ao domínio da ordem comum da natureza, em que se travam todas as

afecções corpóreas. Uma descrição geral delas permite conhecer a natureza das profecias e as suas propriedades.

1.2 As definições de profecia e de profeta

O capítulo 1 do *Tratado teológico-político* começa com duas definições: “Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelada por Deus aos homens. Profeta, pelo contrário (*autem*),¹⁴ é aquele que interpreta as coisas reveladas por Deus aos que não conseguem ter delas um conhecimento certo e que, por isso, somente podem abraçar pela mera fé as coisas reveladas” (*TTP-I*; G-III, p.15; A., p.121). São as definições dos respectivos assuntos dos primeiros capítulos do *Tratado* – I-“Da profecia” e II-“Dos profetas”.

Esse começo suscita uma série de questões. Em primeiro lugar, há que se perguntar por que Espinosa inicia o *Tratado* com definições. Depois, por que se definem conjuntamente, Profecia e Profeta, já que são assuntos de dois capítulos diferentes. Também é preciso verificar se essas definições são requisitos do método de Espinosa, como é o caso da *Ética*, cujas partes iniciam com definições das coisas a serem desenvolvidas em seguida. Finalmente, um breve estudo dos termos que as definições empregam e da maneira como elas são redigidas facilitará a sua compreensão e adiantará alguma coisa acerca do assunto a ser tratado ao longo do primeiro capítulo do *Teológico-político*.

Vejamos, em primeiro lugar, os motivos pelos quais o próprio autor justifica esse começo por definições.

Após estabelecer como princípio de sua interpretação a exigência de que todo conhecimento da Escritura deve ser extraído unicamente dela mesma (no capítulo VII, que trata do método), Espinosa passa a descrever o modo como ela deve ser observada. Já foi notado, nas considerações iniciais acerca do método, que, ao se propor a investigar a Escritura nela e por ela mesma, ele a trata como uma coisa natural e, por isso, considera que o método de interpretá-la há de ser idêntico ao método de interpretar a natureza. Para explicar essa equivalência, Espinosa utiliza determinada noção de *história*. Ao usar o termo *história* na descrição do seu método interpretativo, ele apresenta os motivos e a maneira de fazê-la na Escritura, associando-a ao modo como se concluem definições das coisas naturais. Vejamos:

a Escritura não dá definições das coisas de que fala, da mesma forma que a natureza também as não dá. Por isso, tal como temos de concluir as definições das

¹⁴ Explicarei mais adiante por que traduzo *autem* por “pelo contrário” em vez de “por conseguinte”.

coisas naturais a partir das diversas ações da natureza, assim também é necessário extraí-las das diversas narrações que a Escritura apresenta de cada fato. Onde, a regra universal a seguir na sua interpretação é a de não lhe atribuir outros ensinamentos além daqueles que tenhamos claramente concluído pela sua história (TTP-VII; G-III, p. 99; A., p.208).

Vários comentadores se ocupam com a noção de história que aparece no método interpretativo de Espinosa. Diogo Pires Aurélio a identifica com o sentido corrente da época, descrevendo-a como “recolha de elementos de onde extrair os princípios com base nos quais se fará a dedução científica” (ESPINOSA, 1988, p.401 – nota 4 ao cap.VII). Da mesma forma, Luís Machado de Abreu considera que “Ao proceder assim, [Espinosa] permanece próximo do sentido do termo história entendido como recolha de fatos e verificação dos acontecimentos, sentido que os gregos davam à palavra história e que se manteve de uso corrente ainda no século XVII” (ABREU, 1993, p.203). Mas é preciso sublinhar o caráter específico que a história assume no método exegético de Espinosa. Segundo Marilena Chaui, “o trabalho histórico não relata simplesmente o acontecido, mas descobre a *ratio* do acontecimento em sua singularidade irreduzível, oferecendo os dados que permitirão estabelecer os princípios e as causas do sucedido e a definição de uma essência singular histórica” (CHAUI, 1999, p.501).¹⁵ O procedimento científico que subjaz a essa noção de história está vinculado à observação de fatos particulares da natureza, ou seja, à experiência. As definições, no caso, são concluídas de um exame prévio da coisa definida. Não são, portanto, imediatamente inteligíveis, como é o caso das definições matemáticas, que são inteligíveis por si mesmas:

Euclides, que só escreveu coisas extremamente simples e altamente inteligíveis, pode facilmente ser explicado a toda a gente e em qualquer língua. Nem é preciso, para apreendermos o seu pensamento e ficarmos seguros do seu verdadeiro sentido, ter um conhecimento completo da língua em que ele escreveu: basta um conhecimento vulgar e ao nível quase de uma criança. É igualmente desnecessário conhecer a vida do autor, os seus estudos e hábitos, em que língua, para quem, e quando escreveu, o destino que conheceram os livros, as suas variantes ou, finalmente, por deliberação de quem foi reconhecido (TTP-VII; G-III, p.111; A., p.220).

Um tratado sobre a natureza ou sobre um acontecimento histórico (pela noção de história aqui em voga, uma *ação da natureza* e um *acontecimento histórico* são praticamente idênticos) distingue-se de um livro escrito a partir de definições matemáticas, justamente por

¹⁵ Um aprofundamento maior dessa noção de história encontra-se em Homero SANTIAGO (2004, pp.188-214), que sublinha a presença de Bacon.

aquele partir da experiência. Não significa, todavia, que o *Teológico-político* consista numa investigação desvinculada do procedimento geométrico adotado na *Ética*, cujo começo se dá com definições que, segundo Espinosa, são inteligíveis por si mesmas. É que o procedimento geométrico permite conhecer as leis necessárias da existência e das ações de todas as coisas naturais. E um tratado, conforme escreve Marilena Chaui, situa-se “no cruzamento da ordem necessária e da ordem comum da natureza” (CHAUI, 1999, p.101). Ele oferece a razão e aponta as causas das coisas que nós primeiramente conhecemos pela experiência. Deve começar, portanto, pela composição de uma história das coisas a serem investigadas.

Dando seqüência à explicação do modo como essa história deve ser feita no *Teológico-político*, Espinosa enumera os passos a serem seguidos para analisar os textos da Escritura, respeitantes à vida prática. Ele já dissera, no parágrafo anterior, que na Escritura estão contidos verdadeiros ensinamentos morais, que, embora possam ser demonstrados com base em noções comuns, devem ser explicados unicamente pela Escritura mesma, e que desses ensinamentos é preciso concluir a divindade da Escritura. Quanto aos milagres, acrescentara Espinosa, deles não se deduz a divindade de Deus, justamente porque consistem em histórias (estórias, como diríamos hoje) insólitas e incompreensíveis, pelo que não seria possível conjugá-los numa história, tal como aqui se propõe.

A história das narrações bíblicas, a partir da qual serão concluídas as definições que fundamentam a doutrina da Escritura, realiza-se basicamente em três passos: a) deve compreender a natureza e as propriedades da língua usada pelos autores da Bíblia; b) é preciso coligir as diversas opiniões e reuni-las em alguns pontos principais (ou seja, buscar, até aonde for possível o consenso entre todos os autores); c) descrever os costumes, as circunstâncias históricas e as condições particulares sob as quais os escritores e profetas viveram. Note-se que as diferentes etapas dessa história visam dar unidade a toda Escritura em razão de sua doutrina. Dela se podem concluir, portanto, definições precisas, à semelhança do que ocorre na interpretação da natureza:

Com efeito, da mesma forma que ao estudar as coisas naturais procuramos primeiro que tudo, aquelas que são absolutamente universais e comuns a toda a natureza, tais como o movimento, o repouso e as respectivas leis e regras, que a mesma natureza observa sempre e segundo as quais age continuamente, passando-se depois gradualmente a outras coisas menos universais, também na história da Escritura é preciso, antes de tudo, procurar aquilo que é mais universal e constitui a base e o fundamento de toda ela, aquilo, enfim, que todos os profetas recomendam como doutrina eterna e de maior utilidade para qualquer mortal. Por exemplo, que existe um só Deus que é onipotente e o único a quem se deve adorar, que olha por todos e ama sobretudo os que o adoram e amam o próximo como a si mesmos, etc. Tais ensinamentos e outros do mesmo gênero estão de tal maneira claros e

explícitos em toda a Escritura que não houve jamais alguém que duvidasse do seu sentido (*TTP-VII; G-III, p.102; A., p.211*).

São definições básicas da doutrina. Ensinações em torno dos quais não há nenhuma controvérsia, elas garantem a unidade doutrinal da Escritura. Sob esse aspecto, há um sentido unívoco, e as passagens obscuras devem ser resolvidas, com o auxílio de outras mais claras, em favor dessa unidade do sentido. Espinosa explica, na segunda etapa da elaboração de sua história da Escritura, o que entende por obscuridade: “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 a sua verdade pela razão. Trata-se aqui apenas do sentido e não da verdade dos textos” (*TTP-VII; G-III, p.100; A., p.209*). Na busca desse sentido certo de diversas passagens bíblicas, é preciso evitar qualquer raciocínio assentado na luz natural, devendo-se examinar os casos unicamente “com base na norma lingüística ou num raciocínio que tenha por único fundamento a Escritura” (*Id., ibid.*). Espinosa admite, por exemplo, uma interpretação metafórica do dito mosaico “Deus é fogo”, não porque repugne à razão pensar que Ele tenha alguma qualidade corpórea, mas porque o próprio Moisés ensina que Deus não se assemelha a nenhuma coisa visível. E porque outras passagens da Escritura ensinam que a palavra fogo significa também “cólera” e “ciúme”, a expressão “Deus é fogo” pode ser interpretada metaforicamente e significa o mesmo que “Deus é ciumento”. Esta opinião, por sua vez, embora também repugne à razão, deve-se assumir como sendo deveras uma opinião de Moisés, porque ele diz expressamente que Deus é ciumento e em nenhuma passagem ensina que Deus é imune às paixões e a outras alterações de ânimo. Trata-se, portanto, de uma opinião que não altera o sentido da Escritura como um todo. Pelo contrário, ela concorre para a determinação desse sentido; não contradiz as definições gerais da doutrina, tais como “Deus é único, ama e quer ser amado”. Daí o seu uso pertinente na definição do sentido da Escritura, que diz respeito ao uso da vida. Mas, em contrapartida, ela não tem valor algum quanto ao conhecimento especulativo acerca de Deus.

A composição da história, tal como descrita até o momento, mostra “apenas como se devem analisar os textos da Escritura respeitantes à vida prática e que são, por isso mesmo, mais fáceis de estudar; de fato, nunca houve realmente controvérsia a seu respeito entre os autores da Bíblia” (*TTP-VII; G-III, p.104; A., p.213*). Sabe-se o que a doutrina exige do homem, na medida em que ele tem fé e presta culto a Deus. Espinosa continua:

Mas quanto a saber o que é Deus, como ele vê todas as coisas e por elas providencia, a Escritura não ensina nada de concreto e a título de doutrina eterna,

tal como de outros assuntos parecidos; pelo contrário, os próprios profetas, como já mostramos, não estão de acordo sobre tais questões, pelo que não existe nada que possa a seu respeito ser tido por doutrina do Espírito Santo, ainda que elas se resolvam muito bem pela luz natural (*TTP-VII*; G-III, p.102-103; A., p.211-212).

Ora, as definições que lemos na abertura do capítulo I do *Teológico-político* não dizem respeito à doutrina da Escritura. Elas definem a profecia enquanto modo como Deus se revela ao homem, e o profeta como portador de certo conhecimento (ao invés de apresentá-lo como exemplo de conduta moral e fidelidade). Não se referem, pois, à doutrina da Escritura, mas a questões especulativas, ao passo que, do procedimento até agora descrito, só se conclui algo certo acerca da doutrina. Deparamo-nos, portanto, com os textos especulativos (que, como já foi observado, são os que se referem à potência de Deus ou às ações e operações divinas), conforme escreve Espinosa:

Já os textos que são unicamente especulativos não podem analisar-se com a mesma facilidade. Para estes, o caminho é mais estreito, pois em matérias especulativas (como já mostramos) os profetas estavam em desacordo e as narrações eram em boa parte adaptadas aos preconceitos das respectivas épocas. Daí o não se poder deduzir o pensamento de um profeta a partir de passagens mais claras de um outro, a menos que conste com toda a evidência que eles foram da mesma opinião (*TTP-VII*; G-III, p.104; A., p.213).

Apresentado o problema nesses termos, Espinosa descreve o método a ser seguido nesses casos: “Também aqui, devemos começar por princípios absolutamente universais, averiguando, através de frases da Escritura que sejam claras, em primeiro lugar, o que é a profecia ou revelação e em que consiste essencialmente” (Id., *ibid.*). Eis, portanto, o lugar das definições de Profecia e de Profeta, mediante a aplicação do método.

Nota-se que nesse caso também ocorre a composição de uma história das profecias, porém, ela não segue os mesmos passos daquela há pouco descrita, pela qual se define o sentido da Escritura. Agora Espinosa se dirige imediatamente ao texto e, com base em frases (*sententias*) da Escritura, define o que é Profecia. A partir da coleta de frases e trechos dos livros sagrados, ele também exemplificará os tipos de profecias.

Nas questões especulativas, há que se definir, em primeiro lugar, *o que é* uma profecia e *o que é* um milagre. Dali se pode passar para o sentido que as opiniões dos profetas e as diversas narrativas mantêm com relação às profecias. Para tanto, não é necessário coligir as opiniões dos profetas, de maneira que possam concorrer para um único sentido. Pelo contrário, é preciso tomar cuidado “para não confundir o pensamento dos profetas e dos historiadores com o do Espírito Santo” (Id., *ibid.*).

Define-se, portanto, um sentido da revelação que aponta para aquilo que os profetas perceberam, ou seja, para o modo como Deus realmente se revela aos homens através das profecias. Espinosa conclui dizendo que “este método só ensina a investigar aquilo que os profetas realmente viram ou ouviram, não o que eles quiseram significar ou representar com aqueles sinais hieroglíficos” (*TTP-VII; G-III, p.105; A., p.214*).¹⁶

* * *

As definições de Profecia e de Profeta são anunciadas de acordo com esse segundo sentido, referindo-se à verdade da coisa, não da doutrina, em torno da qual as opiniões dos autores e profetas são unânimes e a Escritura se constitui numa unidade bastante grande. É o que se constata pelo lugar que elas ocupam e o modo como elas se deduzem do método aplicado aos textos chamados especulativos. Trata-se de um dado importante para se compreender a definição de Profecia em particular, amplamente discutida por vários comentadores. Seguirei a apresentação sumária do problema feita por Diogo Pires Aurélio.

Em primeiro lugar, vejamos os traços gerais que D. P. Aurélio assinala ao começo do *Tratado teológico-político*:

Ler a Bíblia significa, antes de mais, identificar os conhecimentos que aí se nos oferecem. Trata-se de profecias ou revelações, como diz a tradição e Espinosa não vai contra. O problema está em saber o que é a profecia e se a sua definição legitima o posicionamento que habitualmente se lhe atribui na esfera dos saberes. É daqui que parte o *Tratado Teológico-Político* (ESPINOSA, 1988, p.23).

Esse começo, diz o comentador, não difere muito do começo da *Ética*. Espinosa se refere a Deus já no ponto de partida. Mesmo quando fala de diferentes tipos de percepções humanas (inclusive o entendimento), ele não as supõe independentes da causalidade divina, pois isso daria ensejo a se pensar na existência do livre arbítrio. Há, sim, o entendimento humano, que pode ser ativo ou passivo, donde resulta o conhecimento adequado ou inadequado. Assim, as idéias que nós formamos, ora são claras e distintas, ora são confusas:

¹⁶ Marilena Chaui considera a profecia como princípio do método, no sentido de que os textos proféticos, por serem autênticos, devem balizar a crítica acerca do que é a revelação. A língua hebraica e os costumes do povo, por sua vez, são pontos de apoio para a elucidação do sentido da Escritura: “O método espinosano tem como ponto de apoio a língua hebraica – a interpretação é filológica – e o conjunto de acontecimentos que cercaram o surgimento e o término do povo hebraico – a interpretação é histórica –, e, como princípio, a profecia – a interpretação é crítica, isto é, reconhece como autênticos os textos proféticos, pois sem eles não se poderia falar em revelação” (CHAUI, 2003, p.17).

aquelas formam-se pela atividade do entendimento, que por definição se processa segundo um encadeado lógico e, por isso, elas são verdadeiras; estas, pelo contrário, resultam da passividade do entendimento, da associação fortuita de percepções. O próprio entendimento, repare-se, não é mais do que esta atividade que se manifesta num encadeado de idéias verdadeiras, pelo que não há sequer nele lugar para o erro. Fora dessa atividade, desse *conatus*, não há nada que se possa identificar com uma faculdade à maneira escolástica ou de Descartes. A alma humana é simplesmente um complexo de idéias que correspondem às modificações do modo finito que é o corpo de um homem, melhor dizendo, toda a alma é a idéia de um corpo (Id., p.26).

Entretanto, após esboçar com traços rápidos a “gnosologia de Espinosa”, D. P. Aurélio chama atenção para o estranho começo do *Teológico-político* por esta definição: “Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelada por Deus aos homens”. Ela pareceria contraditória, diante do que foi exposto acima, por dois motivos importantes: “Não é só a emergência de um Deus estranho ao *Deus sive natura* o que nos espanta: é sobretudo a classificação de ‘certo’ que se atribui ao conhecimento por ele comunicado” (Id., pp.26-27). Como interpretar este “certo”? É a pergunta que muitos estudiosos do *Tratado* fazem, e D. P. Aurélio apresenta três tentativas de solução. A primeira consiste em assinalar uma total contradição entre a *Ética* e o *Teológico-político*, de modo que as noções de natureza divina numa e noutra obra são de todo divergentes: “os termos que aqui nos aparecem a definir a profecia são o menos espinosistas e o mais ortodoxos possível” (Id., p.27). Mas essa hipótese de leitura há de ser rejeitada logo que se constata o caráter sistemático da obra de Espinosa em seu conjunto. No caso do *Teológico-político*, seria difícil considerá-lo independente e em posição de ruptura com a *Ética*. Entre os mais diversos pontos de contato que vários comentadores assinalam entre as duas obras, cito como exemplo Philipppo Mignini, que analisa a “doutrina espinosana da religião” integrando praticamente todas as obras de Espinosa. Quanto à doutrina bíblica abordada no *Teológico-político*, Mignini a considera “uma parte integrante e constitutiva do sistema da *Ética*”.¹⁷

Outra explicação é recolhida de Leo Strauss, elaborada a partir de um exame detalhado do gênero literário empregado no *Teológico-político*. Espinosa teria o propósito de

¹⁷ “Lo strumento di analisi teorica della narrazione scritturale è fornito a Spinoza dalla dottrina della immaginazione elaborata già nella prima redazione dell’*Etica*. La Scrittura viene di fatto presentata come il documento storico fondamentale dell’immaginazione dell’Occidente. In tal senso, l’interesse di Spinoza per l’interpretazione della Scrittura non precede la costruzione della filosofia, ma deriva de una elaborazione filosofica in atto. Dunque, l’analisi del TTP non è da considerarsi né come introduzione propedeutica all’*E*, dal momento che la semplice descrizione dei limiti dell’immaginazione non conduce, da sé, allá verità della ragione; né come una introduzione esoterica, nel senso che essa contenga, per così dire, l’*E* in nuce; né come una forma di verità razionale in veste immaginativa, messa in luce dall’esercizio ermeneutico impiegato. Possiamo affermare che la dottrina biblica elaborata nel TTP è una parte integrante e constitutiva del sistema dell’*E* nel senso qui sopra indicato, ossia come descrizione e analisi del documento storico fondamentale dell’immaginazione dell’Occidente” (MIGNINI, 1995, p.73).

“dissimular aos olhos do não iniciado a ruptura implícita com o sistema de crenças dominante; evidenciar para aquele cuja condição de iniciado não pode deixar de notar nessas contradições a ausência de verdade em que se estrutura o dito sistema” (Id., *ibid.*). De fato, Strauss considera a definição de profecia como uma espécie de “primeira proposição”, fazendo uma distinção entre os “enunciados primeiros... mais ou menos ortodoxos” e os “enunciados segundos... em contradição com aqueles” e que Espinosa propriamente abraçaria (STRAUSS, 1991, p.239). Seria uma estratégia de escrita adotada por força das circunstâncias e devido a algumas peculiaridades da própria formação judaica de Espinosa, capaz de, sob o discurso aparentemente ortodoxo, fazer um exame profundo e radical, que aponte as contradições subjacentes aos textos sagrados. O *Tratado* se ofereceria a vários níveis de leitura, seria adaptado a públicos diversos. Assim, sob uma leitura que reproduz fielmente a ortodoxia e a “opinião dominante sobre a Escritura”, pode-se fazer outra, “que corresponderia à verdadeira convicção de Espinosa” e que “reduz a mensagem bíblica a um produto da imaginação, conhecimento do primeiro gênero” (ESPINOSA, 1988, p.30). Porém, D. P. Aurélio questiona a utilização de tal estratégia de escrita, pelo menos quanto aos resultados, lembrando a condenação pública a que se votou o *Tratado*. Além disso, ele chama atenção para a “positividade que é a potência criadora da imaginação” à qual remontam as profecias (Id., p.31). De fato, ao enquadrar o conhecimento profético ao gênero do conhecimento imaginativo, Espinosa não pretende desqualificá-lo simplesmente, para liberar a razão, mas examiná-lo desde a sua origem.

Finalmente, o próprio D. P. Aurélio oferece uma solução. Para resolver, de modo geral, as incoerências de algumas passagens do *Tratado* com relação à *Ética*, bastaria considerá-lo “como conjunto de enunciados que remetem horizontalmente uns para os outros e dessa interpretação recolhem todo o sentido possível” (Id., p.32). Passagens que, em si mesmas ou tomadas em seu contexto imediato, parecem obscuras, têm um sentido preciso quando consideradas segundo uma visão mais ampla da obra no seu conjunto. Às vezes, o sentido preciso de uma afirmação se evidencia pelo que se desenvolve noutros capítulos da obra. E assim, D. P. Aurélio explica o problema que surgiu na leitura da definição de Profecia:

Tínhamos dito que aquilo que constituía problema era a certeza imputada por Espinosa ao conhecimento profético. Ora, se repararmos no capítulo VII, onde se enuncia o método de interpretação da Bíblia, concluiremos que o autor, ao definir assim a profecia, está a reproduzir o sentido do texto bíblico e não a analisar o seu conteúdo ou a sua verdade. A regra básica daquele método consiste em não aceitar como ensinamento da Escritura nada que não possa extrair-se com total certeza da

mesma Escritura. Trata-se, pois, de um trabalho unicamente de exegeta, que se socorre dos instrumentos disponíveis – o conhecimento da língua e da história – com o objetivo de evidenciar o caráter não filosófico do texto analisado (Id., *ibid.*).

A remissão de uns enunciados para outros e a sua contínua interconexão são características incontestáveis do *Tratado*. Porém, em vista do que se verificou anteriormente quanto à aplicação do método interpretativo aos textos especulativos da Escritura – e é em função desses que se define a profecia –, a explicação de D. P. Aurélio ainda resta problemática. Com efeito, ele liga o “certo”, atribuído ao conhecimento que ocorre nas profecias, à “certeza moral” do profeta, justificando assim o fato de que não se trata de uma certeza racionalmente fundada.

É preciso concordar que não se pode atribuir o qualificativo “certo” ao conhecimento profético de maneira a identificá-lo com o conhecimento racional, pois consiste somente em conhecimento imaginativo. Mas também não se trata, no caso, da certeza moral dos profetas, uma vez que a definição de profecia não se conclui dos textos da Escritura respeitantes à vida prática e, sim, dos textos especulativos, a partir dos quais Espinosa visa descobrir o que os profetas realmente viram ou ouviram, e não as suas opiniões ou o que eles quiseram significar com suas respectivas profecias. Portanto, mesmo reconhecendo-se o vínculo entre a definição de profecia e o capítulo VII do *Tratado*, a explicação do “certo” terá que ser outra, em função daquela diferença, delineada mais acima, entre o sentido prático da Escritura e o sentido da revelação no que diz respeito à realidade revelada.

Uma vez que a profecia pertence a determinado gênero de conhecimento (o imaginativo) e consiste num modo de percepção, é possível aproximá-la da passagem do *Tratado da emenda do intelecto*, na qual Espinosa resume “todos os modos de perceber usados por mim até agora para afirmar ou negar alguma coisa sem dúvida (*indubie*)” (TIE, § 18). Lívio Teixeira mostra que esse resumo ou “inventário” de todos os modos de percepção consiste em “examinar a ‘ordem que mais naturalmente temos’, isto é, a que nos é dada naturalmente. Essa ordem é a da experiência psicológica comum;¹⁸ a que nos oferece o exame do conteúdo da nossa consciência em seu estado natural” (TEIXEIRA, 2001, pp.22-23). Ele observa também que o *indubie* das afirmações e negações, que acompanham os nossos modos de perceber algo, não equivale a uma *certeza* filosófica ou reflexiva: “o termo latino exprime não a certeza, mas o fato de não se duvidar por ausência de espírito crítico, que é exatamente o que caracteriza os modos de pensar da experiência psicológica comum” (Id., p.23). O

¹⁸ As profecias também envolvem o que se poderia chamar de “experiência psicológica dos profetas”: “as revelações exigem que se tenha em conta a psicologia dos profetas” (PRÉPOSIET, 1967, p.158).

advérbio “*indubie*”, portanto, não é uma qualificação valorativa do conhecimento e, por isso, Teixeira rejeita traduções como “avec assurance”, “sicuramente”, “avec certitude”, e as substitui por “ingenuamente”.

Entretanto, numa outra tradução do *Tratado da emenda do intelecto*, Carlos Lopes de Matos argumenta que “certeza” é uma expressão plausível, desde que não seja confundida com a inteligibilidade do conhecimento intuitivo. A certeza pode existir em qualquer um dos modos de percepção, bastando que não haja dúvidas subjetivas com relação à coisa percebida (ESPINOSA, 1973, p.54, nota 18).

Em qualquer um dos casos, a “ausência de dúvida” ou “certeza” não se confunde com o conhecimento claro e distinto da razão, ou o conhecimento adequado da intuição. O “certo” da definição de profecia pode ser interpretado de maneira idêntica. Obviamente não se deve tomá-lo por um conhecimento racional ou intuitivo. Mas aplica-se, não obstante, à profecia enquanto conhecimento imaginativo. Há nesse conhecimento algo de certo e positivo, que, como bem observa Diogo Pires Aurélio, diz respeito à “potência criadora da imaginação” (ESPINOSA, 1988, p.31). O *Teológico-político* parte da profecia como um conhecimento dado através da imaginação. Assim, o “certo” não se refere ao conhecimento racional ou intuitivo, tampouco diz respeito à certeza moral do profeta respeitante ao uso da vida. Ele assinala o ponto donde Espinosa parte no seu exame da constituição imaginativa do conhecimento profético.¹⁹ Há, efetivamente, um conhecimento revelado por Deus aos homens. A certeza inicial consiste nesse dado indubitável. Mario Corsi escreve que “a certeza está nisso que Deus revela, mas se torna incerteza naquele que a recebe, e naqueles a quem a comunica” (CORSI, 1978, p.68).

* * *

Resta examinar agora as definições em si mesmas – de que maneira elas dão a entender algo sobre o conhecimento imaginativo.

Antes de considerá-las alusivas a determinado gênero de conhecimento (o conhecimento imaginativo), é preciso observar que Espinosa não enuncia simplesmente uma definição nominal de Profecia, acomodada ao uso do seu *Tratado*. Tanto assim que, logo abaixo, refere-se à *tradita definitio Profetiae*, como algo que se encontra à mão e que

¹⁹ Ponto de partida de um plano que se desenvolverá ao longo dos capítulos I e II do *Tratado*, os quais “anunciam uma configuração singular do saber”: “o primeiro se abre com uma afirmação de ‘conhecimento certo’ e se conclui, senão com a negação da certeza, pelo menos colocando-a em dúvida, o que requer um exame crítico da certeza, que em seguida o segundo capítulo qualificará como moral” (LAUX, 1993, p.15).

certamente é partilhado por muitos.²⁰ Contudo, a definição de Profecia visa dar conta do que os profetas realmente viram ou ouviram. Espinosa parte de uma definição tradicional, cuja realidade justamente deverá ser objeto de investigação. Em outras palavras, tratar-se-á de determinar se há profecias na Escritura, em que condições e com qual sentido. Portanto, ele parte do contexto tradicional, submete as noções correntes a um exame metódico, a partir do qual adquirem outro sentido – um sentido filosófico. Tal procedimento é amplamente utilizado no *Teológico-político*. Segundo Jacqueline Lagrée, Espinosa “reformula e explicita em linguagem filosófica o vocabulário teológico tradicional, sem se preocupar com o verdadeiro sentido destes termos dentro dos textos dos quais eles são retirados”.²¹ Aliás, o leitor pode prever desde já o entrecruzamento de um discurso edificado sobre noções que serão o alvo privilegiado da crítica de Espinosa, como a transcendência, o livre arbítrio, a doutrina da criação, e o *Tratado* enquanto *contradiscurso* no qual os conceitos se subvertem, tal como o mostra Marilena Chaui (1999, pp.93-102). Veremos a seguir que os indícios desse confronto já se encontram implícitos nas definições de profecia e de profeta.

Voltemos ao texto de Espinosa: “Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelada por Deus aos homens. Profeta, pelo contrário (*autem*), é aquele que interpreta as coisas reveladas por Deus aos que não conseguem ter delas um conhecimento certo e que, por isso, somente podem abraçá-las pela mera fé nas coisas reveladas”. Lembremos que a primeira define o assunto do capítulo I do *Teológico-político*, e a segunda, do capítulo II.

Espinosa as reúne, certamente porque são interdependentes. A revelação é entendida como manifestação de Deus ao homem; não se poderia falar em profecia sem a presença do profeta, assim como os modos de percepção, no *Tratado da emenda do intelecto*, são próprios do homem. Mas além de necessariamente coexistirem a profecia e o profeta, suas respectivas

²⁰ Trata-se de um “enunciado inteiramente fiel à mais estrita ortodoxia”, escreve Diogo Pires AURÉLIO (1988, p.26). Manfred WALTHER (1995, p.263) lembra que há determinada noção de profecia e revelação aceita entre os contemporâneos, da qual Espinosa parte. Portanto, a definição diz respeito àquilo que está dado como uma noção corrente. André Tosel afirma que Espinosa se instala “dentro do que se poderia nomear o senso comum, religioso de seu tempo”. Espinosa, portanto, aceita a idéia de revelação; porém, não se trata de um resultado, mas de um dos “pontos de partida de um processo de autocrítica interna à própria religião” (TOSEL, 1984, p.109). Seria o meio de penetrar no campo da imaginação supersticiosa para criticá-la internamente: “fazer aparecer a contradição interna ao senso comum, entre elementos racionais e elementos supersticiosos, como contradição interior da própria superstição” (Id., p.110).

²¹ LAGRÉE, 1988, p.87. A autora cita como exemplo a explicitação filosófica da noção de Providência no *Tratado breve*. Parece-nos oportuno assinalar que a revelação, especificamente relacionada com o conhecimento, é muito semelhante à noção de providência, identificada com o *conatus*, podendo ser considerada universal ou particular: “A universal é aquela pela qual cada coisa é produzida e conservada, enquanto é uma parte da natureza. A providência particular é o *conatus* que tem cada coisa particular em ordem a manter seu ser, enquanto que não é considerada como uma parte da natureza, senão como um todo” (KV, G-I, p.40).

definições estabelecem determinada relação entre uma e outra que precisa ser examinada detalhadamente. Elas formam um todo, no qual cada parte desempenha funções específicas.²²

A *revelatio* é comum às duas definições. Na primeira Espinosa se refere a um “conhecimento revelado” e, na segunda, a “coisas reveladas” por Deus. Primeiro, *revelatio* significa certo *conhecimento* que o homem tem de Deus; depois, é uma *coisa* transmitida entre os homens. Essa mudança de uma definição para outra tem algumas implicações.²³

A primeira definição se refere a determinado conhecimento que o homem tem da realidade; ele porém não domina e porta o conhecimento consigo e sim, conhece através de Deus. Na segunda definição, o profeta é portador de certo conhecimento, ou melhor, ele sabe de coisas reveladas e as anuncia aos outros, sem que essa atividade se caracterize como transmissão de conhecimento entre os homens. Trata-se do anúncio de coisas ou fatos a quem os ignora e continua ignorando a razão deles. Quanto ao sentido da *revelatio*, de uma definição para outra, há portanto uma oposição. A profecia se refere a Deus, como sendo uma modificação dele, e o profeta aparece como indivíduo particular, sujeito de uma determinada ação.

As duas definições parecem estar dispostas numa ordem que vai do geral ao particular: à de profecia, no sentido genérico, segue-se a de profeta, que se caracteriza por uma existência individual e em circunstâncias específicas. Por esses motivos, justifica-se uma leitura ou tradução das duas orações como coordenadas, a segunda consecutiva da primeira.²⁴ Entretanto, o texto também permite considerar a segunda definição em oposição à primeira.²⁵ Os termos da segunda definição mostram que ela não define o homem como parte da natureza divina, porém coloca um indivíduo (uma pessoa) em face dos outros. A profecia se define

²² Quando determinada exposição começa com várias definições (como é o caso das Partes I a IV da *Ética*), elas se interligam em torno de uma só coisa ou de um plano unívoco sobre o qual seguirá a exposição. Num artigo chamado “A definição real na abertura da *Ética* I de Espinosa”, Marilena Chaui mostra de que maneira “essas oito definições (...) constituem uma só definição real” (CHAUI, 2001, p.20). O equivalente é válido também para os conjuntos de definições das outras Partes, pelo menos no que diz respeito à sua composição enquanto conjunto unívoco.

²³ Nas próprias definições de profecia e profeta é possível antever uma das conclusões do capítulo I do *Teológico-político*, que Henri Laux expõe nos seguintes termos: “a natureza da linguagem profética se esclarece de acordo com uma dupla linha de transformação. De uma parte, a operação interna do *percipere* se exterioriza em um *deducere-exprimere*; da outra parte, a natureza espiritual da coisa percebida se objetiva em uma forma corpórea” (LAUX, 1993, p.28).

²⁴ Veja-se a tradução de D.P. Aurélio (“O profeta, por conseguinte, é...”); também a de A. Domínguez (“Y profeta es aquel...”) e mesmo a de C. Appuhn (“Quant ao Prophète, c’est...”).

²⁵ A conjunção *autem* pode assinalar uma oposição, tal como usada para distinguir o bom e o mau nas definições da Parte IV da *Ética*: “I. *Per bonum id intelligam...* II. *Per malum autem id...*”; onde se o traduz, “ao contrário” (A. Simões), “au contraire” (C. Appuhn), “however” (E. Curley). A definição de profeta não corresponde ao desdobramento necessário do geral ao particular; não segue a mesma ordem pela qual Espinosa deduz, na *Ética*, da substância única de que resultam infinitas coisas em infinitos modos, a essência de um indivíduo singular existente em ato.

como um *conhecimento certo*, cuja causa há de ser natural; a razão de ser do profeta, por sua vez, é a ignorância ou a privação de conhecimento por parte de outros homens. Trata-se, pois, de uma e a mesma coisa considerada sob vieses opostos. Em vez do desdobramento contínuo, há uma ruptura e uma mudança de sentido, ocasionadas pela definição de profeta.

A profecia, de certa forma, consiste na percepção da realidade por imagens, e ocorre no homem, apto a percebê-la pela imaginação. O profeta, por sua vez, aparece como uma pessoa que se reveste de poderes que o elevam a uma condição excepcional, acima do comum dos homens – condição resultante do imaginário, isto é, de operações mentais internas que, mesmo sem afecções presentes de coisas presentes, formam imagens na ausência do imaginado.

Trata-se, pois, de um conhecimento imaginativo e/ou ignorância resultante da imaginação. O conhecimento que o homem experimenta pela Profecia, desde a origem, é alheio ao conhecimento intelectual. Portanto, embora sejam definições e a definição de Profecia seja o princípio universal que Espinosa estabelece para começar a investigação do sentido especulativo da Escritura, não se trata, contudo, de uma definição que oferece a gênese necessária do definido e a partir da qual se deduzem todas as coisas relacionadas com ela. As definições de Profecia e de Profeta não se referem à realidade em si mesma, mas ao modo como é percebida por alguns homens e transmitida para os outros.

No conjunto de sua obra, Espinosa emprega fórmulas diferenciadas para anunciar as definições a partir das quais certo tema se desenvolve. Observando por alto, notamos que a definição de uma coisa entendida adequadamente é enunciada pelo verbo *intelligo*. Outras há, das quais não resulta um entendimento inteiramente adequado da coisa definida, por ela não ser genética, descrevendo somente alguma determinação exterior, por ser dita, dada, convencional ou aceita enquanto tal. Nesses casos, a definição é parcial e a coisa definida necessita de mais explicações, que não seguem diretamente da definição. A de Profecia é uma definição desse tipo. Ela não enuncia a coisa tal como deve ser entendida em si mesma, porém, como vem sendo concebida na tradição, pelos exegetas e pela própria Bíblia. Trata-se de uma definição que, ao invés de oferecer a razão indubitável da coisa definida e já dada na experiência, é como que retirada da experiência. Explicá-la é tarefa do intérprete, cuja condição é diferente de quem se propõe a fazer só filosofia ou matemática.

Tratando-se, pois, de um processo inerente à imaginação humana, qual será o sentido da oposição entre o *conhecimento* que caracteriza a revelação e a *ignorância*, resultante da atividade do profeta? É que os homens naturalmente são inclinados a trilhar um erro cujo fundamento é a ignorância das causas das coisas. O conhecimento profético não é

conhecimento pelas causas. Tal como qualquer outro homem, o profeta tende a ser cômico de suas afecções, desconhecendo, todavia, a causa delas. No Apêndice da Parte I da *Ética*, Espinosa considera esse um dos principais motivos que conduzem os homens à superstição e a se asilar na ignorância (EI Ap.; G-III, pp.77-79). Elabora-se um discurso explicativo de toda a realidade, fundado em princípios falsos, invertendo-se a ordem natural das coisas, ao qual Espinosa dirige o seu contradiscurso. Ele parte de um princípio convencional que, estando na base do conhecimento profético, dá a entender no que este consiste essencialmente. A partir disso, aponta os passos na construção do edifício teórico erigido por uma interpretação falaz da natureza do conhecimento profético. Desmistificando esse edifício, e subvertendo-o, ele indica as causas naturais do conhecimento profético, o qual nunca transcende o domínio do conhecimento imaginativo. Enquanto efeito do *Tratado teológico-político* como um todo, o trabalho crítico de Espinosa encontra-se resumido neste parágrafo de Marilena Chaui:

O primeiro alvo do contradiscurso espinosano é a demolição do edifício religioso-teológico no qual Deus e a Natureza são tomados pelo prisma da analogia: ambos seriam substâncias, embora com sentidos diferentes. O segundo alvo visado é o pressuposto teológico-metafísico da analogia e suas conseqüências, isto é, as imagens da criação, da finalidade e da vontade divina onipotente e insondável, de onde nascem tanto a imagem da transcendência infinita como ser e poder separados como a teologia negativa, que veda ao finito o conhecimento do infinito, prometendo-lhe o êxtase e a fusão no absoluto como obra regeneradora da fé e da graça. O terceiro alvo é o edifício moral-teológico, construído com o cimento imaginário entre liberdade e arbítrio, em Deus, e entre liberdade e culpa, no homem, e suas conseqüências, isto é, predestinação, eleição e juízo final por parte de Deus, pecado, arrependimento, salvação ou danação para o homem” (CHAUI, 1999, p.94).

Síntese das mais importantes conseqüências da teologia combatida por Espinosa, o parágrafo enumera os conceitos oriundos de uma tradição interpretativa, como o de criação, vontade divina, transcendência, arbítrio e outros. Ora, a identidade e a função da *pessoa* do profeta antevista na sua definição são os primeiros elementos do aparato teológico para a construção desse edifício conceitual. O problema se torna mais claro pela explicação que Espinosa acrescenta à palavra hebraica *nabi*, sinônimo de profeta. Problema, além disso, crucial, pois com ele também surge a questão do intérprete e do modo como deve ser interpretada a revelação divina.

1.3 A condição do intérprete

O *Tratado teológico-político* se distingue dos outros estudos bíblicos conhecidos por Espinosa devido à elaboração de um novo método interpretativo. É a partir dele que se travam os diálogos e as polêmicas com outros autores referidos tácita ou expressamente ao longo do *Tratado*. Já abordei os principais traços do método, cuja exigência básica é que os assuntos da Escritura sejam explicados unicamente pela Escritura, e não por algum critério que seja extrínseco a ela mesma, sob pena de adulterá-la com invenções e fantasias humanas. Nem mesmo a razão deve ser solicitada para julgar ou esclarecer passagens da Escritura que, por ela mesma, permanecem obscuras. Nem a razão, nem a fé do intérprete, nem o conhecimento de outras coisas naturais devem interferir no exame da Escritura, mas ela própria deve ser encarada como uma coisa particular existente na natureza.

Qual é a situação do intérprete diante desse método?

Obviamente o papel do intérprete se define consoante o respectivo método que ele adota ou elabora para o seu trabalho interpretativo. A exigência básica do método de Espinosa, de um lado, impõe “fidelidade” com relação à Escritura e, do outro, proíbe o intérprete de tomar atitudes arbitrárias diante dela, mesmo quando elas pareçam racionalmente justificáveis, em nome do conhecimento natural que se teria acerca do assunto.

Caso se tratasse de um texto comum, a exigência metodológica consistiria em que o leitor, enquanto intérprete, seja fiel ao pensamento e às intenções do escritor, ainda que ele próprio não compartilhe das mesmas opiniões. Espinosa, porém, assume a Escritura como expressão da “mente de Deus” ou do “Espírito Santo”. Não se trata de averiguar a opinião de algum profeta ou escritor da Bíblia, mas o modo como o próprio Deus nela se manifesta.²⁶

Mas é preciso se perguntar, então, no que consiste a Escritura enquanto meio de expressão da natureza divina. Haverá nisso uma série de dificuldades, a começar pelas sucessivas adulterações que ela sofreu ao longo da história de sua interpretação. Encontrando-se já corrompida, a preocupação que agora deve ser tomada não se refere somente à posição do intérprete, externo ao texto. A Escritura incorporou muitas invenções humanas. Além disso, os próprios autores da Escritura viviam num determinado contexto histórico, escreviam tendo em vista destinatários precisos e, homens que eram, tinham opiniões particulares e díspares acerca da natureza divina. Inclusive a imaginação dos profetas era condicionada pelo seu estado de ânimo e pelas suas opiniões. Portanto, a inserção de opiniões particulares,

²⁶ A hermenêutica seiscentista da Escritura não é uma pesquisa histórico-literária “desinteressada”, conforme explica Pierre Osier: “Porque a hermenêutica não é a restituição do sentido de qualquer texto, mas somente do livro sagrado, porque o sagrado pesa com todo o seu peso sobre uma autoridade política não secularizada, um aparente problema epistemológico (...) é de fato simultaneamente político, e os dois aspectos são indissociáveis” (OSIER, 1987, p.320).

condicionadas pelas circunstâncias em que os homens viviam, coexistem na Escritura desde o começo de sua existência.

A requerida fidelidade do intérprete com relação à Escritura não é, para Espinosa, a profissão de um artigo de fé. Enquanto exigência metodológica, ela exige uma postura idêntica que o estudioso deve assumir na investigação da Natureza. Há uma equivalência em estudar a Escritura por ela mesma, estudá-la como uma coisa natural e estudá-la, enfim, como “expressão da mente divina”. De sorte que, pelo ponto de vista metodológico, o “intérprete da Escritura”, o “intérprete da Natureza” e o “intérprete de Deus” devem assumir uma postura idêntica nos seus estudos. Vice-versa, os relatos bíblicos contêm, desde a sua origem, as flexões propriamente humanas das histórias proféticas. Com efeito, os profetas obtinham as revelações somente por imagens. E a confusão entre as coisas imaginadas e os efeitos da disposição corpórea de quem imagina é inerente a toda imaginação. Cabe agora ao intérprete, munido de um novo método, distinguir a “mente do Espírito Santo” das opiniões e intenções dos homens, autores dos textos bíblicos.

Sem dúvida, a maior crítica que Espinosa faz ao estado em que a Escritura agora se encontra e à sua manipulação ao longo da história, é ao fato de se confundirem sem cessar as invenções e fantasias humanas com a “mente do Espírito Santo” ou a verdade (*rei veritas*). Já o vimos por ocasião do exame acerca do método: Espinosa parte de algumas observações pontuais sobre a indolência de muitos teólogos no trato da Escritura e considera esse comportamento efeito comum das paixões humanas em geral. Portanto, as invenções e fantasias humanas provêm de um antropomorfismo assentado na disposição passional comum dos homens; disposição inerente a qualquer conhecimento imaginativo. Assim generalizada, a crítica incide até mesmo sobre a pessoa do profeta, que, constituído de corpo e mente idênticos a qualquer outro homem, ainda se destaca pela imaginação bastante vívida.

De fato, essa crítica à pessoa do profeta não pode passar despercebida na leitura do primeiro parágrafo do capítulo I do *Teológico-político*, logo após a sua definição. O profeta é o primeiro agente da tradição bíblica, e é ele, no caso, o receptor direto da revelação divina. Mas o profeta, pela própria definição, é o intérprete das coisas reveladas por Deus aos que delas não podem ter conhecimento exato, e que aceitam-nas, então, pela fé.

Com a diferenciação, feita acima, entre as definições de Profecia e de Profeta, já se mostra o caráter problemático do profeta-intérprete. Mas o problema se torna mais evidente com a explicação da palavra hebraica *nabi* (intérprete), que Espinosa acrescenta, fazendo sua primeira remissão à Escritura:

Entre os Hebreus, efetivamente, o profeta chama-se *nabi*, quer dizer, orador e intérprete, mas (*at*) na Escritura ele é sempre tomado (*usurpatur*) por intérprete de Deus, como se infere (*colligitur*) do cap. VII, 1, do *Êxodo*, onde Deus diz a Moisés: *eis que te constituo Deus do Faraó, e Arão, teu irmão, será o teu profeta*. É como se dissesse: já que Arão, ao interpretar para o Faraó as palavras que tu pronuncias, faz o papel de profeta, então tu serás como que o Deus do Faraó, ou seja, aquele que faz as vezes de Deus (*vicem Dei agit*) (TTP-I; G-III, p.15; A., p.121).

À primeira vista, o fato de a Escritura anunciar sempre o profeta como “intérprete de Deus” mostraria que ele é efetivamente o homem a quem Deus se revela imediatamente, na medida em que este homem possui certo conhecimento de uma coisa. O profeta, neste caso, é quem percebe a profecia, a revelação. Contudo, *interpretar* não é idêntico a *perceber* ou *conhecer*. Enquanto intérprete, o profeta não se caracteriza unicamente como alguém que, determinado pelas leis da natureza humana, é apto a perceber de maneiras diversas a realidade, mas é intermediário de uma comunicação intersubjetiva (no caso, Faraó, Moisés e Arão). A partir disso, impõe-se a pergunta: como se apresenta Deus nesse comércio lingüístico entre dois ou mais homens intermediado pelo profeta? E ainda: qual é a consequência deste efeito da ação interpretativa, segundo a qual um homem passa a agir em vez de Deus?

Mais do que a definição de profecia, essa descrição do profeta como intérprete de Deus corresponde a uma opinião ortodoxa e dogmática acerca da Escritura, pois o que a torna peculiar é a afirmação de que os profetas e, por conseguinte, os autores da Escritura, são sempre intérpretes de Deus. Entretanto, ao se referir a esse uso, Espinosa fixa simultaneamente a base de sua crítica. A própria descrição da palavra *nabi*, juntamente com a referência ao seu uso peculiar na Escritura enquanto *Dei interpretes*, deve ser examinada numa perspectiva crítica.

Espinosa parece aplicar pela primeira vez o seu princípio metodológico de fidelidade à Escritura: infere, a partir de uma citação bíblica, que o profeta é intérprete de Deus. Além disso, faz um exame semântico da palavra *nabi* a partir do hebraico, ampliado numa nota marginal, em que também comenta a posição de dois autores medievais:

Quando a terceira letra do radical das palavras pertence ao grupo das que chamamos quiescentes, é habitualmente suprimida e, em seu lugar, dobra-se a segunda. Assim, de *Killah*, suprimida a quiescente *he*, obtém-se *Kolell* e *Kol*; de *nibba*, obtém-se *novev*, donde *niv sefataim*, palavra ou discurso (*loquela sive oratio*); de *shaga*, *shagag*, *shug*, *mashgha*; de *amam*, *amma*.; de *belijaal*, *balal*, *billa*.

R. Salomon Jarchi interpretou, portanto, muito bem a palavra *nabi*, não tendo razão Aben Esdra, que sem possuir um conhecimento tão exato da língua hebraica o critica. Deve, além disso, notar-se que a palavra *nevuah*, profecia, é um termo geral e aplica-se a todos os modos de profetizar, ao passo que as outras palavras têm um sentido mais específico e aplicam-se só a este ou àquele gênero de profecia (*TTP-I*, nota 1; *G-III*, p.251; *A.*, p.121).

Atentemos para a posição de Espinosa relativamente aos dois comentadores, declarada nessa nota. São dois intérpretes famosos que, de certa forma, sustentam posições antagônicas acerca da condição do profeta de modo geral, e tal como ela se define na passagem específica da Escritura referida por Espinosa. Philippe Cassuto nos fornece o comentário de Aben Esdras para a referida passagem: “Isto significa: veja em que grau elevado eu te envio para que tu pareças aos olhos do Faraó no mesmo nível que um anjo, quer dizer, Deus que fala ao Profeta, e o Profeta fala a seus contemporâneos” (CASSUTO, 1998, p.23). Nesses termos, Esdras responde pela tradição teológica ou religiosa que coloca o profeta acima da natureza humana, atribuindo-lhe uma condição distinta daquela dos outros homens. Num outro trabalho, Philippe Cassuto (1999) apresenta de maneira geral os princípios interpretativos dos dois comentadores da Escritura. Esdras “exprime sua filosofia essencialmente nos seus comentários bíblicos. Espinosa lhe dedica uma admiração muito grande. Ao que parece, eles têm muitos pontos em comum”. Em contrapartida, “Rashi centrou seus comentários numa análise meticulosa da linguagem do texto... Ele é o comentador por excelência do texto bíblico, sua metodologia se mantém muito próxima do versículo, do qual evita se afastar, principalmente no que diz respeito a questões filosóficas” (CASSUTO, 1999, pp.13-14). No presente caso, a literalidade incide sobre o significado de uma palavra e não sobre a sintaxe de um versículo. Porém, ao contrário da proximidade que Philippe Cassuto assinala entre Espinosa e Esdras,²⁷ aqui estamos diante de um caso particular em que Espinosa rejeita Esdras em favor de Rashi. De fato, a exigência da literalidade na interpretação da palavra *nabi*, em detrimento da explicação filosófica do papel do intérprete, é a base do exame crítico que Espinosa empreenderá com relação a alguns profetas canônicos da Escritura. E o seu maior confronto se dá justamente com aqueles intérpretes que aproximam conhecimento profético e conhecimento filosófico ou racional, apontando, além disso, a excelência daquele, conforme

²⁷ Cassuto não comenta a nota explicativa da palavra *nabi*, na qual Espinosa declara abertamente aceitar a interpretação de Salomon Rashi, rejeitada e criticada por Esdras. Essa nota se choca com a opinião de Cassuto, de que “Espinosa está de acordo com Aben Esdras” e, seguindo-o, “indica que a atividade essencial do Profeta não é a palavra, mas o gozo que o Profeta tem, receptor da mensagem divina” (CASSUTO, 1998, p.25).

nota Diogo Pires Aurélio.²⁸ Veremos que Espinosa considera a profecia um conhecimento natural, assentado na imaginação.

Retornemos ao texto principal do *Teológico-político* e examinemos a explicação de Espinosa em torno da palavra *nabi* à luz da oposição entre os comentários de Rashi e Esdras, assinalada em nota. Constataremos que a mesma oposição se nota na maneira como Espinosa elucida o significado da palavra *nabi* e a maneira como ele *conclui*, a partir de um versículo do Êxodo, que na Escritura o profeta é sempre tomado por intérprete de Deus. Se considerarmos a importância da “presença física do hebraico” no *Teológico-político* (cf. CASSUTO, 1999, p.5) e, da mesma forma, que a sua ausência, nos casos em que Espinosa cita a Bíblia somente no latim, há de ter uma explicação plausível na elaboração do texto, teremos o primeiro marco que separa a elucidação expressiva da palavra *nabi* e a explicação do período bíblico que firma o profeta como intérprete de Deus: o hebraico comparece na palavra *nabi*, ao passo que o versículo bíblico é citado somente em latim. De fato, Espinosa exige a busca das fontes originais da Escritura, que são hebraicas, rejeitando as interpretações que se atêm ao grego ou ao latim. Além disso, prima pela busca do significado original das palavras, que é anterior ao seu uso na composição frasal e textual.²⁹ O tratamento lexical, a busca pelo significado das palavras, consiste no fundamento metodológico com o qual Espinosa se opõe a uma tendência interpretativa que, segundo Philippe Cassuto, introduz no texto elementos estranhos e ausentes: “O *Significare* e o *Exprimere* não aportam nada de novo ao vocábulo que significa ou que exprime; sua só presença, sua só leitura implica significação e expressão. Basta traduzi-lo para o leitor. Ao contrário, o *Interpretare* e o *Explicare* aportam elementos que não se encontram no texto” (CASSUTO, 1999, p.64). Ora, a conclusão de que, na Escritura, a palavra *nabi* é sempre usada como *Dei interpres* é deduzida (*colligitur*) de uma frase latina, segundo a sua valorização sintática, em vez da pesquisa semântica que Espinosa faz da palavra *nabi*. Portanto, além de ser composta a locução *Dei interpres*,³⁰ o seu

²⁸ “Espinosa, se por um lado condena aqueles para quem a sabedoria está na lei, isto é, na vontade absoluta e incompreensível de Deus, conforme sugere Calvino, não condena menos, por outro lado, aqueles que tentam abrir espaço para a razão, como o já citado Maimônides ou São Tomás de Aquino, subordinando a vontade de Deus à sua inteligência e legitimando assim a possibilidade e a concordância da filosofia e da teologia. É, de resto, para estes que a sua crítica se mostra, paradoxalmente, mais implacável” (ESPINOSA, A., p.32).

²⁹ Conforme Henri Laux: “o trabalho sobre a língua designa o trabalho sobre as palavras, quer dizer, sobre a menor unidade da língua, a unidade mais objetiva, a mais universalmente admitida, a mais estável, lugar possível de uma verificação ‘natural’” (LAUX, 1993, p.100).

³⁰ A exemplo da palavra *spiritus* e da locução *Dei spiritus* examinadas no decorrer do capítulo I do *Teológico-político* (G-III, pp.21-28), pode-se pensar o desvendamento do significado da locução *Dei interpres* em três passos: o exame da palavra *interpres*, a maneira como os hebreus costumavam atribuir algo a Deus e, enfim, a definição do significado de *Dei interpres*.

significado é definido por uma operação *interpretativa* que, longe de resgatar a origem natural das palavras, colige certa noção universal a partir da afirmação particular contida numa frase.

Assim também salta à vista a oposição crítica de Espinosa em face da afirmação dogmática de que o profeta é intérprete exclusivo de Deus. A explicação espinosana subverte a afirmação bíblica: Araão, que age na pessoa de profeta, é intérprete de Moisés, um homem particular, e é somente em função de Araão (o profeta-intérprete) que Moisés assume as vezes de Deus. É o fato de Araão ser considerado o profeta de Moisés, que exige ser este posto no lugar de Deus, e não vice-versa. Significa que o problema da usurpação do divino pelo meramente humano não está necessariamente na coisa ou pessoa a ser interpretada (um homem, uma voz, um texto), mas na própria atividade interpretativa.

A citação da Escritura é estranha e oposta à filosofia de Espinosa, que jamais admitiria um homem ou uma coisa particular fazer as vezes de Deus; ou, ainda que se possa atribuir sentido à ação de divinizar um homem, o “Deus do Faraó” é particular, não mais atendendo aos verdadeiros atributos da natureza divina. Mas o estranhamento previsto, Espinosa só o expressa em uma segunda referência a Moisés, no decorrer da exposição.³¹ É que a instituição especial da divindade de um homem realiza-se pela interpretação profética, pois também são duas coisas opostas, ter determinado conhecimento revelado por Deus e ser intérprete de um discurso particular. Ou então, a profecia inverte o seu sentido quando, ao invés de desvendar os decretos divinos, o intérprete desvenda os desígnios de uma coisa, um indivíduo, uma fala ou um texto particular, ainda que ele seja chamado *Dei interpres*.³²

Quanto à palavra *nabi*, é preciso notar ainda o seu caráter ambíguo. Significa orador e intérprete (*id est orator, & interpres*). Certamente orador não é a mesma coisa que intérprete. Todavia, deve haver uma relação entre os dois significados, na medida em que se aplicam simultaneamente ao profeta, caracterizando-o em sua atividade específica. Ao que parece, a atividade interpretativa do profeta decorre do fato de ser ele um orador, pois Espinosa explorará até os limites a origem física das vozes proféticas, segundo a qual a boca dos profetas é determinada por Deus a proferir os decretos divinos.³³

³¹ “... não parece pouco alheio à razão estatuir que uma coisa criada, que depende de Deus como qualquer outra, pudesse, por sua pessoa, exprimir ou explicar a essência ou a existência de Deus, fosse real ou verbalmente, e declarar na primeira pessoa: eu sou Jeová teu Deus, etc.” (*TTP-I*; G-III, p.18).

³² O intérprete de Deus já é um modo específico de se falar de profecia: “o nome *profecia* é universal e compreende todos os gêneros de profetizar, mas os outros nomes são mais específicos e dizem respeito só a este ou aquele gênero de profecia” (*TTP*, nota 1 ao cap.I; G-III, p.251).

³³ O profeta intérprete assim se define no Êxodo: “Tu, pois, lhe falarás e lhe porás as palavras na boca. Eu estarei na tua boca e na dele, e vos indicarei o que deveis fazer. Ele falará por ti ao povo, ele será a tua boca, e tu serás para ele um deus” (Êx., 4, 15-16). Espinosa se perguntará o que significa “dizer com a boca”: eu sou teu Deus (*TTP-I*; G-III, p.18). Será que Deus teria forçado os lábios de Moisés? (Id., *ibid.*). Noutra ocasião, Espinosa diz que Cristo é a própria boca de Deus falando aos homens.

* * *

Uma das soluções interpretativas para o fato de que a Escritura se origina por intermédio dos homens é a de Meyer, amigo de Espinosa. Meyer é um cartesiano que, de maneira inovadora, propõe o emprego da razão na exegese bíblica.³⁴ Ele parte efetivamente do pressuposto de que todas as narrativas proféticas são discursos proferidos por homens, e cabe à razão avaliar qual seria a relação desses discursos com a verdade.

Meyer trabalha com uma noção de intérprete que convém a Araão, conforme a passagem na qual ele se faz intérprete de Moisés. Dentre os vários significados da palavra “intérprete”, ele indica, no seu tratado sobre a *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres*, um primeiro, original: “aquele que reúne e reconcilia partes opostas”, “aqueles por intermédio dos quais é concluído um pacto” (MEYER, 1988, p.37). Mas a prática desses indivíduos que exercem o papel de intermediários e conciliadores acaba proporcionando à sua atividade uma outra conotação: “porque tais mediadores escrutinam e examinam os espíritos daqueles que os tomam por intérpretes e que, em seguida, eles lhos explicam e os trazem às claras, aconteceu que a palavra intérprete recebeu um segundo sentido: aquele que explica as coisas obscuras” (Id., *ibid.*, pp.37-38). Tais escrutinadores são considerados intérpretes das coisas divinas. Agora, quando esse mesmo sentido é aplicado especificamente à obscuridade e ambigüidade do texto escrito das leis de um Estado, os intérpretes são os magistrados e juízes. Seu esforço prima por se ater ao sentido original do texto. Já quando toma uma liberdade maior, afastando-se do texto e dando-lhe uma nova versão, nesse caso o intérprete se chama “aquele que traduz de uma língua para outra, seja por escrito, seja oralmente”, tornando claro e inteligível o discurso ao ignorante da língua original; quando o tradutor não se preocupa muito com a literalidade, mais do que por um *intérprete*, ele passa por um *orador*, uso muito comum tanto entre os clássicos como entre os teólogos católicos (Id., *ibid.*, pp.38-39). Em face da prática de tradução ainda predominante em sua época, Meyer visa novamente o sentido original do texto bíblico; busca o sentido e o uso verdadeiro da Escritura. Assim, o intérprete “se ocupa com o discurso externo, donde tira e deduz o discurso interno; isto é, examina as palavras e as frases que elas compõem para procurar e descobrir um sentido exatamente de acordo e conforme o pensamento do autor” (Id., *ibid.*, p.40). Fidelidade à

³⁴ Emprego bastante distinto daquele feito por Maimônides, como nota BORDOLI (1997, p.2125-6).

Escritura que os intérpretes tradutores e oradores livremente negligenciaram. Assim Meyer visa a origem da Escritura. Todavia, Espinosa verá nela certas limitações.

Meyer praticamente restringe a atividade do intérprete ao esforço de intermediar a comunicação humana, de estabelecer relações entre duas partes de um diálogo, seja ele de viva voz ou ante a presença das duas partes, seja a partir de um documento escrito, suprindo assim distâncias geográficas, históricas, culturais e outras. Quanto ao intérprete divino, trata-se de uma figura antes fantasiosa do que real, pois é como que a usurpação do primeiro sentido, a partir da qual o intérprete passa por adivinho. E o traço propriamente divinatório que assim se imiscui na atividade interpretativa, Meyer o pretende removido, ao se restringir à interpretação de textos obscuros, explicitando-lhes o verdadeiro sentido para trazer às claras o pensamento dos seus autores ausentes. Ele se considera, pois, o mediador de uma interlocução humana, tendo por pressuposto a Razão humana.³⁵ O documento escrito e legado pela história, em última instância, é um objeto lingüístico criado por convenção, para firmar pactos e proporcionar entendimentos entre os homens.

A atividade do intérprete imiscuída com a noção de pacto entre os homens também se evidencia em Espinosa. Todavia, o autor do *Teológico-político* não relega a segundo plano a questão de um “contrato” entre Deus e os homens no nível da própria imaginação e da linguagem. Deduzindo a linguagem da natureza corpórea em geral, ele considera que as palavras são (na sua própria materialidade) efeitos, modificações da Substância que se exprime no homem. É claro que a Escritura, ao estatuir o profeta “intérprete de Deus”, pode estar usurpando a função própria do intérprete, tornando-o um adivinho, como Meyer já notara. Espinosa, entretanto, dá a entender que há um abuso da função de intérprete à medida que ele se assume como “intérprete de Deus” nos casos em que o profeta é intérprete tão somente das palavras de um homem particular. O abuso está somente no fato de o homem se assumir enquanto tal numa situação em que ele não o é. Portanto, trata-se da usurpação da palavra “intérprete”, porque os homens se assumem falsamente como “intérpretes de Deus”, quando há somente interlocuções humanas. A usurpação provoca a perda da relação originária entre Deus e os homens. É o caso quando o intérprete abandona o significado originário das

³⁵ Quanto à sua concepção de linguagem, Meyer considera que as palavras sinalizam conceitos (são *conceptuum notae*). Roberto Bordoli observa que assim, segundo uma tendência cartesiana, ele rompe com a concepção clássica de que as palavras sinalizam coisas (são *rerum notae*) (BORDOLI, 1997, p.122).

palavras e as interpreta com base num texto particular, julgando-o de maneira a extrair das palavras conseqüências que não lhes são apropriados.³⁶

Espinosa concordaria com Meyer quanto ao intérprete não poder ficar preso à letra para descobrir o verdadeiro sentido do pensamento que constituía a mente do autor do texto escrito, sob pena de reiterar paradoxos. Pois a linguagem pela qual os homens exprimem o seu entendimento é posterior ao próprio entendimento, de maneira que este não depende daquela.³⁷ A linguagem é um signo externo, não a causa do entendimento. Deus não se revela ao homem somente por palavras específicas. Todavia, Deus se revela ao homem através da imaginação, e o que Espinosa pretende é distinguir a revelação divina de uma interlocução meramente humana. A natureza divina se revela adequadamente ao intelecto e de maneira inadequada à imaginação. A redução das profecias a palavras é que ocasiona o problema da interpretação da Escritura, pois a linguagem pertence ao domínio da imaginação. Segundo Espinosa, “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-I*; G-III, p.16; A., p.208). A Escritura, portanto, não expõe verdades intelectuais. Ela relata imagens. Como já foi notado anteriormente, Espinosa diz que as histórias bíblicas compõem-se de opiniões e imagens adaptadas à mentalidade dos historiadores que as escreveram e dos profetas (*TTP-VII*).

Não há uma oposição diametral entre Meyer e Espinosa no ponto de partida, marcado pela presença imediata do homem. O conhecimento profético é um efeito particular da natureza humana. Porém, há que se ter em conta a maneira como, segundo Espinosa, a natureza humana participa da natureza divina: “Como a nossa mente, só pelo fato de conter em si objetivamente a natureza de Deus e dela participar, tem o poder de formar certas noções que explicam a natureza das coisas e nos ensinam a conduzir na vida, poderemos afirmar que a primeira causa da revelação divina é justamente a natureza da mente enquanto faculdade do conhecimento natural” (*TTP-I*; G-III, p.16; A., p.,122). Nesse sentido, a Escritura pode ser interpretada como expressão da “mente divina”. Basta definir adequadamente o lugar que o homem nela assume, enquanto intérprete. Em contrapartida, é pela Escritura que também se corre o risco de elevar furtivamente uma locução humana particular ao estatuto de palavra

³⁶ “A palavra possui um sentido que lhe confere uma permanência quase total no interior de uma comunidade lingüística, enquanto que a comunidade de interpretação do texto funciona como um conjunto subordinado (*sous-ensemble*) particular de uma língua” (LAUX, 1993, p.101).

³⁷ “...quando alguém diz com a boca, eu entendi, ninguém pensa que a boca o entendeu, mas só a mente do homem que diz isso, porque a boca faz parte da natureza do homem que o diz, e também esse a quem isso é dito, percebendo a natureza do entendimento, facilmente entende a natureza do homem falante por comparação com a sua” (*TTP, I*; G-III, p.18). Dizer que a boca é a causa do entendimento seria o mesmo que antepor causalmente as palavras às coisas.

divina, caso se desconsidere a origem imaginativa do discurso profético e as causas que proporcionaram aos profetas determinadas imagens que foram tidas por revelações.

Por um lado, Espinosa se afasta de Meyer, ao assegurar que a Escritura, na sua própria materialidade, é a expressão da mente divina e que nela há efetivamente uma relação entre Deus e o homem. Por outro lado, como vimos há pouco, Espinosa nega a tradição que confere ao profeta o dom especial de interpretar Deus, assinalando-lhe uma condição extraordinária face aos demais homens. Por consequência: a) se é verdade que determinados homens tiveram o dom de interpretar Deus de certo modo através da imaginação, é porque a natureza humana enquanto tal proporciona essa aptidão; b) se a Escritura faz da interpretação – atividade comum aos homens – um ministério específico e lhe confere características extraordinárias, afirmando que exclusivamente os seus autores são intérpretes de Deus, isso significa que os homens usurpam a sua função de intérpretes das coisas divinas, substituindo-os por invenções humanas.

O fato é que, embora o conhecimento profético seja conhecimento imaginativo, a imaginação é constitutiva da natureza humana e exprime, à sua maneira, a realidade. As profecias podem se referir mais ou menos à realidade e, à medida que se tornam abstratos, deixam de ser percepção do real e passam a ser “*verbo divino*”, confluindo então para aquele acontecimento primordial dos códigos da aliança, de um homem fazer as vezes de Deus. A ação do intérprete, na história da Escritura, é deveras responsável pela inversão da ordem natural das coisas. Por causa dela, a revelação acaba não mais indicando a natureza da realidade revelada, mas a instituição do corpo do profeta.³⁸ Espinosa, por sua vez, elabora um método que permita restituir, na medida do possível, os elementos originários da experiência profética.

³⁸ A atividade interpretativa tende a incorrer nesse deslize porque aborda “elementos que não se encontram dentro do texto interpretado” (CASSUTO, 1999, p.64) ou na coisa percebida. Philippe Cassuto mostra ainda que o verbo interpretar se aplica a coisas ausentes, ao passo que o verbo significar diz respeito ao presente. Quanto a esse aspecto, Espinosa estaria investindo contra a ação de interpretar, em favor do exame acerca do que as palavra *significam*. “A interpretação só pode ser gramatical, quer dizer, ela se encontra na língua mesma do texto e, enquanto tal, ela deixa de ser uma interpretação” (Id., *ibid.*, p.67). Ademais, o emprego meramente negativo da palavra intérprete na *Ética* (Id., *ibid.*, p.63) é outro indicativo das reservas que Espinosa mantém com a ação de interpretar por causa do risco de se incorrer em arbitrariedades.

CAPÍTULO 2

NATUREZA DO CONHECIMENTO PROFÉTICO

2.1 A posição tradicional do profeta

A leitura das definições de profecia e de profeta, acrescidas da explicação dada por Espinosa à palavra *nabi*, rendeu um primeiro esboço do confronto travado com a tradição interpretativa, que confere ao profeta um conhecimento excepcional da natureza divina. Nessa tradição, o profeta é tido como sábio distinto, capaz de um conhecimento revelado que excede o comum aos homens, os quais não estariam capacitados a ter um conhecimento certo das revelações divinas. Considerando-se que o profeta é tido por aquele que anuncia aos fiéis coisas desconhecidas e que, na Escritura, costuma fazer as vezes de Deus, dispomos dos elementos a partir dos quais se delineia a oposição entre a sabedoria do profeta e a ignorância daqueles que só teriam notícia das revelações divinas com base na fé. Portanto, já na abertura do capítulo sobre as profecias, e com base numa primeira citação bíblica, Espinosa alude a uma posição reservada ao profeta com a qual polemizará ao longo do *Tratado*, mostrando, por um lado, a naturalidade de todos os gêneros de conhecimento (inclusive o profético) e, por outro, o preconceito resultante de uma interpretação equivocada da Escritura e da natureza divina. Espinosa identifica revelação divina e conhecimento humano e, simultaneamente, mostra que a autoridade dos profetas não se sustenta no seu saber, mas na ignorância do vulgo que lhe presta fé. São teses centrais do *Tratado*, expostas com grande rigor formal no parágrafo seguinte ao das definições de profecia e de profeta, e que devem ser analisadas na seqüência. Em primeiro lugar, porém, verifiquemos a posição tradicional do profeta na interpretação da Escritura.

Um estudo detalhado das diferentes fontes que, a despeito de suas divergências, concorrem para afirmar, em traços principais, a posição do profeta geralmente aceita entre os filósofos e comentadores medievais da Escritura (especialmente árabes e judeus), seria inexequível na presente pesquisa. Mas a descrição de alguns aspectos da profetologia de Maimônides é de grande valia por razões bastante evidentes; primeiro, porque ele é um grande herdeiro e sistematizador dos filósofos árabes e judeus medievais, merecendo destaque no que se refere a esse ponto específico que é a sua concepção do papel do profeta e à tentativa de aproximar Escritura e filosofia; segundo, porque Espinosa inegavelmente conhecia de perto a doutrina de Maimônides, era leitor do *Guia dos Perplexos* e se contrapõe explicitamente ao comentador medieval em diversos momentos do *Teológico-político*; um

terceiro motivo que justifica apresentar a posição que Maimônides confere aos profetas está ligado à própria intenção desta pesquisa; com efeito, pretendo evidenciar que a presença implícita de Maimônides é muito grande ao longo do percurso no qual são exemplificados os diferentes tipos de profecias. Nesse sentido, o comparecimento de Maimônides não deve ser visto somente como alvo de uma crítica de Espinosa,³⁹ mas como um plano prévio sobre o qual o autor do *Teológico-político* desenvolverá sua crítica das profecias – definição de sua natureza, seus limites, os diferentes tipos, etc.⁴⁰ Reinterpretando exemplos do comentador medieval, dispondo-os em ordem diversa, qualificando-os de outra maneira, Espinosa descreve as revelações proféticas sob nova ótica, de maneira a serem transpassadas por uma luz até então velada.⁴¹ Enfim, trata-se de uma crítica com vistas em Maimônides, a afirmação geralmente proferida pelos filósofos modernos de que o conhecimento profético escapa aos domínios da investigação filosófica, porque a sua fonte seria sobrenatural. Espinosa participa desse debate, mas, conforme veremos, assume uma postura bastante peculiar.

Os críticos modernos rompem com a tradição medieval, ao proporem diversas questões acerca da autenticidade mosaica do Pentateuco e, a partir desses questionamentos, indicarem mais e mais intervenções humanas na composição da Escritura, acabando por concluir que ela não foi revelada por Deus exatamente nas palavras que agora contém. De qualquer forma, há uma unanimidade em se admitir que a Escritura contém verdadeiros códigos divinos.

Richard H. Popkin examina alguns críticos importantes que foram praticamente contemporâneos de Espinosa, em particular Hobbes, La Peyère e Samuel Fischer (POPKIN, 1995, p.402). Chama atenção para o fato de que os principais exemplos retirados da Escritura e comentados no *Teológico-político* aparecem já nesses críticos que o antecedem. Popkin afirma que Espinosa reitera aquilo que já vinha sendo dito pelos críticos quanto às

³⁹ “Mesmo que, nos dois primeiros capítulos, Espinosa mencione Maimônides somente *en passant* e o ataque sobre pontos detalhados, pode-se dizer que eles se apresentam como uma refutação direta da teoria da profecia de Maimônides” (ZAC, 1965, p.65).

⁴⁰ Segundo Diogo Pires Aurélio, Espinosa considera Maimônides como “o principal expoente da filosofia judaica na Idade Média” (AURÉLIO, 2000, p.69). Uma posição interessante, contudo é a de Leo Finkelstein, que encontra em Espinosa uma leitura do Judaísmo mais fiel que a de Maimônides, por causa do excessivo apego deste a Aristóteles e da sua tentativa de conciliar a filosofia grega com a ética judaica. O método interpretativo de Espinosa superaria a exegese de Maimônides neste pressuposto básico: “Primeiro é preciso considerar sempre o originário, e não o secundário” (FINKELSTEIN, 1997, p.124). O fato de que a filosofia de Espinosa se apresenta como uma *Ética* indicaria a profunda afinidade com o judaísmo.

⁴¹ Antônio Negri chama atenção para a “profunda afinidade da técnica interpretativa spinozista com as metodologias do judaísmo medieval”, na crítica ao método exegético de Maimônides. O diferencial está principalmente no estatuto e no lugar da razão. “A luz natural, ao intervir na análise da Escritura, ilumina sua própria gênese histórica.... A espessura ontológica do pensamento de Espinosa encontra, através da hermenêutica da revelação, uma dinâmica interior que organiza o desenvolvimento da razão” (NEGRI, 1993, pp.145-6). Essa luz não se projeta do exterior sobre a Escritura. No caso da tipologia das revelações, emerge delas próprias a partir de um remanejamento que não ignora a técnica hermenêutica dos exegetas judeus medievais.

interferências e, até mesmo, adulterações humanas da Bíblia. Entretanto, talvez não se possa dizer que houve idêntica adesão de Espinosa relativamente à opinião de seus contemporâneos, de que há na Escritura uma “Mensagem Divina” ou a “Palavra de Deus” (tendo-a por alguma coisa cuja origem é *sobrenatural*) – opinião praticamente unânime, cujos partidários somente divergiriam quanto à possibilidade e ao modo do intérprete alcançá-la. Popkin se pergunta, então, se Espinosa realmente deu um passo a mais na concepção histórica da Escritura, isto é, na afirmação da tese de que “a Bíblia é simplesmente um documento humano”. A resposta é positiva. Com efeito, o exame propriamente histórico empreendido por Espinosa se distingue dos estudos críticos que antecedem o *Teológico-político*. Além de sustentar, conforme seus contemporâneos, que a Escritura não foi escrita por um comando expresso de uma vez para sempre, Espinosa considera que a Bíblia é um compêndio de escritos fortuitos, de homens que vivem uma situação sócio-histórica definida. Popkin sublinha esse caráter acidental na composição dos textos bíblicos, associando-o à distinção feita pelo próprio Espinosa entre “a compreensão da Escritura e da mente dos profetas” e a “mente de Deus” ou “a verdade mesma”. Dali ele conclui que “Entender a Escritura se torna então um empreendimento estritamente histórico”. Com exceção das leis universais da religião, o restante da Bíblia é “histórico, a ser entendido em termos de causas humanas, psicológicas, sociológicas, políticas, econômicas, e assim por diante”.⁴²

O estudo da Bíblia enquanto um documento estritamente histórico se torna possível, segundo Popkin, a partir do momento em que Espinosa desata o nó que ligava a Escritura a uma dimensão sobrenatural, devida à noção de “Mensagem Divina”, “Palavra de Deus”. É a remoção do suporte metafísico tradicional que implica numa secularização da Bíblia, no seu estudo como documento estritamente histórico. “Ele pôde fazê-lo porque tinha uma metafísica radicalmente distinta, mais radical do que aquela de todos os mais radicais contemporâneos, a metafísica para um mundo sem nenhuma dimensão sobrenatural”.⁴³

Qual seria, pois, a diferença entre Espinosa e os outros críticos? É que, embora estes fossem bons filólogos e historiadores, no caso da Bíblia suas investigações se mantinham

⁴² “Spinoza began to strike out originally when he next stated that understanding Scripture and the mind of the prophets is ‘by no means the same thing as to understand the mind of God, that is, to understand truth itself’ (TTP xii). Understanding Scripture then became a strictly historical enterprise. One had to understand that the books of the Old and New Testaments were selected by groups of men. ‘But the membership of these councils (both of Pharisees and of Christians) did not consist of prophets, but only of teachers and scholars’ (TTP xii) (...) In separating the Message – the Word of God, the Divine Law, and the historical Scriptures – Spinoza made the documents themselves of interest only in human terms, and to be explained in human terms” (POPKIN, 1995, p.403).

⁴³ “Looked at from a different angle, Spinoza totally secularized the Bible as a historical document. He could do this because he had a radically different metaphysics, more radical than that of even his most radical contemporaries, a metaphysics for a world without any supernatural dimension” (Id., *ibid.*).

subordinadas a certos princípios teológicos ainda em vigor. Havia uma correspondência de longa data entre a interpretação de narrativas religiosas e certa concepção metafísica de um Deus transcendente. Os críticos que antecedem o *Teológico-político*, segundo Popkin, não puderam fazer da Bíblia um documento estritamente histórico, porque não abandonaram os princípios metafísicos estabelecidos pela teologia tradicional. Com Espinosa teria ocorrido, pela primeira vez, uma feliz combinação entre boa filologia e uma metafísica naturalista (Cf., comentário de DONAGAN, 1995, p.358).

Pretendo evidenciar a relação fundamental que há entre a metafísica de Espinosa e a sua leitura (dos mesmos exemplos que já vinham sendo tradicionalmente destacados) da Escritura. Tentarei seguir de perto o caráter sistemático da exposição de Espinosa acerca das revelações, com o objetivo de mostrar que a sua idéia de causalidade divina imanente se opõe sistematicamente à idéia de um Deus transcendente levada ainda muito a sério em seu tempo. A oposição se estabelece, não porque Espinosa nega a existência de um “código divino” na Escritura, mas a partir do modo como ele explica que a Escritura exprime a natureza divina. Pois alguma coisa há – senão na opinião dos escritores e compiladores da Bíblia, pelo menos nas percepções proféticas – que exprime a mente divina, ou seja, indica a própria verdade. A investigação disso que os profetas realmente viram e ouviram (não do que pretendiam significar com as revelações) fundamenta-se, justamente, na afirmação espinosana de que todas as coisas particulares (e o homem) são partes da Natureza, indivíduos determinados por leis naturais necessárias, que podem também ser chamadas decretos divinos. O autor do *Teológico-político* mantém, portanto, a idéia de que a Escritura exprime de certo modo a natureza divina e, mais do que os seus contemporâneos, garante que há uma via certa para se investigar o que (além das leis universais da religião) indica a natureza divina inerente às percepções proféticas. E é justamente a sua metafísica que fundamenta uma concepção diferente da relação entre Deus e o homem. Por conseguinte, embora os exemplos hauridos da Escritura em grande parte coincidam com aqueles já destacados em estudos anteriores, muitas vezes o sentido a eles conferido é radicalmente distinto. Podemos até mesmo supor que Espinosa os escolhe deliberadamente, a fim de marcar a diferença entre sua interpretação e a de outros que o precederam.

Quanto à noção de uma divindade sobrenatural, Espinosa se afasta tanto dos seus contemporâneos modernos quanto dos comentadores medievais. Aliás, veremos que ele constrói a sua crítica principalmente sobre a concepção maimonidiana da figura do profeta, seguindo de perto o comentador medieval na exposição de exemplos que ilustram os diversos

tipos de revelação. Um exame da posição de Maimônides possibilitará uma compreensão mais detalhada da polêmica que Espinosa com ele trava.

* * *

Leo Strauss considera que a profetologia é uma doutrina central do *Guia dos Perplexos*, no seu ensaio sobre Maimônides: “La Loi fondée sur la philosophie – La doctrine de la prophétie chez Maïmonide et ses sources” (STRAUSS, 1988, p.101). Seguirei de perto esse estudo para caracterizar a posição de Maimônides quanto ao conhecimento profético.

Há uma tendência entre os islâmicos e judeus medievais, segundo Strauss, em promover as “luzes” do conhecimento racional e religioso, “fundadas sobre o domínio do ideal da vida *teorética*” (Id., p.103). O bem supremo a que o homem deveria ser conduzido seria a vida contemplativa, cujo objeto supremo é Deus. A lei divina, proporcionando o acesso a “Deus e os anjos”, educaria os homens e lhes possibilitaria um conhecimento verdadeiro de toda a realidade, de um modo que a lei humana deixada a si mesma não alcançaria.

Assim, é a própria Revelação que chama a filosofar os homens que são capazes; é a própria lei divina que ordena a filosofar. A filosofia, que, *sobre a base dos plenos poderes que ela assim recebe, é livre*; de tudo o que é, faz seu objeto. Dessa forma, a Revelação – como tudo o que é – também se torna seu objeto. A Revelação, como *Lei* dada por Deus por intermédio de um profeta, torna-se objeto da filosofia dentro da profetologia (Id., p.104).

O que inscreve a revelação numa outra ordem que não seja a das leis estritamente naturais é a sua ligação com os milagres, efeitos propriamente ditos da ação divina sobrenatural. Mas como os homens podem reconhecê-los? Uma vez que os milagres não são suscetíveis de uma explicação natural, os homens restritos aos limites da natureza humana não são capazes de compreendê-los de modo algum. E caso pretendam explicá-los mediante as causas unicamente naturais, que conhecem, os fatos narrados seriam então inteiramente naturais, ou seja, não seriam milagres. A solução desse problema está na figura do profeta. “O meio pelo qual Deus realiza o ato revelador é o profeta, quer dizer, um homem que se afasta do ordinário e que leva vantagem sobre todos os outros, mas de qualquer forma um *homem*” (Id., pp.104-105). O profeta, de certo modo, se distingue do comum dos homens, e para compreender filosoficamente a revelação é preciso determinar as especificidades atribuídas ao profeta.

Em última instância, o profeta tem algo de sobre-humano. Nisso Maimônides se afasta da opinião comum aos aristotélicos muçulmanos (dos quais de resto se mantém muito

próximo) que consideram a profecia uma simples “perfeição da natureza humana, graças a um treinamento apropriado” (Id., p.105). É que nem todos os homens que, por conta própria, elevam à perfeição máxima todas as faculdades que o dom da profecia requer, tornam-se natural e necessariamente profetas. A profecia é um dom divino, ainda que, enquanto tal, ela se explique pela natureza humana. Vejamos primeiramente quais são as virtudes humanas dos profetas.

As condições necessárias para o dom da profecia consistem na perfeição das faculdades humanas: o entendimento, a moral e a imaginação. No capítulo 36 do *Guia dos Perplexos*, que trata “Das faculdades mentais, físicas e morais dos Profetas”, Maimônides identifica o profeta e o sábio virtuoso. Além de possuir uma perfeição natural do cérebro e do corpo, o profeta é descrito nos seguintes termos:

haverá de ter estudado e adquirido sabedoria, de modo que sua faculdade racional atualize quanto leva em potência; seu entendimento há de ser o mais desenvolvido e perfeito que cabe em ser humano; suas paixões, puras e equilibradas; seus desejos, orientados para o conhecimento das leis e causas ocultas que operam no Universo; seus pensamentos ocupados com altíssimas questões; sua atenção dirigida para o conhecimento de Deus, para o exame de Suas obras e do que deve crer-se acerca delas (MAIMÔNIDES, 1988, pp.183-184).

O profeta há de ser homem sábio, forte e rico.⁴⁴ Ademais, ele não deve ser possuído pelos prazeres do tato – a boa constituição do corpo é uma das condições da profecia (cf. ZAC, 1965, p.68) – e não pode ser vanglorioso. “O homem que satisfaz todas essas condições, quando tiver desenvolvido plenamente e posto em ação sua faculdade imaginativa, influído de modo regrado o grau de seu exercício mental pelo Intelecto em Ato, não perceberá, sem dúvida, nada mais que coisas extraordinárias e divinas e não verá senão a Deus e a seus anjos” (MAIMÔNIDES, 1988, p.184).

Uma vez descritas todas as características dos homens sábios, Maimônides diz que os profetas são os que têm todas elas no mais alto grau de perfeição, que, em suma, consiste em três classes: “A perfeição mental, que se adquire pelo estudo, a perfeição da natureza imaginativa, e a perfeição moral que se alcança suprimindo toda preocupação de prazeres corporais e toda espécie de loucura ou ambição má. É conhecido que os sábios possuem em diferentes graus estas qualidades, conforme ao que também varia o grau da faculdade profética” (Id., Ibid.).

⁴⁴ “O profeta é *sábio*, quer dizer que ele conhece as coisas mais sublimes, *forte*, quer dizer, mestre de suas paixões, e *rico*, quer dizer que ele sabe se contentar com o que possui” (ZAC, 1965, p.67).

Quanto aos profetas, eles próprios, quando o seu corpo se encontra enfraquecido ou quando alguma paixão os domina, interrompe-se-lhes também o dom profético, já que assim eles não mais apresentam os requisitos prévios das profecias.

Abstraindo provisoriamente da revelação o fato de ela ser um dom divino, o restante das condições para a sua existência encontra-se na natureza humana. Nessa medida, o estudo da natureza das profecias depende de uma investigação antropológica. E já que a vida teórica ou contemplativa é, por si mesma, o ideal de perfeição da natureza humana, o interesse no estudo das profecias está na questão de como a revelação se relaciona com a vida teórica ou contemplativa, e mais, como o homem pode ter uma opinião correta sobre “Deus e os anjos”, baseada no entendimento e também na imaginação. Essa perfeita cooperação entre o entendimento e a imaginação é um fator distintivo dos profetas com relação aos outros homens.

O profeta há de ter um perfeito conhecimento filosófico – de modo algum inferior ao de qualquer filósofo não-profeta – e, além, disso – o que falta aos filósofos –, deve ter uma perfeita imaginação: “é preciso que o profeta seja um homem que, além de dispor do conhecimento filosófico, seja ao mesmo tempo capaz de expô-lo por meio de imagens; ao lado da perfeição do entendimento, a perfeição da imaginação é uma condição da profecia” (STRAUSS, 1988, p.106). Dotado simultaneamente de uma perfeição intelectual (própria dos filósofos e estranha à maior parte dos homens) e uma perfeição imaginativa (própria da maior parte dos homens e estranha aos filósofos), o profeta assume uma condição excepcional, e a profecia se define deste modo: “A profecia na sua essência é uma emanção de Deus que se estende, por meio do intelecto ativo, sobre a faculdade racional primeiro e, em seguida, sobre a faculdade imaginativa” (Id., p.107).

A perfeição intelectual e imaginativa do profeta, assim explicada, faz dele o mais perfeito dos homens, o termo máximo de perfeição a que sua espécie pode chegar. Na verdade, ele já é “absolutamente superior ao filósofo e, por razão mais forte, a todos os outros homens” (Id., *ibid.*), visto que os filósofos já são mais perfeitos que os homens comuns. Além disso, o próprio conhecimento profético tem algo de superior ao conhecimento filosófico, pois o modo como o profeta conhece é distinto do modo como conhece o filósofo. Maimônides, conforme os aristotélicos, considera que o filósofo adquire seu conhecimento através de premissas e conclusões. O profeta, porém, “é capaz de conhecer de modo imediato”, pelo que, nas questões mais elevadas e inatingíveis por meio da ciência, os filósofos devem se fiar nos profetas. “O filósofo, na sua atividade filosófica mesma, pode se guiar pela profecia, porque o

profeta dispõe de vias intelectuais que não são acessíveis ao conhecimento puramente filosófico” (Id., *ibid.*).⁴⁵ A figura do profeta, portanto, desempenha a função de síntese das diversas faculdades humanas, tanto as intelectuais quanto as imaginativas. Enquanto lugar de síntese, o profeta também faz uma exceção frente aos tipos humanos comuns classificados ora sob o protótipo de filósofos, ora de políticos (conforme o próprio Espinosa os retoma no começo do *Tratado político*). Enquanto o filósofo conhece a essência e a realidade formal das coisas, o político tem domínio prático sobre as situações particulares. Já no profeta, conforme explica Diogo Pires Aurélio, encontram-se plenamente desenvolvidas ambas as faculdades, racional e imaginativa, “o que lhe permite conhecer a lei e os seus fundamentos e, ao mesmo tempo, vê-la e traduzi-la na singularidade dos casos e apresentá-la sob a forma de argumentos oratórios, acessíveis e persuasivos junto da multidão. Nele, em suma, conjugam-se a figura do filósofo e a do chefe, estando-lhe pro isso destinada a autoridade no Estado ideal” (AURÉLIO, 2000, p.70).⁴⁶

Um problema que ainda precisa ser resolvido é a relação entre o conhecimento intelectual e a imaginação do profeta, já que Maimônides não se afasta da opinião predominante de que “a imaginação é diametralmente *oposta* ao entendimento” (Id., p.108).⁴⁷ A solução será encontrada na figura de Moisés, à luz do qual os outros profetas obtêm suas imagens – segundo fator que distingue os profetas dos demais seres humanos.

O maior de todos os profetas, Moisés, não teve revelação por imagens. Aliás, ele se distingue totalmente dos demais profetas, porque “a profecia de Moisés se caracteriza precisamente pelo fato de que nela a imaginação *não* participa” (Id., *ibid.*). Dessa maneira, se a faculdade imaginativa dos demais profetas “adquire tal eficácia, que vê as coisas como se viessem de fora, e as percebe como através dos sentidos corporais” (MAIMÔNIDES, 1988, p.183), Moisés não percebia “através da imaginação, senão por mediação direta do

⁴⁵ Silvain Zac comenta que “O conhecimento intuitivo do profeta se aproxima da ‘ciência intuitiva’, tal como a conhece Spinoza. Ele exige, como este último, um desvio pelo caminho do conhecimento discursivo, mas é superior a este último, e há entre eles uma diferença de natureza” (ZAC, 1965, p.72-3).

⁴⁶ O conceito profético de Deus é diferente daquilo que se pode filosoficamente deduzir da natureza divina. É mais elevado e, ao mesmo tempo, mais acessível a uma compreensão popular, pelo que não se pode concluir do modo de falar profético uma inteligência imperfeita: é que há uma “incapacidade da linguagem humana para tão alto pensamento, e como os Profetas não tinham outra linguagem, tiveram que adaptar as suas concepções às do homem comum para se fazerem entender” (JORDÃO, 1993, p.110).

⁴⁷ Leo Strauss comenta a oposição entre imaginação e intelecto retomada por Espinosa no capítulo II do *Teológico-político*: “Neste contexto, parece muito lógico que Espinosa, na sua polêmica contra Maimônides, diga que aquele que se distingue por uma imaginação particularmente forte – como é o caso dos profetas, segundo Maimônides e Espinosa – é particularmente pouco capaz de alcançar o conhecimento puro, e que ele negue, por conseguinte, que os profetas tivessem um conhecimento mais elevado que o conhecimento vulgar. Mas esse ‘lógico’ é de tal maneira evidente que ele não teria escapado a Maimônides, se tal tivesse sido verdadeiramente a consequência de sua doutrina” (STRAUSS, 1988, p.108).

entendimento” (Id., p.185); “Moisés ouviu que a voz se lhe dirigia ‘do alto da cobertura da arca, entre os dois querubins’, sem que mediasse a faculdade imaginativa” (Id, p.198). Com base nessa distinção excepcional da revelação mosaica, Leo Strauss explica que o profeta “normal” é uma figura intermediária: “é incontestável que o conhecimento dos profetas normais é intermediário entre o conhecimento de Moisés, que é livre da colaboração da imaginação, e aquele dos filósofos, que é igualmente livre dessa colaboração” (STRAUSS, 1988, p.109). Por um lado, o maior de todos os profetas conhece sem a mediação de imagens e, pelo outro, o conhecimento dos filósofos também não é intermediado por imagens. No entanto, há obviamente uma diferença profunda entre ambos, e é preciso se perguntar, então, “como, de acordo com a doutrina de Maimônides, o conhecimento de Moisés se distingue do conhecimento dos filósofos” (Id., p.109).

Leo Strauss tenta solucionar o problema com base numa cosmovisão e uma noção de conhecimento tipicamente aristotélico-medieval. Segundo tal concepção, que seria a de Maimônides, a filosofia conhece verdadeiramente as coisas que se encontram na esfera sublunar, ao passo que o conhecimento filosófico da esfera supralunar permanece fragmentário e duvidoso – justamente por causa de sua intangível superioridade, sua separação de toda a matéria. Segundo uma imagem bastante difundida, o mundo da geração e da corrupção – o reino da matéria – ao qual estamos ligados é um mundo obscuro, parcial e esporadicamente iluminado pelo mundo superior. Todo conhecimento humano consiste na percepção dessa luz que ilumina o mundo sublunar. E os homens se qualificam, pois, de acordo como o modo como eles captam a luz. Um lampejo quase constante ilumina Moisés, para quem a noite do mundo sublunar praticamente se transforma em dia. A mesma luz ilumina os demais profetas, porém durante intervalos mais ou menos grandes. Já os filósofos dispõem de uma luminosidade menor, proveniente dos corpos mais polidos que brilham por reflexo, e é por isso que eles são inferiores a qualquer profeta: “É, pois, em função do caráter mediato de seu conhecimento do mundo superior que os filósofos se distinguem dos profetas, que dispõem de um conhecimento imediato – mais ou menos grande, do mundo superior” (Id., pp.110-111).

O conhecimento profético é de um gênero superior e, além disso, a revelação mosaica é superior a todas as outras, como foi dito, por causa da iluminação contínua do seu intelecto. Todavia, parece insuficiente explicar a diferença entre Moisés e os demais profetas por uma simples diferença quantitativa na percepção da luz divina. O próprio Maimônides mantém o problema encoberto em certo mistério no *Guia dos Perplexos*. No capítulo 35 da segunda parte, consta que Moisés é denominado profeta de maneira homônima e ambígua, e o mesmo

deve se dizer das “maravilhas que obrou Moisés e as que fizeram outros profetas, pois os milagres daquele não eram da mesma classe que os milagres e portentos dos outros” (MAIMÔNIDES, 1988, pp.181-2). De fato, Leo Strauss mostra que Maimônides “abandona a doutrina da atividade taumatúrgica dos profetas”, afastando-se nisso dos demais aristotélicos muçulmanos: “o profeta nada faz senão anunciar o milagre, ele não o executa, quem o executa é Deus. Mas se o milagre é executado por Deus, e não pelo profeta, a profecia ela mesma pode depender do ato livre e miraculoso de Deus” (STRAUSS, 1988, p.124). Agora, no que consistiria então a diferença dos milagres mosaicos? Ainda que não se possa dizer que o próprio Moisés tenha causado milagres, ele se identifica de certa forma com o próprio Deus pela liberdade de sua vontade: “os profetas normais não dispõem do conhecimento profético quando querem, ao passo que a profecia repousa sobre Moisés cada vez que ele o queira” (Id., p.111). Além disso, Moisés está sempre pronto para as profecias, enquanto que os demais profetas têm que se preparar, tremendo e temendo a recepção da luz superior.⁴⁸ Pode-se considerar que tais diferenças se devem ao fato de que Moisés faz as vezes de Deus ou, pelo menos, estabelece com Deus uma sociedade, cujas partes se encontram em termos de igualdade.

O problema do lugar que Moisés assume na profetologia de Maimônides será retomado por Espinosa de maneira bastante incisiva e crítica. Trata-se, aliás, do problema do pacto, razão pela qual também possui uma conotação fundamentalmente política, à qual o próprio Maimônides não se furta. “As maravilhas de Moisés se distinguem das dos demais profetas pelo fato de que as destes foram obras em presença de escasso número de indivíduos. Por isso a Escritura declara que nenhum fará como Moisés signos públicos, em presença de amigos e inimigos, de seguidores e adversários” (MAIMÔNIDES, 1988, p.182).

Quanto aos demais profetas, pode-se tirar a seguinte conclusão. Por ser a percepção direta da luz, o conhecimento profético é superior ao conhecimento filosófico, o qual resulta tão somente de uma percepção mediata. A luz divina perpassa o entendimento e a imaginação do profeta, de sorte que, não a sua *compreensão*, mas a *explicação* do seu conhecimento é que se faz por imagens. “Esse conhecimento superior a todo outro conhecimento humano”, conclui Leo Strauss, “torna-o capaz de ser o *mestre* dos homens, e o mestre dos *filósofos também*: em particular, o fato de que sua imaginação resulta inteiramente do conhecimento do

⁴⁸ Por isso Maimônides considera que a profecia de Moisés não é imaginativa, como também observa Leo Strauss: “ele ouve a palavra de Deus em vigília, e não em sonho ou numa visão; ele vê as coisas sem enigma nem parábola; ele não sente medo nem perturbação. Isso implica, pois, que ele não está absolutamente sob o efeito da imaginação, quando está em estado de transe profético; ele não se perturba, como os demais profetas, com a intuição imediata do mundo superior” (STRAUSS, 1988, p.123).

mundo superior permite-lhe apresentar, isso que ele conheceu, em forma de imagens e, portanto, de fazer a educação da *massa* dos homens” (Id., p.113).⁴⁹

Em suma, o profeta reúne em si a perfeição intelectual, a perfeição imaginativa e a perfeição prática, coisa impossível de ocorrer nos demais homens. E uma vez cooperando juntas essas três perfeições, o profeta supera os limites da natureza humana considerada em si mesma, graças à intervenção divina por via da revelação. Verificaremos que Espinosa contesta a afirmação de que jamais ocorreram revelações a homens passionais. Pelo contrário, a intensidade da imaginação profética muitas vezes vem acompanhada de um arrebatamento passional e geralmente é inversa à disposição para o conhecimento racional.

2.2 Origem divina do conhecimento natural

Uma vez que Espinosa não atribui aos profetas um conhecimento mais excelente da natureza divina que qualquer homem pode ter, como então ele assegura a relação entre Deus e o homem, que, não obstante, subsiste no conhecimento profético ou por revelação? Pela definição apresentada, escreve Espinosa, “pode-se chamar profecia ao conhecimento natural, pois o que nós conhecemos pela luz natural depende exclusivamente do conhecimento de Deus e dos seus eternos decretos” (*TTP-I*; G-III, p.15; A., p.121). Conseqüência surpreendente da definição de profecia que, como se notou, não implicava numa ruptura com as mais ortodoxas tradições. Espinosa naturaliza a revelação. Não obstante, subscreve-lhe uma relação entre Deus e o homem, fundada na causalidade necessária de todas as coisas e na proposição de que as idéias das coisas singulares têm Deus como causa eficiente.

O conhecimento natural, afirma Espinosa no mesmo parágrafo, “tem tanto direito como qualquer outro a chamar-se divino, pois é como que ditado pela natureza divina na medida em que nós participamos dela, e pelos decretos de Deus” (Id.; G-III, p.15; A., p.122). O conhecimento assim *ditado*, e os chamados *decretos de Deus* – expressões tradicionais que Espinosa mantém e subverte atribuindo-lhes um novo sentido filosófico⁵⁰ – não são transcendentais e não incidem de fora sobre o homem. Com efeito, nós somos “partes da natureza divina”. Espinosa o explica de maneira mais detalhada logo em seguida.

⁴⁹ Segundo André Tosel, a posição do profeta é projetada por uma filosofia “perturbada por uma tensão interna” devida ao fato de que o filósofo, além de compreender, precisa estar “de acordo com a lei divina revelada”. O profeta legislador e fundador do Estado, além de instituir uma ordem moral e religiosa, teria realizado em si mesmo e em grau supremo a vida filosófica: “ele é posto como supremo filósofo; e sua autoridade permite a seus discípulos dirigir a vida filosófica na cidade em que reina a Lei” (TOSEL, 1984, p.52).

⁵⁰ “Dizer, portanto, que tudo acontece segundo as leis da natureza é o mesmo que dizer que tudo é ordenado por decreto e por orientação de Deus” (*TTP-III*; A., p.152).

Como a nossa mente, só pelo fato de conter em si objetivamente a natureza de Deus e dela participar, tem o poder de formar certas noções que explicam a natureza das coisas e nos ensinam a conduzir na vida, poderemos afirmar que a primeira causa da revelação divina é justamente a natureza da mente enquanto faculdade do conhecimento natural. Porque 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, como sem dúvida sabe por experiência própria todo aquele que alguma vez experimentou a certeza do entendimento (Id.; G-III, p.16; A., pp.122-123).

Ali se encontra o núcleo de todo conhecimento natural, inclusive o profético, que é conhecimento imaginativo. Espinosa permanece bastante fiel ao *Tratado da emenda do intelecto* e à *Ética*, obras que devem ser consultadas para compreender como a mente é a primeira causa da revelação divina.⁵¹ Antes, porém, vejamos mais algumas passagens que se encontram no decorrer do *Teológico-político*, nas quais Espinosa expõe suas teses acerca da origem divina de todas as coisas e do homem, e acerca do conhecimento humano, e que mostram a estreita relação entre a *Ética* e o *Tratado*.

A despeito dos supostos privilégios dos profetas quanto à relação entre Deus e o homem, Espinosa escreve ainda no primeiro capítulo: “entendemos claramente que Deus pode, sem dúvida, comunicar imediatamente com os homens, pois comunica a sua essência à nossa mente sem precisar de qualquer meio corporal” (Id.; G-III, p.20; A., p.127). Nisso as profecias são inferiores ao conhecimento intelectual, pois são intermediadas por imagens corpóreas. Porque os profetas tinham uma capacidade de imaginar mais viva, o seu conhecimento intelectual era menor, pois “aqueles que sobressaem pela imaginação são

⁵¹ De fato, Espinosa introduz uma questão filosófica: como, de maneira geral, Deus se revela aos homens. Trata-se de uma espécie de preâmbulo após o qual a Escritura será examinada nela mesma, pois contém causas e meios bastante específicos pelos quais Deus também se revela aos homens. A despeito de sua brevidade, a questão proposta traz elementos importantes da idéia espinosana de Deus e da *Ética*, que, conforme nota André Tosel, em *Spinoza ou le crepuscule de la servitude*, estão implícitas no *Teológico-político*. No seu estudo (cap.5) sobre a “Crítica da revelação e da profecia”, Tosel vai ao capítulo III do *Teológico-político* para mostrar que, em forma de contra-discurso, Espinosa substitui a verdadeira idéia de Deus ao Deus da tradição, dando “um conteúdo positivo à palavra ‘Deus’ após ter dissociado esta palavra da revelação sobrenatural” (TOSEL, 1984, p.145). O comentador fala de uma *emendatio*, pela qual também, em diversas ocasiões, “guardando a mesma palavra, Espinosa lhe dá um conteúdo novo” (Id., ibid.). Tosel considera que o capítulo III do *Teológico-político* é constituído de um “arsenal axiomático” que “constrói elos da nova ‘filosofia’ e que constrói a *Ética* implícita do T.T.P.” (Id., p.149). A *Ética* “subterrânea” do *Teológico-político*, Tosel lê no que chama de “Novo tratado das leis” – uma crítica à noção tradicional de lei e a sua emenda, pela qual ela se habilita a exprimir a constituição da Natureza. Esse tratado das leis inicia-se no capítulo IV e se estende ao longo de todo o *Teológico-político*. Mas há ainda outros aspectos da relação entre a *Ética* e o *Tratado*. Bastante sugestivo é o que diz Henri Laux, com respeito à imaginação: “a *Ética* produz a lógica formal da religião com uma grande precisão técnica, enquanto o *TTP* constitui o lugar mais forte do desenvolvimento histórico da imaginação segundo Spinoza” (LAUX, 1993, p.14). Cotejarei o quadro de exemplos de profecias com a teoria da imaginação exposta na Parte II da *Ética*. As referências breves (portanto, lacônicas) que, logo em seguida, serão feitas à Parte I e ao começo da Parte II da *Ética* visam aproximar as duas obras e colocá-las frente a frente com relação à problemática específica da imaginação e do conhecimento imaginativo.

menos aptos para compreender as coisas de maneira puramente intelectual” (*TTP-II*; G-III, p.24; A., p.136). Vice versa, a própria Escritura atesta que “os que sobressaem mais pelo intelecto e o cultivam superiormente, possuem uma capacidade de imaginar mais temperada e como que a refreiam ainda assim não se misture com o intelecto” (Id., *ibid.*). A sabedoria e o conhecimento intelectual garantem a verdadeira felicidade e beatitude de um homem.

A potência das coisas naturais é a própria potência de Deus, pela qual tudo é produzido e determinado, inclusive o homem, “parte da natureza” (*TTP-III*; G-III; p.46; A., p.153). Pelo conhecimento intelectual, a natureza humana afirma a própria potência de conservação do seu ser. “Conhecer as coisas pelas suas causas primeiras” é a coisa mais importante que o homem pode honestamente desejar. E isso está contido na “própria natureza humana, de maneira que sua aquisição depende apenas de nossa potência, ou seja, das leis da natureza humana” (Id., *ibid.*). No capítulo IV, Espinosa define a potência humana nestes termos: “o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte da potência desta; assim, tudo aquilo que procede da necessidade da natureza humana, isto é, da própria natureza enquanto a concebemos como determinada pela natureza humana, deriva, necessariamente embora, da humana potência” (*TTP-IV*; G-III, p.58; A., p.165). Decorre da sua potência o conhecimento da verdadeira razão das leis (divinas ou naturais) e uma vida orientada de acordo com a lei divina, isto é, com “uma regra que diz respeito apenas ao soberano bem, isto é, ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus” (Id.; G-III, p.59; A. p.167). Em seguida, Espinosa descreve, num parágrafo que muito se aproxima da *Ética*, o que entende por sumo bem: “Dado que o entendimento é a melhor parte do nosso ser, torna-se evidente que, se queremos realmente procurar o que é do nosso interesse, devemos acima de tudo esforçar-nos por aperfeiçoá-lo tanto quanto possível, já que é na sua perfeição que deverá consistir o soberano bem” (Id., *ibid.*). E não só o entendimento nos proporciona um conhecimento mais adequado das coisas particulares do que a imaginação, mas ele é também, imediatamente, conhecimento de Deus: “como todo o nosso conhecimento, e bem assim a certeza que afasta efetivamente toda a dúvida, dependem apenas do conhecimento de Deus, já porque sem Deus nada pode existir nem ser concebido, já porque podemos duvidar de tudo enquanto não tivermos de Deus uma idéia clara e distinta, segue-se que o nosso supremo bem e a nossa perfeição dependem exclusivamente do conhecimento de Deus” (Id., *ibid.*). Quanto mais o intelecto humano conhece as coisas pelas causas, mais perfeito é o seu conhecimento de Deus, pois, “como sem Deus nada pode existir nem ser concebido, é evidente que todas as coisas que existem na natureza implicam e exprimem a idéia de Deus na proporção da sua essência e da sua perfeição” (Id.; G-III, p.60; A., p.167). Enfim, o conhecimento de todas as

coisas naturais é determinado pelo “próprio Deus na medida em que a idéia dele está em nós” (Id.; G-III, p.60; A., p.168). Nesse sentido, diz Espinosa, a lei divina é inata e se deduz da própria natureza humana (*TTP-V*; G-III, p.69; A., p.177); e o conhecimento intelectual é um conhecimento exato de Deus (*TTP-XIII*; G-III, p.168; A., p.285).

* * *

As passagens acima referidas mostram a presença marcante, no *Teológico-político*, das Partes I e II da *Ética*, em que se trata, respectivamente, de Deus e do homem. E uma vez que no *Teológico-político* Espinosa não explica com muitos detalhes o que entende por “parte da natureza”, por leis necessárias da natureza ou decretos divinos inscritos na mente humana ou sendo-lhe inatas, por coisas naturais cuja essência e existência é determinada por Deus, que por elas é exprimido, a explicação desses assuntos deve ser buscada na *Ética*, obra na qual se encontram metodicamente desenvolvidos. O interesse na recorrência à *Ética* é tornar mais clara a relação entre Deus e o homem, principal objetivo da presente seção. Com base nessa relação, veremos também como se define a existência humana e a sua disposição para o conhecimento. Na primeira Parte da *Ética* encontraremos a explicação dos fundamentos da natureza humana numa “perspectiva ontológica: os modos infinitos resultam da atividade dos atributos e engendram as essências e existências dos modos finitos no interior dos atributos modificados ou do *Deus quatenus*” (CHAUI, 1994, p.117). Na segunda Parte, a natureza humana é apresentada numa “perspectiva epistemológica: o corpo é deduzido como poder imaginativo e a mente como poder pensante inadequado (na imaginação) e adequado (na razão e na ciência intuitiva)” (Id., *ibid.*).

Espinosa define Deus como “ente absolutamente infinito, isto é, a substância constante de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (EI Def.IV).⁵² Deus é a substância. À sua natureza pertence o existir porque ela é causa de si: “isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode se concebida senão existente” (EI Def. 1). A substância é infinita e, portanto, única. Não obstante, ela é constituída por atributos infinitos, cada um dos quais exprime a essência da substância. Um dos atributos é extensão, que a constitui extensa. Outro atributo é o pensamento, o qual a constitui pensante.

⁵² “*Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*” (EI Def.3).

“*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*” (EI Def. 4).

Além de Deus não existe nem pode ser concebida outra substância (EI P14). A substância não perde sua unidade por ser constituída de atributos diversos (como extensão e pensamento). Além disso, todas as coisas extensas e pensantes não são múltiplas substâncias, mas sim, “afecções dos atributos de Deus” (EI P14cor. 2). As coisas particulares são modos: “afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual também se concebe” (EI Def.5). Dali Espinosa tira esta consequência: “Tudo o que é, é em Deus, e nada pode ser nem ser concebido sem Deus” (EI P15). Num longo escólio, ele demonstra que a extensão, geralmente considerada indigna de ser chamada divina, também é constitutiva da essência divina e, portanto, as coisas extensas são modificações de um atributo divino: existem em Deus, sem o qual não podem ser nem ser concebidas. Na proposição 16 Espinosa demonstra que “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo o que pode cair sob o intelecto infinito)” (EI P16). É que o intelecto conclui, da definição de uma coisa, várias propriedades, e tanto mais, quanto mais realidade e perfeição a coisa definida tem. Como Deus é o ente absolutamente infinito, dele seguem infinitas coisas. Deus é, portanto, causa de todas as coisas.

Deus é livre porque age só de acordo com as leis de sua natureza,⁵³ e da sua ação resultam todas as coisas. Enquanto causa de si, Deus é simultaneamente causa de tudo. Por isso a causa também não pode ser separada do efeito: “Deus é causa imanente, e não transcendente, de todas as coisas” (EI P18).

Afirmada a causalidade divina nesses termos, é preciso ainda considerar o modo como existem e agem as coisas particulares. Na proposição 26, Espinosa escreve: “Uma coisa que é determinada a operar algo foi assim determinada necessariamente por Deus; e aquela que não é determinada por Deus, não pode determinar-se ela própria a operar” (EI P26). E uma vez estando determinada a operar algo, uma coisa não pode, ela mesma, renunciar a essa determinação. A causalidade divina perpassa toda a natureza. Como todas as coisas singulares são finitas, o princípio de sua existência não se encontra unicamente nelas próprias, mas também nas coisas externas existentes numa ordem causal necessária. É o que consta na proposição 28:

Qualquer coisa singular, ou, por outras palavras, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual é também finita e tem existência determinada; e por sua vez, esta causa também não pode existir nem ser

⁵³ “*Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, & a se sola ad agendum determinatur: Necessária autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, & operandum certa, ac determinata ratione*” (EI Def.7).

determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual também é finita e tem existência determinada, e assim indefinidamente” (EI P28).

Enfim, Deus existindo e agindo pela necessidade de sua natureza, nada, em toda a natureza causada por Deus, é contingente. Tudo é determinado a existir e a operar de certo modo, pela necessidade da natureza divina (EI P29). Por isso também não há uma vontade livre (em Deus ou em qualquer outro ser por ele causado) que pudesse interromper a ordem necessária de todas as coisas. As coisas não poderiam ser produzidas por Deus de outro modo, nem numa outra ordem do que essa pela qual são produzidas.

A Parte I da *Ética*, começando por Deus, mostra como as coisas singulares (inclusive o homem) são partes da natureza conectadas umas às outras segundo uma ordem necessária que obedece às leis da causalidade divina. É com base nela que se explica, portanto, a condição do homem numa “perspectiva ontológica”, igualmente aludida em várias ocasiões no *Teológico-político*.

* * *

Resta fazer algumas considerações acerca da “perspectiva epistemológica” do homem, tendo por base a segunda Parte da *Ética*. Nela Espinosa anuncia que vai explicar como seguem de Deus as coisas que “podem conduzir-nos ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema” (EII, Prefácio). São basilares, nessa investigação, a definição da natureza do corpo humano, a “relação” entre corpo e mente e os modos pelos quais a mente humana conhece algo.

A Parte II da *Ética* começa com a definição de corpo: “Por corpo entendo um modo que exprime de maneira certa e determinada a essência de Deus enquanto é considerado uma coisa extensa” (EII Def.1). A mente, também constitutiva da essência humana e assunto principal do segundo livro da *Ética*, não é definida em simetria com o corpo, porque, conforme explica Martial Guéroult, não é *nota per se*: a mente, idéia do corpo, não pode ser dada imediatamente, porém, demonstrada (GUÉROULT, 1974, p.28).⁵⁴ Em vez dela, Espinosa define o que são idéias: “Por idéia entendo um conceito da mente, que a mente

⁵⁴ O fato de Espinosa omitir a definição da mente na abertura do livro II suscita questionamentos e necessita, naturalmente, de uma explicação. Marilena Chaui assinala pelo menos quatro razões que explicam por que não há tal definição, dentre as quais esta: “corpo e mente *humanos*, objeto da Parte II, deverão ser deduzidos porque o corpo humano é uma maneira determinada de ser corpo e a mente humana, uma maneira determinada de ser idéia; em outras palavras, a definição do corpo no início da Parte II ainda não nos diz o que é um corpo humano e por isso mesmo não nos diz o que é uma idéia humana, isto é, a mente” (CHAUI, 1999, p.757).

forma pelo fato de ser uma coisa pensante” (EII Def.3); “Por idéia adequada entendo uma idéia que, enquanto é considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira” (EII Def. 4). As proposições 1 e 2 remetem à primeira Parte da *Ética* para demonstrar que o pensamento é um atributo de Deus enquanto Deus é uma coisa pensante, assim como a extensão é um atributo de Deus enquanto Deus é uma coisa extensa.

Ora, sendo a extensão e o pensamento atributos infinitos em seu gênero e exprimindo, cada um deles, a essência eterna e infinita de Deus, as idéias são causadas no atributo pensamento, e as coisas extensas, no atributo extensão. Por conseguinte, “Deus pode formar a idéia de sua essência, e de tudo o que dela se segue necessariamente, somente do fato de que Deus é uma coisa pensante, e não porque seja objeto de sua idéia” (EII P5, Demonstração). As idéias devem ser explicadas só pelo atributo pensamento, assim como as coisas são causadas unicamente pelo atributo extensão. Não obstante, “A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (EII P7). Pois o pensamento e a extensão constituem uma só substância. Conseqüentemente, os modos da extensão e as idéias desses modos são a mesma coisa expressa de duas maneiras distintas.

A essência humana, como a de qualquer outra coisa particular, é constituída por certas modificações dos atributos de Deus. Quanto à existência humana, Espinosa considera incontestável a constatação de que o homem pensa⁵⁵ e, portanto, é constituído por uma mente. E na proposição 11 ele afirma que “A primeira coisa que constitui o ser atual da mente humana não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato”⁵⁶. A mente humana é uma idéia, e essa idéia é necessariamente a de uma coisa existente em ato, pois se esta coisa não existisse, também não existiria a idéia. Com efeito, pela mesma ordem e conexão segundo a qual uma coisa tem uma duração determinada, a sua idéia envolve uma existência equivalente. O mesmo vale para tudo o que ocorre com a coisa da qual a mente é idéia: ela o percebe necessariamente. Esta coisa e sua respectiva idéia são finitas e determinadas.

A mente humana aparece pela primeira vez na proposição 11. Sua existência se funda no axioma de que o homem pensa e, a partir dela, há que se deduzir também a existência de uma coisa extensa da qual a mente é a idéia. A mente é inseparável do objeto de que ela é idéia. Percebendo necessariamente tudo o que se passa no seu objeto, a mente é determinada tal como é determinado o seu respectivo objeto.

⁵⁵ EII, Axioma 2: “*Homo cogitat*”.

⁵⁶ “*Primum, quod actuale Mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus actu existentis*” (EII P11; G-II, p.94).

Cabe à proposição 13 demonstrar o que é essa coisa da qual a mente é idéia: “O objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um certo modo da extensão, existente em ato, e não outra coisa”.⁵⁷ Espinosa sublinha, na demonstração, a exclusividade da relação entre a mente e o corpo humano: é impossível que as idéias das afecções do corpo não estejam em Deus na medida em que ele constitui a nossa mente, ou seja, não estejam na nossa mente; em contrapartida, também é impossível que a mente seja idéia de um objeto cujas afecções ela não percebe. O homem, portanto, é constituído de corpo e mente, conforme escreve Espinosa no corolário à proposição 13: “o homem consta de corpo e mente, e o corpo humano existe tal como o sentimos” (G-II, p.96). A causalidade da mente segue a mesma ordem que a causalidade do corpo – consequência cuja importância o próprio Espinosa destaca em um escólio:

quanto mais um corpo, comparativamente a outros, é apto para realizar simultaneamente um maior número de coisas ou para as suportar, tanto mais a sua mente é apta, comparativamente às outras, para perceber simultaneamente um maior número de coisas; e, quanto mais as ações de um corpo dependem dele só, quanto menos outros corpos concorrem com ele na ação, tanto mais a mente desse corpo é apta para compreender distintamente (EII P13esc.).

Espinosa desenvolve então uma explicação da origem física do corpo, evidenciando o grau de complexidade da sua constituição.

Todos os corpos têm a propriedade de estar em movimento ou em repouso. Nisso, e por pertencerem ao atributo extensão, todos os corpos convêm entre si. Eles se distinguem, por sua vez, uns dos outros, em razão das diferenças de movimento. Depois, o movimento ou o repouso de um corpo qualquer é causado por outros corpos, numa cadeia causal infinita. Mas também esse corpo participa de maneira ativa na cadeia das causas, conforme lemos no seguinte axioma: “todos os modos pelos quais um corpo qualquer é afetado por outro corpo seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que afeta, de tal modo que um só e mesmo corpo é movido de diferentes maneiras, em razão da diversidade dos corpos que o movem e, reciprocamente, diferentes corpos são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo” (EII P13, Axioma 1). Essas são algumas das considerações acerca dos “corpos simples”. Em seguida, Espinosa trata dos “corpos compostos”. Segue a sua definição:

⁵⁷ “*Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, & nihil aliud*” (EII P13; G-II, p.96).

Quando um certo número de corpos da mesma ou de diversas grandezas são constrangidos pela ação dos outros corpos a aplicar-se uns sobre os outros; ou, se eles se movem com o mesmo grau ou com graus diferentes de rapidez, de tal maneira que comunicam os seus movimentos entre si segundo uma relação constante, diremos que esses corpos estão unidos entre si e que, em conjunto formam todos um corpo, isto é, um indivíduo que se distingue dos outros por essa união de corpos (EII P13def.).

Conforme o seu grau de complexidade, um corpo pode ter partes duras, moles ou fluídas. Além disso, os corpos complexos se conservam pela substituição de partes (desde que o conjunto de movimentos que o define como um indivíduo complexo não se altere), pelo acréscimo ou diminuição do tamanho das partes e pela mudança na direção de seu movimento.

Os corpos ocupam vários graus de complexidade. Na natureza, todos coexistem, desde os mais simples até os mais complexos. Percorrendo essa graduação até o infinito, “conceberemos facilmente que a Natureza inteira é um só indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade” (EII P13lema7-esc.).

Feitas essas considerações acerca da natureza corpórea em geral, segue um conjunto de postulados que dizem respeito especificamente ao corpo humano, o qual obviamente possui um grau considerável de complexidade. Martial Guéroult considera que esses postulados são “constatações empíricas que atestam *a posteriori* que o Corpo humano é um indivíduo muito complexo... A experiência serve, portanto, somente para exhibir um caso concreto cujos caracteres permitem submetê-lo ao sistema das leis deduzidas *a priori*” (GUÉROULT, 1974, p.170). Portanto, após deduzir *a priori* as leis universais de toda a constituição corpórea, desde os corpos mais simples até o sumamente complexo que é a Natureza toda, Espinosa descreve com postulados o corpo humano, cuja complexidade atesta que ele é um corpo particular limitado por outros corpos e pela natureza como um todo e, enquanto corpo particular, é constituído por várias partes que, por sua vez, também são complexas. Eis os postulados:

- I. O corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também muito composto.
- II. Dos indivíduos de que o corpo humano é composto, alguns são fluídos, outros moles e outros, enfim, duros.
- III. Os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados de numerosas maneiras pelos corpos exteriores.
- IV. O corpo humano tem necessidade, para a sua conservação, de muitos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado.

V. Quando uma parte fluída do corpo humano é determinada por um corpo exterior de maneira a chocar muitas vezes com uma parte mole, muda a superfície desta e imprime-lhe como que certos vestígios do corpo exterior que a impele.

VI. O corpo humano pode mover os corpos exteriores de numerosíssimas maneiras e dispô-las de numerosíssimas maneiras (EII P13, Postulados).

Esse conjunto de postulados encerra a exposição de Espinosa acerca da constituição física dos corpos, dando a conhecer, em particular, a constituição do corpo humano. As proposições seguintes são particularmente importantes para se compreender a natureza do conhecimento imaginativo.

Lemos na proposição 14 que “A mente humana é apta a perceber um grande número de coisas, e é tanto mais apta quanto o seu corpo pode ser disposto de um grande número de maneiras”.⁵⁸ Essa proposição deduz, a partir do corpo, as idéias das afecções do corpo (cf. GUÉROULT, 1974, p.190). Com efeito, a mente humana percebe tudo o que acontece no corpo humano, afetado de muitas maneiras pelos corpos exteriores e, ele próprio, capaz de afetar reciprocamente os corpos exteriores de muitas maneiras. Os corpos externos não são considerados, aqui, em sua individualidade, mas aparecem simplesmente como algo que motiva as afecções do corpo humano, cuja individualidade se configura pela relação constante dos diversos movimentos que o constituem, na medida em que ele é afetado de múltiplas maneiras. Pois Espinosa define os indivíduos em razão da complexidade de sua constituição, pela qual se mede também a sua capacidade de percepção e potência para agir. Quanto mais afecções tiver o corpo humano, mais percepções terá a mente. A potência do corpo é diretamente proporcional à potência da mente, ou seja, isso que aumenta ou diminui a potência de agir do nosso corpo, da mesma forma aumenta ou diminui a potência de pensar da nossa mente (EIII P11). Portanto, a promoção dos afetos corpóreos é útil ao homem (EIV P38).

A proposição 15 afirma o “ser formal da mente” constituída pelas idéias das partes do corpo: “A idéia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de muitas idéias”.⁵⁹ A mente é complexa, pois, enquanto idéia do corpo, é constituída pelas idéias das partes do corpo, que, por sua vez, são indivíduos bastante compostos. A mente humana, portanto, é constituída pelas idéias de todos esses indivíduos constitutivos do corpo humano. Logo, enquanto idéia do corpo humano, a mente possui muitas idéias dos afetos que envolvem o próprio corpo e os corpos externos, os quais se encontram numa causalidade

⁵⁸ “*Mens humana apta est ad plurima percipiendum, & eo aptior, quo ejus Corpus pluribus modis disponi potest*” (EII P14; G-II, p.103).

⁵⁹ “*Idea, quae esse formale humanae Mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita*” (EII P15; G-II, p.103).

recíproca. Pode-se dizer, então, que a mente é “causa próxima” de todas essas idéias (EIII P3). Mas ela é somente causa parcial de grande parte das suas idéias, como se demonstra pela proposição 16.

“A idéia de qualquer modo, pelo qual o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores, deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior”.⁶⁰ Pois conforme o axioma acima apresentado, os afetos resultam da natureza do corpo afetado e da natureza do corpo que afeta. A sua idéia envolve a natureza de ambos os corpos. Assim, origina-se a imaginação: a mente tem idéias de corpos externos através do seu próprio corpo, concatenando as idéias das coisas na medida em que estas se relacionam com o próprio corpo (prop.18-esc.).

A proposição 16 funda o conhecimento imaginativo, assinalando a sua diferença com relação ao conhecimento imediato e adequado, isto é, o conhecimento dos efeitos pela sua causa (conforme axioma 4 do livro I). Enquanto esta parte de Deus e segue a ordem natural necessária, o conhecimento imaginativo começa com a percepção do Corpo humano e dos corpos exteriores, cujas causas não são anteriormente conhecidas. Nesse caso, o conhecimento das causas depende das idéias dos efeitos, que são as afecções.⁶¹

Enquanto idéia de seu corpo, a mente é potência, *conatus*, exprime imediatamente a essência da natureza humana e dos indivíduos. Mas é pela mesma proposição 16 que se explica o conhecimento inadequado e a origem do erro, em função do que Espinosa afirma no seu segundo corolário: “as idéias que nós temos dos corpos exteriores indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores” (EII P16cor.2).

Vejamos aqui somente o aspecto positivo da proposição 16, segundo o qual se afirma que a mente é apta a diversos tipos de conhecimento. Trata-se de algo efetivamente positivo, isso que lemos no primeiro corolário da proposição 16: “a mente humana percebe a natureza de um grande número de corpos ao mesmo tempo que a do seu próprio corpo” (EII P16cor.1). Como já se notou, é assim que ela afirma a sua potência de pensar. Nesse sentido, a capacidade de imaginar como presentes muitas coisas que estão ausentes, pelo fato de que nada exclui a natureza dos corpos ausentes, é uma virtude da mente. Ademais, a mente só conhece o corpo humano e a si mesma através das afecções do corpo (EII P19 e P23). Ela

⁶⁰ “*Idea cujuscunque modi, quo Corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam Corporis humani, & simul naturam corporis externi*” (EII P16; G-II, p.103).

⁶¹ Conforme Guéroult: “no plano imaginativo, a alma percebendo o corpo humano e os corpos exteriores pelas (*per*) idéias das afecções do seu Corpo, a idéia do efeito, quer dizer, a idéia da afecção, é dada por primeiro: ela é a idéia imediata, e a percepção de suas causas, a saber, a percepção do corpo exterior e do Corpo humano não são dadas senão em seguida, por intermédio (*per*) das idéias deste efeito, quer dizer, da idéia da afecção. Neste caso, não é porque a idéia do efeito depende das idéias das causas que ela envolve essas idéias, porque, ao contrário, o conhecimento das causas depende da idéia do efeito” (GUÉROULT, 1974, pp.194-5).

também não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato, a não ser pelas idéias das afecções do seu próprio corpo (EII P26). Algumas idéias que a mente conhece através das afecções do corpo são inclusive conhecidas de maneira adequada. Com efeito, “todos os corpos convêm em certas coisas, as quais devem ser percebidas por todos [os homens] adequadamente, isto é, clara e distintamente” (EII P38cor.). E mais: “Aquilo que é comum e próprio ao corpo humano e a certos corpos exteriores, pelos quais o corpo humano é habitualmente afetado, e é comum e próprio a cada uma das suas partes assim como ao todo, a sua idéia existirá de maneira adequada na mente” (EII P39). Portanto, a mente é mais apta a perceber adequadamente várias coisas, quando o seu corpo tem propriedades comuns com outros corpos.

Quanto às idéias inadequadas – isto é, aquelas das quais a mente só pode ser causa parcial –, também não se trata de uma impotência da mente o fato de possuí-las, como podemos ler no fim do escólio da proposição 17:

gostaria que notásseis que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm parcela alguma de erro; por outras palavras, a mente não comete erro porque imagina, mas apenas enquanto é considerada como privada de uma idéia que exclui a existência das coisas que ela imagina como estando-lhe presentes. Com efeito, se a mente, quando imagina como presentes coisas que não existem, soubesse ao mesmo tempo que essas coisas não existem na realidade, atribuiria certamente esse poder de imaginar a uma virtude da sua natureza e não a um vício, sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse apenas da sua natureza, isto é, se essa faculdade de imaginar da mente fosse livre (EII P17esc.).

Nenhum erro se comete, desde que não se confunda a imagem de uma coisa com a própria coisa. É natural que imaginemos, por exemplo, que o sol está a uma distância de nós cerca de duzentos pés. “Efetivamente, não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos a sua verdadeira distância, mas porque uma afecção do nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é afetado por ele” (EII P35esc.). Portanto, mesmo com relação ao conhecimento imaginativo, a mente exprime sua potência, ao ser constituída pelas idéias das afecções do seu corpo.

* * *

Concluo aqui a apresentação breve e parcial dos livros I e II da *Ética*, sublinhando os pontos mais importantes para o estudo do *Teológico-político*. Posteriormente voltarei ao livro II, ao tratar com maiores detalhes da doutrina espinosana da imaginação. Por hora, fica

estabelecido que: a) Deus é causa de todas as coisas e, assim, das revelações proféticas; b) o homem, através do conjunto de suas percepções (ativas e passivas) participa da causalidade divina, é parte integrante dela; c) tudo o que segue do homem é efeito da sua potência, inclusive a imaginação. Logo, o conhecimento imaginativo (ao qual se subscrevem as profecias) não é errado em si mesmo e não decorre da impotência humana. Tendo como causa primeira a mente, a imaginação é algo essencialmente positivo, desde que corretamente interpretada.⁶²

Com base na explicação da origem do conhecimento imaginativo, podemos entender a afirmação de Espinosa de que a mente, enquanto princípio de todo conhecimento natural, é a causa primeira das profecias. Embora o conhecimento intelectual de Deus seja o mais perfeito, as imagens proféticas da natureza divina não estão em contradição com aquele. É por isso que são capazes de conduzir a certas verdades morais. Nesse sentido, conforme observa Philipponi Mignini, é possível falar de uma “verdadeira religião revelada”, na medida em que ela oferece imagens da relação entre Deus e o homem,⁶³ cujo significado Espinosa inclusive radicaliza, conferindo-lhe uma dimensão ontológica e estrutural.⁶⁴ Pois a religião, assim como a imaginação, é efeito do *conatus* humano.⁶⁵

Entretanto, observa-se no culto religioso e no uso teológico da Escritura exatamente o contrário. Os praticantes e integrantes de seitas não demonstram um exemplo de vida de acordo com as máximas da verdadeira religião, tampouco buscam conhecer pela Escritura uma norma correta de vida. E assim, transformam a religião revelada em superstição. Penso que a tarefa decisiva do *Teológico-político*, quanto a essa questão, é buscar a origem natural da religião revelada, pelo que ela dá a conhecer de modo parcial isso que a razão e o intelecto conhecem de maneira adequada; simultaneamente, mostrar como a religião revelada, por deslizes interpretativos, degenera em superstição, o que motiva o uso dogmático e sacrílego

⁶² Numa carta a Simon de Vries, Espinosa escreve que a imaginação é importante “para isso que não pode ser concluído da definição da coisa, como por ex., a existência dos modos”. Embora nada ensine acerca da essência das coisas, ela pode “determinar a nossa mente para que pense só sobre a essência de certas coisas” (*Ep.10; G-IV*, p.47). A imaginação corretamente interpretada, portanto, é uma virtude e desempenha inclusive um papel imprescindível no conhecimento das coisas particulares, como é o caso das profecias.

⁶³ La Scrittura possiede dunque un contenuto di verità, ridicibile a pochi dogmi di ordine speculativo, formulati tuttavia secondo rappresentazioni immaginative convenienti alla maggior parte degli uomini” (MIGNINI, 1995, p.67).

⁶⁴ “Come si vede, la religione di cui qui Spinoza tratta non solo conserva la nozione di *legame* con Dio, propria del significato etimologico del termine *religio*, ma radicalizza tale significato, rendendolo ontologico e strutturale” (Id., pp.58-59).

⁶⁵ “La religione è sempre e comunque, quale che sia la forma di verità e perfezione che assume, un’espressione della cupiditas, commisurata a uno dei tre generi di conoscenza nei quali si esprime la potenza umana” (Id., p.75).

da Escritura.⁶⁶ Não se trata, todavia, de julgar e condenar moralmente uma atitude que resulta em efeitos negativos da imaginação – é isso, justamente, que Espinosa critica nos teóricos e moralistas tradicionais.⁶⁷ Trata-se de estudar um efeito natural da imaginação e do jogo das paixões humanas.⁶⁸ Por isso, é preciso examinar mais detalhadamente a natureza do conhecimento profético, na medida em que, enquanto conhecimento imaginativo, ele nada ensina que seja contrário ao conhecimento racional.

2.3 O conhecimento profético é um conhecimento imaginativo

O homem é parte da Natureza, o indivíduo humano se define por um complexo de afecções, a partir das quais padece e age, segundo uma causalidade natural. O homem é uma determinação específica, uma modificação da Substância. Considerada em si mesma, a natureza humana é complexa, mas não se encontra, de forma alguma, em situação de ruptura com as leis universais. Todos os indivíduos do gênero humano partilham desta constituição: um corpo, cuja idéia é a mente humana, que percebe tudo o que ocorre no corpo – as afecções que envolvem a natureza dos corpos externos e do próprio corpo. Há, portanto, determinados modos de percepção próprios e partilhados por todos os indivíduos do gênero humano. Espinosa investigará as afecções constitutivas do homem aplicando-lhes o mesmo método utilizado para investigar os fenômenos naturais.

Considerado isoladamente ou em sociedade, o indivíduo humano se define sempre por afecções básicas idênticas, como o desejo, alegria e tristeza, amor e ódio, o medo, a ignorância. Inclusive em Adão (hipótese do primeiro homem) pode ser concebida essa constituição, pois a natureza humana em toda parte é a mesma. (Os Estados é que se formam a partir de constituições particulares).⁶⁹ Os profetas também não fazem exceção: “A menos que alguém pretenda pensar, ou antes, sonhar que os profetas tiveram, de fato, um corpo humano mas não a mente que têm os homens, e que, nesse caso, as suas sensações e a sua consciência

⁶⁶ “Se dunque la superstizione, la religione rivelata e la religione rationale si danno per identico e immutabile decreto divino, ciò non significa che si pongano nel medesimo rapporto com quel decreto” (Id., p.77).

⁶⁷ Cf. o primeiro parágrafo do capítulo I do *Tratado político*.

⁶⁸ Bastante elucidativas são as afirmações de Antonio Negri, ao descrever a realidade natural da imaginação, apesar de ela levar os homens à servidão: “E no entanto essa imaginação corrupta constrói efetivamente o mundo! Ela é tão potente quanto a tradição, e tão vasta quanto o poder, e tão devastadora quanto a guerra – e de tudo isto é a auxiliar, de modo que a infelicidade do homem e sua ignorância, a superstição e a escravidão, a miséria e a morte se inserem naquela mesma faculdade imaginativa que, pelo outro lado, constitui o único horizonte de uma humana convivência e de uma positiva, histórica determinação do ser” (NEGRI, 1993, p.135).

⁶⁹ “(...) se esta lei divina natural se conhece tendo em consideração apenas a natureza humana, é evidente que a poderemos conceber da mesma forma em Adão como em qualquer outro homem, tanto num homem que vive entre outros homens como num homem que leva uma vida solitária” (*TTP-IV*; G-III, p.61; A., p.169).

eram de uma natureza completamente diferente daquela que apresentam as nossas” (*TTP-I; G-III*, p.16; A., p.122).⁷⁰

Espinosa enfrenta a posição tradicional do profeta, negando-lhe qualquer faculdade ou disposição extraordinária, subscrevendo-lhe a natureza comum a todo o gênero humano. Não obstante, ele especifica os traços marcantes e os modos de percepção que mais se acentuam nos profetas e, assim, indica a peculiar propensão deles em formar imagens. Essa é a temática nuclear dos capítulos I e II do *Teológico-político*. Na presente seção, pretendo não somente corroborar, a partir de diversas referências ao *Tratado*, que o conhecimento profético é um conhecimento imaginativo, mas também esboçar as características gerais desse conhecimento.

Logo após afirmar que a origem de qualquer conhecimento natural é divina e que, nesse sentido, ele pode também ser chamado profecia, Espinosa distingue os divulgadores da ciência natural (os filósofos) e os profetas. Com efeito, quem ouve os filósofos compreende as coisas pela luz natural e a partir da sua própria razão, ao passo que os ouvintes dos profetas “têm de se apoiar exclusivamente na autoridade do profeta e na confiança que nele têm” (*TTP-I; G-III*, p.251; A., p.122). Eis a primeira característica do profeta, a ser observada pelo intérprete da Escritura: ele é *testemunha* de uma revelação. A narrativa bíblica registra determinadas percepções, cabendo ao intérprete a tarefa de compreendê-las. Portanto, o profeta não ensina nenhuma verdade filosófica, mas tão somente máximas morais; ou melhor: ele é *exemplo* de conduta moral. Interessa ao intérprete a existência determinada do profeta, as afecções que ele teve por conta da revelação. Evidencia-se, pois, desde já, a importância da determinação corpórea do profeta. É relevante conhecê-lo enquanto personagem histórico, figura que se define em meio às circunstâncias nas quais viveu.

O meio pelo qual Deus se comunicou com os profetas é a imaginação. Mesmo as coisas que nós podemos conhecer pela luz natural, os profetas conheceram exclusivamente por imagens. No capítulo I do *Teológico-político*, Espinosa sistematiza as diferentes maneiras em que as revelações ocorrem, todas elas envolvendo palavras (vozes) e/ou imagens – com as quais circunscreve-se todo o âmbito da imaginação profética.⁷¹ Na maior de todas as revelações (a doação da lei), Deus se utilizou de palavras. Noutras, houve vozes imaginárias, imagens de anjos, sonhos.

⁷⁰ “Salomão, Isaías, Josué, etc., apesar de serem profetas, foram, contudo, homens, e nada do que é humano se lhes deve considerar estranho” (*TTP-II; G-III*, p.37; A., p.143).

⁷¹ Henri Laux observa que os capítulos I e II do *Teológico-político* são lugar privilegiado para estudar a relação entre religião e imaginação, porque “esta intervém como meio de revelação” (LAUX, 1993, p.12).

O fato de que as palavras pelas quais Moisés recebeu o decálogo eram de uma “viva voz” não retira tal profecia do campo da imaginação, à qual pertence a linguagem. O encontro “face a face” entre Deus e os Israelitas parece ter ocorrido “da mesma forma que dois homens trocam idéias entre si através dos respectivos corpos” (*TTP-I*; G-III, p.18; A., p.124). Narra-se, ainda quanto à mesma revelação, que alguns viram Deus descer até o Monte Sinai e, embora conste em certas passagens que Moisés não viu Deus de frente, a Escritura não nega, ao contrário, afirma que Deus tem uma figura (*Id.*, G-III, p.19; A., p.215). Por isso, o maior de todos os profetas também testemunhou a revelação por meio da imaginação:

conta-se que Moisés pediu a Deus que o deixasse vê-lo; mas como Moisés, de acordo com o que já dissemos, não tinha qualquer imagem de Deus formada no cérebro, e dado que Deus, consoante já mostrei, não se revela aos profetas senão em conformidade com a sua imaginação, não lhe apareceu sob nenhuma imagem. E aconteceu assim, repito, só porque repugnava à imaginação de Moisés, já que outros profetas garantem que viram Deus (*TTP-II*; G-III, p.40; A., p.146).

Moisés acreditava que Deus era visível e por isso pediu que Ele se mostrasse.

Conclui-se que nenhum profeta recebeu de Deus qualquer revelação sem o recurso à imaginação: “podemos afirmar, sem escrúpulo, que os profetas não perceberam a revelação divina senão através da imaginação, isto é, mediante palavras ou imagens” (*TTP-I*; G-III, p.28; A., p.134). O que lhes é próprio, portanto, não é uma especial capacidade de percepção intelectual, uma mente acurada, mas uma imaginação bastante viva. O segundo capítulo do *Teológico-político* trata em pormenor da vivacidade imaginativa dos profetas: sua especial capacidade de representar coisas através da imaginação. Já não se trata, no caso, de perceber algo que uma vez os afete, mas de imaginá-lo a partir da determinação corpórea específica na qual se encontravam. Isso implica numa considerável variedade de profecias, condicionada pela compleição física dos profetas e pelas opiniões que tinham. A vivacidade imaginativa implica também, muitas vezes, no arrebatamento passional, oposto à sobriedade intelectual de um filósofo.

Como primeiro fundamento da certeza profética, Espinosa assenta que “os profetas imaginavam as coisas reveladas de forma extremamente nítida, tal como os objetos se nos costumam apresentar quando estamos acordados” (*TTP-II*; G-III, p.31; A., p.138). Explica, porém, que a imaginação é inferior ao conhecimento natural, porque não envolve, por si mesmo, uma certeza. Noutras palavras, não conhecemos as coisas, pela imaginação, como elas são em si mesmas. Pois as imagens indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza das coisas. Os profetas interpretavam, ou seja, imaginavam as coisas a partir de um

determinado sinal. Ora, os sinais variavam conforme o profeta e, portanto, diversas eram também as compleições imaginativas.

Os sinais não resultavam da coisa percebida, mas “eram adaptados às opiniões e à capacidade de cada um, de tal maneira que o sinal que dava a este profeta a certeza da sua profecia podia não convencer minimamente um outro que estivesse imbuído de opiniões diferentes. Por isso, os sinais variavam conforme o profeta” (*TTP-II*, G-III, p.32; A., p.139). Eis que, através dos sinais, já não se tem acesso às coisas percebidas, mas à mentalidade dos profetas. O intérprete da Escritura, ao investigar determinada revelação, há de ter em conta a sinuosa disposição imaginativa do profeta que testemunhou a respectiva revelação. A negligência da determinação corpórea do profeta que se encontra sob uma profecia particular é um delírio, um desvio arbitrário da concatenação natural das imagens que resultaram naquela revelação. Por exemplo: “os que pretendem que Deus não se revela aos irados e aos tristes, de fato sonham, porque Deus se revelou a Moisés, que estava irado contra o faraó, na terrível matança dos primogênitos” (Id., G-III, p.33; A., p.140 – Aurélio traduz *somniare* por delirar). Também o estilo em que a profecia é relatada varia em cada profeta. As profecias se definem conforme o temperamento, a eloquência e as opiniões dos profetas. Nesse sentido, longe de nos dar a conhecer as coisas como elas são em si mesmas, as profecias indicam principalmente a constituição afetiva dos profetas: muitos exemplos mostram “que Deus não possui nenhum estilo peculiar de falar e que, conforme a erudição e os dotes do profeta, assim ele será requintado, lacônico, severo, rude, prolixo ou obscuro” (Id., G-III, p.34; A., p.140).

Quanto às opiniões dos profetas, que também tomam parte na determinação das imagens proféticas, Espinosa sublinha o estado de ignorância em que se encontravam: Josué e Isaías *não* sabiam que a terra se movia em torno do sol, Noé pensava que o mundo *não* era habitado para além da palestina, Adão *ignorava* que Deus está em toda parte e é onisciente, Caim pensava que Deus era *ignorante* das coisas humanas, Labão acreditava que cada nação possuía o seu Deus particular; “Tampouco Moisés percebeu bem que Deus é onisciente e que todas as ações humanas se regem unicamente pela sua lei”. Moisés teve certeza da existência de Deus. “Mas quanto à sua natureza, não ensinou nada a não ser que ele é misericordioso, benevolente, etc, e acima de tudo, ciumento” (Id., G-III, p.38; A., p.145). E embora não tivesse uma imagem de Deus, não foi por pensar que isso seria contraditório com a natureza divina, mas porque, estando certo de que Deus somente se revela aos homens pela imaginação, Moisés não o viu porque “não tinha qualquer imagem de Deus formada no cérebro” (Id., G-III, p.40; A., p.146).

O exame acerca da existência determinada de cada um dos profetas leva a reconhecer a indefinida variedade de seus dizeres e de suas narrativas, no que diz respeito às questões especulativas. Há, contudo, um sentido unívoco pelo ponto de vista prático, isto é, na medida em que cada um deles se constitui como exemplo de conduta moral.⁷² Já quanto às opiniões especulativas, escreve Espinosa no capítulo VII do *Tratado*, “é mais um problema de curiosidade do que de utilidade” (*TTP-VII*; G-III, pp.111-2; A., p.221). Todavia, por mais diversas que sejam as imagens proféticas acerca das coisas e de Deus, não resultam do seu corpo por mera casualidade. Certa disposição corpórea dada num determinado momento pressupõe um encadeamento causal que o produziu. Esse é o pressuposto metafísico que orienta o exame dos diferentes tipos de profecias. Segundo Antônio Negri, o capítulo I integra a parte do *Tratado* (I-VI) que consiste numa “busca da realidade e, de maneira imediata e autônoma, colocação do problema lógico da imaginação” (NEGRI, 1993, p.137). As imagens proféticas têm causas naturais e, simultaneamente, integram um encadeamento causal, de maneira que delas também seguem efeitos. Ou seja, as palavras e imagens divinas narradas por intermédio dos profetas não são invenções arbitrárias destes (porque não há livre-arbítrio), mas dependem de um encadeamento de afecções do qual fazem parte. As circunstâncias históricas e o meio social em que determinado profeta viveu fazem parte desse encadeamento causal. A determinação espaço-temporal do profeta é a realidade determinante de sua disposição corpórea e de suas opiniões. No capítulo I do *Teológico-político*, Espinosa procura descrever, segundo uma ordem natural, as leis gerais do processo afetivo pelo qual se produzem imagens e palavras. Assunto que será investigado a partir do terceiro capítulo deste trabalho. Por hora, é preciso fazer uma descrição algo mais detalhada do que Espinosa entende por conhecimento imaginativo em geral. Em seguida, é preciso verificar se, de alguma maneira, as profecias ultrapassam os limites da compreensão natural dos homens.

* * *

⁷² O conteúdo moral da Escritura não será investigado na presente pesquisa. No capítulo II do *Teológico-político* parece que ainda permanece incerto esse sentido unívoco, já que Espinosa mostra que alguns profetas tinham disposição para imaginar coisas tristes, outros, coisas alegres (cf. G-III, p.32ss). Porém, trata-se da afirmação do bem, da verdadeira virtude, em circunstâncias e disposições de ânimo distintas; de sorte que a virtude inerente em qualquer um dos profetas, que os faz um exemplo, é tão universal quanto a lei do *conatus*, pela qual todos os indivíduos se esforçam, seja por quais meios forem, para a sua auto-conservação. “Nossos sentimentos passivos podem nos arrastar para direções as mais contrárias, mas, para além de nossas aberrações divergentes, nós experimentamos todos, em permanência, esta exigência fundamental: viver em sociedade para perseverar no nosso ser” (MATHERON, 1971, p.123).

A questão mais específica de que se trata na pequena digressão em torno da luz natural que prefacia o exame propriamente dito da Escritura, no capítulo I do *Teológico-político*, diz respeito ao conhecimento, na medida em que Espinosa identifica profecia e conhecimento natural, vinculando ambos ao conhecimento de Deus. Somente se considerarmos os diferentes gêneros de conhecimento é que a ciência natural própria dos filósofos é distinta do conhecimento profético. Para além dessa distinção, ambos são naturais (têm causas naturais). O conhecimento profético, conforme já se assinalou, é conhecimento por imagens, nada havendo nele que seja essencialmente distinto do conhecimento imaginativo inerente aos homens. Sendo assim, não se encontram na pessoa do profeta as razões particulares pelas quais a profecia é um conhecimento excepcional de Deus. Em contrapartida, o conhecimento natural também é conhecimento de Deus, razão pela qual também pode ser considerado profecia ou revelação.⁷³ Assim como todas as coisas naturais são efeitos da causalidade divina, da mesma forma o homem, em qualquer um dos modos de percepção ou gêneros de conhecimento, encontra-se numa determinada relação com Deus.

Explicando as profecias como efeito de um desdobramento natural das afecções humanas, Espinosa lança a base de sua crítica radical àqueles que interpretam as profecias com revelações sobrenaturais. Nem por isso ele as desvincula da origem divina, pois nenhum efeito natural é alheio à causalidade divina. Conforme escreve Marilena Chaui, “o *Teológico-político* e a *Emenda do intelecto* articulam num único entrecruzamento e numa única *concatenatio* a ordem dos acontecimentos humanos ou a ordem da vida, a ordem da Natureza e a ordem do conhecimento” (CHAUI, 1999, p.597).

Para especificar melhor a natureza dos modos de percepção e do gênero de conhecimento profético, vejamos brevemente como Espinosa distingue, no *Tratado da emenda do intelecto* e na *Ética*, o conhecimento imaginativo do conhecimento racional e intelectual, e qual relação estabelece entre ambas.

⁷³ O conhecimento profético, como qualquer conhecimento imaginativo, não é errôneo em si mesmo, mas somente parcial e inadequado. Ele não deixa de ser real. A semelhança entre o *Teológico-político* e o *Tratado da emenda do intelecto*, nesse aspecto, é manifesta. Aliás, era comum ao século XVII aproximar o exame das profecias (juntamente com o método interpretativo) do problema do conhecimento em geral, como observa Preuss: “Assim, as questões que faziam a origem da própria revelação central para a teologia (inclusive teologia política) eram exatamente paralelas à via pela qual a epistemologia se tornou a filosofia dominante. Ambas foram encaminhadas de forma que partilhassem a definição de conhecimento em geral” (PREUS, 2001, p.25). Aplica-se ao *Teológico-político* a observação que Lívio Teixeira faz acerca do *Tratado da emenda do intelecto*, de que “é necessário partir do exame dos dados da consciência”, na medida em que se rejeitam tanto os dados dos sentidos quanto aquilo que é dado por revelação (TEIXEIRA, 2001, p.24). Pode-se dizer, analogamente, que as profecias são “dados da consciência” de quem as testemunhou. Além disso, enquanto “conhecimento certo”, a profecia é um/algum conhecimento que os profeta naturalmente tiveram e que podiam crer certo, ainda que não se tratasse de um conhecimento adequado.

No *Tratado da emenda do intelecto*, Espinosa trata dos diferentes modos de percepção usados para afirmar uma coisa certa, isto é, sem dela duvidar. Ele as resume nestes quatro:

- I. Existe uma percepção que temos por ouvir ou outro qualquer sinal que chamam “convencional” (*ad placitum*: arbitrário).
- II. Existe uma percepção originária da experiência vaga, isto é, da experiência não determinada pelo intelecto, 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.
- III. Existe uma percepção na qual a essência de uma coisa é tirada de outra, mas não adequadamente, o que acontece quando induzimos de algum efeito a causa ou quando se conclui de um universal que sempre é acompanhado de certa propriedade.
- IV. Por último, existe uma percepção em que a coisa é percebida por sua essência unicamente ou por sua causa próxima (*TIE*, §19; G-II, p.10; P., pp.54-55).

As percepções que tenho por ouvir dizer, ou por algum sinal, são as mais vagas, uma vez que não é pela minha própria experiência que, dessa maneira, conheço determinadas coisas (por exemplo, a data do meu nascimento, quem são meus pais); são coisas muito distantes da minha própria experiência e, portanto, só sei delas por intermédio de outros sinais.⁷⁴ A experiência vaga é que me permite presenciar coisas e dela prever outras, tais como: vejo outros iguais a mim morrerem, dali prevejo que também hei de morrer; o óleo alimenta a chama, a água extingue-a. Pelo terceiro modo de percepção, chego a conhecer uma causa partindo do efeito. Já não se trata, aqui, das conjeturas que se fazem a partir da experiência vaga. O exemplo de Espinosa mostra que o terceiro modo de percepção não se refere a coisas que afetam o meu corpo, mas diz respeito ao meu próprio corpo: “depois de percebermos claramente que sentimos este corpo e nenhum outro, daí, digo, concluímos com clareza que a mente está unida ao corpo, união que é a causa de semelhante sensação, mas não podemos em absoluto inteligir qual seja essa sensação e união” (Id. §21; G-II, p.11; P., p.55). Num segundo exemplo, Espinosa também desloca a atenção, da coisa externa percebida pelo olho, para uma propriedade interna da visão: “depois que conheci a natureza da vista e ao mesmo tempo ter ela a propriedade de fazer com que uma coisa enxergada de longe lhe pareça menor do que de perto, concluímos que o sol é maior do que parece e outros fatos semelhantes” (Id., *ibid.*). O quarto modo de percepção nos dá a conhecer uma coisa pela sua própria essência, não por algum de seus efeitos. No caso da mente: “a coisa é percebida

⁷⁴ Não obstante, o primeiro modo de percepção é responsável pela indefinida duração de erros. Espinosa dirige a Albert Burgh a crítica, que cabe tanto aos teólogos da “Igreja Romana” quanto aos “Fariseus”, de que a “cantinela” deles consiste em relatar o que costumaram ouvir obstinadamente (*pertinacia audita*) “como se eles próprios o tivessem experimentado” (*Ep.*76; G-IV, p.321).

unicamente por sua essência quando, por saber algo, sei o que é saber alguma coisa, ou, por conhecer a essência da mente, sei que ela está unida ao corpo” (Id., §22; G-II, p.11; P., p.55). No caso de relações matemáticas independentes de qualquer percepção imaginativa: “Pelo mesmo conhecimento, sei que dois e três são cinco, e, dadas duas linhas paralelas a uma terceira, são também paralelas entre si” (Id., *ibid.*). É de notar que a exemplificação dos diferentes modos de percepção assemelha-se a uma pequena *historia mentis*, termo sugerido pelo próprio Espinosa numa carta a Bouwmeester: para distinguir o entendimento, a imaginação e a memória, “quanto ao que exige o método, não é necessário conhecer a natureza da mente por sua primeira causa, porém basta elaborar numa pequena descrição (*historia*) da mente ou das percepções, tal como ensina o Verulâmio” (Ep., 37; G-IV, p.189). No entanto, ela não pode ser confundida com um movimento evolutivo.⁷⁵ Os diferentes modos de percepção são simultâneos e inerentes à natureza humana.⁷⁶

Porém, embora naturais e “certos”, todos eles não são igualmente adequados. Vejamos como Espinosa os descreve:

No que tange ao primeiro, vê-se logo que pelo ouvido (além de ser uma coisa muito incerta) não se percebe nenhuma essência da coisa, como se evidencia por nosso exemplo, e, visto que não se sabe da existência singular de algo a não ser conhecida a sua essência (...), claramente se conclui que toda a certeza que temos pelo ouvido se deve excluir das ciências. Com efeito, pelo simples ouvir dizer, não vindo antes a própria intelecção, nunca poderá alguém ser afetado.

Quanto ao segundo, também não se deve dizer que alguém tenha a idéia da proporção que procura. Além de ser uma coisa bastante incerta e sem fim, dessa maneira não se perceberá jamais, nas coisas naturais, outra coisa senão os

⁷⁵ Este é, aliás, um aspecto resgatado pelos intérpretes há algum tempo, como observa Henri Laux: “de maneira muito geral, trata-se de mostrar como o primeiro gênero de conhecimento não é um gênero inferior e que Spinoza se esforça por levar em conta a realidade empírica; de maneira mais precisa e mais estimulante, a imaginação é compreendida a partir da estrutura das leis óticas da aparência ou da representação, alinhada com uma reflexão sobre o desejo, ou ainda como auxiliar do projeto ético, ao mesmo tempo na dimensão do corpo individual e do corpo social” (LAUX, 1993, p.11).

⁷⁶ Embora não possa ser examinado aqui, é imprescindível citar o exemplo seguinte que, sozinho, ilustra simultaneamente os quatro modos de percepção. Escreve Espinosa: “Mas, para que se entenda tudo isso melhor, usarei de um só exemplo, que é o seguinte: dados três números, pergunta-se qual o quarto que está para o terceiro como o segundo para o primeiro. Dizem comumente os negociantes saber como descobrir esse quarto número, porque, sem dúvida, ainda não esqueceram a operação que aprenderam de seus mestres ‘despida’, isto é, sem demonstração. Outros, contudo, pela experiência dos casos simples, fazem um axioma universal, ou seja, quando é patente por si o quarto número, como em 2, 4, 3, 6, pois experimentam que, multiplicando-se o segundo pelo terceiro e dividindo-se o produto pelo primeiro, obtém-se o quociente 6; e como vêem que se chega ao mesmo número que sabiam ser proporcional sem essa operação, concluem que se trata de uma operação sempre boa para descobrir o quarto número. Entretanto, os matemáticos sabem, em virtude da demonstração de Euclides (proposição 19 do livro VII), quais são os números proporcionais entre si, ou seja, pela natureza da proporção e sua propriedade, sabendo que o número que se obtém pela multiplicação do primeiro e quarto é igual ao produto do segundo pelo terceiro; contudo, não vêem a proporção adequada dos números dados, e, se vêem, não é por força daquela proposição, mas intuitivamente, não fazendo nenhuma operação” (TIE, §§ 23-24; G-II, pp. 11-12; P., pp.55-56).

acidentes, os quais nunca são claramente entendidos sem o conhecimento anterior das essências. Por isso, há de se excluir também esse modo.

Do terceiro, diga-se que, de certa maneira, temos a idéia da coisa e também que concluímos sem perigo de erro; mas não será por isso um meio para adquirirmos a nossa perfeição.

Só o quarto modo compreende a essência adequada da coisa e sem perigo de errar; por isso é que devemos usá-lo ao máximo (*TIE*, §§ 26-29; G-II, pp.12-13; P., p.56).

Na Parte II da *Ética*, Espinosa retoma o tema dos modos de percepção, classificando-os também, dessa vez, em diferentes “gêneros de conhecimento”. Alterando ligeiramente a ordem de exposição do *Tratado da emenda do intelecto*, ele coloca em primeiro lugar as percepções “das coisas singulares que os sentidos representam mutiladas, confusas e sem ordem à inteligência (...); por esta razão tomei o hábito de chamar a essas percepções *conhecimento pela experiência vaga*”. Depois desta, o segundo modo de percepção ocorre através “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”. Os dois juntos constituem o “conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação” (EII P40esc.; G-II, p.122).

O “conhecimento do segundo gênero”, ou razão, consiste nas “noções comuns e idéias adequadas das propriedades das coisas”, provenientes daquilo que é comum a todas as coisas e existe igualmente no todo e nas partes e que, no caso das afecções, é comum ao corpo humano e aos corpos exteriores.

Um terceiro gênero de conhecimento é a ciência intuitiva. “Este gênero de conhecimento procede da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas” (Id., *ibid.*).

Logo após essa exposição dos diferentes gêneros de conhecimento, Espinosa demonstra que “O conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade; ao contrário, o conhecimento do segundo e do terceiro gêneros é necessariamente verdadeiro”.⁷⁷ É falso o conhecimento do primeiro gênero porque a ele pertencem todas as idéias confusas e mutiladas, porque provenientes da imaginação. Deixada à sua sorte, a experiência vaga é mutilada e confusa; juntando-a com o uso dos signos, os homens fixam idéias falsas.⁷⁸

⁷⁷ “*Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem, & tertii est necessario vera*” (EII P41; G-II, p.122).

⁷⁸ Henri Laux comenta que, no caso do *Teológico-político*, o milagre é equivalente a uma explicação *ex signis*. Na medida em que intervém no contexto da experiência vaga – pela qual são percebidas coisas reais –, o signo estabelece “um afastamento entre o sujeito que percebe e o objeto percebido, o afastamento do presente com relação ao tempo do ocorrido” (LAUX, 1993, p.65).

Entretanto, um exame detalhado da noção espinosana de falsidade mostrará, simultaneamente, o que há de positivo nas imagens consideradas em si mesmas.

Na proposição 35 da Parte II da *Ética*, Espinosa demonstra que “A falsidade consiste numa privação de conhecimento que envolve as idéias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas”.⁷⁹ Pois não há nada de positivo nas idéias que permita chamá-las falsas (Prop.33), uma vez que todos os modos de pensar existem em Deus e, fora de Deus, nada pode existir nem ser concebido. Na medida em que se refere a Deus, um pensamento é necessariamente verdadeiro (Prop.32). Por isso a falsidade não consiste numa privação absoluta. É o que Espinosa mostra no escólio da proposição 35, a partir de exemplos: “os homens enganam-se quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados”. A consciência das ações é algo imediatamente positivo da idéia que os homens têm de si mesmos. Mas a idéia de liberdade que a partir dela formam é falsa, porque ignoram as causas de suas ações, ou seja, estão privados do conhecimento das causas. Do mesmo modo, continua Espinosa,

Quando olhamos o sol, imaginamos que ele se encontra a uma distância de nós de cerca de duzentos pés, e, aqui, o erro não consiste apenas nessa imaginação, mas no fato de que, enquanto assim imaginamos o sol, ignoramos a causa dessa imaginação bem como a verdadeira distância a que está o sol. Com efeito, embora, mais tarde, venhamos a saber que o sol se encontra afastado de nós mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, não deixaremos, todavia, de imaginar que ele está perto de nós. Efetivamente, não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos a sua verdadeira distância, mas porque uma afecção do nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é afetado por ele (EII P35esc.; G-II, p.117).

O conhecimento verdadeiro não se opõe ao falso como algo positivo contraposto a outro igualmente positivo, pois o falso é apenas ausência do verdadeiro e este, quando presente, exclui por sua simples presença o falso. Por isso mesmo, na *Ética*, Espinosa sublinha que uma imagem enquanto imagem é sempre verdadeira (pois temos realmente a experiência sensorial ou perceptiva que nos dá imagens das coisas), mas enquanto idéia é inadequada. Uma imagem, lemos no escólio da proposição 17 da Parte II da *Ética*, só é falsa quando, na ausência da idéia verdadeira, tomamo-la pela idéia adequada da coisa imaginada. Pelo conhecimento adequado uma coisa é explicada por sua idéia e esta oferece não só a gênese ou a causalidade necessária que produz a coisa, mas também a conexão causal entre idéias que permitem a chegada à idéia verdadeira da coisa; além disso, o conhecimento

⁷⁹ “*Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae, & confusae involvunt*” (EII P35; G-II, p.116).

adequado oferece as propriedades necessárias da coisa, decorrentes dela, bem como as relações entre a coisa e outras, assim como entre sua idéia e outras idéias. Em contrapartida, no conhecimento inadequado, a idéia inadequada é uma imagem por meio da qual a coisa é percebida parcialmente, separada de sua causa real, isolada das coisas com as quais possui relações e abstratamente relacionada com aquelas com as quais não está realmente relacionada. De fato, demonstra Espinosa que “a Mente, enquanto percebe as coisas pela ordem comum da natureza, isto é, enquanto é determinada a contemplar isto ou aquilo externamente, pela causa fortuita das coisas, não tem um conhecimento adequado nem de si própria, nem do seu Corpo, nem dos corpos externos, mas somente [um conhecimento] confuso” (EII P29^{esc.}; G-II, p.114). Tampouco temos da duração do nosso corpo e das coisas que estão fora de nós um conhecimento adequado, por ela depender também do concurso fortuito das coisas. E é nessa perspectiva que tudo nos parece contingente e corruptível, embora a contingência e a possibilidade não existam na natureza considerada em si mesma, isto é, na causalidade divina necessária.

Constituído exclusivamente de imagens, o conhecimento profético pode ser causa de um juízo inadequado acerca da natureza divina, na medida em que tais imagens proféticas se confundem com a natureza divina, ou com a idéia de uma coisa natural. Todavia, pode-se dizer que as imagens consistem num meio pelo qual, de fato, Deus se revela ao homem. Elas, portanto, são em si mesmas algo positivo. Os modos de percepção no *Tratado da emenda do intelecto* e na *Ética* também são expostos como naturais, inerentes à natureza humana. Embora as percepções que constituem o segundo e o terceiro gênero de conhecimento (conforme terminologia da *Ética*) tenham prerrogativa quando se trata de buscar o conhecimento adequado das coisas, o primeiro gênero de conhecimento jamais é suprimido em prol do conhecimento natural e intuitivo: porque ele é natural ao homem e porque, devidamente explicado, deixa de ocasionar erros e se torna útil à própria razão.

Assim como a imaginação, para desempenhar uma função positiva no conhecimento da realidade, necessita ser explicada, assim também as revelações carecem de uma interpretação que observe com fidelidade e deduza a natureza imaginativa do conhecimento profético; porque as imagens, de modo geral, e as revelações, no caso da Escritura, são alguns dos modos pelos quais o homem percebe a realidade, e são naturais. Entretanto, vez e outra Espinosa se refere a algumas profecias que ultrapassam os limites da compreensão humana. Afirmação que, pela natureza imaginativa do conhecimento profético explicitada ao longo desta seção, parece absurda: com efeito, nada contraria as leis universais da natureza, e todos

os modos de percepção humanos são naturais. Se uma imagem realmente ultrapassasse os limites da compreensão humana, ela encerraria em si mesma um paradoxo, seria naturalmente inexplicável. É preciso fazer, então, um levantamento, no *Teológico-político*, dessas afirmações de que há profecias que ultrapassam os limites da compreensão humana, e investigar o seu papel no trabalho interpretativo de Espinosa.

2.4 Pode a revelação ultrapassar os limites da compreensão humana?

Nas duas seções anteriores foi mostrado que Espinosa chama divino ao conhecimento natural pelo fato de que a origem de qualquer conhecimento é Deus, causa de todas as coisas. Dentre os diversos tipos de conhecimento, o intelectual, também chamado “cognição natural”, “ciência natural” e “luz natural” no *Teológico-político*,⁸⁰ é o mais adequado para se conhecer qualquer coisa e, por conseguinte, Deus. As profecias pertencem ao conhecimento do primeiro gênero, isto é, conhecimento imaginativo. Por isso, na perspectiva dos diferentes modos como nós conhecemos a realidade, o conhecimento profético é menos adequado que o conhecimento intelectual. Mas enquanto pertencente ao primeiro gênero, a profecia tem causas naturais idênticas àquelas de qualquer outra operação imaginativa. Cabe ao *Teológico-político* explicar, até aonde for possível, a origem natural do conhecimento profético.

A redução do conhecimento profético a conhecimento imaginativo, deduzido das operações naturais da imaginação, choca-se com a posição tradicional do profeta, segundo a qual, como vimos na primeira seção deste capítulo, ele possui um conhecimento intelectual superior ao comum dos homens. A aceitação de que o profeta, por uma graça divina, possui um conhecimento que transcende os limites a que pode chegar o conhecimento humano segundo suas disposições naturais, levou intérpretes a explicar de maneira diferenciada a inteligência e a imaginação proféticas, como foi visto ocorrer especificamente em Maimônides. Espinosa polemiza com Maimônides, manifestando o seu interesse pelas soluções engenhosas do comentador medieval, embora as rejeite taxativamente desde a sua base, por identificarem as profecias com o mais elevado conhecimento filosófico e por confundirem conhecimento intelectual e conhecimento imaginativo. Noutras palavras, Maimônides erra ao considerar que as percepções proféticas, em última instância, têm uma combinação distinta, para atender ao pressuposto de que o conhecimento profético não se explica pelas leis comuns da natureza humana. Portanto, aquém de qualquer elaboração

⁸⁰ “Lembremos que, no TTP, a ‘*cognitio naturalis*’, a ‘*scientia naturalis*’ e o ‘*lumen naturale*’ designam o conhecimento intelectual, em oposição ao conhecimento sensível” (MALET, 1966, p.114).

filosófica sofisticada que o justifique, o problema está no pressuposto inicial de que o conhecimento profético não é natural.

Para Espinosa é absurda a opinião de que existe qualquer conhecimento sobrenatural ou sobre-humano. De fato, ele se ocupa longamente em demonstrar as causas que levam o “vulgo” a menosprezar o conhecimento que é comum a todos os homens e a venerar de maneira supersticiosa aquele que acredita ser sobrenatural: “É verdade que este conhecimento natural, por ser comum a todos os homens, visto depender de fundamentos comuns a todos, não é tido em grande conta pelo vulgo, o qual está sempre desejoso de coisas raras e alheias à sua natureza, ao mesmo tempo que despreza os dons naturais e, por isso, quando fala de conhecimento profético, quer que se exclua o natural” (*TTP-I*; G-III, p.15; A., pp.121-122). Eis que a causa das profecias serem estimadas como um conhecimento extraordinário é o julgamento do vulgo. Voltarei a falar mais à frente sobre a fisionomia particular do vulgo, descrita no *Teológico-político*. Antes, quero apontar uma curiosa e aparentemente ambígua aceitação, por parte do próprio Espinosa, de que a Escritura contém certas revelações que ultrapassam a compreensão humana.⁸¹

Apesar da evidente crítica a que Espinosa submete todas as opiniões que afirmam haver algo alheio às determinações naturais necessárias de todas as coisas, a noção de sobrenatural ainda comparece uma e outra vez no *Tratado*, de maneira bastante incisiva.⁸² Inclusive na seqüência do texto em questão, Espinosa se refere, não a algo sobrenatural, mas diz que o conhecimento profético se estende para além dos limites do conhecimento natural e não é causado pelas leis da natureza humana consideradas em si mesmas. O conhecimento

⁸¹ É claro que essa hipótese não se deduz da doutrina espinosana, como observa Henri Laux: “com efeito, o ‘além dos limites’ não poderá ser considerado como o outro da natureza, numa investigação que se estende a novos objetos de conhecimento, quando se considera o ponto de partida do capítulo 1, que funciona como axioma de uma exposição implicitamente *more geometrico*: pertence à revelação toda coisa revelada com certeza por Deus. A revelação é una, no mesmo sentido que a relação imanente da natureza com Deus é una, estruturada por leis estáveis; o conhecimento é uno” (LAUX, 1993, p.16). Não obstante, para que o efeito retórico da classificação de certas profecias como estando acima dos limites da natureza e da compreensão humana se torne manifesto, é preciso sopesar a função do “sobrenatural” que Espinosa confere a esses casos, distinguindo-os de outros que não apresentam feições aparentemente sobrenaturais.

⁸² Há certa unanimidade em reconhecer que Espinosa se refere, de maneira paradoxal, a certas revelações que ultrapassariam os limites da compreensão humana. Porém, definir quais seriam elas, é uma questão mais difícil de resolver. André Tosel, por exemplo, afirma que “Espinosa começa e termina o T.T.P. afirmando a possibilidade da revelação como conhecimento de certas verdades que ultrapassam a capacidade da razão humana. Mas ele sustenta em numerosas passagens a tese que exclui a possibilidade de conhecimentos supra-razonais” (TOSEL, 1984, p.110). Tosel considera a própria revelação, conforme sua definição no início do *Tratado*, como uma verdade que ultrapassa a capacidade da razão humana. André Malet, por sua vez, identifica imediatamente conhecimento profético ou imaginativo e conhecimento sobrenatural: “Espinosa começa opondo o conhecimento natural ao conhecimento sobrenatural, ou conhecimento profético, ou conhecimento por imaginação” (MALET, 1966, p.114). Penso que a revelação propriamente “incompreensível” pode ser pontuada de modo mais específico, quando se a distingue das revelações que podem ser naturalmente explicadas. Veremos que Espinosa se refere à revelação mosaica do “face a face” como um “mistério” inerente à Escritura.

natural, escreve Espinosa, “só difere do conhecimento a que todos chamam divino porque este se estende para lá dos limites do primeiro e porque as leis da natureza humana, consideradas em si mesmas, não podem ser a sua causa” (*TTP-I*; G-III, p.15; A., p.122). Em que consiste essa transgressão dos limites do conhecimento natural, esse conhecimento do qual as leis da natureza humana não podem ser a causa?

Seria, o domínio do sobrenatural, para o qual se estende o conhecimento profético, idêntico àquilo que Espinosa chama de conhecimento imaginativo, inadequado? André Malet o explica nesses termos, ao dizer que “O conhecimento profético não compreende o encadeamento das causas e dos efeitos, ele ‘salta’ o raciocínio... nesse sentido é que a revelação profética é sobrenatural, porque ela não se faz pelo *lumen naturale*” (Id., *ibid.*). Assim, estaríamos autorizados a ler “inadequado” onde Espinosa mantém a linguagem teológica para identificar uma profecia como sobrenatural. Mas o problema persiste, se considerarmos que Espinosa distingue, nas profecias, isso que ultrapassa os limites do conhecimento natural, do que não os ultrapassa (a saber, determinado conhecimento imaginativo de alguma coisa que nós também podemos conhecer pela luz natural). Neste segundo caso, estamos às voltas com o conhecimento inadequado, parcial, que, mediante a razão, pode ser adequadamente explicado. Em contrapartida, Espinosa admite explicitamente revelações que ultrapassam os limites do conhecimento natural. E nesse sentido, Malet tem razão em insistir na expressão “sobrenatural” indicando algo que está “acima” (*au-dessus*) da razão, desde que ela não seja aplicada também àquelas imagens proféticas que consistem num conhecimento simplesmente inadequado (por exemplo, a imagem da interrupção do movimento do sol a Josué). “Acima” da razão significa, conforme as palavras de Malet: “que a razão não pode compreender como o Deus que é puro Espírito pode se fazer conhecer por meios sensíveis da imaginação, que são estranhos à sua natureza verdadeira” (Id., p.115). Supondo-se que Deus é puro espírito, como ele se revelaria por meio da matéria ou de corpos? Noutras palavras: como uma coisa limitada, finita, pode exprimir a essência de uma coisa ilimitada e infinita? Como um ente particular pode fazer as vezes de Deus? Eis o que resta totalmente incompreensível à razão e, portanto, há de ser considerado um “mistério” da Escritura.⁸³

Comumente as imagens não ultrapassam os limites da compreensão racional. Qualquer percepção inadequada da imaginação pode ser explicada de maneira adequada pela razão.

⁸³ “(...) a Escritura indica claramente que Deus tem uma figura e que Moisés a observava quando ouvia Deus a falar, embora não chegasse a vê-la senão por detrás. Não tenho, por conseguinte, dúvida, que há aqui algum mistério” (*TTP-I*; G-III, p.19; A., pp.125-6).

Mas quando tomam as imagens pelas próprias idéias, os homens incidem efetivamente no erro, invertendo a ordem natural da realidade. Essa inversão tende a ser feita por um abuso da linguagem, o que também ocorre com as profecias: “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 as noções em que se baseia todo o nosso conhecimento natural” (TTP-I; G-III, 28; A., p.134). J. Préposiet afirma que “o maravilhoso [da Escritura] deve ser tomado pelo que é, quer dizer, uma linguagem” (PRÉPOSIET, 1967, p.156). Além de ser efeito de uma percepção imaginativa da realidade, a linguagem também pode, se confundida com as próprias coisas, funcionar como meio para a criação de um mundo fictício, alheio à compreensão humana. Trata-se, no caso, de um abuso de linguagem, do qual a Escritura não está isenta.

Assim como qualquer outro conhecimento imaginativo, o conhecimento profético não é falso em si mesmo. Ele se torna falso e paradoxal no momento em que se ignoram as propriedades comuns da imaginação e se confundem certas imagens particulares com as próprias idéias das coisas. Todas as imagens proféticas, portanto, que se originam das operações inerentes à imaginação (no caso, a visão e a audição) são racionalmente compreensíveis e podem ser explicadas segundo o seu mecanismo causal. Já quando se depara com uma imagem absolutamente impossível (como o do encontro “face a face” entre Deus e Moisés, em função do qual aquele teria descido do céu até o monte Sinai etc.), Espinosa suspende o seu exame. Esses são os casos propriamente considerados “sobrenaturais”, “sobrehumanos” ou paradoxais no nível da compreensão racional da Escritura.⁸⁴

Alguns parágrafos à frente, Espinosa usa o termo sobrenatural para caracterizar a seguinte profecia: quando se narra que “Deus falou a alguém” (*Deus alicui dixisse*) e a Escritura diz expressamente que esta foi uma profecia ou revelação. É que as referências a Deus são comuns na língua hebraica, de maneira que são raras as vezes em que a relação entre Deus e o profeta é revestida de condições especiais.⁸⁵ Além disso, logo após apresentar a revelação das palavras do Decálogo – proferidas por uma voz autêntica –, Espinosa comenta o quão pouco razoável é admitir que uma coisa particular como essa voz determinada ou um

⁸⁴ J. Préposiet chama atenção para o “caráter quimérico de todo ensaio que tem por escopo submeter a Escritura a uma explicação racional externa, quer dizer, procedendo *a priori*, com a ajuda somente dos princípios do entendimento puro” (PRÉPOSIET, 1967, p.158). Deve-se acrescentar que certas narrativas da Escritura já se tornaram quiméricas nesse sentido. Com efeito, o encontro face a face entre Deus e Moisés é um mistério com o qual Espinosa se depara enquanto leitor da própria Escritura. Juntando-se a opinião de que Moisés era dotado de uma elevada capacidade de conhecimento intelectual, o caráter quimérico dessa narrativa se estende para toda uma explicação pretensamente filosófica da natureza divina, que tem por base a Escritura.

⁸⁵ Veremos que este caso é único – o das palavras reveladas a Moisés.

homem pudessem, por si mesmos, explicar a essência e a existência de Deus. No final do percurso em que são exemplificados os diferentes tipos de revelação, encontramos outra referência a uma “sabedoria que é superior à do homem”, exclusiva de alguém que percebe “só pela mente certas coisas que não estão contidas nos primeiros princípios do conhecimento, nem deles se podem deduzir; a sua mente teria de ser por força superior e, de longe, mais perfeita que a mente humana” (*TTP-I*; G-III, p.21; A., p.127). É o caso da revelação divina em Cristo, porque Deus se lhe revelou imediatamente, sem palavras ou visões.⁸⁶ Outro dado aparentemente paradoxal, uma vez que tais atributos excedem a natureza humana. Todavia, nesse caso Espinosa remove o caráter paradoxal e milagroso da figura de Cristo, negando a sua existência enquanto um ser humano, indivíduo particular:⁸⁷ “Deus manifestou-se, portanto, aos apóstolos através da mente de Cristo (*mens Cristi*) como outrora Moisés ouvia (*audiebat*) uma voz que vinha do ar (*vox aerea*). E assim, à voz de Cristo, tal como àquela que Moisés ouvia, pode chamar-se a Voz de Deus” (Id., *ibid.*). Maneira razoável de se exprimir, porque a voz aérea que Moisés teria ouvido não consiste em palavras propriamente ditas ou nas próprias sentenças da lei promulgadas pelo profeta, mas naquele sentimento íntimo pelo qual Moisés percebe Deus como um fogo – não uma imagem, mas um sentimento. Não obstante, trata-se de uma percepção imaginativa que, enquanto *vox aerea*, pode ser explicada segundo as suas causas naturais, mas, interpretada como tendo dado ensejo a um encontro *facie ad faciem*, torna-se paradoxal. O mesmo é válido para Cristo, ainda que numa perspectiva distinta. Na Epístola 75, Espinosa escreve que os “cristãos interpretaram segundo o espírito tudo o que os judeus percebiam segundo a carne” (*Ep.75*; G-IV, p.315).

⁸⁶ “Somente a Cristo Deus participou tal conhecimento, pelo que a sabedoria de Cristo deve ser definida, sem mais, superior à humana” (PACHIANI, 1979, p.106). Logo abaixo Pachiani diz que Deus falou *através* de um homem, isto é, através de Cristo” (Id., *ibid.*). Afirmação problemática, porque Cristo é via de revelação assim como foi a “voz aérea” ouvida por Moisés. O “através” grifado por Pachiani pode ser entendido de duas maneiras: através da imaginação (como a *vox aérea* percebida pelos profetas) ou através de idéias, como a *mens Cristi* percebida pelos apóstolos. E ainda se pode dizer, numa terceira acepção, que Deus se revela através de um homem – por exemplo, através de Moisés, pois o profeta e as suas palavras são expressão particular da natureza divina. O problema começa pela ficção equivocada de um diálogo entre Deus e o homem, quando ambos são considerados numericamente distintos (sócios). Dizer que Cristo foi um homem, apesar de sua condição sobre-humana (paradoxal), implica em reproduzir a dualidade que se instaurou pela idéia do encontro “face a face” entre Deus e Moisés.

⁸⁷ A impossibilidade de atribuir a Cristo uma figura humana é afirmada de maneira sutil, não só aqui mas em outros momentos do *Teológico-político*, como, por exemplo, numa referência um tanto quanto irônica ao seu nascimento: “aos Magos que acreditavam nas frivolidades da astrologia, o nascimento de Cristo foi anunciado pela aparição (*imaginatio*) de uma estrela surgida no Ocidente” (*TTP-II*; G-III, p.32; A., p.139). Espinosa afirma, na Epístola 75, que “Cristo não apareceu nem ao senado, nem a Pilatos, nem a infiel algum, mas tão somente aos santos” (*Ep.75*; G-IV, p.313). A estes, Cristo apareceu através da imaginação, assim como outrora Deus apareceu a Abraão, por meio de três homens. Penso que a história pessoal de Cristo praticamente não comparece no *Teológico-político*. Sua figura se define pelo lugar que assume na composição da Escritura. Isso torna dificultoso identificá-lo como um filósofo (conforme MÁTHERON, 1971, pp.85-148).

Mas o espiritual, aqui, não deve ser confundido com o intelectual. Em ambos os casos, trata-se de percepções imaginativas.

É incompreensível (*fateor me ea non capere*) que Deus tenha aparecido a Cristo ou que tivesse com ele falado. Problema que Espinosa não discute, por considerá-lo simplesmente absurdo. Mas o fato é que uma restrição semelhante haverá de servir também ao caso de Moisés, caso ambos sejam objeto de um outro desenlace interpretativo: “se Moisés falava com Deus face a face, tal como um homem fala habitualmente com seu companheiro (isto é, mediante seus dois corpos), então Cristo se comunicou com Deus de mente para mente”.⁸⁸ Eis o que Espinosa chama propriamente incompreensível, atingindo o limiar que separa uma explicação natural das revelações divinas e uma leitura miraculosa da Escritura.⁸⁹ Portanto, o mistério da revelação mosaica – veremos isso mais à frente – está no “face a face”, motivo por que a sua revelação escapa aos domínios da compreensão humana. Em seguida, a fixação de um lugar determinado que abrangeria a natureza divina é obra de uma imaginação errante. Com efeito, “Deus não tem direita, nem esquerda e não está em nenhum lugar, senão em todas as partes segundo a sua essência; a matéria é a mesma por todas as partes e Deus não se manifesta fora do mundo, no espaço que nós fingimos, que é imaginário” (*Ep.75; G-IV, p.313*). A crença na ressurreição de Cristo, por parte dos apóstolos, segue um mecanismo imaginativo idêntico ao dos israelitas. É o que Espinosa escreve a Oldenburg, ainda na Epístola 75:

dirás que todos os apóstolos creram plenamente que Cristo ressuscitou da morte e que subiu realmente aos céus, e eu não o nego; porque também Abraão acreditou que Deus havia comido ao seu lado e todos os israelitas acreditaram que Deus havia descido, rodeado de fogo, sobre o Monte Sinai e que havia falado diretamente com eles (*cum iis immediate locutus fuerit*), sendo que estas e muitas outras coisas similares foram aparições ou revelações acomodadas à capacidade e às opiniões daqueles homens, aos quais Deus quis revelar seu pensamento (Id., p.314).

Embora não se envolva detidamente com a figura de Cristo, Espinosa considera que a Escritura lhe confere a mesma condição paradoxal que se observa em Moisés. Por causa da

⁸⁸ “*Quare, si Moses cum Deo de facie ad faciem, ut vir cum socio solet (hoc est mediantibus duobus corporibus) loquebatur, Christus quidem de mente ad mentem cum Deo communicavit*” (*TTP-I; G-III, p.21; A., p.127*). Note-se que a alusão à *vox aerea* pela qual Deus se manifestou e que Moisés ouviu “passivamente” agora cede lugar a uma relação invertida: Moisés *fala* “ativamente” com Deus como a um sócio. A comunicação *mente ad mentem* suscita o mesmo problema: a perda da relação causal originária entre Deus e o homem (o homem é parte da Natureza, expressão singular etc.) e a subsequente afirmação de uma aliança entre Deus e o homem por vias sobrenaturais. O resultado prático é a hipóstase da natureza divina extensa por um corpo particular (quando Moisés, enquanto homem, faz as vezes de Deus) e a hipóstase da natureza divina pensante por uma mente particular (quando Cristo é interpretado como um homem fazendo as vezes de Deus).

⁸⁹ Esta expressão é de Henri LAUX, 1993, p.95).

alusão ao fato de que Cristo teria percebido Deus pela pura mente (no entanto, de forma alheia aos princípios do conhecimento humano) e de que ele teria sido a própria boca de Deus falando aos homens, há uma costumeira precipitação em dizer que Espinosa considera Cristo um homem versado em filosofia. Silvain Zac, por exemplo, assinala a diferença entre Maimônides e Espinosa, dizendo que “Moisés desempenha na profetologia de Maimônides um papel análogo àquele que Cristo desempenha na filosofia de Espinosa” (ZAC, 1965, p.73). Alexandre Matheron chega a concluir que “Cristo foi exotericamente Cristão e esotericamente filósofo... Cristo nos faz saber que conheceu intelectualmente sua mensagem” (MATHERON, 1971, p.141). E por ter percebido Deus intelectualmente de uma forma incompreensível ao conhecimento humano, ele seria um filósofo superior (assim como, no mesmo contexto, Moisés é considerado o maior de todos os profetas) (Id., p.144). Essas teses – parece-me – carecem de uma consideração maior acerca do caráter imaginativo da figura de Cristo e de sua relação com Deus, de acordo com a maneira como Espinosa lê a Escritura.⁹⁰ Todavia, Espinosa restringe a sua análise à figura de Moisés, definindo o lugar paradoxal que este ocupa no conjunto da narrativa bíblica.

* * *

A revelação mosaica é de uma importância especial. Nisso, Espinosa segue a Escritura e a tradição. Por ser considerado o maior de todos os profetas, Moisés é a personagem mais importante da Escritura, está no centro da profetologia de Maimônides e assim também será o alvo principal da crítica de Espinosa. Mas além de assim prestar fidelidade à sua importância, ele cruza propositalmente diversas passagens da Escritura, que tratam daquela revelação de maneira diversificada e que mostram o caráter ambíguo da sua narrativa. Mesmo sendo absurda a afirmação de que existe uma profecia sobrenatural, Espinosa a pontua minuciosamente, distinguindo-a das demais revelações explicáveis pelo mecanismo natural da imaginação.

⁹⁰ Alexandre Matheron considera que Espinosa assume, *de fato*, que Jesus foi um homem cuja perfeição nenhuma outra pessoa jamais alcançou. A despeito de uma aparente contradição lógica entre “ser homem” e “não ser homem”, Jesus teria que ser interpretado, então, como um “super-homem”, “um homem muito superior a todos os outros, mas ainda assim um homem” ou – o que seria mais razoável – “um ser excepcional, muito superior aos homens ordinários e ao próprio Espinosa, mas sem se saber se ele pertence ou não a outra espécie” (MATHERON, 1971, p.255). Porém, à semelhança do que veremos acontecer com a afirmação de que Moisés foi o maior de todos os profetas e, inclusive, um profeta extraordinário, a afirmação de que Cristo se comunicou com Deus *mente ad mentem* não pode ser assumida como um fato, mas como uma narrativa resultante da configuração imaginária do Cristo.

O maior flagrante dessa ambigüidade está justamente na afirmação de que Moisés se encontra com Deus “face a face”, por um lado e, por outro, que Moisés não percebeu nenhuma imagem de Deus. Espinosa afirma ter naturalmente ocorrido uma voz a Moisés – *vox aerea* – e que o profeta teria percebido Deus por afecções passionais, como o “fogo”, o ciúme. Mas quanto à ausência de uma imagem, Espinosa o explica, não recorrendo à suposta inteligência de Moisés (no caso, superior à dos demais profetas), mas à comum ignorância dos profetas. Pois no capítulo II do *Teológico-político*, afirma que, sem exceção, os profetas “sustentaram opiniões sobre Deus absolutamente vulgares” e que “as suas revelações estão em conformidade com tais opiniões” (*TTP-II*; G-III, p.37; A., p.144). O motivo por que não houve uma aparição divina a Moisés, Espinosa diz ter sido porque ele “não tinha qualquer imagem de Deus formada no cérebro” (Id., G-III, p.40; A., p.146). Não porque qualquer imagem divina seja incompatível com o conhecimento intelectual de Deus, mas porque a imaginação de Moisés, embora acreditasse poder mostrar Deus, era disposta de tal forma que ele nada poderia imaginar que representasse a figura divina, devido à sua ignorância e, também, à fraqueza da sua imaginação – contrastada com a vivacidade das paixões.⁹¹

A ignorância da natureza das coisas e das causas de suas afecções não anula a virtude dos profetas. Pois o seu valor não está no que ensinam acerca das coisas e nas suas opiniões sobre Deus, mas no seu testemunho. Cada um testemunhou, à sua maneira, a presença divina. A dúvida e a petição de sinais indicam precisamente a ignorância dos profetas. Decerto, eles não sabiam que “ninguém faz nada que não esteja de acordo com a ordem predeterminada da natureza” (*TTP-III*; G-III, p.46; A., p.153). Todas as nossas ações são determinadas pelo decreto divino, isto é, as leis necessárias da natureza. O fato é que nós ignoramos a evolução completa das causas exteriores (Id., *ibid.*) e, no caso dos hebreus, a sua eleição e a vocação singular de Moisés é compreendida a partir de signos que, adaptados às opiniões dos homens, não exprimem a natureza das coisas que significam. A ignorância da coordenação e concatenação das coisas é suprida por determinados signos e por cerimônias: “ações que em si mesmas são indiferentes e só por convenção se consideram boas, ou que simbolizam um bem necessário à salvação, ações, se quisermos, cuja razão de ser ultrapassa a capacidade de compreensão humana” (*TTP-IV*; G-III, p.62; A., p.169). Com relação ao entendimento, as convenções e os mandamentos são meras sombras (*merae umbrae*), porquanto são invenções humanas cujas causas naturais se desconhecem. Assim, Espinosa conclui que todos os

⁹¹ A fraqueza e a vivacidade, nesse caso, são simultâneas: a vivacidade consiste em imaginar coisas que não existem, sendo inversamente proporcional à riqueza da imaginação: “o poder que nós temos de imaginar um grande número de coisas de uma só vez” (MATHERON, 1971, p.274). Veremos que Moisés e os israelitas, no momento da fundação do Estado, careciam dessa riqueza da imaginação.

profetas que escreveram leis em nome de Deus (*nomine Dei leges scripserunt* – G-III, pp.63-

4) careciam de uma percepção adequada da natureza divina:

Do próprio Moisés, por exemplo, deve dizer-se que ele percebeu por revelação, ou concluiu dos princípios que lhe foram revelados, a forma como o povo de Israel melhor se poderia agregar numa determinada região do mundo e formar uma sociedade em toda a acepção da palavra, ou seja, constituir um Estado, e bem assim a melhor maneira de compelir aquele povo à obediência. Mas o que ele não percebeu, nem lhe tinha sido revelado, foi que essa maneira era efetivamente a melhor e que, mediante a obediência de todo o povo, alcançariam necessariamente, naquela região, o fim que perseguiam. Não percebeu, em suma, qualquer destas coisas como verdade eterna, mas sim como um preceito e como algo de instituído, prescrevendo-as como leis de Deus. Daí que os Hebreus imaginassem Deus como um chefe, um legislador, um rei, misericordioso, justo etc., quando, afinal, tudo isso são atributos que pertencem apenas à natureza humana e devem ser inteiramente dissociados da natureza divina (Id.; G-III, p.64; A., pp.171-2).

O Estado hebraico se funda com base no “auxílio externo” de Deus, isto é, por causas exteriores que os hebreus e o próprio Moisés desconheciam. Proveniente do que costuma se chamar fortuna, o auxílio externo é interpretado, na Escritura, como milagroso.

Sendo esta a condição inicial do pacto que funda o Estado hebraico, a utilidade das cerimônias, dos ritos e sinais consistiu em incutir o sentimento de que os hebreus agiam por ordem de outro e não por deliberação própria. A diversidade das histórias bíblicas contém esse sentido unívoco de promover a obediência. Ora, a devoção do vulgo depende dele imaginar coisas estranhas ao curso da natureza (*TTP-VI*; G-III, p.8; A., p.189). A Escritura narra coisas que excitam a imaginação. Assim se explica a importância, nas narrativas sagradas, do milagre: aquilo que o vulgo não consegue explicar por analogia com outras coisas e, por isso, preenche a sua imaginação e o arrebatava de admiração (Id., G-III, p.84; A., p.194). Há, portanto, uma tendência proposital em omitir circunstâncias (que aqui e ali ainda permanecem nos meandros do texto) para que o milagre pareça maior. Por conseqüência, interrompe-se a concatenação natural das imagens e acaba-se por narrar algo que ultrapassa os limites da compreensão humana. A despeito de sua impossibilidade natural, o milagre é um dos elementos mais importantes a integrarem o sentido da narrativa bíblica.

Na sua crítica aos milagres, embora se baseie em princípios filosóficos para demonstrar que na natureza não existem milagres, Espinosa lhes confere uma importância considerável quanto à compreensão do sentido da Escritura. Aliás, a revelação mosaica, ou, aquela que transcende os limites da compreensão humana, pode também ser considerada

milagrosa. Um breve exame do capítulo VI, dedicado aos milagres, contribuirá para elucidar mais detalhadamente o nosso problema.⁹²

No capítulo VI do *Teológico-político*, Espinosa equipara a “ciência que ultrapassa a capacidade da compreensão humana” e uma “obra cuja causa o vulgo desconhece” e que, por isso, “os homens costumam chamar divina ou de Deus” (*TTP-VI; G-III, p.81; A., p.189*). Esse capítulo trata dos milagres, cuja realidade Espinosa nega, devido à necessidade intrínseca a toda causalidade divina-natural. A crença nos milagres deve-se à ignorância do vulgo, resultante de uma explicação equivocada das coisas cujas causas ele desconhece. O vulgo fixa a noção de providência e de ação divina como sendo contrárias às leis naturais. “Imagina, assim, duas potências numericamente distintas uma da outra: a de Deus e a das coisas naturais” (*Id., ibid.*).

Os milagres não existem na natureza. Com efeito, o que Deus quer e determina envolve necessidade e verdade eternas, sua “vontade”, seu intelecto e suas obras são uma e a mesma coisa necessária. Por isso se pode dizer que as leis da natureza são decretos de Deus, e nada há na natureza que repugne esses decretos; “se alguém admitisse (*statueret*) que Deus faz alguma coisa contrária às leis da natureza, seria também obrigado a admitir (*statuere*) que Deus age em contradição com a sua própria natureza, o que é absurdo” (*Id.; G-III, p.83; A., p.191*).

A noção de milagre provém de uma determinada disposição para o conhecimento.

O vulgo chama, portanto, milagres ou obras de Deus aos fatos insólitos da natureza e, em parte por devoção, em parte pelo desejo de contrariar os que cultivam as ciências da natureza, prefere ignorar as causas naturais das coisas e só anseia por ouvir falar do que mais ignora e que, por isso mesmo, mais admira. Isto, porque o vulgo é incapaz de adorar a Deus e atribuir tudo ao seu poder e à sua vontade, sem elidir as causas naturais ou imaginar coisas estranhas ao curso da natureza. Se alguma vez ele admira a potência de Deus, é quando a imagina como que a subjugar a potência da natureza (*Id.; G-III, p.81; A., pp.189-190*).

A disposição vulgar contrária ao conhecimento decorre da comum ignorância na qual se encontram naturalmente os homens, principalmente aqueles que se deleitam sobretudo em ouvir coisas que ignoram por completo. Deve-se ao vulgo, em seguida, uma opinião de todo absurda: a oposição entre vontade divina e necessidade natural, devendo esta ser subjugada por aquela.

⁹² André Tsel relaciona os capítulos I e VI, dizendo que o primeiro põe a tese da revelação divina e o sexto demonstra a impossibilidade de uma revelação sobrenatural (*TOSEL, 1984, p.121*).

Aquém desse absurdo, o que se chama milagre pode ter uma explicação plausível:⁹³ “a palavra milagre só pode ser entendida relativamente às opiniões humanas e não significa senão um fato cuja causa natural não podemos explicar ou pelo menos quem registra ou conta o milagre não pode explicar por analogia com outra coisa que habitualmente ocorre” (Id.; G-III, pp.83-4; A., p.192). Nesse sentido, considerando-se a ignorância comum dos homens e que em função dela é que se toma um fato por milagre, trata-se de um fato que simplesmente carece de explicação, a qual pode ser buscada, uma vez que ela naturalmente é possível. Espinosa, porém, acrescenta: “Poderia ainda dizer que um milagre é algo de que não podemos explicar a causa pelos princípios das coisas naturais conhecidos pela luz natural” (Id., *ibid.*). Ou seja, o milagre é um absurdo. E nesse caso, uma diferença abissal se estabelece entre o intérprete filósofo, que nega a existência de milagres, e o intérprete teólogo, que admite poderes sobrenaturais, intangíveis pela razão natural. O filósofo atribui a causas naturais desconhecidas a ocorrência de uma imagem que parece milagrosa, como, por exemplo, a da interrupção do movimento do sol. O teólogo parte dessa mesma imagem e elabora uma narrativa que assinala uma causa de tal acontecimento que transcende a natureza e a compreensão humana, como, no caso, uma intervenção divina que interrompe as leis da natureza. Algo idêntico ocorre com a revelação milagrosa de Moisés: o fato de ter sentido Deus como fogo indica a situação passional de Moisés, inteiramente adversa ao conhecimento. O fato de ter ouvido uma voz verdadeira – disso será tratado nos próximos capítulos – também denuncia a pobreza de imagens (acompanhada de dúvidas e do pessimismo do profeta) que tampouco é contrabalançada por qualquer conhecimento intelectual. Ora, essa total ausência do conhecimento das causas da percepção de Moisés ocasiona a ficção teológica do *facie ad faciem*, naturalmente incompreensível e, portanto, milagrosa. Assim, embora a percepção de milagres deva ser atribuída à ignorância dos profetas, o estatuí-lo como algo que não pode ser explicado por princípios da luz natural é a base do edifício teológico construído na e através da Escritura.

Espinosa diz que, entre os antigos, os milagres foram avaliados unicamente segundo o critério de conhecimento do “homem comum, o qual julga que entende uma coisa quando não fica admirado com ela” (Id., *ibid.*). Isso se evidencia pela própria Escritura, uma vez que vários fatos são narrados como milagrosos em razão da ignorância de suas causas, que, ao nos

⁹³ Como observa Herni Laux, há uma “operação hermenêutica que, assinalando um lugar ao milagre, reconstituiu e lhe confere um estatuto – de uma vez, estatuto de texto bíblico e de leitura da religião” (LAUX, 1993, p.50). “O *milagre* do TTP VI é sem dúvida uma ficção, mas a ficção se inscreve dentro de uma teologia, quer dizer dentro de uma coerência. À diferença da crença em não importa qual prodígio, que se dissolve em múltiplas hesitações, a crença no milagre pertence aqui a uma história” (Id., p.56).

serem conhecidas, deixam de parecer milagres. De fato, o homem tende a duvidar daquilo que não conhece, a não ser que a admiração o persuada.⁹⁴ Somente por isso é que o milagre aparece como algo que supostamente ultrapassa a compreensão humana: “por essa palavra não se entende outra coisa a não ser um fato que ultrapassa ou é suposto ultrapassar a compreensão humana” (Id.; G-III, p.86; A., p.195). É que os milagres convenciam os profetas e o povo judeu com base nas convicções que eles já tinham. Ou seja, o milagre não é causa de uma convicção absurda, mas efeito dela: “os argumentos com base na revelação não se obtêm a partir de noções universais e comuns, mas sim a partir das convicções, mesmo que sejam absurdas, e das opiniões daqueles a quem é feita a revelação” (Id.; G-III, p.98; A., p.197). Se tivermos em conta a mentalidade dos profetas e as circunstâncias em que o fato milagroso acontece, *todos* os milagres podem ser explicados por causas naturais. Espinosa é bastante taxativo:

tudo o que na Escritura se diz ter de fato acontecido aconteceu segundo as leis da natureza, como é necessário que tudo aconteça; e se lá se encontrar alguma coisa da qual se possa apoditicamente provar que repugna às leis da natureza, ou que não pode ser conseqüência delas, nesse caso, devemos ter por absolutamente certo que foi um acrescento feito nos Livros Sagrados por homens sacrílegos. Tudo o que é contrário à natureza é contrário à razão; e o que é contrário à razão é absurdo e deve, por conseguinte, ser repudiado (Id.; G-III, p.91; A., p.200).

Eis a solução radical de Espinosa para o “mistério” do *facie ad faciem* e que, deveras, é totalmente alheio à razão.⁹⁵

⁹⁴ Espinosa mostra, porém, que o caminho do conhecimento é mais persuasivo do que a admissão de absurdos como provas da essência e existência de Deus. Em contrapartida, os milagres são antes indícios de ateísmo do que da crença verdadeira em Deus. “Não sendo a existência de Deus conhecida por si mesma, ela deve necessariamente deduzir-se de noções cuja verdade seja tão firme e inabalável que não possa haver nem conceber-se um poder capaz de as alterar. Pelo menos a partir do momento em que delas concluímos a existência de Deus, essas noções têm de parecer-nos como tais, se queremos que a conclusão esteja a salvo de qualquer risco de dúvida. Porque se fosse concebível que tais noções pudessem ser alteradas por alguma potência, qualquer que ela fosse, então duvidaríamos se elas eram verdadeiras e, conseqüentemente, duvidaríamos também da nossa conclusão, isto é, da existência de Deus, e jamais poderíamos estar certos de alguma coisa. Por outro lado, sabemos que só está de acordo ou contradiz a natureza aquilo que demonstrarmos estar de acordo ou contradizer estes princípios. Assim, se fosse concebível que na natureza poderia acontecer, por força de uma qualquer potência, alguma coisa que lhe repugnasse, isto repugnaria também a essas noções primeiras e teríamos então que o rejeitar como absurdo ou duvidar das noções primeiras (como acabamos de demonstrar) e, conseqüentemente, de Deus e de tudo quanto percebemos, seja de que modo for. Longe, pois, de demonstrarem a existência de Deus, os milagres, se por eles entendermos um fato que repugna à ordem natural, fariam com que dela duvidássemos; sem eles, pelo contrário, poderemos estar absolutamente certos dessas experiências, porquanto sabemos que tudo segue a ordem fixa e imutável da natureza” (TTP-VI; G-III, pp.84-85; A., pp.192-3).

⁹⁵ Francisco Vieira Jordão considera que Espinosa admite uma espécie de suspensão do juízo para o que se mostra incompreensível, devido a que o método não alcança todas as particularidades da Escritura. Teriam que ser encontradas as causas do extraordinário; mas, “Quando tal se torna impossível, o que teremos que concluir é que existe na Escritura algo de incompreensível ou de inacessível à normal compreensão humana” (JORDÃO,

Embora seja uma consequência estritamente necessária da concepção espinosana de natureza, essa conclusão não deixa de suscitar dúvidas quanto ao método de interpretação da Escritura, cujo princípio básico é interpretá-la unicamente por ela mesma. Diogo Pires Aurélio chama atenção para certa oscilação metodológica no capítulo VI: “De fato, e contrariamente à recomendação que impediria que se extraísse da Escritura algo que não resulte com clareza dos seus próprios enunciados, é a filosofia que emerge aqui a protagonizar a demonstração, pedindo uma vez por outra o abono escriturístico. Espinosa justifica-se alegando que a questão do milagre é estritamente filosófica e deve, por isso, ser resolvida com base na ‘luz natural’” (A., p.398, nota 8 ao cap.VI). Quanto à conclusão de Espinosa recém citada, Aurélio assegura que seria difícil sustentá-la pela Escritura mesma. Pois com relação ao método de interpretação recomendado por Espinosa, “tudo quanto este possa apurar leva à conclusão de que houve acontecimentos em que as leis da natureza foram suspensas” (A., p.399, nota 11 ao cap.VI).

Na verdade, o próprio Espinosa se detém com atenção particular ao registro da revelação do maior de todos os profetas, insistindo na sua leitura literal, sem permitir que se lhe dê uma solução explicativa racionalmente compreensível. Quanto ao fato de Deus ter falado a Moisés, escreve Espinosa: “se não quisermos forçar a Escritura, é absolutamente necessário admitir-se que os Israelitas ouviram uma verdadeira voz. Com efeito, a Escritura (Deut., cap.V, v.4) diz expressamente: *Deus falou convosco face a face*, isto é, da mesma forma que dois homens trocam idéias entre si através dos respectivos corpos” (TTP-I; G-III, p.18; A., p.124). A exigência de uma leitura literal do Deuteronômio, neste caso, é invocada contrariamente àquilo que se poderia conhecer pela luz natural: “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 a existência de Deus, fosse real ou verbalmente, e declarar na primeira pessoa: *eu sou Jeová teu Deus*, etc.” (Id.; G-III, p.18; A., p.125).⁹⁶

Como interpretar corretamente a revelação mosaica à luz do que Espinosa estabelece no capítulo VI – tudo o que é contrário à razão deve ser repudiado? Sem dúvida, há nela algo de paradoxal. Ela acena para um conhecimento que poderia ser chamado divino porque transcende os limites da natureza e da compreensão humana. E, ao que parece, ela se distingue da maior parte das demais revelações justamente porque ultrapassa os limites do

1993, p.140). Ao meu ver, o incompreensível é denunciado como absurdo engendrado pela adulteração dos intérpretes e/ou escritores da Bíblia.

⁹⁶ Henri Laux se refere à eleição (portanto, ao modo como se constitui o Estado hebraico) como “o milagre por excelência” (LAUX, 1993, p.85).

conhecimento natural. Supostamente, dá-nos a conhecer uma coisa que de modo algum poderíamos conhecer pela luz natural.

Penso ser possível solucionar o problema colocando-o nos seguintes termos: é preciso verificar no que, precisamente, consiste o absurdo, isto é, o que caracteriza a revelação mosaica como sendo contrária à razão, incompreensível pela luz natural; e até que ponto, aquém do paradoxo, a voz divina testemunhada pelo assim chamado maior de todos os profetas pode ser explicada naturalmente.

Isso que Espinosa diz ser conforme com a Escritura – que “Deus criou uma voz” – não é contrário à razão, pois Deus é a “fonte da qual derivam todas as coisas”. Deus é causa de todas as coisas particulares. O que é, pois, contrário à razão? Que uma coisa particular, ou um homem pudesse deter em si mesmo a essência e a existência de Deus; ou, o que é o mesmo, que Deus “em pessoa” se revele a um homem, qual *sócio* – como se fosse um encontro “face a face”. Essa afirmação é absurda, não pode se explicada racionalmente; o máximo que o intérprete pode fazer é apontar os motivos pelos quais a Escritura contém o registro desse absurdo e de outros semelhantes.

O capítulo VI do *Teológico-político* é implacável quanto à rejeição de qualquer absurdo na Escritura. Nesse sentido, ele parece até mesmo se sobrepor a uma interpretação da Escritura que tivesse por base unicamente a própria Escritura, como observa Diogo Pires Aurélio. Aliás, o próprio Espinosa adverte que, com relação aos milagres, seguiu “um método inteiramente diferente do que tinha usado ao tratar da profecia. Sobre isto, com efeito, não afirmei senão aquilo que pude concluir de fundamentos revelados nos Livros Sagrados, ao passo que neste capítulo utilizei sobretudo os princípios conhecidos pela luz natural” (*TTP-VI; G-III, pp.94-5; A., p.203*). É que a questão dos milagres, como foi notado, é puramente filosófica, ao passo que a profecia é uma questão teológica: “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” (*Id., ibid.*).

Os dois métodos são incompatíveis e conduzem a resultados diferentes? Não, seguramente. Primeiro, pelo fato de que as demonstrações filosóficas do capítulo VI também podem ser resolvidas facilmente “por meio de dogmas e princípios extraídos da Escritura” (*Id., ibid.*). Espinosa o demonstra com exemplos. Segundo, porque o método seguido no exame das profecias não está, ele próprio, assentado em pressupostos teológicos, mas é o mesmo método utilizado para interpretar a natureza. “Fui 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 as suas propriedades” (Id., *ibid.*). Espinosa toma a Escritura como uma coisa natural, idêntica a qualquer outra, e explica, até aonde é possível, a origem natural das profecias, tendo em vista “a fonte da qual derivam”, isto é, Deus, causa de tudo. Pode-se dizer, então, que ele enfrenta desde o início o pressuposto teológico de que os fundamentos da Escritura são alguns fatos sobrenaturais. Nada do que é contrário à razão escapa à história das profecias, a não ser os “acréscimos de homens sacrílegos” (Id.; G-III, p.91; A., p.200).⁹⁷

Assim, novamente nos deparamos com o problema da interpretação e da condição do intérprete. De fato, logo após afirmar de maneira peremptória que tudo o que, na Escritura, é contrário à natureza e à razão deve ser repudiado, Espinosa ainda faz, não obstante, “algumas breves observações sobre a interpretação dos milagres”. Desde que se tenham em conta essas observações, ele garante, não restará mais nenhuma suspeita de que na Escritura se encontre alguma coisa que repugne à luz natural. Trata-se, na verdade, de uma observação geral acerca de algo que é inerente às percepções imaginativas dos homens. Eis a descrição de Espinosa:

É muito raro os homens contarem uma coisa tal como ela aconteceu, sem acrescentar nada da sua opinião pessoal. Por outro lado, sempre que eles vêem ou ouvem algo de novo, se não tiverem o maior cuidado com os seus preconceitos, ficam de tal maneira preocupados que percebem uma coisa completamente diferente daquilo que vêem ou ouvem contar, em especial quando é algo que ultrapassa a compreensão do narrador ou daquele que o escuta, e mais ainda se têm interesse em que essa coisa aconteça de determinada maneira. Este o motivo por que, nas suas crônicas e histórias, os homens referem mais as suas opiniões do que os próprios fatos ocorridos, de tal maneira que um só e mesmo caso é descrito por dois homens com opiniões diversas de forma tão diferente que parece que estão a falar de casos distintos. Muitas vezes, até nem é muito difícil investigar, só pelas histórias, as opiniões do cronista ou do historiador (*TTP-VI*; G-III, pp.91-2; A., p.200).⁹⁸

Espinosa o exemplifica com a narração do milagre da interrupção do movimento do sol no tempo de Josué. Naturalmente lhes parecia que o sol se movia em “movimento diurno sobre a terra” – imagem que nos ocorre sempre, por mais que conheçamos a causa dela e a sua inadequação relativamente à verdade do movimento do sol. Percebendo, pois, que num certo dia o movimento cessou por algum tempo, inventaram a história de que o Sol e a Lua tinham parado para convencer os homens “pela própria experiência que o Sol esteve submetido ao poder de uma outra divindade que só com um gesto o obrigava a alterar o seu curso natural”

⁹⁷ De certa maneira, pode-se caracterizar essa atividade como o erro mais geral da teologia. André Tosel escreve que “Os teólogos parecem mais racionais do que a Bíblia em seu esforço para estabelecer uma luz sobrenatural, conjugada a uma autoridade transcendente” (TOSEL, 1984, p.123).

⁹⁸ Acerca do aspecto poético desse tipo de relatos, Henri Laux comenta que “A potência móbil do estilo poético vem do fato de que ele recria a cada instante *as condições de um estupor*, é o corpo da linguagem que põe e renova as singularidades pelas quais a massa se constitui em comunidade de ‘admiração’” (LAUX, 1993, p.82).

(Id.; G-III, p.92; A., p.201). Portanto, não descreveram um fato tal como o percebiam conforme o seu limitado conhecimento acerca dele, mas forjaram uma história totalmente estranha ao fato. Espinosa, enquanto filósofo e, também, enquanto intérprete da Escritura, nega que tivesse existido tal milagre. Com base no conhecimento natural, ele rejeita a hipótese de uma interrupção do movimento dos astros, regida por leis necessárias, por um poder sobrenatural. Pela interpretação da Escritura, ele busca as circunstâncias que levaram os homens a esboçar semelhante opinião.

Por conseguinte, para interpretar os milagres da Escritura, e perceber pela sua descrição o modo como as coisas se passaram de fato, é necessário conhecer as opiniões daqueles que em primeira mão os narraram e no-los deixaram por escrito, distinguindo-as daquilo que eles presenciaram pelos sentidos; doutra forma, confundimos as suas opiniões e apreciações com o próprio milagre, como realmente já aconteceu. E não é só por isso que importa conhecer essas opiniões; é também para não se confundirem as coisas que de fato se verificaram com coisas imaginárias que não foram senão imagens proféticas (Id., *ibid.*).

Eis que a interpretação dos milagres identifica-se novamente com a interpretação das profecias, de sorte que o comparecimento da filosofia, no capítulo VI, tem por única função mostrar que nada existe contrário às leis necessárias da natureza. Quanto às revelações, é muito importante distinguir isso que elas realmente são, com base na fonte da qual derivam, isto é, Deus, e o modo específico pelo qual os homens, condicionados pelas circunstâncias em que vivem e pela sua constituição corpórea, imaginavam-nas. O milagre ocorre justamente quando uma coisa puramente imaginária é confundida com algo que o profeta realmente teria visto. “Na Escritura, efetivamente, narram-se muitas coisas como reais, e assim eram consideradas, muito embora não passassem de visões e coisas imaginárias. Diz-se, por exemplo, que Deus (o Ser supremo) desceu do céu (*Êxodo*, cap.XIX, 18, e *Deut.*, cap. V, 19) e que o monte Sinai fumegava porque Deus tinha descido sobre ele circundado de fogo” (Id., *ibid.*). O exemplo oferece uma pista de como deve ser interpretada a revelação mosaica: teria sido, por hipótese, uma percepção puramente imaginária, sem nenhuma alusão às coisas que tivessem causado as respectivas imagens. A subtração da imagem à sua causalidade promove a narrativa de uma ficção teológica que se opõe à ordem natural das coisas.

* * *

No segundo escólio da proposição 16 da Parte II da *Ética*, já referido anteriormente, consta o motivo originário que facilmente leva os homens a confundir suas imagens com as

próprias coisas: “as idéias que nós temos dos corpos exteriores indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores” (EII P16esc.2; GII, p.104). Espinosa remete o leitor ao apêndice da Parte I da *Ética*, no qual procura remover prejuízos que impedem aos homens compreender o encadeamento natural e necessário das coisas. Por ignorarem as causas das coisas, “os seres humanos têm a opinião de que são livres por estarem cônscios das suas volições e da suas apetências, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça a idéia das causas que os dispõem a apetecer e a querer, visto que as ignoram” (EI Ap.; G-II, p.78). Procuram, então, as causas finais de todas as ações humanas e julgam a compleição alheia pela sua própria. E por atribuir uma causa final inclusive a todas as coisas naturais, “foram levados a tirar a conclusão de que houve alguém ou alguns regentes da Natureza, dotados como os homens de liberdade, e que cuidaram em tudo que lhes dissesse respeito e para sua utilidade fizeram todas as coisas” (Id., G-II, p.79; P., p.124). Sobre esse prejuízo edificou-se uma imagem da relação entre Deus e os homens, pela qual se originou nas mentes humanas um culto supersticioso: “Daqui haverem estabelecido que os deuses ordenaram tudo o que existe para uso humano, a fim de os homens lhes ficarem cativos e de serem tidos em suma honra; donde o fato de haverem excogitado, conforme a própria compleição, diversas maneiras de se render culto a Deus, para que Deus os estime acima dos outros e dirija a Natureza inteira em proveito da cega apetição e insaciável avareza” (Id., *ibid.*). Os homens supersticiosos, conclui Espinosa, imaginam que a Natureza e Deus deliram tais quais eles próprios.

A instabilidade da fortuna e a oscilação entre a esperança e o medo são apresentadas como causas da superstição no prefácio do *Teológico-político*. Na confiança os homens se tornam orgulhosos; diante do medo, tornam-se crédulos. Imaginam prodígios e presságios, inventam sacrifícios em oferenda aos deuses; “interpretam a natureza de maneira extravagante, como se toda ela delirasse ao mesmo tempo que eles” (*TTP-Praef.*; G-III, p.5; A., p.112). Simultaneamente, tornam-se ferrenhos adversários da religião e do conhecimento. Esse é o ímpeto do vulgo, que se deixa governar pela superstição. A partir dali, o vulgo é definido com uma categoria política básica⁹⁹ dos governos fundados num poder teológico-político.

O vulgo designa um tipo de comportamento censurável porque vive arrebatado pelas paixões, devido à sua ignorância. Marilena Chaui mostra que essa noção é comum aos holandeses do século XVII, da qual Espinosa parte: “*vulgus* tende a opor-se a *doctus* na

⁹⁹ Uma “figura”, como escreve Henri Laux, relativamente indeterminada pelo ponto de vista histórico. O que há, propriamente, é “um sistema de relações constitutivas do vulgar” (LAUX, 1993, p.52).

relação com a arte e o saber – o vulgo é aquele que segue espontaneamente seu *ingenium* e seus impulsos naturais, enquanto o douto guia-se pela razão e pelo *studium*”. Espinosa, porém, se distancia dessa noção, porque “politiza a noção de vulgo, uma vez que a política espinosana busca seus princípios na natureza humana, nos ‘homens tais como são e não como [os teóricos] gostariam que fossem’, e, portanto, funda-se na lógica das paixões e dos *ingenia*” (CHAUI, 1995, p.31). Politizando a noção de vulgo, Espinosa atribui a ela um sistema de relações em que se incluem os próprios teóricos (ou teólogos). Pois enquanto o vulgo, supersticioso, despreza a razão, “o teólogo perverte as Escrituras Sagradas por desejar imoderadamente fama e autoridade, temendo os ataques e o sucesso de seus adversários” (Id., p.32). Juntos, eles propiciam a emergência de um governo violento, que é “arrastado pelo desejo imoderado de dominar corpos e mentes dos governados, mas sob o medo de que os deuses não o favoreçam nesta empresa” (Id., *ibid.*). Nesse sistema de relações políticas, tanto os teólogos e os governantes, quanto o humilde supersticioso, compartilham juntos a figura do vulgo que, “em suas várias fisionomias de opressor e oprimido, é constitutivo do corpo político” (Id., *ibid.*).¹⁰⁰

A crítica ao vulgo, nesses termos, já é feita no prefácio do *Teológico-político*, anunciando-se como um dos principais objetivos do *Tratado*, pois somente com a desmistificação dos valores firmados pelo vulgo e a dissolução das conseqüências políticas que eles acarretam é que Espinosa pode promover a liberdade política da república e a liberdade intelectual dos filósofos. Mas em momento algum Espinosa desconsidera as causas naturais das paixões que movem o vulgo. A soberba, a abjeção, a esperança e o medo são afecções naturais dos homens. Nesse sentido, uma análise das paixões que dominam os homens permite explicar a opinião de que Deus é um ser passional, como ocorre, por exemplo, na afirmação mosaica de que “Deus é fogo”, ou seja, Deus é ciumento. Em contrapartida, são paradoxais as imagens que os teóricos ou teólogos formam dos homens comuns, de si mesmos e de Deus. Não obstante, utilizam-se de discursos e escritos para prodigalizar toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe, atacando aquela que realmente existe. Concebem os homens, não como são, mas como eles próprios gostariam que fossem (*TP-I*; G-III, p.273; P., p.313). Ora, o papel da Escritura, no

¹⁰⁰ De maneira semelhante, Henri Laux diz que “o teólogo partilha das paixões comuns ao vulgo: também ele é dominado pelo medo, pelos prejuízos, pela flutuação” (LA UX, 1993, p.60).

caso, é corroborar esse discurso teológico e, para tanto, as revelações que são maximamente alheias à razão constituem a base de seu discurso.¹⁰¹

É visando o núcleo da interpretação teológica da Escritura que Espinosa caracteriza, em lugares muito precisos e reservados, determinada revelação como transcendendo os limites da compreensão humana. No caso específico da revelação mosaica: Espinosa nega o encontro *facie ad faciem* com Deus, mas explica a gênese da *vox aerea* e do *spiritus* que animam Moisés. As afecções que originaram a revelação encontram-se no significado das palavras, dificilmente adúlteráveis. As proposições absurdas, por sua vez, decorrem de frases que os intérpretes facilmente podem manipular, e nesse sentido se pode dizer que a Escritura contém revelações que ultrapassam os limites da compreensão humana.

A questão toda reside na atividade do intérprete. E cumpre recordar que o problema da interpretação não atinge somente os comentadores do legado escrito da Bíblia. Ele está no seio e na origem da própria Escritura, já surge na noção do *Dei interpres*, pela qual, segundo uma definição confusa, autoriza-se um homem a fazer as vezes de Deus. É claro que os principais responsáveis desse equívoco são os escritores da Bíblia: “os que em primeira mão os narraram e no-los deixaram por escrito”. Henri Laux justifica o lugar da exposição do método (no capítulo VII do *Teológico-político*) pelo fato de que ali Espinosa, além de expor o seu próprio método, combate os intérpretes que corroboram a noção de milagres, utilizando-se da Escritura para efetivar seus próprios desígnios passionais. Fazem, pois, “uma *leitura miraculosa* da Escritura... Cada vez que o texto é subtraído de procedimentos de verificação e que a ruptura dos encadeamentos de causalidade provocados pela admiração assume o lugar de explicação, abre-se a possibilidade de um delírio no qual se encontrará a potência motriz exercendo-se em favor dos objetivos os menos racionais” (LAUX, 1993, p.95). Espinosa chama atenção, de maneira recorrente, para a facilidade com que se muda a ordem natural das coisas pelo recurso da escrita. A questão da linguagem, porém, é o assunto da próxima seção.

2.5 A língua e o texto, bases da interpretação

A interpretação da Escritura, no *Teológico-político*, é inseparável da concepção espinosana da linguagem. Além de explicitá-la no próprio *Tratado*, Espinosa manifesta a

¹⁰¹ Conforme escreve Diogo Pires Aurélio, “É o seu suporte lingüístico e imagético, não a alegada transcendência de seu referente, que proporcionam o ignorar os limites do entendimento e entregar-se à composição de seres fictícios” (AURÉLIO, 2000, p.72). Henri Laux comenta que o milagre “se ordena na coerência de uma linguagem ou de um sistema de representações, resultando na escritura de uma história, uma disposição de imagens, donde será preciso avaliar os efeitos (LAUX, 1993, p.61).

mesma preocupação em outras obras. O capítulo 24 da segunda Parte do *Tratado breve*, por exemplo, ilustra de maneira bastante clara o problema a ser enfrentado no *Teológico-político*. Partindo da condição inicial de que há uma comunidade entre Deus e o homem, Espinosa indaga qual o modo pelo qual ele se faz conhecer pelo homem, e conclui: “Mediante palavras, jamais, uma vez que, então, o homem deveria já saber os significados das palavras antes que lhes fossem pronunciadas” (KV, II, cap.24, § 10; GI, p.106). Na verdade, nenhuma coisa pode intermediar o conhecimento direto da essência divina pelo nosso intelecto.

Espinosa aponta duas razões básicas para essa impossibilidade.

Primeira: “Porque, então, tais coisas deveriam ser-nos mais conhecidos que o próprio Deus, o que contradiz abertamente tudo quanto até agora demonstramos com clareza, a saber, que Deus é causa de nosso conhecimento e de toda essência, e que todas as coisas particulares não só não podem existir, mas nem sequer podem ser conhecidas sem ele” (Id., §12) Conforme também já vimos no *Teológico-político* e na *Ética*, todas as coisas são causadas por Deus, e nós conhecemos as coisas particulares na medida em que conhecemos como elas são causadas. O conhecimento profético, no caso, é divino, porque causado por Deus, e a sua correta interpretação consiste em mostrar como ele naturalmente é causado por Deus, conhecendo-se o efeito pela causa. A profecia e a linguagem pela qual se explica são expressões reais da natureza divina, mas não devem ser confundidas com ela própria.¹⁰² Eis a segunda razão que impede conhecer a essência divina a partir de palavras ou de uma coisa particular dada: “Porque nós jamais podemos conhecer Deus por meio de outra coisa, cujo ser é limitado... Pois, como seria possível que a partir de algo limitado pudéssemos concluir algo infinito e ilimitado?” (Id., *ibid.*). Ali reside, justamente, o problema da Escritura e do estatuto geralmente conferido ao profeta: elevar uma coisa ou indivíduo particular à condição de divindade; procurar conhecer a causa pelo efeito, acabando por confundir o efeito com a causa. O erro se deve, no caso, a um abuso lingüístico.

Os temas da *Ética* que mais explicitamente aparecem na argumentação do *Teológico-político* são a causalidade divina da existência e ação de todas as coisas particulares e da mente humana, e a lei divina ou lei necessária da natureza pela qual tudo existe de modo certo e determinado. A causalidade divina necessária sustenta a função crítica do *Tratado*. Pois é com base nela que Espinosa interpreta o conhecimento profético como conhecimento natural e as profecias como efeitos particulares da natureza. Trata-se de uma abordagem

¹⁰² “Com efeito, a Substância divina envolve necessariamente a história humana; porém, não pode existir identidade essencial entre o Ser infinito e os seres finitos” (PRÉPOSIET, 1967, p.82).

crítica, porque a doutrina espinosana da causalidade natural necessária não conduz à conclusão tradicional de que a profecia é uma manifestação extraordinária da natureza divina. Há evidentemente um confronto direto entre a interpretação de Espinosa e a idéia tradicional de que o conhecimento profético possui uma origem sobrenatural. Mas a dimensão desse confronto só se compreende quando considerado numa perspectiva mais ampla: de um lado, há que se ter em vista a origem divina do conhecimento natural, conforme a concebe Espinosa, e, do outro, é preciso também decifrar os pressupostos da tese, fundamentada na Escritura, de que o conhecimento profético é sobrenatural. É nessa perspectiva mais ampla que se nota o conflito entre teologia e filosofia. Pois a separação das duas não se realiza pelo traçado de dois domínios distintos de conhecimento e, sim, demonstra-se pela atitude fundamentalmente distinta que, numa e noutra, a mente humana tem com relação ao conhecimento.

A passagem pela *Ética*, o exame da afirmação de que o conhecimento natural é divino e de que, portanto, ele também deve ser chamado profético, e a abordagem do método “naturalista” evidenciaram os pressupostos da dedução espinosana da divindade do conhecimento profético. Em contrapartida, a constatação de que a Escritura, considerada nela mesma, aponta alguns fatos que ultrapassam de todo a compreensão do conhecimento natural mostram o estatuto problemático que nela o conhecimento assume. Resta ainda examinar mais detalhadamente como Espinosa enfrenta o problema no nível da linguagem e, de maneira específica, no uso da língua hebraica e no seu registro legado pela Escritura. Pois o signo lingüístico legado pela Escritura é o ponto de partida para a busca do seu uso na comunidade que lhe conferiu um sentido, e também para denunciar o abuso sofrido na tradição interpretativa.¹⁰³

Quanto ao uso da linguagem em geral, Espinosa costuma tomar uma atitude reservada com relação às palavras. Caso não sejam tomadas as devidas precauções, elas podem nos levar a confundir imaginação e intelecto, antepondo imagens às idéias e, assim, ignorar a verdadeira ordem da natureza. Na Parte II da *Ética*, escólio da proposição 49, Espinosa escreve: “Aqueles que confundem as palavras com as idéias, ou com a própria afirmação que a idéia envolve, julgam que podem querer o contrário do que sentem quando, com palavras apenas, afirmam ou negam qualquer coisa contrariamente ao que sentem” (EII P49esc.; G-II, p.132). Essa e outras críticas que Espinosa faz à linguagem não o levam a rejeitá-la como um

¹⁰³ Marilena Chaui escreve que “o trabalho da filosofia não é o de recolher as palavras e usá-las, mas desencavar seu sentido primeiro. Por isso a afirmação seguinte de Espinosa é a de que tal sentido deve ser buscado ou a partir da *própria natureza* da palavra ou de seu *uso*” (CHAUI, 1971, p.98). No caso do *Tratado teológico-político*, o caminho a ser trilhado é o do estudo gramatical e filológico da língua em que a Escritura surgiu.

meio impróprio, e que deveria ser evitado, para perceber as coisas e para a “comunicação” entre Deus e o homem. mas é preciso reconhecer a sua constituição imaginativa e, por conseguinte, a sua natureza corpórea, e deduzir a sua origem das afecções do corpo.

O grau de abstração em que o homem se encontra com relação à realidade referida através de signos lingüísticos ocasiona o erro de inverter a ordem natural, antepor as palavras às coisas e fazer da linguagem um artifício capaz de exprimir e dar sentido às inclinações de uma suposta vontade livre, que seria o princípio das ações humanas. Este é o erro a ser evitado no uso geral da linguagem. O mesmo se pode dizer da Escritura, que é um caso específico do uso da linguagem, de uma língua, numa comunidade determinada.¹⁰⁴ Com efeito, o problema da “comunicação” entre Deus e o homem deixa de ser algo reservado à profetologia restrita aos volumes da Escritura, transformando-se na questão inerente ao uso da linguagem em geral.¹⁰⁵

A intimidade de Espinosa com o hebraico habilita-o a descrever características inerentes ao uso natural dessa língua,¹⁰⁶ com base nas quais, em seguida, ele também é capaz de notar eventuais abusos da Escritura. Mais uma vez (não custa repetir), trata-se de um problema de interpretação: de que maneira Deus se comunica através da Escritura. É a isso que Espinosa principalmente se detém no capítulo I do *Teológico-político*, como ele próprio afirma após a breve abordagem acerca da natureza do conhecimento natural:

Como o meu intuito é falar sobretudo daquilo que diz respeito só à Escritura, não vou dizer mais sobre a luz natural. Passo, portanto, às outras causas e meios pelos quais Deus revela aos homens o que ultrapassa os limites do conhecimento natural e até o que não o ultrapassa (pois nada impede que Deus comunique de modo diferente aos homens aquilo mesmo que conhecemos pela luz natural) (*TTP-I; G-III*, p.16; A.,p.123).

Como já se notou, a ilusão de que há coisas que ultrapassam os limites do conhecimento natural resulta da disposição do sentido da Escritura, da opinião dos escritores e profetas. As noções de vontade livre e de milagres, por exemplo, excedem os limites do conhecimento natural, mas não obstante resultam do sentido da Escritura. Um mistério como

¹⁰⁴ “Ora, o arbitrário não se inscreve no corpo da língua senão à medida que ele está inscrito no corpo da sociedade; a via de seu afastamento na sociedade cruza um exercício da língua” (LAUX, 1993, p.93).

¹⁰⁵ “Espinosa concentrou sua atenção sobre o problema da escritura e, de forma mais geral, sobre a comunicação e sobre a linguagem, em particular no seu *Tractatus theologico-politicus*” (IOFRIDA, 1993, p.248).

¹⁰⁶ Marilena Chauí, além de mostrar a importância que Espinosa atribui à linguagem – “a linguagem se torna filosofia” e “a filosofia recupera a linguagem” –, assinala a relação estreita entre o pensamento de Espinosa e a língua hebraica: “O T.T.P., de um lado, e a Ética, de outro fundam a possibilidade de uma gramática racional. O importante, porém, nesta inflexão, é sua outra curva: as leis do dizer hebraico são as leis do dizer espinosano. A filosofia pressupõe a gramática – a inflexão é reflexão” (CHAUI, 1971, p.72).

o de um homem fazer as vezes de Deus também não cabe dentro dos limites do conhecimento natural, mas pode ser engendrado através da Escritura. Todavia, são imagens que podem ser explicadas, ao menos em parte, pela disposição natural dos homens e pelo uso da linguagem. Cabe ao intérprete, portanto, minorar a sua ignorância com relação ao texto bíblico; conhecê-lo a partir dele mesmo; não julgá-lo como uma mente poderia fazer com relação a um corpo que lhe é estranho, mas procurar entendê-lo. E assim se impõe a regra fundamental do método:

Na verdade, tudo quanto se pode dizer a tal respeito deve procurar-se exclusivamente na Escritura. Que podemos nós, com efeito, dizer de coisas que excedem os limites do nosso entendimento, a não ser aquilo que os próprios profetas, oralmente ou por escrito, nos transmitiram? Sendo assim, e visto que hoje em dia não temos, que eu saiba, nenhum profeta, só nos resta abrir os sagrados volumes que eles nos deixaram. Mas com a precaução de não afirmar sobre tais assuntos, nem atribuir aos profetas, nada que eles não tenham claramente exposto (Id., *ibid.*).

Espinosa aponta uma dificuldade e, ao mesmo tempo, uma solução metodológica. A dificuldade consiste no abismo temporal que separa as profecias do intérprete moderno. Para nós, o conhecimento profético não só se inscreve no primeiro gênero (imaginativo), mas – conforme a ordem na enumeração dos diferentes modos de percepção no *Tratado da emenda do intelecto* – inscreve-se exclusivamente no primeiro modo: aquele mais “abstrato”, que nos advém por ouvir dizer ou por *sinais lingüísticos*. O legado bíblico é caso exemplar que ilustra o grau de abstração a que chega o conhecimento do primeiro modo de percepção. Entretanto, essa peculiaridade da Escritura não pode ser violada. Não há outro meio de conhecer as percepções proféticas em sua singularidade, senão revolvendo os sagrados volumes legados pela tradição. Nisso consiste a divergência de Espinosa com relação a Meyer, no que diz respeito ao método.¹⁰⁷ Com efeito, o fato de não mais existir profeta algum contemporâneo não autoriza a intervenção racional no julgamento da verdade ou falsidade das profecias, sob pena de confundir dois gêneros de conhecimento inteiramente distintos. Portanto, a única via interpretativa é o exame das imagens que constituem o conhecimento profético, acessíveis pelos sinais lingüísticos remanescentes em forma de uma Escritura. O texto legado exige fidelidade do intérprete. Isso, porém, não o obriga à “superstição da letra”, pois a Escritura é uma coisa natural como qualquer outra e, assim, determinada historicamente. Nada do que é

¹⁰⁷ Jean Pierre Osier subscreve a mesma distinção entre Espinosa e Hobbes: “Em vez de julgar a língua pelo pensamento, confrontando-a com uma grade científica de leitura, como o faz Hobbes, Espinosa, ao contrário, descobre o pensamento pela língua” (OSIER, 1987, p.331).

histórico é alheio às leis naturais necessárias. Se na Escritura encontram-se coisas que excedem os limites do nosso intelecto, isso se deve aos seus compositores, intérpretes, tradutores ou – conforme um dos significados dessa palavra – oradores. De sorte que a tentativa de trazer à luz o verdadeiro sentido do texto exige remontar às suas origens. Portanto, Espinosa não abandona o conhecimento natural, uma vez que se propõe a tratar da Escritura como uma coisa singular dada, existente na natureza.

Os sagrados volumes que temos em mão constituem-se num corpo. Revolvê-los é buscar um conhecimento mais adequado desse corpo bastante complexo. Com efeito, a Escritura não só remete às origens físicas das palavras e dos discursos, mas a sua constituição tem traços que correspondem às mentes dos profetas, escritores e tradutores que no-la deixaram tal como agora se encontra. No *Teológico-político*, entrecruzam-se uma explicação da origem natural das expressões lingüísticas de uma realidade determinada, decorrente da base filosófica que se encontra sob o método interpretativo de Espinosa, e as noções engendradas por uma concepção equivocada da linguagem como um todo (de que ela seja expressão de uma vontade livre, divina ou humana) e pelo abuso interpretativo que desvinculou uma língua determinada de seu uso habitual. O ápice da crítica está em mostrar que os teólogos consideram divina essa língua justamente por causa da sua capacidade de narrar certos fatos que ultrapassam a compreensão natural, e que para Espinosa não são senão paradoxos engendrados pela tradição interpretativa.

A negação de que a língua tem a peculiaridade de ser uma coisa que se mantém sob o domínio de uma vontade livre e, além disso, a relação estreita entre a língua e os apetites – ou *conatus* – humanos,¹⁰⁸ conferem a ela uma importância singular. Em última instância, ela se reduz a uma coisa extensa; por isso as palavras não são capazes de exprimir as idéias tais como ditadas pela natureza ao puro intelecto. Entretanto, a língua estende o campo da experiência e da história, pois, sendo efeito do *conatus* de indivíduos particulares, ela é pela mesma razão efeito da natureza divina necessária. A memória dos homens ou o legado de uma língua, suas regras, a procedência das palavras, constituem o horizonte empírico em que se visualiza a necessidade interna da existência dessa língua enquanto definida como um corpo organizado. Em contrapartida, a ocorrência de expressões particulares no seu interior atesta a complexidade desse corpo.¹⁰⁹ Através da língua, portanto, é possível conhecer a

¹⁰⁸ Tratarei mais detalhadamente desse assunto no capítulo 4, seção 2.

¹⁰⁹ A língua é o exemplo empírico privilegiado para elucidar a passagem do infinito ao finito na filosofia de Espinosa. Para elucidá-lo, Marilena Chaui escreve sobre as características internas de uma língua: “A gramática

mente dos hebreus: “Na produtividade corpórea da linguagem inscreve-se a produtividade mental do sentido e querer alcançá-lo sem alcançá-la é o mesmo que querer alcançar uma mente singular ignorando o corpo de que é mente” (CHAUI, 2003, p.19). Motivo por que Espinosa considera necessário atentar para a natureza da língua hebraica, a partir da qual são construídas as diversas narrativas proféticas, expressões particulares dessa língua.

A Escritura é legada em forma de palavras, inicialmente orais e hoje escritas. Sendo expressão particular de uma língua determinada, ela haverá de ser examinada com base no uso e nas normas de que se utilizaram os homens para se comunicar nessa língua. Porém, o intérprete se depara com um problema sério: a tradição não nos legou a gramática e as regras gerais da língua, mas somente um texto que, além de ser particular, foi traduzido e corrompido. E assim, na esteira de uma concepção equivocada da linguagem – de que as expressões lingüísticas resultariam de atos humanos voluntários –, a Escritura tende a ser considerada como um texto que transcende as regras da própria língua histórica da qual surgiu. Enquanto expressão da vontade divina, ela supostamente compreende matérias que ultrapassam as leis naturais e as regras de uma linguagem particular. Frente a esse desvio, o intérprete deve se munir de um método que o conduza ao conhecimento da natureza da Escritura e, antes, da natureza da língua na qual foi escrita. Henri Laux afirma que, assim como o homem na natureza, a linguagem bíblica não deve ser considerada como um “império num império”; ela não tem uma essência sobrenatural, tampouco se deve atribuir-lhe uma posição excepcional (LAUX, 1993, p.100). É preciso procurar também as causas próximas dos dizeres proféticos, segundo a ordem necessária da natureza e também à luz da língua em que se efetuam. Assim, impõe-se a necessidade de examinar também as propriedades da língua em que ocorreram tais expressões. A língua não é somente causa externa dos dizeres particulares, mas como que a sua causa imanente.¹¹⁰

No caso específico da língua dos profetas – o hebraico –, Espinosa realça a capacidade que ela tem de exprimir a natureza divina como causa imediata de tudo aquilo que o homem percebe e deseja e que não se deduz somente da natureza humana considerada em si mesma:

os judeus nunca mencionam nem procuram as causas intermédias ou particulares, recorrendo sempre a Deus, seja por religião, por piedade ou, como costuma dizer o vulgo, por devoção. Se, por exemplo, ganharam dinheiro num negócio, dizem que foi Deus que lho ofereceu; se desejam que alguma coisa aconteça, dizem que foi

não causa atos singulares de fala: ela é condição para que eles se realizem, efetuando-a num ato singular. Em contrapartida, a língua é causa da gramática e dos atos singulares de fala”. (CHAUI, 1999, p.890)

¹¹⁰ Nesse sentido, o ato de dizer é também “expressão da eternidade na medida em que a potência da eternidade se realiza pelo *conatus* de cada ser” (ABREU, 1993, p.200) e deve ser interpretado enquanto tal.

Deus que assim lhes predispôs o coração; até quando pensam qualquer coisa dizem que foi Deus que lha sugeriu. Por conseguinte, não deve ver-se uma profecia ou um conhecimento sobrenatural em todas as passagens onde a Escritura diz que Deus falou a alguém, mas só onde ela expressamente o afirma ou onde o contexto da narração permite concluir que se trata de profecia ou revelação (*TTP-I*; G-III, pp.16-17; A., p.123).

Esses três exemplos apresentados por Espinosa elucidam como os hebreus entendem a ação divina no homem: as causas que movem os homens a desejar, agir e pensar e as coisas que lhes interessam provêm imediatamente de Deus. Quando o homem ganha, deseja ou pensa algo, consideram que Deus age nele, sem ter em conta os meios pelos quais Deus assim age. Para os hebreus, é o modo normal de se exprimir, não o profético. Note-se especialmente o caso do pensamento: não é o homem que pensa por si só, mas é Deus que a ele o diz. Afirmção muito semelhante àquela do *Tratado breve*, de que o entender é uma paixão, uma aproximação da essência e existência das coisas na mente; “portanto, nunca somos nós que afirmamos ou negamos algo da coisa, mas é a coisa mesma que afirma ou nega em nós algo de si mesma” (*KV*, II, cap.16; G-I, p.83).¹¹¹

A idéia de que todas as ações têm por causa imediata o Deus onipotente é muito cara a Espinosa, razão por que encontra nos usuários dessa língua a percepção de certas propriedades da natureza divina, como, por exemplo, que “Deus, a inteligência de Deus e as coisas por ele compreendidas são uma e a mesma coisa” (*EII P7esc.*; G-II, p.90). Na interpretação da Escritura, a importância do hebraico é redobrada. A elaboração de um *Compêndio de gramática da língua hebraica* é prova disso. Mas o problema enfrentado com relação a esta língua em particular é justamente o fato de que “nós não estamos acostumados a esta língua e carecemos de sua fraseologia” (*TTP-VII*, anot.VII; G-III, p.253, A., p.215). A língua hebraica é considerada uma língua morta no século XVII. Por outro lado, Espinosa não deixa de acenar para um possível reflorescimento da língua hebraica, como mostra Homero Santiago: “tais dificuldades concernem apenas ao não-usuário, ao intérprete bíblico seiscentista que ou desconhece o hebraico ou o tem apenas como a língua morta de um texto de antanho; e que, pelo contrário, a possibilidade de um conhecimento exato do hebraico está aberta a quem, como lá se dizia, estiver acostumado à língua e possuir sua fraseologia” (*SANTIAGO*, 2003, p.32). A valorização da língua original da Bíblia, nesse sentido, não consiste em pressupô-la como a língua da verdade, a língua em que Deus falou, mãe de todas as línguas: “similarmente à crítica à eleição do povo hebreu, cumpre desfazer o dogma do

¹¹¹ Veremos que o mesmo vale, no plano do sensível, para as vozes imaginárias, primeiramente percebidas pelo profeta, antes que alguém as tenha proferido.

hebraico língua originária, divina; como outras, esta língua tem história, vícios, peculiaridades, e sua perfeição, se ainda quisermos invocá-la, em nada difere de sua florescência” (Id., p.37). A vida da língua se encontra no seu hábito, no uso, enquanto é veículo de expressão de uma comunidade determinada. No envolvimento com o hebraico, Espinosa envereda num terreno que lhe é bastante familiar. O seu envolvimento com a língua hebraica não é propriamente o de um arqueólogo que busca descobrir o que está há muito tempo perdido, mas o de um filósofo que encontra nesta língua uma capacidade expressiva para o seu próprio pensamento.

É claro que determinada língua, assim como todas as expressões particulares que por ela se efetuam, é também uma coisa particular cuja existência e duração são limitadas; e, principalmente, a língua é produto da imaginação dos homens – condição que a mantém fora da ordem do puro pensamento e incapaz de, por si mesma, gerar proposições geométricas ou qualquer outra verdade eterna.¹¹² A causalidade imanente e necessária de todas as coisas é cognoscível só pelo puro intelecto, pois encontra-se aquém da ordem comum e da existência fortuita das coisas. Mas o conhecimento intelectual não é o mais freqüente e nem o primeiro na ordem comum da nossa existência.¹¹³ O primeiro gênero de conhecimento consiste na percepção imaginativa da realidade, tendo por causa o corpo. Ele é limitado por definição, sua existência se restringe a determinado âmbito perceptivo, sujeito às mudanças ocasionadas pela duração. Nesse âmbito, a língua desempenha o seu papel de auxiliar da filosofia. Suas regras possibilitam as mais diversas manifestações singulares e idiossincrasias; mas, em contrapartida, não permitem o absurdo, isto é, algo que possa torná-la incongruente em seu todo. À luz da língua, Espinosa analisará a idiossincrasia de diversas manifestações proféticas. Com base nela e, também, de acordo com a sua filosofia – especialmente a teoria da imaginação e da memória –, ele verificará em que medida as revelações proféticas são expressões da natureza divina, quando elas o são mais e quando menos; finalmente, em quais circunstâncias determinada profecia ou conjunto de revelações proféticas pode dar ensejo a

¹¹² “Advirto os Leitores para que distingam acuradamente uma idéia, ou seja, um conceito da Mente, das imagens das coisas que imaginamos. Depois, é necessário que distingam as idéias das palavras pelas quais significamos as coisas... a idéia (visto ser ela um modo de pensar) não consiste na imagem de alguma coisa, tampouco em palavras. Pois a essência das palavras e das imagens é constituída só de movimentos corpóreos, que de modo algum envolvem o conceito de pensamento” (EII P49esc.; G-II, pp.131-2). Henri Laux observa que “o *corporaliter* se especifica em advérbios *parabolice et aenigmatice, improprie et obscure*) que parecem reduzir o valor da linguagem profética. Mas as mesmas características qualificam mais de perto a natureza da imaginação... a imaginação é homogênea à linguagem que ela produz” (LAUX, 1993, p.28).

¹¹³ Na “ordem que naturalmente temos”, o primeiro gênero de conhecimento é o da experiência vaga, o segundo é o racional e o terceiro é o intuitivo. Ou então, mesmo que tenhamos desde logo todos os tipos de percepções, o conhecimento intuitivo é raro “e foram poucas as coisas que até agora pude entender por tal cognição” (TIE; G-II, p.11).

uma interpretação inconcebível em absoluto, tanto segundo a língua na qual ela ocorre, quanto segundo a filosofia de Espinosa.¹¹⁴

¹¹⁴ Não há, pois, uma progressiva incompatibilidade entre o conhecimento filosófico e qualquer tipo de expressão lingüística, como alguns sugerem (Cf. ABREU, 1993, p.159). Há determinada concepção de linguagem que convém com a filosofia de Espinosa.

CAPÍTULO 3

A OCORRÊNCIA DE VOZES E A GÊNESE DA IMAGINAÇÃO

3.1 Quadro geral dos tipos de percepções proféticas

Espinosa inicia o percurso de exemplos com um pequeno parágrafo introdutório, em que circunscreve os meios pelos quais a revelação ocorre, e ainda acrescenta a esses meios um traço qualificativo, segundo o qual as imagens são ditas ou verdadeiras, ou puramente imaginárias. Quanto aos meios, escreve: “Se folhearmos os sagrados volumes, verificaremos que tudo o que Deus revelou aos homens foi revelado, ou por palavras, ou por figuras, ou de ambos os modos, quer dizer, por palavras e figuras” (*TTP-I*; G-III, p.17; A, p.123). Portanto, as palavras e as “figuras” são os meios pelos quais Deus revelou todas as coisas aos profetas. No decorrer do *Tratado*, evidencia-se que é com palavras e figuras que os profetas obtêm suas respectivas “representações” proféticas, que consistem em sinais hieroglíficos (*TTP-II*; G-III, p.34; A., p.140) a ser decifrados pelo intérprete da Escritura. São sinais que envolvem determinada compreensão da realidade por parte do profeta, condicionada pelo meio em que vive, pela disposição de seu corpo e pelo seu modo particular de imaginar as coisas. Com efeito, Espinosa considera que os profetas obtiveram todas as revelações através da imaginação. A origem das palavras e figuras reveladas está estreitamente relacionada com a imaginação profética. Mas o fato de serem apresentadas como meios diversos de revelação conduz à pergunta acerca de uma possível diferença entre essas duas modalidades de revelação, por “palavras” e por “figuras”. Além disso, Espinosa ainda faz uma segunda distinção: “As palavras, na verdade, e também as figuras ou foram verdadeiras, e ouvidas e vistas fora da imaginação do Profeta, ou imaginárias, porque sem dúvida a imaginação do Profeta, mesmo quando acordado, estava disposta de tal maneira que claramente lhe parecia ouvir palavras e ver algo” (*TTP-I*; G-III, p.17; A., p.123; tradução modificada). Dos dois meios resultam quatro tipos de revelações. Podemos enumerá-los esboçando o seguinte quadro:¹¹⁵

- a) Palavras ou vozes verdadeiras, isto é, proferidas de fato por uma pessoa.
- b) Palavras ou vozes imaginárias, isto é, dependentes da imaginação do profeta, ao qual parecia ouvir algo.

¹¹⁵ Henri Laux também traçou um “esquema das revelações” semelhante ao que será apresentado aqui (LAUX, 1993, p. 19). Não o examina, porém, de maneira tão detida como pretendo fazê-lo, explorando algumas conseqüências dessa apresentação esquemática.

- c) “Figuras verdadeiras”, isto é, vistas fora da imaginação do profeta.
- d) Figuras imaginárias, isto é dependentes unicamente da imaginação do profeta, ao qual parecia ver algo.

O quadro assim traçado, legítimo pela distinção feita por Espinosa, é intrigante por vários motivos. Em primeiro lugar, o qualificativo “verdadeiro” terá que ser examinado pressupondo-se que o seu sentido há de ser bastante distinto do que se pode entender acerca da verdade quando Espinosa fala em conhecimento verdadeiro ou adequado. Pelo contrário, sabendo-se que o conhecimento imaginativo é naturalmente inadequado, surge imediatamente a pergunta: em que sentido se poderia falar de vozes ou figuras verdadeiras, já que elas nunca se dão *totalmente* fora da imaginação do profeta. A expressão “figuras verdadeiras”, portanto, deve ser mantida entre aspas, pois caso a tomássemos ao pé da letra, e considerando-se que a figura é, por assim dizer, a forma ou a natureza de uma coisa,¹¹⁶ teríamos que admitir que o profeta alcança a natureza das coisas. Porém, esse não é, em hipótese alguma, o caso do conhecimento imaginativo. Além disso, ao expor exemplos correspondentes ao tipo de revelações em que algo é visto fora da imaginação do profeta, Espinosa não os chama de figuras verdadeiras, e sim, diz que são “imagens reais”.¹¹⁷ Entretanto, haverá um exemplo de voz verdadeira e, independentemente do sentido que a noção de verdade assume nesse caso, Espinosa confere a ele uma importância particular.

Outra noção intrigante é a de “palavras ou vozes imaginárias”: como deverá ser ela compreendida, num contexto em que a imaginação costuma ser explicada segundo o modelo pictórico, com recurso à visão? (Veremos, em seu devido lugar, alguns detalhes desse aspecto da cultura seiscentista).

Enfim, como se justifica a classificação de todas as profecias justamente nesses quatro tipos: vozes e imagens, verdadeiras e imaginárias? Se prosseguirmos a leitura do *Teológico-político*, verificaremos que, logo em seguida, após exemplificar os tipos, Espinosa justifica pela própria Escritura tal classificação. Todavia, ele então apenas confirma o que estabeleceu inicialmente como uma constatação indubitável.

¹¹⁶ No escólio da proposição 17 da Parte II da *Ética*, Espinosa chama de imagens as “representações” das coisas externas como estando-nos presentes, “embora não se refiram à figura das coisas (*rerum figura*)” (G-II, p.106).

¹¹⁷ Uma dificuldade se interpõe entre o formalismo transparente do esboço inicial dos tipos de profecias e a sua exemplificação: “enquanto os exemplos deveriam preencher o quadro sem dificuldades, como ilustrações objetivas, parece que de fato a sua escolha não é tão fácil” (LAUX, 1993, p.19). Independentemente de Espinosa se deparar de fato com tal dificuldade ou não, penso que a dissonância entre o esboço inicial do quadro e o seu preenchimento com exemplos cumpre um efeito retórico de ricas conseqüências. Procurarei explicitá-lo ao longo do estudo.

O texto de Espinosa não oferece nenhuma razão explícita dessa tipologia, provocando no leitor certa perplexidade. As respostas às questões apontadas devem ser buscadas num contexto mais amplo, já que Espinosa não introduz a sua análise das percepções proféticas com uma explicação acerca do mecanismo imaginativo, tampouco se pronuncia explicitamente se há ou não uma diferença importante entre as percepções proféticas e os modos de percepção imaginativa dos demais seres humanos. Aliás, o exame deve ser feito, não só a partir das explicações da natureza humana contidas no *Tratado da emenda do intelecto* e na *Ética*, mas também nos autores que, de maneira mais ou menos explícita, fazem parte do contexto do *Teológico-político*. Essa via, no presente caso, é digna de um interesse especial. Veremos que, por um lado, a conhecida polêmica com Maimônides começa antes de seu anúncio explícito nas páginas subsequentes do *Tratado* e, por outro lado, um suposto “leitor filósofo” do tipo hobbesiano¹¹⁸ terá algo a contribuir com relação ao mecanismo afetivo pelo qual se produz a imaginação profética. Exporei alguns elementos da exegese desses autores que possam contribuir para uma explicação mais ampla da tipologia das revelações sumariada por Espinosa, seguindo indicações de tradutores do *Teológico-político*.

Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau notam que Espinosa discorda de Maimônides ao afirmar que há revelações por palavras e figuras que se encontram fora da imaginação do profeta. De fato, Espinosa investe duramente contra Maimônides para afirmar sua tese – aparentemente absurda – de que vários profetas realmente viram anjos, o que contraria a opinião do comentador medieval, de que ninguém é capaz de ver anjos de olhos abertos (*TTP-I*; G-III, p.19; A., p.126). Os tradutores indicam o capítulo 36 da segunda Parte do *Guia dos Perplexos*, no qual Maimônides afirma que as vozes e figuras proféticas são sempre imaginárias (SPINOZA, 1999, p.702, nota 10 ao cap.I do *TTP*).¹¹⁹ Além de servir como um contexto explicativo dentro do qual se pode compreender a afirmação de Espinosa acerca do vínculo causal das revelações, que permite distingui-las em verdadeiras e imaginárias, a leitura do capítulo também antecipa a compreensão do sentido da objeção de Espinosa a Maimônides quanto à percepção verdadeira de anjos. Com efeito, a divergência

¹¹⁸ Já observei que o recorte dos extratos bíblicos é partilhado pelos diversos comentadores contemporâneos de Espinosa (conforme as indicações de R. H. Popkin examinadas no item 2.1 desta pesquisa). Mas um exame mais detalhado do *Teológico-político* nos familiariza com um contexto em que se destaca a aproximação entre Hobbes e Espinosa. “O texto de Hobbes ilumina o de Espinosa, pois permite desvendar quem é o destinatário buscado por este último... É Hobbes quem nos deixa ver o leitor procurado por Espinosa, pois que um escritor judeu se detenha naquelas passagens bíblicas que interessam também ao escritor cristão é indício suficiente para que saibamos quem é o destinatário visado por seu discurso” (CHAUI, 2003, p.15).

¹¹⁹ Já me referi, na primeira seção do capítulo 2 deste trabalho, à temática do capítulo 36 da segunda Parte do *Guia dos Perplexos*: “Das faculdades mentais, físicas e morais dos Profetas”.

entre os dois autores não se limita ao problema da origem das profecias – se elas dependem unicamente da imaginação dos profetas, ou não – mas à relação entre a atividade cognitiva e a disposição física para imaginar dos profetas: Espinosa nega que haja vínculo direto entre uma e outra, tal como o estabelecera Maimônides.

Vejamos, pois, em rápido esboço, a tese de Maimônides.

Já no início do capítulo 36 do *Guia* lemos que “a profecia é uma emanção que o Ser divino projeta através e por mediação do Intelecto Agente, primeiramente sobre a faculdade racional do homem, e depois sobre a sua imaginação, e constitui o mais alto grau de perfeição humana, que estriba no desenvolvimento pleno da faculdade imaginativa” (MAIMÔNIDES, 1988, p.182). A profecia seria um poder excepcional alcançado pelo desenvolvimento simultâneo das faculdades mental, moral e da imaginação. Sendo a função mais importante da faculdade imaginativa formar imagens, Maimônides diz que ela “se cumpre estando em repouso os sentidos, pois recebe então, até certo ponto, inspiração divina, na medida em que está disposta para isso” (Id., p.183). Os homens costumam formar imagens em sonhos, dos quais as profecias se distinguem por serem geralmente muito mais intensas e porque as imagens proféticas tidas em sonho são determinadas pelo intelecto, que age sobre a imaginação.

Maimônides cita uma passagem dos Números, que será retomada por Espinosa para servir como prova de que as profecias ocorreram por palavras ou figuras, verdadeiras ou imaginárias. Verificaremos, porém, que os usos da passagem feita por um e outro autor são distintos. Aqui, Maimônides utiliza as palavras do Senhor – “darei-me a conhecer a eles em visão, ou lhes falarei em sonhos” – para provar que as percepções proféticas ocorrem, ou em sonho, ou à visão, sendo que em ambos os casos “a faculdade imaginativa adquire tal eficácia, que vê as coisas como se viessem de fora, e as percebe como através dos sentidos corporais”. Ele conclui, então, dizendo que sonhos e visões são as duas formas de profecia e que não consistem em diferentes gêneros, mas encerram todos os graus de percepção profética.¹²⁰ E assim, ao que tudo indica, é dele que Espinosa toma o esboço sumário dos tipos de revelações.

No capítulo 41 da segunda Parte do *Guia dos Perplexos*, lemos uma explicação acerca do que se entende, na Escritura, por “visão”. É uma percepção de natureza idêntica àquela das que se costumam ter em sonhos, porém mais intensa, ocorrida em estado de vigília. Portanto,

¹²⁰ No capítulo seguinte, Maimônides fala em “sonhadores de sonhos verdadeiros” (MAIMÔNIDES, 1988, p.186), cuja imaginação é muito eficaz, embora careçam de perspicácia lógica, sendo por isso inferiores à percepção dos profetas. Espinosa, por sua vez, opõe o imaginário dos sonhos ao verdadeiro do que se percebe fora da imaginação do profeta. Não obstante, veremos que o exemplo de uma voz puramente imaginária não indica a constituição do corpo (de Abimelec), mas a oposição das circunstâncias externas contra as quais o rei moveria seu ânimo.

as revelações ocorrem aos profetas em sonhos e, também, devido à disposição especial de suas faculdades imaginativas, em vigília. Em ambos os casos, elas possuem o mesmo valor. A classificação que, em seguida, Maimônides opera diz respeito ao fato de o profeta se referir àquele – anjo ou Deus – a quem ouviu, ou então de fazer suas as palavras reveladas. E assim, considerando-se a visão de um mensageiro ou a presença direta de Deus, a comunicação divina ao profeta ocorreria de quatro maneiras diferentes:

1) O profeta refere ter ouvido as palavras do anjo em sonho ou em uma visão; 2) relata as palavras do anjo sem mencionar se as percebeu em visão ou em sonho; 3) o profeta nada fala do anjo, e diz que Deus lhe falou, porém declarando que recebeu a mensagem em visão ou sonho, e 4) apresenta sua profecia manifestando que Deus lhe falou, ou lhe disse tal ou qual coisa, ou pronunciou tais ou quais palavras, sem explicar se recebeu a mensagem em visão ou em sonho, porque dá por suposto que todo o mundo sabe a maneira de se verificar a revelação ou a profecia (MAIMÔNIDES, 1988, p.191).

Para Maimônides, a distinção básica se dá entre os casos em que o profeta alude à “figura” da qual ouve uma voz, e os casos em que ele simplesmente pronuncia as palavras que se supõe terem sido oriundas de uma revelação. No primeiro tipo, o profeta é um ouvinte passivo e, no segundo, ele próprio se coloca na condição de indivíduo falante. Espinosa começa fazendo uma distinção semelhante, na qual as figuras parecem denotar uma condição mais passiva, e as palavras, uma disposição mais ativa do profeta. Em vez de classificá-las, conforme Maimônides, segundo a referência ou não ao ser visto e ouvido pelo profeta, Espinosa fala de revelações verdadeiras e revelações imaginárias.

A diferença mais notória é que Espinosa admite inclusive a existência de palavras e figuras proféticas que ocorrem fora da imaginação, chamando-as, em função disso, verdadeiras. Mas a verdade, no caso, nada tem a ver com o conhecimento intelectual, pois Espinosa discorda de Maimônides, negando que os profetas tivessem qualquer conhecimento intelectual de Deus. Veremos que para o autor do *Teológico-político* as vozes ou imagens proféticas se dizem verdadeiras ou reais pelo fato de não ser puramente imaginárias, por se apresentarem, segundo o comentário de Diogo Pires Aurélio, “como real percepção através dos sentidos”. No outro caso, ela depende só da imaginação, e “se assume como fruto de sonhos ou percepções imaginárias” (ESPINOSA, 1988, p.379, nota 5 ao cap. I do *TTP*). Na mesma nota, D. P. Aurélio remete o leitor ao capítulo 45 do *Leviatã* de Hobbes, dizendo ser na sua seqüência que Espinosa insiste na impossibilidade de conhecer verdadeiramente as coisas pela só imaginação. Ambos os autores modernos negam que as profecias são resultantes de um conhecimento racional. Não obstante, Espinosa se distingue também de

Hobbes por considerar que há profecias verdadeiras ou reais – isto é, que não se restringem ao imaginário de quem as testemunha – e essas profecias têm causas naturais. Para Hobbes isso não teria sentido, por duas razões: primeiro, porque as imagens das coisas (tanto na vigília quanto no sonho) são produzidas unicamente por um mecanismo cerebral e nervoso inerente ao organismo humano e, depois, porque as revelações proféticas não se explicam por um mecanismo natural. Hobbes explica, no capítulo 45, como se dá o mecanismo corpóreo que levou os judeus a pensar que alguns profetas viam coisas reais e verdadeiras, fora da imaginação. Mas a sua tese é a de que elas não são outra coisa senão modificações do cérebro. Veremos, pois, uma divergência semelhante àquela assinalada há pouco entre Espinosa e Maimônides, agora com relação a Hobbes. Assim, a explicação hobbesiana do mecanismo afetivo é outro contexto interessante em vista do qual se pode compreender a divisão feita por Espinosa entre percepções verdadeiras e percepções imaginárias.¹²¹

Vejam os alguns traços breves da explicação hobbesiana acerca da imaginação.

Para explicar a ocorrência de percepções proféticas, Hobbes evoca a explicação do mecanismo imaginativo exposta no início do *Leviatã*. Pensamento é uma forma de representar algum corpo exterior a nós, cuja origem é a sensação, explicada como segue:

A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, ou de forma imediata, como no gosto e tato, ou de forma mediata, com na vista, no ouvido, e no cheiro; a qual pressão, pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração, para se transmitir; cujo esforço, porque *para fora*, parece ser de algum modo exterior. E é a esta *aparência*, ou *ilusão*, que os homens chamam *sensação*; e consiste, no que se refere à visão, numa *luz*, ou *cor figurada*; em relação ao ouvido, num *som*, em relação ao olfato, num *cheiro*, em relação à língua e paladar, num *sabor*, e, em relação ao resto do corpo, em *frio*, *calor*, *dureza*, *macieza*, e outras qualidades, tantas quantas discernimos pelo *sentir*. Todas estas qualidades denominadas sensíveis estão no objeto que as causa, mas são muitos os movimentos da matéria que pressionam nossos órgãos de maneira diversa. Também em nós, que somos pressionados, elas nada mais são do que movimentos diversos (pois o movimento nada produz senão o movimento). Mas sua aparência para nós é ilusão, quer quando estamos acordados quer quando estamos sonhando. E do mesmo modo que pressionar, esfregar, ou bater nos olhos nos faz supor uma luz, e pressionar o ouvido produz um som, também os corpos que vemos ou ouvimos produzem o mesmo efeito pela sua ação forte, embora não observada. Porque se essas cores e sons estivessem nos corpos, ou objetos que os causam, não podiam ser separados delas, como nos espelhos e nos ecos por reflexão vemos que eles soam, nos quais sabemos que a coisa que vemos está num lugar e a aparência

¹²¹ As divergências que se encontrarão entre Hobbes e Espinosa ocorrem, na verdade, em torno de um ponto no qual os autores mais se aproximam e, talvez, o segundo tenha se inspirado no primeiro: há “certo parentesco na concepção do *conatus* e na teoria do movimento, que se revela sobretudo na ciência do corpo humano e na explicação do sistema neuro-cerebral” (PARROCHIA, 1987, p.170).

em outro. E muito embora, a uma certa distância, o próprio objeto real pareça confundido com a aparência que produz em nós, mesmo assim o objeto é uma coisa, e a imagem ou ilusão uma outra. De tal modo que em todos os casos a sensação nada mais é do que a ilusão originária, causada (como disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados (HOBBS, 1979, pp.9-10).

Depois, baseando-se na lei da conservação indefinida do movimento ou do repouso dos corpos, Hobbes explica a imaginação pelo movimento das partes internas do corpo humano, provocado pela pressão dos corpos exteriores, e pelo qual vemos, sonhamos, etc.;¹²² explica também a memória como uma sensação diminuída pelo espaço e o tempo que a separam do seu começo, mas que em certa medida subsiste.¹²³ Sonhos são as imaginações daqueles que dormem, provindas da agitação das partes internas do corpo humano. Há, todavia, no caso dos sonhos, um sentido inverso dos movimentos corpóreos:

do mesmo modo que a cólera provoca, quando estamos acordados, calor em algumas partes do corpo, assim também, quando estamos dormindo, o excesso de calor de algumas das partes provoca a cólera, e faz surgir no cérebro a imaginação de um inimigo. Da mesma maneira, tal como a bondade natural causa desejo quando estamos despertos, e o desejo provoca calor em certas outras partes do corpo, assim também o excesso de calor nessas partes, enquanto dormimos, faz surgir no cérebro uma imaginação de alguma bondade manifestada. Em suma, nossos sonhos são o reverso de nossas imaginações despertas, iniciando-se o movimento por um lado quando estamos acordados, e por outro quando sonhamos (Id., p.13).

Em suma, todo o tipo de imaginação provém de movimentos necessários dos corpos, e é por se ignorar a natureza da imaginação que os homens chegaram a acreditar que algumas imagens (especialmente as dos sonhos) surgem da vontade ou por alguma inspiração divina misteriosa.

¹²² “Quando um corpo está em movimento, move-se eternamente (a menos que algo o impeça), e seja o que for que o faça, não o pode extinguir totalmente um só instante, mas apenas com o tempo e gradualmente, como vemos que acontece com a água, pois, muito embora o vento deixe de soprar, as ondas continuam a rolar durante muito tempo ainda. O mesmo acontece naquele movimento que se observa nas partes internas do homem, quando ele vê, sonha, etc., pois após a desapareição do objeto, ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos. E é a isto que os latinos chamam *imaginação*, por causa da imagem criada pela visão, e aplicam o mesmo termo, ainda que indevidamente, a todos os outros sentidos. Mas os gregos chamam-lhe *fantasia*, que significa *aparência*, e é tão adequado a um sentido como a outro. A *imaginação* nada mais é portanto senão uma *sensação diminuída*, e encontra-se nos homens, tal como em muitos outros seres vivos, quer estejam adormecidos, quer estejam despertos” (HOBBS, 1979, p.11).

¹²³ “Pois tal como à distância no espaço os objetos para que olhamos nos aparecem minúsculos e indistintos em seus pormenores e as vozes se tornam fracas e inarticuladas, assim também, depois de uma grande distância de tempo, a nossa imaginação do passado é fraca e perdemos, por exemplo, muitos pormenores das cidades que vimos, das ruas, e muitas circunstâncias das ações.; esta *sensação diminuída*, quando queremos exprimir a própria coisa (isto é, a própria *ilusão*), denomina-se *imaginação*, como já disse anteriormente; mas, quando queremos exprimir a diminuição e significar que a sensação é evanescente, antiga e passada, denomina-se memória” (Id., p.12).

Hobbes também explica que a capacidade de previsão e providência, a prudência e a sabedoria se originam da imaginação e da memória amplamente exercitadas, isto é, da experiência. São, porém, no homem comum, expectativas prováveis, que nunca lhes garantem uma certeza definitiva. O que assim se explica é a sagacidade dos adivinhos, tanto maior quanto mais sinais eles tiverem à disposição. Mas eis que as revelações proféticas não são explicáveis por esse mecanismo natural, segundo Hobbes. Embora o melhor profeta seja também o melhor adivinho, há nele algo que escapa à explicação natural: “a previsão das coisas que estão para vir, que é providência, só compete àquele por cuja vontade as coisas devem acontecer. Dele apenas, e sobrenaturalmente, deriva a profecia” (Id, p.18). Transferindo a especificidade das visões proféticas a uma dimensão sobrenatural, Hobbes na verdade as subtrai do domínio de toda investigação filosófica, uma vez que os limites desta se restringem a movimentos corpóreos. Assim ele se afasta de Maimônides, que atribui aos profetas o desenvolvimento da faculdade racional a um estágio de perfeição: “O que distingue justamente os profetas dos adivinhos e áugures é que estes últimos não têm preocupações especulativas em estado de vigília” e, portanto, suas visões são confusas e quiméricas porque não há razão alguma nas imagens que formam. Já nos profetas “a faculdade racional e a faculdade imaginativa atingem uma igual perfeição” (ZAC, 1965, p.70-1).

No *De Cive*, Hobbes escreve que Deus declara suas leis aos homens de três modos. O primeiro consiste nos “ditados tácitos da razão reta” e é o único natural. O segundo é “pela revelação imediata, que se supõe praticar-se quer por uma voz sobrenatural, quer por uma visão ou sonho, quer por inspiração divina”. Trata-se do modo como os profetas perceberam Deus. Uma terceira via se constitui pela própria *pessoa* do profeta: Deus se comunica “pela voz de alguém que recomenda aos demais, como merecedor do seu crédito, fazendo-o operar milagres autênticos. Este, cuja voz Deus assim utiliza para manifestar sua vontade aos outros, chama-se profeta” (HOBBS, 1998, p.241).

Excetuando-se o caráter sobrenatural das percepções proféticas, tudo o mais que consiste em visões e audições é simples imaginação. Nos tempos antigos, por não se conhecer a natureza da visão, foi “difícil aos homens conceber aquelas imagens na fantasia e nos sentidos a não ser como coisas realmente existentes fora de nós” (HOBBS, 1979, p.370). Embora fossem “habitantes do seu próprio cérebro”, os homens assinalavam-lhes uma realidade própria, tendo-os por corpos constituídos de matéria sutil ou até mesmo coisas “absolutamente incorpóreas, isto é, imateriais, ou formas sem matéria” (Id., *ibid.*). Portanto, aquilo que parece existir fora da imaginação, no caso, nada é senão um efeito dela.

Assim podemos subscrever duas características interessantes atribuídas por Hobbes às profecias e que sem dúvida fazem parte do contexto dentro do qual Espinosa redige o capítulo I do *Teológico-político*. A primeira é a vontade subjacente às profecias: uma descrição da natureza humana pode dar a entender a perspicácia de um adivinho, experiente na observação de sinais que podem indicar algum acontecimento futuro; mas o profeta anuncia coisas que acontecerão como efeitos de sua vontade ou da vontade divina. Trata-se de uma força sobrenatural, inexplicável pela ciência e, portanto, destituída de interesse filosófico. Veremos que Espinosa retoma o problema da vontade, cuja presença em algumas profecias é de grande importância para determinadas soluções interpretativas.

Outra característica é a de que a visão de “demônios” num sentido amplo, dentro do qual as profecias são um caso específico, é produto da imaginação. A ela não correspondem objetos realmente existentes fora da imaginação. Essa é uma característica rejeitada por Espinosa, ao afirmar que há palavras e figuras proféticas verdadeiras, existentes fora da imaginação do profeta.

Temos agora alguns elementos a mais para explicar a classificação dos tipos de profecias, à luz das idéias daqueles filósofos que aparecem como interlocutores do *Tratado teológico-político*. O quadro dos diferentes tipos de revelação torna mais evidente que Espinosa responde à tipologia de Maimônides; parte de um esboço semelhante, sobre o qual traça as suas divergências.¹²⁴ A alusão a palavras e figuras verdadeiras é uma peculiaridade que assinala a divergência de Espinosa, não só com relação a Maimônides, mas também a Hobbes, outro interlocutor visado pelo *Teológico-político*. Entretanto, o verdadeiro que aqui se distingue do imaginário não se refere ao conhecimento adequado da essência de uma coisa, o qual acarreta a identidade entre certeza e verdade. Pois o conhecimento profético é, sem exceção, conhecimento imaginativo. A distinção entre palavras e figuras verdadeiras e palavras e figuras imaginárias é, todavia, importante para o estudo da formação das imagens que, segundo Espinosa, perfazem o conhecimento profético. Não se trata de uma oposição simples entre o fático e o ilusório. Com efeito, de um lado, o acesso àquilo que se tem por

¹²⁴ É importante notar a dinâmica complexa que move a polêmica de Espinosa com relação a Maimônides. À primeira vista o autor do *Teológico-político* parece se opor à interpretação racionalista de Maimônides exigindo uma restrição fiel à Escritura. Porém, como observa Pierre-François Moreau, o princípio interpretativo de Espinosa não exclui a razão: “a Razão deve e pode intervir, por um lado, para organizar em um modelo (*exemplar*) o conjunto de exemplos (*exempla*) fornecidos pelo levantamento textual e, por outro, para lhes dar uma interpretação” (MOREAU, 1998, p.82). O levantamento textual, como se notou acima, Espinosa não o faz isoladamente, mas a partir dos seus antecessores. Em particular, o quadro dos tipos parece provir de Maimônides e ser submetido a uma nova interpretação, que se distingue daquela do comentador medieval, não por subtrair de todo a razão mas por inscrever os exemplos numa razão diferente.

verdadeiro fato é a imaginação de quem o presenciou e, do outro, qualquer imagem tem uma gênese, aponta para uma causa real, que se encontra no exterior ou no próprio corpo de quem imagina.¹²⁵ Por isso é importante que, ao longo da análise dos exemplos que ilustram o quadro dos diferentes tipos de percepções proféticas, defina-se o sentido preciso do “verdadeiro”, empregado para caracterizar as palavras e figuras que ocorrem fora da imaginação do profeta. Com efeito, Espinosa não oferece maiores explicações acerca dessa distinção feita de início, somente a explicita através dos exemplos.

Outra diferença específica de Espinosa com relação a seus antecessores é o tratamento complexo dado às vozes, a distinção entre uma “voz verdadeira” e “vozes imaginárias”. Observa-se em Maimônides que os diferentes tipos de profecias se restringem a *visões*. O profeta ouve um anjo ou Deus, ou se refere a palavras por eles pronunciadas, mas não há nada de peculiar na própria audição que a caracterize como profética, e sim, no fato de que as palavras – em si mesmas idênticas a quaisquer outras – ocorreram em *visões*, ou *imagens* tidas em sonho. Hobbes também descreve todas as operações imaginativas tendo por modelo a visão. Ou melhor: as percepções auditivas se explicam por um mecanismo imaginativo idêntico ao das imagens visuais. Ora, Espinosa insiste, desde o início, nos diferentes tipos de vozes, “verdadeiras” e “imaginárias”. Qual seria o motivo dessa diferenciação? Haverá nela um recurso explicativo que habilite o quadro dos tipos de profecias a mostrar com mais exatidão a maneira como se constitui a imaginação profética? Essas questões talvez se resolvam a partir do exame de algumas particularidades que, no contexto cultural em que emerge o *Teológico-político*, são conferidas a esses dois órgãos sensíveis: a visão e a audição.

* * *

Se, tradicionalmente, a visão costuma ser usada como alegoria do conhecimento ou até mesmo como o órgão sensível pelo qual ocorre a noção do espiritual, de atividade anímica,¹²⁶

¹²⁵ Conforme explica Henri Laux: “o registro é de ficção mas não de ilusão, de auto-simulação mas não de dissimulação, pois a verdade não é negada quando de uma percepção imaginária: ela é transferida, da objetividade da coisa exterior ao processo de formação de imagens, em direção àquele que percebe, e isso com suficiente força para que o profeta se dê conta do que percebe ou escuta” (LAUX, 1993, p.18).

¹²⁶ Consultar a esse propósito o livro dos cursos sobre *O olhar*, organizado por NOVAES (1988). Geralmente ocorre um confronto entre a visão e a audição. “Ver, lança-nos para fora. Ouvir, volta-nos para dentro. Porém, mais importante do que essa diferença é a afirmação platônica de que a verdadeira causa pela qual recebemos a vista e a audição é estarmos destinados ao conhecimento” (CHAUI, 1988, p.47). É preciso atentar, todavia, que a “metáfora visual”, de uso predominante, recebe diferentes funções em autores diversos. Em Platão, por exemplo, ela denota a capacidade de “dominar com o olhar o conjunto de saberes (ou o conjunto das Formas)”, ao passo que o olho cartesiano é “perspicaz”, “olha *de perto*, e *do mais perto possível*” (LEBRUN, 1988, p.22). Em

as descobertas seiscentistas no domínio da ótica elevam ainda mais a importância das experiências visuais. Às vezes os autores não se restringem apenas ao caráter metafórico da expressão, mas chegam a descrever o mecanismo físico das faculdades visual e auditiva, diferenciando uma da outra.¹²⁷ O avanço extraordinário do conhecimento sobre ótica coloca o filósofo moderno em confronto com o teólogo tradicional, que ainda exige, com base na Escritura, uma obediência servil às sentenças ouvidas das autoridades. Nos meandros retóricos pelos quais o filósofo dirige sua crítica a quem procura manter no descrédito a *luz* da razão, encontra-se frequentemente uma descrição reservada e pejorativa da audição. Espinosa partilha com os autores do seu tempo o uso da metáfora do olhar quando fala do conhecimento, ao dizer, por exemplo, que “os olhos da mente, com os quais ela vê e observa, são as próprias demonstrações” (EV P23esc.; G-II, p.296).¹²⁸ No *teológico-político*, lemos que “as coisas invisíveis, que são objeto só da mente, não podem ser vistas com outros olhos que não sejam as demonstrações” (TTP-XIII; G-III, p.170; A., p.287).

Entretanto, a interpretação da Escritura, conforme a exigência metodológica de Espinosa, ocasiona uma outra situação. O novo método interpretativo consiste em examinar a Escritura sob novas luzes. Porém, como já foi notado nas considerações acerca do método interpretativo, a luz não deve se projetar de fora, as lentes do intérprete não podem ser exteriores ao texto. A luz deve ser buscada na própria Escritura, a iluminação há de ser imanente. Ser fiel à Escritura, nesse sentido, já não implica em se submeter cega e servilmente a um discurso autoritário. E assim, a figura retórica empregada na exortação aos fiéis para que “ouçam a palavra de Deus”, de uma importância toda especial na Escritura, é despida de sua carga pejorativa e exige um estudo acerca do sentido da audição.

Espinosa não encontramos referência somente à perspicácia visual, mas também, no caso do *Teológico-político*, à acuidade auditiva, como pretendo mostrar nesta pesquisa.

¹²⁷ Vejamos apenas dois exemplos próximos de Espinosa. Bacon diz que “A vista é manifestamente dos sentidos o mais importante para a investigação” (NO, Parte II, af.39; BACON, 1979, p.174), secundada pelo tato. Acerca do ouvido ele nada comenta na passagem. Segundo Suarez, a vista supera o tato e o ouvido enquanto instrumento para a ciência. Ela percebe rapidamente e abrange as coisas mais distintas, “leva a cabo sua operação de modo mais puro e imaterial” (SUAREZ, 1960, vol.1, p.337-8). Embora o tato seja o primeiro de todos os sentidos, “já que nem sequer a vida se conserva sem o tato” (Id., *ibid.*, p.336), a vista seria o sentido que mais se afasta do condicionamento corpóreo das percepções e a que mais se aproxima das coisas. Com ela o corpo restaria mais passivo para contemplar as coisas como elas são em si mesmas. A vista, segundo Suarez, também leva uma vantagem sobre os ouvidos, pois embora o ouvido seja muito útil para o aprendizado, não serve para a investigação científica, como é o caso da vista.

¹²⁸ Diogo Pires Aurélio, ao citar essa passagem, faz indicações (especialmente na *Correspondência*) acerca da importância que Espinosa atribui às experiências sobre ótica, e também acerca dos estudos que explicitam “conexões entre a ótica, a ética e a metafísica do autor” (AURÉLIO, 2000, p.105).

Na Escritura, a audição é uma faculdade privilegiada.¹²⁹ Espinosa não negligencia a importância que a Escritura confere à percepção auditiva. No capítulo 5 do *Teológico-político*, ele assinala a proximidade entre conhecimento e percepção sensível expressa por um aluminado testemunho (*luculentum testimonium*) num salmo: “não quiseste sacrifício, nem oferta, perfuraste-me os ouvidos (...) tua lei está nas minhas vísceras” (*TTP-V; G-III, p.69*). Perfurar os ouvidos, explica Espinosa, é uma frase que significa percepção (*est phrasis ad significandum perceptionem*). O salmista parece estar mais próximo de um conhecimento intelectual porque não assume a condição de orador da lei divina, mas de quem a ouve (isto é, percebe), não por palavras articuladas, mas em si mesmo. Também não descreve por meras comparações o que seria um bom estado de ânimo (*purificatio animi*) adquirido por hábito (*habitu*), mas exprime imediatamente a natureza íntima de seu corpo (*viscera*) no qual está inscrita a lei divina. Espinosa a interpreta como “lei de Deus inscrita nas entranhas, ou seja, na mente” (*Id., p.70*). Adota, portanto, essa maneira de falar, donde extrai conseqüências no âmbito das percepções humanas retratadas na Escritura, apresentando certos casos de revelação em que há certa serenidade neutra do olhar em prol da acuidade auditiva,¹³⁰ pois isto é exigido pelo objeto de estudo, uma vez que a Escritura Sagrada é chamada, sobretudo pelos cristãos, de A Palavra ou Verbo Divino e a principal revelação (hebraica) é a palavra de Deus doando a lei a Moisés.

Não se trata de substituir um modo de percepção por outro, ou afirmar que um é mais eficaz do que o outro. O importante é ter em conta ambos como distintos meios de acesso às coisas. Segundo Homero Santiago, “O ver e o ouvir, o olho e o ouvido, são categorias

¹²⁹ A interação entre Deus e o homem ocorre por via auditiva/vocálica. O salmista angustiado declama: “Eu, como um surdo, não escuto, como um mudo que não abre a boca. Sou como homem que não ouve e não tem uma réplica na boca” (*Sl 38, 14-15*). “O Provérbio 15:32 reconhece a audição como a *niz* da verdadeira humanidade” (*CHWARTS, 2004, p.132*). Ao mesmo tempo, ela é submetida a uma espécie de “didática teológica” que visa disciplinar o homem para que ele se contenha nos seus justos limites. “Quem rejeita a disciplina despreza a si mesmo, quem escuta a repreensão adquire juízo” (*Pr 15, 32*). Caso contrário os homens, até mesmo nas suas cerimônias, desviam-se daquela “lei universal que consiste no modo verdadeiro de viver”; são, portanto, merecedores das admoestações do profeta que “clama à sua gente ouvir dele [o orador] a Lei divina” (*TTP-V; G-III, p.69*).

¹³⁰ Ao tratar com Balling acerca da natureza dos sonhos, Espinosa também faz uma curiosa distinção entre a atividade do “sentido interno da vista” no caso de um delírio e o “sentido interno do ouvido” no caso de um suposto presságio. Ele diz que “Os efeitos da imaginação se originam da constituição, ou do corpo, ou da alma”. As febres e outras alterações do corpo causam delírios. Os que têm sangue esquentado imaginam rixas, moléstias e coisas desse gênero. Entretanto, “Vemos também que a imaginação é determinada somente pela constituição do ânimo; visto que, como experimentamos, ela segue em tudo os vestígios do intelecto, e concatena e conecta entre si as suas imagens e palavras em ordem, conforme faz o intelecto com suas demonstrações; a ponto de quase nada podermos entender, de cujo vestígio a imaginação não forme alguma imagem (*Ep.17; G-IV, p.77*). Em seguida, Espinosa confere ao sentido interno do *ouvido* a capacidade perceptiva de uma ordem semelhante àquela pela qual o intelecto deduz coisas, em forma de conclusões, a partir do conhecimento prévio das causas; como no caso do sonho de Balling, cujo corpo estava “livre e vago de todos os cuidados e negócios que perturbam o sentido externo” (*Id., ibid.*).

compositivas bem presentes para um seiscentista” (SANTIAGO, 2004, p.40). A cultura retórica do século XVII – partilhada inclusive pelos filósofos e cientistas – teria encontrado em Horácio uma distinção clássica entre o olho e o ouvido: “A referência aos olhos e ao ouvido ensina uma duplicidade de *mores*, e em simultâneo a diversidade de seus efeitos; olho e ouvido são signos de duas maneiras de expor, de encontrar argumentos e dispô-los” (Id., p.39).

Quando se trata de examinar os princípios de uma religião, nenhum obstáculo há para se empregar as figuras retóricas usuais desta religião para exprimir o que lhe é essencial. Assim, por exemplo, Balling, no opúsculo “A luz sobre o candelabro”, fala em “ouvido interior”, confundindo-o com a “luz da verdade”: “Esta luz é o ouvido interior mediante o qual unicamente, e mediante nenhum outro, a voz de Deus, quer dizer, a verdade, pode ser ouvida... De sorte que, se a verdade de Deus vem ao homem e este não estiver na luz da verdade, é impossível que ele a compreenda” (SPINOZA, 1990, p. 187). Eis uma exortação à filosofia com palavras apropriadas a convencer um cristão. Mas podem ter sido diretamente inspiradas pelo *Teológico-político*. Com efeito, o próprio Espinosa, na segunda anotação ao capítulo I do *Tratado*, fala daqueles que se *iluminam* (a si próprios) *ouvindo* os filósofos, distinguindo-os daqueles que ouviam os profetas:

O intérprete de Deus é, com efeito, aquele que interpreta os decretos divinos que lhe foram revelados para outros a quem eles o não foram e que, para os aceitarem, têm de se apoiar exclusivamente na autoridade do profeta e na confiança que nele têm. Porque se os homens que ouvem os profetas se tornassem profetas, como se tornam filósofos os que ouvem (*audiunt*) os filósofos, então o profeta não seria um intérprete dos decretos divinos, pois então os seus ouvintes (*auditores*) se iluminariam (*niterentur*), não pelo testemunho e autoridade do próprio profeta (*ipsius prophetae testimonio*), mas sim pela própria revelação divina (*ipsa divina revelazione*) e só pelo seu testemunho interior (*TTP-I*, n.2; *G-III*, p.251; *A.*, p.122).

O ouvir, portanto, não se opõe ao ver, assim como a obediência cega à autoridade se opõe ao desejo autônomo da busca do conhecimento. Ambos os sentidos necessitam, sim, de uma *emendatio*, e a interpretação da Escritura por ela mesma dará conta de remover as distorções operadas pela tradição quanto ao que os profetas realmente viram e ouviram.¹³¹

¹³¹ Manlio Iofrida lembra que a tradição metafísica, secundada até certo ponto por Espinosa, considera a Escritura hieroglífica e misteriosa porque “ela confia a idealidade do sentido a alguma coisa material e sensível”. Em seguida, ele descreve os hieróglifos como sendo uma coisa não totalmente decifrável porque se mostra opaco ao olhar: “ Os hieróglifos constituem um exemplo particularmente pertinente de uma modalidade da comunicação fundada sobre a imaginação e enviam mais à vista do que ao ouvido: eles consignam a idealidade do sentido à matéria mais dura, a saber, a pedra, e eles a *representam* por *desenhos* e *pinturas* das coisas, tais quais *espécies* sensíveis concretizadas. Essas características ‘misteriosas’, ‘imaginárias’, e essa materialidade são coextensivas à escritura e às Escrituras. Na profundidade de toda escritura se esconde, como sua essência oculta,

Os exemplos de revelações são quadros que ilustram determinadas percepções humanas. De maneira bastante sucinta, Espinosa com eles mostra como ocorrem as percepções do primeiro gênero de conhecimento, isto é, do conhecimento imaginativo. Embora não sistematicamente deduzidos da relação que a mente humana possui com a Natureza, os exemplos não contrariam uma possível dedução genética das percepções humanas. Na verdade, ilustram-na.¹³² Com os exemplos de visão e audição proféticas, expostos no capítulo I do *Teológico-político*, Espinosa constrói um texto que mostra a natureza das percepções proféticas, num quadro que poderia ser submetido a uma demonstração prolixa. A aproximação do *Tratado* com a Parte II da *Ética* tornará manifesta a equivalência entre as percepções proféticas e o modo como se demonstra que a mente humana percebe as coisas externas, o seu corpo e a si mesma.

3.2 A ocorrência de vozes

Passemos agora ao exame dos tipos de revelações. Em primeiro lugar, as revelações por vozes, uma vez que é por estas que Espinosa inicia a sua exemplificação.

As figuras verdadeiras pareceriam ser as que se encontram mais próximas às coisas percebidas fora da imaginação. Espinosa começa, porém, a tratar da existência de vozes e, em primeiro lugar, de uma voz verdadeira, ou seja, de palavras propriamente ditas. Tal ponto de partida é curioso, especialmente porque, no final do percurso, não encontraremos o contraponto explícito entre uma voz verdadeira e uma figura verdadeira.¹³³

O caso das vozes – tipos (a) e (b) – exige um estudo bastante detalhado, seja porque o tipo (a) aparece desde logo como um caso singular, diferente de todas as outras revelações, seja porque Espinosa mostra não haver um consenso entre os intérpretes quanto à natureza da

um hieróglifo. Obstáculo à racionalidade do sentido, a escritura é, por definição, *opaca, material*, e não é senão parcialmente penetrável pela decifração” (IOFRIDA, 1993, p.251). Ora, Espinosa se refere, no capítulo XII do *Teológico-político* (G-III, p.159; A., p.276), ao problema da idolatria da Escritura no sentido de se venerarem as *palavras* como se fossem *imagens* divinas. Portanto, nota-se, também, que os intérpretes tendem a confundir estas duas faculdades imaginativas: a audição e a visão. Na sua exposição dos exemplos, Espinosa distingue-os, exigindo que cada uma resguarde sua singularidade: as palavras devem ser decifradas enquanto vozes, e as imagens, enquanto visões.

¹³² “(...) a ação de demonstrar engloba firmemente a de mostrar” (SANTIAGO, 2004, p.45).

¹³³ Essa ordem se justifica pelo fato de que Espinosa começa no homem, e não pelas coisas naturais que podem afetar o homem de certa maneira. O princípio explicativo de um mundo composto de imagens é o corpo e os sentidos humanos; princípio esse que balizará a chamada “história das revelações”. A coisa a ser descrita, no caso, é idêntica à *historia mentis* de que Espinosa fala na carta 37 e que consiste na descrição dos elementos constitutivos da memória e do que a ela está ligado (G-IV, p.189). Vale notar que Espinosa não partilha com Bacon a hipótese de que é possível conhecer a forma pura das coisas a partir de axiomas da experiência, pois em nenhuma relação afetiva as imagens das coisas estão imunes à perspectiva parcial causada pela constituição do nosso corpo.

revelação mosaica de viva voz e, enfim, porque o próprio Espinosa a mantém envolvida em certo mistério a ser explicitado somente no decorrer de sua exposição. Em suma, e para encarecer o ordenamento dos diferentes tipos de revelação num quadro de relações, o tipo (a) é o “x” da questão.

Um estudo em detalhe dos quatro exemplos que ilustram as diversas ocorrências de vozes facilitará a compreensão da natureza delas.

O caso único de revelação profética por viva voz é aquele em que Deus revelou a Moisés as leis prescritas aos hebreus:

De fato, Deus revelou de viva voz a Moisés as leis que queria (*volebat*) prescrever aos Hebreus, tal como consta do *Êxodo*, cap.XXV, 22, onde se diz: *e aí te esperarei, e falarei contigo daquela parte do propiciatório que está entre dois querubins*. O que mostra que Deus usou de uma voz verdadeira, já que Moisés, sempre que queria (*volebat*), encontrava ali Deus pronto para lhe falar. E só esta voz, pela qual evidentemente foi anunciada a lei, foi uma verdadeira voz, conforme demonstrarei mais adiante (*TTP-I*; G-III, p.17; A., p.124).

Apesar das dificuldades que a passagem bíblica suscita,¹³⁴ Espinosa aparentemente quer apenas indicar um caso em que os intérpretes costumam reconhecer a ocorrência de uma voz autêntica, verdadeira.¹³⁵ Há, contudo, evidente intenção de sublinhar a ocorrência de uma voz verdadeira, pois Espinosa cita um versículo no original hebraico (uso que não se repete em todos os exemplos), destaca-o como único e lhe dedica um parágrafo em separado, explicando-o de maneira muito breve, porém surpreendente. Antes de examiná-lo, vale a pena destacar a importância da profecia mosaica no contexto de todo *Tratado*. Sem dúvida, a voz verdadeira pela qual Deus se revela a Moisés é uma profecia imprescindível para que se possa dizer que ele é o maior de todos os profetas ou, como já foi referido anteriormente, que ele faz as vezes de Deus. Ora, tão problemática quanto este postulado surge também a profecia na qual Deus se manifesta por uma voz particular, por palavras. Não obstante, trata-se de uma doutrina que, na leitura de Espinosa, constitui o cerne da Escritura. Além de seguir muito de

¹³⁴ Há divergências em torno da palavra *tegmen*: Diogo Pires Aurélio preferiu se afastar de uma tradução literal (tampa, revestimento) em favor do resgate do caráter litúrgico que a Vulgata reserva à “parte superior da Arca da Aliança, onde estavam guardadas as tábuas da Lei” (ESPINOSA, 1988, p.379); Atilano Domínguez traduz por “cubierta” (SPINOZA, 1986, p.78); assim também Alessandro Dini, “coperchio” (SPINOZA, 2004, p.73); Charles Appuhn manifesta dúvidas quanto a traduzir *tegmen* como “propiciatório” devido a dificuldades históricas, e prefere “table” (SPINOZA, 1965, p.356, nota 1 ao cap.I); Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau explicam que o termo hebreu *khapporêt* pode ser compreendido como *propitiatorium* (que marca o uso religioso), e como *tegmen* – “couverture”: “Espinosa escolheu o sentido mais material, *tegmen* (a parte que cobre a arca)” (SPINOZA, 1999, nota 11 ao cap.I).

¹³⁵ Examinando os comentários de Rashi e Ibn Ezra, Philippe Cassuto conclui que “os dois comentadores estão de acordo sobre um ponto: a voz foi efetivamente real, e Espinosa tem, portanto, uma prova de sua asserção: *voce vera*, uma voz verdadeira, autêntica” (CASSUTO, 1988, p.30).

perto as indicações da Escritura e as teses de Maimônides no percurso expositivo dos tipos de profecias, Espinosa continua afirmando noutras partes do *Tratado* a distinção de Moisés relativamente aos demais profetas. No capítulo XIII, ele se refere à “graça singular” que Deus concedeu a Moisés, só a ele se revelando pelo nome Jeová, o qual “indica a essência absoluta de Deus, sem relação para com as coisas criadas” (*TTP-XIII*; G-III, p.169; A., p.286). É claro que não se trata de um conhecimento intelectual da natureza divina. Na verdade, o próprio Moisés é quem “o designa pelo nome de Jeová, que em hebraico exprime estes três tempos [passado, presente e futuro] do verbo existir. Mas quanto à sua natureza, não ensinou nada a não ser que ele era misericordioso, benevolente, etc. e, acima de tudo, ciumento” (*TTP-II*; G-III, p.38; A., p.145). A revelação de Deus separado das coisas criadas, não podendo ser conhecida pelo intelecto (pois não é possível concebê-lo dessa maneira), é um mandamento (*TTP-XIII*; G-III, p.170; A., p.287): ou seja, tem ligação íntima com as tábuas da lei, com a instituição do Estado hebraico. Mandamento de difícil aceitação inclusive entre aqueles que sustentam opiniões vulgares acerca da natureza divina, como os patriarcas, os profetas e o próprio Moisés, que se convenceu somente após presenciar vários sinais milagrosos (*TTP-II*; G-III, p.38; A., p.145). A suspeita dos hebreus cai justamente sobre o fato de que Moisés tenha a graça de se encontrar com Deus face a face. Porém, a aceitação dessa profecia é imprescindível para a constituição do Estado hebraico e, por isso, exige crença e obediência irrestritas. Na perspectiva da Escritura, portanto, e também da profetologia de Maimônides, a revelação mosaica, mais do que qualquer outra, deve ser reconhecida em seu caráter milagroso. Na interpretação de Espinosa, é preciso ver qual o lugar reservado a essa revelação que parece ultrapassar os limites do conhecimento natural e, em contrapartida, até que ponto se pode explicar tal revelação mediante causas naturais.¹³⁶ Um exame detido da exposição de Espinosa permitirá verificar qual a natureza das afecções humanas que teriam predominado na revelação mosaica.

O contato divino com Moisés ocorre no centro do lugar sagrado para o culto da religião, a Arca da Aliança,¹³⁷ cuidadosamente guardado e oculto;¹³⁸ o encontro é reservado

¹³⁶ A revelação mosaica se apresenta, assim, como o princípio fundador do discurso teológico a ser questionado por Espinosa. Basta ter em vista o que é a teologia, como no-la descreve Marilena Chauí: “A teologia é a teoria imaginária da contingência. Centrada na imagem de uma vontade onipotente e transcendente que cria e governa o mundo, a imaginação teológica propõe explicações que conservem o medo e a esperança, pois deixam cada um dos humanos suspensos aos desígnios imprevisíveis de um poder altíssimo; e propõe códigos de conduta em que a vontade humana se submete à divina pela mediação daquele que afirma saber interpretá-la, isto é, o teólogo” (CHAUI, 2003, p.9). A insistência no caráter excepcional e dogmático da revelação mosaica consiste no balizamento do discurso teológico, ao qual responderá o contradiscurso espinosano.

¹³⁷ Através do pacto selado entre Deus e o povo hebraico por meio de Moisés, os hebreus construíram, por ordenanças de Moisés, um “propiciatório” ou “templo portátil” e puseram dois querubins, um em cada

exclusivamente ao maior de todos os profetas. A condição de caso único e, além disso, incompreensível a todos, é requisito para que a revelação seja aceita como milagre. Mas Espinosa, nesse momento, nada objeta frente ao caráter milagroso da revelação mosaica, ao qual o leitor é levado a pensar pelo contexto da narrativa e pelos termos em que Espinosa explicita a revelação. Com efeito, ele introduz a noção de vontade divina, que na *Ética* é eliminada, pelo menos enquanto contraposto da necessidade divina ou natural. A essa altura do *Tratado*, nada se sabe ainda da explicação de que o Estado hebraico não foi especialmente escolhido por Deus para o Seu governo particular e de que os decretos divinos são as leis naturais necessárias (questões desenvolvidas nos capítulos III e IV do *Tratado*). Portanto, a vontade divina deve ser lida aqui como “causa” de um efetivo milagre. Igualmente, a graça concedida a Moisés lhe confere o dom da vontade de se encontrar com Deus sempre que o queira. Há, pois, o artifício humano na construção de um lugar sagrado e a vontade livre do profeta em se dirigir a Deus quando o queira. Embora tida por mandato divino, essa revelação depende estreitamente de um artifício proveniente dos homens e se mostra como efeito contingente de uma vontade, primeiramente divina e depois humana. Em contrapartida, as ações arbitrárias, a vontade, o possível e o contingente são excluídos da natureza divina, conforme deduzida na *Ética*. É preciso, então, se perguntar pelo valor do qualificativo “verdadeiro” que aparece nesta revelação.

No presente caso, não se trata de um pensamento determinado pelo intelecto, mas de uma imagem verdadeira. Também não é por corresponder a alguma coisa externa que a imagem se diz verdadeira – quando se a considera como determinado *conhecimento* –, mas porque ela própria é tomada como uma *coisa* existente de fato.¹³⁹ No que se refere à voz verdadeira, portanto (veremos que Espinosa não dá exemplo algum de figura verdadeira), ela pode ser entendida como uma voz fática, distinguindo-se, assim, das “idéias das coisas singulares (ou seja, dos modos) não existentes”, mas que mesmo assim “devem estar compreendidas na idéia infinita de Deus” (EII P8).

O fato de ser uma voz particular não impede que Espinosa mantenha a perspectiva da Escritura e considere divina a sua origem, ao mesmo tempo em que, por sua ontologia, sabemos que essa origem é divina porque todas as coisas são efeitos determinados da potência

extremidade do propiciatório. Nesse recinto sagrado portátil – cujos anjos são construções humanas – Deus teria se disposto a esperar e a conversar com Moisés, designando um lugar bastante preciso, entre os querubins.

¹³⁸ Se Espinosa prefere usar *tegmen* em vez de *propitiatorium* para se manter mais próximo ao material que está na base do sentido religioso, ao mesmo tempo ele já indica a constituição física desse lugar, guardado e oculto.

¹³⁹ Conforme as definições que abrem o capítulo I do *Teológico-político*, a profecia é um conhecimento revelado por Deus ao homem, e esse conhecimento passa a ser uma *coisa*, quando transmitida pelos profetas aos demais homens que não poderiam conhecê-la por si próprios.

divina, que é a causa de suas essências e existências. No que concerne à existência, ainda é preciso notar que Espinosa propõe uma distinção: “diz-se que as coisas singulares existem, não somente na medida em que são compreendidas nos atributos de Deus, mas na medida em que também se diz que duram, as suas idéias também envolvem uma existência, pela qual se diz que duram” (EII P8cor.; G-II, p.91). Assim, as coisas e suas idéias existem compreendidas nos atributos de Deus e também na duração. Mas quando nós as percebemos sob o aspecto da duração, tendemos a lhes atribuir possibilidade, contingência e casualidade. A revelação divina por uma voz verdadeira (fática), portanto, há de ser considerada nestas duas perspectivas: como qualquer outra coisa particular, ela é causada por Deus, porém, vindo à existência por certas operações humanas, a sua compreensão pode não ser adequada por se encerrar nos limites da percepção humana (de maneira antropomórfica).

Renova-se, então, a pergunta: qual é o estatuto do qualificativo “verdadeiro” atribuído à profecia mosaica? Num contexto mais amplo, a questão diz respeito ao conhecimento imaginativo de maneira geral; pois, conforme observa Filippo Mignini, a verdade afirmada pela Escritura tem uma forma representada pela imaginação. Mignini se pergunta: “Se a forma representativa da verdade da Escritura é a imaginação, é possível, e como, uma verdade imaginativa?” Ou ainda: “Pode ser considerado ‘verdadeiro’ um conhecimento imaginativo?”¹⁴⁰ Em sua resposta, Mignini recorre à *Ética* para dizer que todo conhecimento imaginativo é inadequado, confuso; não falso em si mesmo, porém parcial, indicando em particular o corpo de quem imagina. O conhecimento imaginativo é algo positivo, resultante da potência da imaginação. A partir disso, Mignini conclui que a imaginação pode envolver, parcial e acidentalmente, o verdadeiro, à proporção de sua potência, e que esse teria sido o caso dos profetas.¹⁴¹ Com efeito, eram dotados de uma vivacidade imaginativa acima do comum dos homens. Por isso também Mignini pode dizer que a imaginação profética envolve mais amplamente a realidade do que a imaginação daqueles a quem as profecias são dirigidas.¹⁴²

¹⁴⁰ “Se la forma rappresentativa della verità della Scrittura è l’immaginazione, è possibile, e come, una verità immaginativa?... Può essere considerata ‘vera’ una conoscenza immaginativa?” (MIGNINI, 1995, p.70).

¹⁴¹ “L’immaginazione, per accidens e parzialmente può cogliere il vero, se è molto potente e capace di estendersi a molti particolari. Può esser considerato questo il caso della immaginazione profetica e Spinoza, affermando che il profeta coglie alcune verità di ordine morale, di fatto ammette che l’immaginazione, in taluni casi, può attingere verità di ordine pratico, non speculativo” (Id., *ibid.*).

¹⁴² “Si deve infine osservare che la ‘verità’ dell’immaginazione profetica è ben diversa dalla ‘verità’ dell’immaginazione di quelli a cui la profezia è rivolta. Per questi infatti non si richiede un’immaginazione potente come quella del profeta, ma solo sufficientemente affetta da parole e segni perché sai indotta a obbedire” (Id., p.71).

Entretanto, essa descrição positiva da “verdade” parcial da imaginação profética, fundada na potência imaginativa em geral, ainda não explica o qualificativo “verdadeiro” da revelação mosaica. Pelo contrário, as indicações de Mignini, válidas para a imaginação profética em geral, ajudam a pontuar melhor o caráter problemático da revelação mosaica. Pois as *palavras reveladas* a Moisés consistem justamente naquelas *coisas* ensinadas a quem não é capaz de apreendê-las, nem pelo entendimento e nem pela sua própria potência imaginativa. Tem-se por verdadeira a voz divina revelada a Moisés, justamente porque ela deixa de ser interpretada como um conhecimento imaginativo. A admiração que tal fato requer faz com que ele, em vez de ser exemplo de potência imaginativa, tolhe-a porque concebe-se abstraído de todas as causas naturais que podem ser conhecidas parcialmente pela imaginação. Assim como a linguagem perde a sua função expressiva quando as palavras são confundidas com as próprias coisas, assim também a revelação deixa de ser um conhecimento imaginativo de Deus, quando a imagem (no caso, uma voz) se confunde com o próprio Deus. Ao que tudo indica, portanto, as vozes imaginárias envolvem mais amplamente a realidade do que a voz verdadeira, porque são explicadas como imagens, envolvendo simultaneamente o corpo afetado e as coisas que o afetam. Subtrair as imagens do mecanismo imaginativo que lhes é inerente é abstrair-las da realidade natural pela qual se constituem. É precisamente isso que parece ocorrer com a voz verdadeira revelada a Moisés, explicada então como um ato de vontade divina, alheio à causalidade natural.

Espinosa agrega à exposição da profecia mosaica um conjunto de exemplos em que revelações ocorrem através de vozes. Os demais exemplos servem para marcar a diferença do primeiro, único em que ocorre uma voz verdadeira. Entretanto, embora o objetivo seja reforçar a afirmação de que o pronunciamento divino da lei a Moisés foi o único caso em que Deus se revelou por uma voz verdadeira, observar-se-á uma certa relação entre os diversos exemplos. Assim, a revelação mosaica não é desvinculada das outras, como se fosse um caso à parte. Ela simplesmente se mostra como o estágio mais perfeito da revelação divina através de vozes ou palavras. Como se determinado modo de percepção fosse levado ao paroxismo, para além do qual o fato se configura como milagroso, incompreensível nos limites da natureza humana. O conjunto de exemplos ilustrará também, num quadro sucinto, a maneira como uma coisa particular apreendida pela imaginação (no caso, vozes) se eleva à condição de coisa divina. E ali reside, justamente, a dimensão crítica da descrição espinosana, pela qual se pode concluir que a voz é considerada verdadeira por ser abstraída de sua causalidade natural.

Uma segunda citação literal parece testemunhar mais um exemplo de voz verdadeira. “A voz pela qual Deus chamou Samuel seria de se supor verdadeira, porque em I Samuel, cap.3, último vers., diz-se: “*é novamente apareceu Deus a Samuel em Silo, porque Deus se manifestou a Samuel em Silo pela palavra de Deus*; como se dissesse que a aparição de Deus a Samuel não foi senão que Deus se manifestou pela palavra mesma, ou não foi senão que Samuel ouviu Deus falar” (Id., *ibid.*). Esta citação literal é do versículo conclusivo da história em que Samuel se consagra profeta; digna de uma atenção especial, pois marca uma mudança de perspectiva na composição do chamado Livro de Samuel: a partir dali, o personagem desaparece do seu livro, dando ensejo a uma narrativa independente que “serviu de prefácio à história monarquista da instituição da realeza” (BJ, p.424, nota “m”). A citação concorre em favor da hipótese de que ali também Deus se manifestou pela palavra (*verbo ipsi*), desmentindo, no caso, a exclusividade da revelação mosaica por palavras. Espinosa, entretanto, declara inaceitável essa interpretação e, para problematizá-la, fala da propensão que Samuel tinha para imaginar vozes: “esta mesma voz parecia-se com (*referebat*) a de Eli, a qual Samuel era muito acostumado a ouvir e que, portanto, também poderia mais facilmente imaginar: pois foi chamado por Deus três vezes e supôs que era chamado por Eli” (TTP-I; G-III, pp.17-18). Eis, portanto, o contra-argumento da hipótese de que Deus se manifestou a Samuel pela palavra: o jovem, que ainda não tinha conhecido Deus, manifestou desde cedo uma acurada percepção auditiva. Espinosa busca um dado da formação histórica do profeta, sua acuidade perceptiva que por fim lhe valeu – conforme o juízo do escritor – o título de “intérprete de Deus”. Há, pois, uma considerável divergência entre a citação literal do versículo, que narra as aparições de Deus a Samuel em Silo, nas quais Deus teria se manifestado por palavras, e a referência indireta de Espinosa à história das vozes que Samuel teria ouvido antes de dormir e que considerava provirem de Eli: estas são devidas à imaginação de Samuel. Se atentarmos para a diferença entre a “palavra de Deus” da citação literal e a imaginação auditiva de Samuel desta história referida por último, veremos que o caso se oferece a duas interpretações divergentes.

À primeira vista, parece haver uma equivalência entre a manifestação em palavra, por parte de Deus, e o ato de ouvir, por parte de Samuel; em ambos os casos, a revelação é como que reduzida (*nihil aliud, quam*) só às palavras ou vozes. Se a voz ouvida por Samuel foi imaginária, ela não remete à imagem de uma outra coisa, tampouco a um indivíduo que a estivesse proferindo ou a quem ela pudesse se associar. É como se a razão toda da existência da voz estivesse na peculiaridade da escuta de Samuel. Tal ocorrência profética se deve, pois, a uma *audição*. Porém, consoante estimação posterior das palavras que Samuel pronuncia,

como sendo as palavras do próprio Deus, o que acaba se acentuando é a efetivação oral das vozes ou palavras; ou seja, o fenômeno profético se deve então a uma *oração*. A profecia de Samuel tem, portanto, esse caráter ambíguo.¹⁴³

O intérprete pode acentuar particularmente uma origem da voz, em detrimento de outra. Ao se fiar numa explicação da profecia de Samuel que mostra ter ela se originado da imaginação comum aos homens, Espinosa prima pela narrativa da formação histórica do profeta, não se preocupa em citar literalmente a Escritura, pois o caráter lendário da passagem que conta o acontecimento das vozes ouvidas por Samuel certamente diz respeito ao uso popular da literatura hebraica. Em contrapartida, a rejeição de que as manifestações de Deus a Samuel em Silo tivessem sido propriamente ditas – e que Espinosa aproxima do caso da revelação mosaica inclusive por citar uma passagem literal da Escritura – levantam a suspeita de uma possível distorção do escritor ou, pelo menos, uma consagração indevida do profeta pela tradição, colocando em segundo plano as virtudes que fizeram de Samuel um grande profeta. Observamos, assim, que Espinosa dá um tratamento diferente à voz associada a Moisés e àquela ouvida por Samuel, embora os textos sagrados se referiam a ambas como divinas. Em primeiro lugar, Moisés jamais confundiu a voz que ouvia com a voz de algum homem, de sorte que ela pôde ser atribuída diretamente (e de maneira sobrenatural) a Deus. Assim, o profeta é divinizado: faz as vezes de Deus. O jovem Samuel, por sua vez, confunde a voz ouvida com a de um homem particular. A partir do desengano da sua expectativa de que fosse a voz de Eli, pode-se concluir que as vozes resultavam de sua imaginação auditiva.

A distinção da profecia mosaica como sendo o único caso de revelação pro uma voz verdadeira também deve ser avaliada em função do seu conteúdo: a passagem que declara de maneira explícita o pronunciamento efetivo de Deus a Moisés refere-se ao momento da doação da lei. Por isso, é a revelação divina mais importante e única, constantemente destacada por Espinosa.

A história referida, que serve como prova de que as vozes proféticas testemunhadas por Samuel eram imaginárias, alude a certa causalidade natural: não o encadeamento causal de todas as coisas, conhecido pelo intelecto, mas uma certa conexão causal percebida no nível

¹⁴³ Talvez essa duplicidade resulte de uma típica anfibologia pela qual também Meyer responsabiliza o intérprete que toma ao pé da letra um “idiotismo hebraico” (MEYER, 1988, p.70). Se, por exemplo, os hebreus dizem que determinado homem teve uma “percepção de Deus” para simplesmente exprimir a sua rara intensidade ou qualidade, o intérprete erra quando a toma como algo lógica e naturalmente inexplicável. Nesse sentido, também pode ser verossímil dizer, segundo um uso comum da língua, que nunca mais surgiu profeta igual a Moisés; mas o paradoxo surge da pena do escritor, ao identificar Moisés com o próprio Deus ou quando os coloca face a face.

da imaginação.¹⁴⁴ Aliás, Espinosa encontra na figura de Samuel um retrato da causalidade divina natural. “Samuel acreditava que Deus, quando decidia alguma coisa, não mais voltava atrás (Sm I, 15, 29), porquanto diz a Saul, arrependido do pecado e querendo adorar a Deus e pedir-lhe perdão, que Deus não alteraria a sentença pronunciada contra ele” (*TTP-II*; G-III, p.42; A., p.148). O mesmo profeta vem destacado no momento em que Espinosa prova pela própria Escritura que Deus não age através de milagres. Os mandamentos e a providência divina são a própria ordem da natureza. Assim, “quando a Escritura diz que isto e 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 e não, como julga o comum dos homens, que a natureza deixou por algum momento de agir ou que a sua ordem foi por algum tempo interrompida” (*TTP-VI*; G-III, p.89; A., p.197). Assunto não explicitamente tratado, porque a Escritura não pretende ensinar coisas meramente especulativas. Porém, é o que se pode “extrair como uma consequência de certas histórias da Escritura que, por acaso, vêm narradas com mais pormenores e circunstâncias”. Dentre uma série de exemplos em que a ação divina se apresenta como uma causalidade natural, Espinosa cita em primeiro lugar esta:

Em Samuel, livro I, cap.15, v.15-16, conta-se que Deus revelou ao profeta que lhe ia enviar Saul. Ora bem, Deus não enviou Saul a Samuel como os homens costumam enviar alguém a outra pessoa, pois este enviar da parte de Deus significa apenas a ordem da natureza. Saul procurava (como se conta no capítulo citado) as jumentas que tinha perdido e, quando já estava decidido a voltar a casa sem as encontrar, foi, a conselho de um criado, ter com o profeta Samuel para que este lhe dissesse onde as poderia encontrar. Não consta, em toda esta descrição, que Saul tenha recebido alguma ordem de Deus para além desta, absolutamente natural, de ter com Samuel (Id.; G-III, p.89; A., pp.197-8).

Uma vez que toda e qualquer sentença profética consiste sempre numa opinião, e não num conhecimento verdadeiro, as sentenças de Samuel estão estreitamente ligadas a uma percepção imaginativa das coisas. “Sempre que se opina, extraem-se conclusões e estas têm atrás de si a representação imaginativa das coisas” (AURÉLIO, 2000, p.112). Ora, conforme o modo como Espinosa descreve a revelação mosaica (substituição da origem causal por uma vontade livre, redução da percepção a palavras), relega-se ao esquecimento a retaguarda imaginativa da opinião profética pela qual se anuncia a lei. Trata-se de um estágio mais

¹⁴⁴ De acordo com Henri Laux, “a insistência de Espinosa sobre o imaginário deixa no mínimo uma dúvida quanto à possibilidade da revelação, tal como a conhece tradicionalmente a teologia”, isto é, de que ela provém de um “Deus pessoal” (LAUX, 1993, p.23). Todavia, Espinosa inscreve as revelações na teoria da causalidade divina natural, em que tudo é causado por Deus e qualquer coisa que o homem percebe provém de Deus. É nesse sentido que as vozes imaginárias, por não se reconhecer a sua causa na disposição livre de uma pessoa, são mais aptas a indicar a causalidade divina no nível da imaginação.

evoluído de abstração, em que “o processo imaginativo dá lugar ao aparecimento de entidades a que não corresponde nada fora da mente, como sejam nomes, sinais, números, figuras, as quais, todavia, são como que um prolongamento da sua atividade originária, intrinsecamente confusa” (Id., p.113). A abstração se acentua na medida em que o sentido perceptivo da *auditio* resulta encoberto pela descrição de um móbil supostamente voluntário, dando ensejo ao surgimento de uma *oratio*, que se crê capaz de interferir arbitrariamente na ordem natural das coisas.

Espinosa acrescenta ainda outro exemplo de uma voz supostamente só imaginária: “A voz que Abimelec ouviu foi imaginária. Pois está dito no Gn., cap.20, v.6: “*E disse a ele (ipsi) Deus em sonhos*, etc. Por isso, não foi em estado de vigília, mas somente em sonhos (quando a imaginação é naturalmente apta ao máximo a imaginar coisas que não existem) que ele pôde imaginar a vontade de Deus” (TTP-I; G-III, p.18; A., p.124). Essa voz é inteiramente imaginária, distinguindo-se enquanto tal daquela do exemplo anterior, que parecia ser verdadeira. Embora se junte aos exemplos de Samuel para constituir o conjunto dos tipos de vozes imaginárias, há que se assinalar algumas distinções. Considerando-se em simultâneo os dois exemplos relativos a Samuel, nota-se que ele acaba participando ativamente da emissão da palavra divina, uma vez que, consolidado o seu dom profético, as suas palavras são ouvidas como se fossem as palavras de Deus. E há uma boa razão: o profeta tem uma acurada percepção das coisas que o circundam; a expressão profética não trai a concatenação das causas que a originam (pode-se dizer que ela é manifestação do *conatus* de Samuel), o dizer do profeta corresponde à realidade das coisas. O mesmo não ocorre com Abimelec, pois a voz que ouve depõe contra o seu desejo. A profecia surge em forma de advertência no momento em que esses desejos se encontram adormecidos, fazendo o rei perceber que as coisas externas haveriam de resistir aos próprios anseios e que o seu intento é movido por uma paixão arrebatadora que geraria ódio e conflitos. O rei teve que se encontrar, portanto, em condição de máxima passividade para perceber o erro no qual incorreria em vigília. De fato, as coisas são tais como ele as percebeu em sonho. Deve haver, portanto, uma função retórica na afirmação de Espinosa de que, em sonho, Abimelec percebeu coisas que não existem (*non sunt*), para efeito de contraste com a *vera vox*, que, por sua vez, é mais abstrata do que as vozes imaginárias, não indicando outra origem senão a vontade e o livre-arbítrio do profeta.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Esse exemplo chama atenção pelo fato de Abimelec não ser propriamente um profeta e, sim, o rei de um povo pagão. Aliás, o rei acaba reconhecendo que Abraão, com quem se depara, é “profeta” num sentido específico da palavra: “homem que tem relações privilegiadas com Deus, o que faz dele uma pessoa inviolável e um intercessor poderoso” (BJ, p.57, nota ‘s’). Outro detalhe interessante é que Espinosa cita uma duplicata de Gn, 12, 10-20, episódio em que os eventos narrados teriam ocorrido, de fato, numa idade em que a consciência moral

Caracterizadas uma por uma as revelações por vozes, vejamo-las em conjunto. Para efeito de análise, desdubro o exemplo de Samuel em dois, seguindo os passos de Espinosa.

- 1) Voz viva ou falada;
- 2) Palavras proferidas “em pessoa” num determinado lugar;
- 3) Audição de vozes, das quais nenhum interlocutor é identificado;
- 4) Voz percebida em sonho, isto é, em estado de inatividade corpórea.

Os casos 2 e 3, referidos a um mesmo profeta, são intermediários, o primeiro se aproximando da voz viva e o segundo, da voz imaginária. Há, pois, uma passagem progressiva das palavras que se dizem verdadeiras às vozes puramente imaginárias. Porém, a oposição entre o verdadeiro e o imaginário é problemática, porque no primeiro intervém a vontade do profeta que não se encontra limitada por nenhum obstáculo externo e, no segundo, a condição inteiramente passiva do rei permite que ele perceba a realidade contra a qual a se moveria, impulsionado por seus desejos pessoais, numa atitude que o lançaria em grande confusão. Encontra-se esboçada, assim, a diferença entre o rei pagão e o monarca do Estado hebraico, o maior de todos os profetas.

No caso 3, a voz é mais real porque ela desperta o profeta do sono. Porém, ao procurar a causa da voz, Samuel procura um suposto locutor na ordem mais comum de suas percepções e não o encontra. Somente então ele atribui a voz a Deus. Isso permite interpretar o caso de duas maneiras. Por um lado, a aparição “indefinida” da voz ouvida por Samuel mostra que a verdadeira origem de uma linguagem expressiva da realidade não se encontra no primeiro locutor que se nos depara na percepção ordinária (no caso, a voz de Deus não seria compreensível como tendo sido um encontro face a face com Moisés). Por outro lado, a ausência de um locutor explícito à percepção ordinária pode conferir ao receptor poderes arbitrários, de sorte que o profeta, dotado de uma vantajosa acuidade auditiva, possa ouvir o que quer e se tornar o porta-voz particular do verbo divino.

3.3 Gênese da imaginação na Parte II da *Ética*

ainda não tinha sido formada tal como aparece na duplicata citada. O episódio é famoso e caracteriza as figuras de Abraão e Sara como personagens de um “rito de passagem” (CHWARTS, 2004, p.88). De origem antiga, a “pré-história” do episódio, remanescente na primeira versão, contém resquícios de uma vida aristocrática natural do Abraão desprendido, sedutor e cuja presença é temível nos domínios de um grande senhor; assim também a feminilidade de Sarai, na condição de “irmã”, não se deixa afetar pelo caráter servil que uma mulher haveria de assumir diante de seu senhor. Existências clandestinas do homem anterior à eleição, que a Escritura reprova sob o anátema da esterilidade.

Além das considerações já feitas acerca da importância do ouvido e do olho, é preciso insistir numa bem delineada distinção entre o funcionamento de um e outro desses órgãos, da qual seguem diferentes desenlaces demonstrativos: “Pelo olho é possível apreender num só instante o que o ouvido auscultaria num lapso de tempo bem maior e teria de conjuntar, alinhavando mentalmente as várias partes como se fossem múltiplos olhares particularíssimos” (SANTIAGO, 2004, p.39).

Ao falar de “vozes imaginárias”, Espinosa também utiliza um expediente retórico do seu tempo, pois Homero Santiago mostra que a cultura da imagem que dominou no século XVII deu ensejo a se falar em “quadros de ouvidos” assim como se falava em “quadros de cores” (Id., pp.40-41). Entretanto, mesmo que ambos os tipos sejam considerados, em gênero, imagens, há uma propensão em sublinhar a capacidade de permanência, a concisão e a facilidade de compreensão dos “quadros de cores”, em oposição à parca retenção, à fragmentação e à necessidade de uma acurada atenção exigida pelos “quadros de ouvido”. As imagens que se oferecem aos ouvidos são palavras, discurso. O risco delas é dispersar, confundir, distrair o ouvinte: ou seja, abstrá-lo no sentido espinosano do termo. Os “quadros de cores” amenizariam esse elevado grau de abstração. As pinturas são, inclusive, um recurso pedagógico considerado bastante eficaz para a compreensão popular da Bíblia, enquanto poucos estariam em condições de decifrar as palavras da Escritura.

Já sabemos que Espinosa descreve o domínio da imaginação profética basicamente em quatro modelos de constituição imaginativa: viva voz ou palavras, vozes imaginárias (no caso, correspondentes aos “quadros de ouvidos”), “imagens reais” e imagens não reais (que corresponderiam aos quadros de cores). Não há, pois, ambigüidade em se falar de “vozes imaginárias”, uma vez que a imagem não se reduz a um efeito visual. Ademais, as quatro diferentes maneiras de figuração imaginativa – e ainda o seu entrecruzamento – elevam o grau de complexidade dos dois primeiros modos de percepção, nos quais assenta o conhecimento imaginativo. É preciso ressaltar que, em qualquer uma das modalidades de figuração imaginativa das coisas, permanecemos sempre no campo da imaginação. A despeito de, num determinado caso, as vozes se dizerem verdadeiras, em oposição às vozes imaginárias, o que se afirma não é a passagem de uma percepção falsa ou imaginativa para uma percepção verdadeira ou intelectual. A viva voz e as palavras também são imagens – o que deve se ter em conta para avaliar o qualificativo “verdadeiro” atribuído ao primeiro exemplo de vozes proféticas. Já que as palavras são signos abstratos pelos quais nós indicamos a realidade de maneira inadequada, obviamente também devem ser explicadas como resultando de operações

imaginativas. Da mesma forma, as “imagens reais” não se opõem às imagens não reais no sentido de se referirem propriamente à figura das coisas (*rerum figuras* – cf. EII P17esc.), uma vez que, nesse caso, transcenderiam os limites da imaginação.

Jamais idênticas às *figuras* das coisas, as imagens sempre se encontram num grau maior ou menor de abstração das coisas imaginadas. Dispõem-se, também, segundo determinadas associações. Um quadro é sempre um múltiplo, uma relação de imagens. No capítulo IV do *Tratado teológico-político*, Espinosa fala de duas formas de associação: “que um homem, quando se recorda de uma coisa, imediatamente se recorde de outra que lhe é parecida (*similis*) ou que tenha percebido em simultâneo (*simul*) com a primeira, é uma lei que segue necessariamente da natureza humana” (*TTP-IV*; G-III, p.58; A., p.165). As imagens se associam por similitude ou por contigüidade. Segundo os rastros da concatenação de imagens, explica-se uma imagem singular; em contrapartida, é pelo costume de associar as imagens por semelhança que os homens se admiram diante de uma imagem que não se parece com nenhuma outra e, no caso da Escritura, interpretam-na como milagrosa. Veremos que o quadro de exemplos dos diferentes tipos de revelações visa dar conta desses modos como relacionamos entre si seqüências de imagens. E o que pretendo evidenciar é que o processo de abstração se intensifica quando determinada imagem se apresenta única e isolada, porque já não se percebe a concatenação de imagens que a efetivou. É o caso quando duas imagens se apresentam em simultâneo, a partir do que uma nos faz lembrar a outra, sem que as coisas imaginadas tenham por si mesmas um vínculo causal ou mesmo qualquer semelhança. A palavra *pomus*, por exemplo, não tem relação alguma com o fruto que com ela o romano nomeia. Um processo de audição e vocalização (ou seja, de linguagem) permite essa abstração. Depois, a associação de imagens por semelhança é tanto mais arbitrária porque visa suprir a falta do encadeamento causal delas. Trata-se de um efeito visual determinado pelo corpo do indivíduo vidente e não pelas coisas vistas – um olhar de feições “arbitrárias”, que se constatará nos exemplos de revelação por imagens.

Quanto às vozes, a pergunta que se coloca é esta: como, através da imaginação de vozes e do uso de palavras, ocorre o processo de abstração pelo qual o homem tem um conhecimento inadequado das coisas e de si mesmo? Penso ser possível, a partir da teoria da imaginação exposta na Parte II da *Ética*, verificar em que medida as vozes são percepções abstratas da realidade.¹⁴⁶

¹⁴⁶ Diogo Pires Aurélio está correto em afirmar que Espinosa se abstém de fazer “qualquer especulação sobre as causas do fenômeno [profético] – “O problema da natureza psicológica ou fisiológica desse alumbramento, que permite a visão ou audição do ausente, é deixado em suspenso” (AURÉLIO, 2000, p.72-3). Da mesma forma,

Vejam os de que maneira ocorre a abstração a partir do mecanismo afetivo, lembrando que não se trata da separação entre afecções do corpo e idéias da mente, pois a mente não tem outras idéias senão aquelas das afecções do corpo.¹⁴⁷ Por conseguinte, a abstração é simultânea no corpo e na mente. As “vozes imaginárias”, tanto quanto a própria linguagem na sua dimensão material, devem ser compreendidas como coisas corpóreas, afecções do corpo, das quais a mente tem idéias.

A imaginação e a memória são constitutivas da mente, na medida em que ela é a idéia que exprime a essência do seu respectivo corpo. O assunto é tratado nas proposições 17 e 18 da Parte II da *Ética*. A proposição 16 e seus corolários formam a base da qual em seguida se deduz a natureza da imaginação e da memória no sentido em que, mesmo sendo elas abstratas em certa medida, é necessário assinalar a sua origem no interior da complexa constituição afetiva do corpo. Ou seja, o próprio ato de abstrair uma coisa mentalmente significa pensá-la fora da ordem necessária da sua causalidade natural, concebendo de maneira mutilada a realidade extensa pela qual a coisa existe. Trata-se da maneira natural como nós percebemos os corpos exteriores por intermédio do nosso corpo, na perspectiva dos nossos sentidos, mantendo-nos relativamente distantes da própria figura deles.

O ponto de partida da explicação de toda a realidade que nos cerca é o fato de que, sendo a mente a idéia do corpo, a variedade das suas percepções é simultânea à pluralidade das afecções corpóreas e, portanto, ela é complexa: assim como o corpo se define por um conjunto de referências e relações e a partir das afecções travadas com as coisas externas a ele, assim também a mente é constituída pela trama complexa de idéias das afecções do corpo.

Na proposição 16 da Parte II da *Ética*, examinada anteriormente, enuncia-se uma ordem de idéias e causas que segue das nossas afecções, desviando-se da ordem das coisas consideradas em si mesmas. O envolvimento recíproco entre os corpos externos e o nosso corpo depõe contra a opinião de que o indivíduo é uma unidade elementar ou composta de

Henri Laux afirma que “No TTP, Espinosa não recolhe senão os efeitos de uma potência, a imaginação, donde ele não expõe as leis psíquicas ou fisiológicas, porque reconhece ignorá-las, na medida em que elas funcionam como instrumento do conhecimento profético” (LAUX, 1993, p.26). Todavia, a descrição “histórica” dos tipos de revelações dispõe-nas de tal forma que se possam buscar as causas dos respectivos desenlaces afetivos: de como poderia ter ocorrido tal audição ou tal visão. Henri Laux acena para essa possibilidade, ao dizer, mais à frente, que “A revelação porta consigo a questão de sua origem, indica Deus, ou pelo menos assinala o seu traço num corpo individual; e como já se viu que a revelação aparece, não extrinsecamente ao profeta, mas no ato mesmo pelo qual se elabora a profecia, confirma-se que a referência à origem da revelação é idêntica à questão das modalidades de revelação” (Id., p.43). Tal referência à origem será constatada com maior evidência pela aproximação da descrição histórica das percepções no *Teológico-político* e a dedução genética das percepções na *Ética*.

¹⁴⁷ Os profetas têm um corpo e uma mente igual à nossa. Além disso, não há uma dicotomia entre o corpo e a mente humana. O fato é que o uso da voz e da linguagem tende a sugerir essa separação. Espinosa a remove ao tratar das vozes e da linguagem como sendo fenômenos corpóreos.

partes que se justapõem e se opõem ao que lhes é externo. As afecções das coisas externas que percebemos, em parte, integram-se ao nosso corpo, incorporando-se à constituição da nossa individualidade. Dali seguem, como já se notou, outros dois passos explicativos. “Corolário I: Disto se segue, primeiro, que a Mente humana percebe a natureza de vários corpos em unidade (*una*) com a natureza de seu corpo”. Visto que a mente se constitui pelas idéias que tem, ela não é senão a *unidade* constituída por essas várias idéias. Um segundo corolário explicita a maneira como todo o universo de coisas percebidas por nós recebe uma ordem no nosso pensamento, definida originariamente na perspectiva do nosso corpo: “Segue-se, segundo, que as idéias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos” (EII P16 cor. 1 e 2; G-II, p.104). Uma vez que o corpo se constitui de maneira bastante complexa, a imaginação das coisas externas é condicionada, em parte, pela constituição particular e complexa do corpo.

Constituído como uma unidade de relações, o indivíduo humano, a partir delas, é capaz de imaginação e memória. São habilidades que asseguram a permanência na mente de coisas que podem já não existir de fato. Trata-se de uma existência de outra ordem. As percepções oriundas da imaginação e da memória seguem das afecções de algo real, mas explicam-se por determinada disposição do corpo de quem as imagina. A realidade das coisas não é apreendida em si mesma, mas ainda existe de certo modo na mente de quem o imagina.

A proposição 17 inicia propriamente a dedução do processo que dá origem à imaginação, partindo do que Martial Guéroult chama de “percepção imediata de uma afecção de meu corpo”.¹⁴⁸ Bastante sugestiva, essa expressão exige todavia alguns cuidados. Pela proposição 16, sabemos que a idéia de qualquer afecção envolve simultaneamente a natureza do corpo humano e a natureza do corpo externo, de maneira que ambos formam uma unidade. Por isso, o corpo externo e o corpo humano se confundem na idéia da afecção. A percepção imediata de uma afecção se caracteriza precisamente por essa confusão: não se trata da percepção imediata da coisa externa que, no caso, se perceberia suficientemente distinta do corpo; outrossim, dizer que a afecção é imediata significa que ela não é mediada por algum órgão sensível, ou pela complexidade do corpo humano, através do qual se constituirá propriamente o imaginário. Pois da percepção imediata de uma afecção permanecem “traços” ou “marcas” que, por efeito dela, são impressas no corpo. Tal é a natureza da “percepção sensível” (cf. GUÉROULT, 1974, p.199), deduzida na proposição 17: “Se o corpo humano é afetado por um modo que envolve a natureza de algum corpo externo, a Mente humana

¹⁴⁸ “A percepção imediata de uma afecção de meu Corpo, envolvendo a natureza deste e a natureza do corpo externo que o afeta, constitui a primeira base (*assise*) da imaginação” (GUÉROULT, 1974, p.198).

contempla este mesmo corpo externo como existente em ato ou presente a si, até que o Corpo seja afetado por uma afecção que exclui a existência ou presença daquele corpo”¹⁴⁹. A principal novidade dessa proposição é afirmar a existência de algo, a saber, do corpo externo que afeta meu corpo. Mas a afirmação da existência não ocorre ainda por intermédio da imaginação, por mais que Espinosa declare que a mente contemplará (*contemplabitur*) a existência da coisa. Na verdade, ele identifica a existência em ato a “estar presente a si” (*sibi praesens*) de maneira imediata. Nenhuma distância separa a mente contemplativa do objeto externo que ela contempla, como se fosse um quadro.¹⁵⁰ Pelo contrário, é por tê-lo presente a si de maneira imediata, que a mente afirma a existência do corpo externo, e essa presença se caracteriza pelos traços impressos no corpo, causados pela afecção que envolve a ambos – o corpo externo e o próprio corpo –, afecção cuja idéia consiste numa unidade confusa que envolve a natureza de ambos. E já que as impressões causadas pelos corpos externos nas superfícies de nosso corpo são relativamente estáveis, a mente pode contemplar um corpo externo como presente, mesmo que já não lhe esteja presente. É o que lemos no corolário da proposição 17: “A Mente pode contemplar como se estivessem presentes os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi uma vez afetado, por mais que eles já não existam nem estejam presentes” (Id., *ibid.*, cor.). Tal efeito segue das afecções dos corpos ou indivíduos, não enquanto simples, mas enquanto constituem parte de um corpo mais complexo. Uma vez que o corpo humano é composto de indivíduos fluídos, moles e duros (conforme post. 2 que segue o cor. da prop.13), a contemplação de um corpo externo que já não está presente deve-se ao encontro de partes fluídas do nosso corpo com uma parte mole, modificada anteriormente pela afecção do corpo externo.

Agora a mente conserva a idéia da existência do corpo externo *mediante* a constituição do seu próprio corpo, de forma que, mesmo o corpo externo não existindo em ato ou estando presente, ela o contempla como presente, pois percebe no seu próprio corpo os traços deixados pelo corpo externo. Essa mediação se deve à espessura e complexidade do corpo humano. Aliás, Espinosa invoca o axioma II que segue o corolário da proposição 13 para mostrar que, por um “movimento de reflexão”, no corpo humano, uma vez afetado por um corpo externo, continuará havendo uma reflexão dos movimentos condicionados por aquela

¹⁴⁹ “*Si humanum Corpus affectum est modo, qui naturam Corporis alicujus externi involvit, Mens humana idem corpus externum, ut actu existens, vel ut sibi praesens, contemplabitur, donec Corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam, vel praesentiam secludat*” (EII P17; G-II, p.105).

¹⁵⁰ Guérout mobiliza a crítica feita por Espinosa à noção de idéia como “entidade inerte” (como se fosse uma pintura muda sobre um quadro), para mostrar que não há descontinuidade entre a natureza do corpo externo envolvida na idéia de sua afecção, demonstrada na proposição 16, e a afirmação da existência do corpo externo na proposição 17 (GUÉROULT, 1974, pp.200-1).

afecção: “por conseguinte, enquanto continuam se movendo assim refletidos, afetam o corpo do mesmo modo, e nessa afecção a mente pensará de novo, isto é, contemplará de novo o corpo externo como presente”.¹⁵¹ Portanto, não só a contemplação, mas a reflexão e o pensamento estão ligados ao processo afetivo que dá origem à imaginação, deduzida com base na proposição de que tudo o que acontece no corpo é necessariamente percebido na mente (prop.12).

Duas conclusões têm uma importância especial no contexto da presente pesquisa: 1) a mente, quando imagina, não percebe senão aquilo que ocorre no corpo – as afecções; b) a distinção entre os corpos externos e o corpo humano – condição inicial para que as afecções, a partir das quais a mente imagina, ocorram – não subsiste no modo como a mente percebe, contempla ou pensa o corpo externo. Com efeito, as afecções envolvem simultaneamente a natureza do próprio corpo e do corpo externo, de forma que ambos se compõem numa unidade confusa. A mente não dispõe de um meio seguro para saber se a causa de uma afecção, num determinado momento, é externa ou interna ao corpo.¹⁵²

O corolário resolve definitivamente essa impossibilidade de distinguir, na imaginação considera nela mesma, o que vem do exterior, disso que pertence ao corpo:

entendemos claramente qual é a diferença, por ex., entre a idéia de Pedro, que constitui a essência da própria Mente de Pedro, e a idéia de Pedro que está em outro homem, por ex., Paulo. Pois aquela explica diretamente a essência do Corpo de Pedro, e não envolve existência a não ser enquanto Pedro existe; esta, porém, indica mais a constituição do corpo de Paulo do que a natureza de Pedro e, por isso, durante essa constituição do corpo de Paulo, por mais que Pedro não exista, contempla-o todavia como presente (EII P17cor.; G-II, pp.105-6).

A *diferença* entre a idéia, a essência, de Pedro e a imagem de Pedro em Paulo é claramente *inteligível*. Mas não é, de maneira alguma, imaginada. Com efeito, ao perceber confusamente a natureza de Pedro, a Mente não o dissocia da constituição particular do seu próprio corpo. A imagem mescla e confunde a constituição do corpo, do qual a mente que imagina é idéia, e a natureza da coisa imaginada e, assim, não alcança a idéia da coisa imaginada, essencialmente distinta da imagem. Segue-se, pois, a seguinte definição

¹⁵¹ “consequenter, ut Corpus humanum, dum sic reflexae moveri pergunt, eodem modo afficiant, de quo Mens (per Prop. 12. hujus), iterum cogitabit, hoc est (per Prop. 17. hujus), Mens iterum corpus externum, ut praesens, contemplabitur” (EII P17esc.-dem.; G-II, p.105).

¹⁵² Conforme Guérout, pp.207-8: “a idéia da afecção não permite à Alma saber se a causa da afecção é interna ou externa. Desse modo, a Alma permanece a mercê da alucinação” (p.208).

as afecções do Corpo humano, cujas idéias representam os corpos externos como se nos fossem presentes, chamamos de imagens das coisas, por mais que não se refiram às figuras das coisas. E quando a Mente contempla os corpos desta maneira (*hac ratione*), dizemos que ela imagina (Id.,*ibid.*, cor.).

Trata-se, pois, de uma segunda configuração ou segunda existência do universo de coisas que afetam o homem; mas uma duplicação que não corresponde fielmente à sucessão das coisas na ordem comum da natureza. A imagem ou representação é condicionada por uma situação dada, um estado duradouro do corpo complexo pelo qual ela ocorre; estado proveniente do conjunto de afecções que esse corpo teve anteriormente.

A subsistência das imagens ou representações parece bastante fortuita na perspectiva de quem imagina, pois depende de movimentos aparentemente casuais, de modo especial no caso das imagens que temos em sonho, geralmente consideradas como oriundas de certos movimentos espontâneos do nosso corpo. O sono e a vigília não se distinguem pela vivacidade das afecções, mas pelo “*conhecimento das razões que provam à Alma que ela não sonha*” (GUÉROULT, 1974, p.215). Uma variedade maior de imagens e as comparações umas com as outras leva-nos a concluir que estamos em vigília. Porém, os homens que possuem uma imaginação bastante viva, como foi o caso dos profetas, podem imaginar coisas inexistentes inclusive em vigília.¹⁵³ E não só isso. Certos artifícios, tais como o expediente da linguagem, permitem que os homens subvertam a ordem da natureza a ponto de afirmar como existente em si mesmo aquilo que não passa de uma imagem. Nesse sentido, Espinosa dirige sua crítica a quem pretende “entender, ou antes, sonhar que os profetas tiveram, de fato, um corpo humano mas não uma mente que têm os homens, e que, nesse caso, as suas sensações e a sua consciência eram de uma natureza completamente diferente daquela que apresentam as nossas” (*TTP-I*; G-III, p.16; A., p.120). É o que de fato ocorre quando as palavras da Escritura são adoradas como simulacros e imagens, como se fossem as palavras do próprio Deus (*TTP-XII*; G-III, p.159; A., p.276). Trata-se de um contexto particular em que as imagens e, na seqüência, as palavras, são confundidas com as próprias coisas.

À constituição naturalmente confusa das imagens corresponde o estatuto problemático do conhecimento imaginativo. Elas não manifestam a verdade das coisas imaginadas, tampouco nos fornecem certeza alguma acerca da sua causa, isto é, se um corpo externo as

¹⁵³ No *Tratado da emenda do intelecto*, Espinosa chama atenção para o risco de se “sonhar acordado”, já que a distinção entre o sono e a vigília é muito sutil: “A ficção considerada em si mesma não difere muito do sonho, a não ser em que nos sonhos não aparecem as causas que aos que estão acordados se apresentam por obra dos sentidos; daí se vê que as representações que ocorrem nessa ocasião não se apresentam como provenientes de coisas que estão fora de nós. O erro, pois, como se verá logo, é o sonhar acordado; e, se ele se torna muito evidente, chama-se delírio” (*TIE*-§64; G-II, p.24, nota ‘b’).

provoca atualmente ou se são engendradas pelos movimentos espontâneos das partes internas do corpo.¹⁵⁴ Entretanto, o conhecimento imaginativo não é errado em si mesmo. É por ser parcial que ele pode nos induzir ao erro; “as imaginações da Mente consideradas em si mesmas nada contêm de erro, ou seja, a Mente não erra porque imagina, mas somente na medida em que é considerada carecer da idéia que exclui a existência daquelas coisas que imagina como estando-lhe presentes” (EII P17cor.; G-II, p.106). É importante sublinhar, aqui, a carência de idéias como causa do erro, por um lado e, por outro, destacar o caráter essencialmente positivo da imaginação: “Pois se a Mente, quando imagina como lhe estando presentes coisas que não existem, simultaneamente soubesse que essas coisas na verdade não existem, obviamente essa potência de imaginar se atribuiria a uma virtude de sua natureza, não a um vício” (Id., *ibid.*). O conhecimento intelectual não suprime as imagens, tampouco estas necessariamente obstruem aquele. Pelo contrário, a multiplicidade de imagens favorece o conhecimento, e a exclusão da idéia falsa de que uma coisa imaginada como estando presente realmente existe, quando ela na verdade não existe, não implica na exclusão da imagem. O conhecimento verdadeiro é capaz de explicar a causa de determinada imagem, sem com isso suprimir essa imagem.¹⁵⁵ Ele contém simplesmente a idéia que exclui a existência da coisa imaginada, não suprimindo, nem tirando a força da imagem na mente. Portanto, considerada em si mesma, a imagem é sempre real e verdadeira.¹⁵⁶

¹⁵⁴ “Vê-se que o processo que engendra as chamadas alucinações, fenômeno bastante raro, não é nem raro e nem anormal, mas corrente, pois não é outra coisa senão o processo mesmo donde resulta a percepção: esteja presente ou ausente o corpo representado, a representação é a mesma e nasce do mesmo mecanismo. Psicologicamente, pois, a diferença entre a alucinação e a percepção é nula. Elas não diferem senão de maneira extrínseca, seja do ponto de vista da sua verdade (o que a alucinação representa não existe), seja do ponto de vista de sua causa (o movimento dos espíritos é espontâneo na alucinação, e provocado pelo corpo exterior na percepção)” (GUÉROULT, 1974, p.210).

¹⁵⁵ Na Parte IV da *Ética*, Espinosa demonstra que “Nada do que uma idéia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto é verdadeiro” (EIV P1). No escólio, ele explica que naturalmente imaginamos que o sol dista de nós cerca de duzentos pés. “Mas conhecida a verdadeira distância, suprime-se o erro, mas não a imaginação, isto é, a idéia do sol, a qual só explica a sua natureza na medida em que o corpo é afetado por ele, e assim, embora conheçamos a sua verdadeira distância, continuaremos, não obstante, a imaginar que ele está perto de nós” (Id., GII, p.211). O conhecimento adequado da dimensão do sol e da terra também não me impede, novamente, de fingir isso que eu já percebi anteriormente de maneira inadequada, ou que poderia tê-lo percebido. “Assim, quando digo a alguém que a terra não é redonda, etc., nada mais faço do que evocar um erro em que talvez incidi ou a que poderia ter sido levado, e depois finjo ou penso que aquele a quem digo isto está no mesmo erro ou pode ser induzido nele” (TIE-§56; G-II, p.21).

¹⁵⁶ Nos *Pensamentos metafísicos* Espinosa já afirmara que os modos de pensar (*modos cogitandi*) são verdadeiros entes reais (*vera entia realia sunt*). “Pois é diferente investigar a natureza das coisas e investigar os modos pelos quais as coisas são percebidas por nós” (CM-I, cap.I; GI, pp.235-6). Guérault afirma que “a imaginação é estrangeira à esfera da verdade; tomada em si mesma (existindo ou não aquilo que afirma como presente), ela não é verdadeira nem falsa, ainda que possa ser para a Alma uma causa de falsidade” (GUÉROULT, 1974, p.212). Procuro mostrar, todavia, que num determinado sentido (e, justamente, considerada em si mesma e não com relação à coisa imaginada) ela é real e verdadeira. Nesse sentido também se diz verdadeira a voz da revelação mosaica, no *Tratado teológico-político*.

Tendo demonstrado a forma pela qual a mente (num certo instante) percebe determinada afecção do corpo humano (prop.17), e, em seguida, de que maneira essa afecção perdura (prop.17-esc.), Espinosa trata, na proposição 18, da simultaneidade com que a mente percebe dois ou mais corpos extensos que afetam o corpo humano: “Se o Corpo humano uma vez foi afetado por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a Mente imagina algum deles, ela se recordará imediatamente do outro”.¹⁵⁷ Essa proposição se demonstra de maneira simples, porém bastante peculiar. Simples, porque faz uma única remissão ao corolário que imediatamente a precede:

A mente (*pelo cor. preced.*) imagina um corpo qualquer pelo motivo de que o corpo humano é afetado e disposto, pelos vestígios de um corpo exterior, da mesma maneira como foi afetado, quando algumas das suas partes foram impelidas pelo próprio corpo exterior. Mas (*por hipótese*) o corpo então foi disposto de tal maneira que a mente teve que imaginar dois corpos em simultâneo; portanto, também imaginará os dois em simultâneo, e a Mente, quando imaginará um dos dois, imediatamente recordará do outro (EII, P18, Demonstração; G-II, p.106).

A peculiaridade da demonstração está em que, referindo-se pela primeira vez a uma associação de imagens, Espinosa a subscreve a uma contigüidade temporal ou espaço-temporal, sem fazer menção alguma à associação por semelhança (cf. GUÉROULT, 1974, p.232). Ele define, então, a memória como um encadeamento particular de idéias:

Disso entendemos claramente o que é a Memória. É, pois, certa concatenação das idéias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do corpo humano, que se faz na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano (Id., *ibid.*, esc.).

A memória confere certa ordem e estabilidade à imaginação.¹⁵⁸ No entanto, ela não reproduz a ordem natural necessária das coisas, mas é depositária de uma ordem particular: a do indivíduo humano, constituído de corpo e mente, sujeito de um universo de percepções

¹⁵⁷ “*Si Corpus humanum a duobus, vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi Mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim & aliorum recordabitur*” (EII P18; G-II, p.106).

¹⁵⁸ No *Tratado da emenda do intelecto*, Espinosa explica que a memória, consistindo em reter uma coisa singular na mente, é essencialmente distinta do intelecto. Ela consiste num fenômeno corpóreo, origina-se das sensações. A memória “nada mais é do que a sensação de impressões no cérebro, em simultâneo com o pensamento de uma determinada duração da sensação” (TIE-§83; G-II, p.31). Sendo assim, às impressões que perduram na memória é conferida pelo pensamento uma duração diferenciada, que não equivale à duração contínua da existência das coisas que causaram tais impressões e que ocorreram de acordo com a sucessão natural das coisas. Por isso, quanto mais singular e única for a sensação passada, mais ela permanece retida na memória. Uma única narrativa de acontecimentos e a repetição reiterada da mesma conferem a ela uma duração diferenciada e uma existência mais constante na mente. Dessa forma, um fato singular, ocorrido na ordem comum da experiência, deixa de ser vago igual aos outros e se reveste de uma consistência particular.

que, mesmo envolvendo as coisas externas, indicam primeiramente a constituição deste indivíduo particular. A memória se caracteriza por uma causalidade que se distingue da causalidade universal e necessária das coisas, apreensível pelo intelecto, por ser um encadeamento particular de imagens. Todavia, a causalidade inerente à memória faz dela uma conseqüência necessária da natureza humana; ou seja: é um desdobramento particular de afecções e imagens que parece fortuita, mas cuja explicação exaustiva mostraria estar de acordo com as leis naturais necessárias que regem todas as coisas e a natureza humana. O encadeamento causal da memória se distingue da causalidade de toda a natureza na perspectiva específica em que se considera uma cadeia particular de acontecimentos, afecções corpóreas e imagens de uma mente particular. Espinosa distingue as duas ordens da seguinte maneira:

Digo, *primeiro*, que é uma concatenação somente daquelas idéias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do corpo humano, porém não daquelas idéias que explicam a natureza das respectivas coisas. Pois elas são na verdade afecções do Corpo humano, que envolvem tanto a natureza dele quanto a dos corpos externos. Digo, *segundo*, que essa concatenação se faz conforme a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano, para que o distinga da concatenação das idéias que se faz segundo a ordem do intelecto, pelo qual a Mente percebe as coisas pelas suas primeiras causas e que é a mesma em todos os homens (Id., *ibid.*).

A concatenação das afecções do corpo humano, à qual corresponde a concatenação das idéias da mente, é oriunda das diversas percepções humanas: da experiência diversificada e como que da “história” das percepções, que variam de um indivíduo para outro. Existe uma diversidade de imagens, particularizadas em cada indivíduo. Pela visão do vestígio de alguma coisa, podemos formar encadeamentos de diversas imagens díspares. Assim imaginamos possíveis causas dos vestígios percebidos, mas não a sua causa única e necessária. Espinosa oferece um exemplo:

o soldado, por ex., tendo visto na areia os vestígios de um cavalo, imediatamente incide do pensamento de cavalo no pensamento de cavaleiro e dali no pensamento de guerra, etc. Mas o agricultor, do pensamento de cavalo, incide no pensamento de arado, de lavoura, etc., e assim cada um, conforme costuma juntar e concatenar as imagens das coisas deste ou de outro modo, incide de um pensamento a qualquer outro (Id., *ibid.*).

O exemplo descreve um encadeamento de imagens que depende da disposição particular de um corpo. A partir da disposição corpórea de um indivíduo particular, segue uma concatenação particular de imagens. E assim, a memória é diametralmente oposta ao intelecto,

no sentido de que este nos dá a conhecer uma mesma e única ordem causal das coisas, enquanto aquela é tão diversificada quanto os homens que a têm. Cada indivíduo dá ensejo a uma concatenação particular e específica de imagens. É preciso notar, todavia, que o encadeamento particular de imagens num determinado homem, por mais que não siga a ordem das coisas mesmas, não é arbitrário, pois consiste numa determinação particular da realidade. Tanto as imagens formadas pelo soldado, quanto as que o agricultor forma, têm causas naturais determinadas. Independentemente do encadeamento causal inerente à própria natureza, considerada em si mesma, que tenha ocasionado os rastros de um cavalo (o encadeamento natural, porque infinito, é ignorado pelos homens), cada indivíduo particular não encadeia as imagens a bel prazer, pois experiências passadas condicionam a sua imaginação. O soldado e o agricultor partem de um efeito para imaginar a sua causa, conforme as diversas experiências vividas por um e outro.

Além de a memória de um indivíduo consistir numa concatenação particular de imagens que se define pelo conjunto de afecções por ele vividas, o homem ainda é lugar em que se entrecruzam e confundem diferentes cadeias imaginativas. Esse é o caso quando se juntam uma percepção visual e outra percepção auditiva, por exemplo: “do pensamento da palavra (*vox*) *pomus*, o homem romano imediatamente incide no pensamento do fruto que não tem nenhuma semelhança com aquele som articulado”. É por esse meio que “a Mente incide imediatamente, do conhecimento de uma coisa, no conhecimento de outra coisa, que não tem nenhuma similitude com a primeira” (Id., *ibid.*). Embora sejam, ambas, afecções corpóreas, não há nenhuma relação causal entre elas, senão o fato de terem afetado várias vezes simultaneamente o corpo. Eis que essa maneira de reter as coisas pela memória atinge a linguagem e lhe coloca um problema crucial. O signo lingüístico nos permite recordar uma coisa através da concatenação das idéias pelas quais essa coisa, ou um de seus traços, foi percebido por uma afecção corpórea. Ele, portanto, também não representa a coisa em sua figura própria mas está ligado a ela por uma concatenação particular de imagens. O rastro de um cavalo é traço significativo de um cavalo, cuja imagem pode ser recordada de formas diversas, segunda a maneira como nos afetou anteriormente. Assim se poderia dizer, também, que a palavra cão recorda um traço significativo do animal que ladra – o latido. Mas além desse caráter abstrato do signo, por ser o elo de um encadeamento particular de imagens, a palavra (por ex., *pomus*) pode se afastar ainda mais da coisa que ela nomeia, pois embora ambas ocorram simultaneamente no corpo humano, podem ser elos de encadeamentos causais distintos. O homem romano haverá de ter um signo visual da coisa que, mesmo não

representando a figura da coisa mesma, consiste na retenção de um traço dela; a palavra (*vox pomus*, por sua vez, é um elo pertencente a uma cadeia de imagens oriundas da audição.

O escólio mostra que Espinosa considera irrelevante a associação de imagens por semelhança. Contrastando com ela, acentua o caráter extremamente singular de cada desencadeamento explicativo de imagens: um homem terá uma imagem inteiramente singular de uma coisa qualquer, pois ela depende das afecções particulares pelas quais se forma.¹⁵⁹ E, além de particular, a passagem de uma imagem a outra pode ser ocasionada pela confusão de diferentes concatenações. Entende-se, pois, o alheamento da linguagem convencional com relação às coisas.

Da confusão de duas cadeias diversas de imagens – no caso, uma proveniente da visão e a outra, da audição – os homens facilmente são levados a muitos e grandes erros. Tendem a confundir as palavras com as coisas: “Muitas vezes acontece que o homem recorda na sua memória esta palavra *alma* e forma simultaneamente alguma imagem corpórea. Como, na verdade, essas duas coisas são representadas em simultâneo, facilmente ele pensa que está imaginando e finge uma alma corpórea; porque não distingue o nome da coisa mesma” (*TIE*, § 58; G-II, p.22). E nesse caso não ocorre somente a confusão entre duas cadeias distintas de imagens. Uma vez que a linguagem também se emprega para nomear o que é inteiramente alheio ao domínio da imaginação, os homens tendem a confundir imaginação e intelecto. Espinosa se refere ao erro de “alguns estóicos”, mestres na imaginação e no entendimento da natureza corpórea, porém equivocados com sua opinião acerca da natureza da mente. Eles confundiam as idéias claras e distintas do intelecto com as idéias confusas da imaginação:

O maior engano (*maxima deceptio*) se dá quando acontece que algumas coisas que se oferecem na imaginação encontram-se também no intelecto, isto é, que se concebem clara e distintamente; então, enquanto não se distingue o distinto do confuso, a certeza, isto é, a idéia verdadeira se mistura com as não distintas. Por ex., alguns Estóicos talvez ouviram o nome *alma*, e também que ela é imortal, o que somente imaginavam de maneira confusa; também imaginavam e simultaneamente entendiam que os corpos sutilíssimos penetram todos os outros e por nenhum são penetrados. Como imaginavam todas essas coisas em simultâneo, concomitante à certeza deste axioma, de imediato ficavam certos de que a mente é esses corpos sutilíssimos e esses corpos sutilíssimos não são divisíveis, etc. (*TIE*, § 74; G-II, p.28).

¹⁵⁹ Qualquer corpo externo é percebido em meio a corpos circunjacentes (*TIE*, §57; G-II, p.22). Se não houverem esses corpos circunjacentes (caso se forje uma ficção em que eles não estão presentes), o corpo percebido é imaginado desconexo da ordem causal que lhe confere uma existência determinada. A associação por semelhança pode nos levar a essa abstração de uma coisa particular do seu encadeamento causal. A imagem singular que um soldado forma de cavalo, por exemplo, não se deve à associação por semelhança de muitos cavalos, mas à concatenação particular de imagens na qual a de cavalo toma parte. Por isso, a imagem que possui o soldado difere da que tem o agricultor.

Dessa forma, eles tentavam imaginar aquilo que só pode ser entendido, como a imortalidade da alma, e não entendiam adequadamente aquilo que não pode ser também imaginado, como a divisibilidade infinita dos corpos. Tentaram deduzir a natureza do pensamento a partir da só combinação de fenômenos corpóreos, com o auxílio da linguagem. Embora (como já foi notado) todas as imagens se integrem numa concatenação, cuja causa é a ordem causal de toda a natureza, e o homem jamais crie algo novo pela ficção ou com palavras, a linguagem facilmente os leva a incorrer na confusão e no erro. Por isso Espinosa manifesta tanto cuidado com ela, num parágrafo do *Tratado da emenda do intelecto* que discorre sobre a linguagem:

Como as palavras são parte da imaginação, isto é, como forjamos muitos conceitos na medida em que, vagamente, em virtude de uma disposição qualquer do corpo, elas se compõem na memória, não é de duvidar que, assim como a imaginação, as palavras também possam ser a causa de muitos e grandes erros, a não ser que com grande esforço nos guardemos deles. Ajunte-se que as palavras são formadas ao capricho e segundo a compreensão do vulgo, de modo que são sinais das coisas na medida em que existem na imaginação e não na medida em que existem na inteligência; isso claramente se vê pelo fato de que a todas as coisas que só existem na inteligência e não na imaginação impuserem-se muitas vezes nomes negativos, tais como incorpóreo, infinito, etc., e também por que muitas coisas que são realmente afirmativas se exprimem negativamente e por oposição, tais com incriado, independente, infinito, imortal, etc.; sem dúvida porque imaginamos muito mais facilmente seus contrários, por isso ocorreram primeiro aos primeiros homens e usurparam o lugar dos nomes positivos. Afirmamos e negamos muita coisa porque a natureza das palavras, não a natureza das coisas, permite afirmá-lo ou negá-lo; ora, ignorando-se a natureza das coisas, facilmente tomaremos o falso pelo verdadeiro (*TIE*-§§88-89; G-II, p.33).¹⁶⁰

No nível estrito da diversidade de imagens, o homem associa vozes e visões de maneira muito particular e, portanto, aparentemente fortuita. Artifício prático, pois o órgão auditivo concorre para a retenção de imagens e o incremento da memória; mas pelo fato de ele ser usado em simultâneo com a visão auxiliando-nos, a partir de uma afecção, a recordar outra, podemos cometer o equívoco de confundir o objeto ouvido com o objeto visto, quando na verdade não há relação alguma entre ambos.

O som da voz, matéria prima da linguagem humana oral, ganha sentido por intermédio de uma interferência particular do homem, que estabelece relações entre vozes e coisas a

¹⁶⁰ O uso de narrativas e, num plano mais básico, de palavras na recordação de coisas mostra que a linguagem auxilia a memória. Tal uso da linguagem ocorre através do segundo modo de percepção, que Espinosa diz provir dos signos. Ele está essencialmente ligado ao primeiro modo, diferenciando-se somente pelo fato de que pode ser usado para corroborá-lo, elevando a experiência vaga a uma certeza duradoura.

partir da mera convenção. E mesmo que determinada palavra indique a coisa por ela significada, caso haja alguma semelhança natural entre as duas, o homem a pronuncia como que imitando a coisa. A existência da palavra já não depende mais dos vestígios deixados pela própria coisa, a não ser esses que o homem guarda em sua memória, oriundos de uma flexibilidade perceptiva muito grande. Basta, por exemplo, que duas afecções tenham ocorrido várias vezes em simultâneo para que, na ocorrência de uma, recorde-se imediatamente a outra. Graças à memória, o homem traz consigo um universo de percepções bastante vasto, e a voz ou palavra é o artifício privilegiado para tornar presentes algumas delas, conforme uma situação determinada ou até mesmo conforme a intenção do homem.

Voltando ao quadro de exemplos do *Teológico-político*, podemos notar que cada um deles se constitui por determinadas afecções corpóreas, das quais resultam imagens, forma-se a memória e usam-se palavras. Pela exposição acima, conclui-se que a representação das coisas por imagens, a retenção delas na memória e, enfim, a sua denominação por palavras ocorrem por um processo de abstração. As palavras se referem às coisas porque têm com elas determinada relação na cadeia das afecções corpóreas que as integra. Mas o que as liga é uma relação bastante determinada que o corpo humano mantém com as coisas que o afetam; tão determinada que o uso das palavras parece adquirir certa independência com relação à sua origem. Assim se explica como a viva voz ou a revelação divina por palavras, exemplificada num dos casos, é resultado dessa abstração e, além disso, concorre para formar a ilusão de que sua existência depende de uma vontade livre, alheia à ordem natural necessária das coisas.

Samuel é o caso privilegiado para observarmos esse processo de abstração. Ele se situa entre a ocorrência de uma voz puramente imaginária do último exemplo e a voz viva do primeiro exemplo. Distinto do estado inerte do corpo no qual ocorre uma voz imaginária (ou seja, a percepção de uma coisa que não existe), Samuel é desperto por uma voz indefinível, graças à acuidade auditiva que a narração destaca frente ao olho repousa na penumbra do fim do dia.¹⁶¹ É claro que no início ele reage de acordo com o que lhe sugere a experiência comum, quando procura identificar pela voz o indivíduo que seria o locutor. Mas depois de insistir o bastante, descartou a imagem condicionada pela memória, pois a experiência da associação habitual daquela voz determinada com o respectivo falante não se confirmou.

O despertar e a vigília, em vez do sono profundo, conferem certa vantagem à percepção cuja força depende da vivacidade do sentido humano e não da intensidade e

¹⁶¹ “Eli já estava deitado no seu quarto – os seus olhos começaram a enfraquecer e não podia mais ver –, a lâmpada de Deus não se tinha ainda extinta...” (I Sm., 3, 2).

presença imediata da coisa percebida. Ora, é pelo testemunho dos ouvidos de Samuel que Espinosa diz quase chegar a admitir que Deus se revelara por uma verdadeira voz a ele em Silo, “como se dissesse que a aparição de Deus (...) não foi senão que Samuel ouviu Deus falar”. De fato, quando por suas percepções extraordinárias ele já estava confirmado profeta, Samuel foi considerado um verdadeiro portador da voz divina.¹⁶² E por mais que assim o exemplo seja marcado pela distância com relação à voz imaginária percebida por Abimelec e pela proximidade da viva voz testemunhada por Moisés, a ocorrência é totalmente distinta desta última, desde que não se confunda a *auditio* de um com a *oratio* do outro.

As imagens que os homens formam a partir das afecções, e as que recordam condicionados pela memória e por meio da linguagem, são abstratas na medida em que se afastam da concatenação natural e necessária das coisas. O advento das palavras é efeito dessa abstração. Pois quando um nome ocasiona a imagem de uma coisa, isso se deve à simultaneidade ou semelhança entre ambos, ao passo que, na verdade, o nome de um lado e a coisa do outro, fazem parte de encadeados distintos de percepções. A revelação por uma voz verdadeira, ou por palavras propriamente ditas, caracteriza-se precisamente por esse grau de abstração em que se encontra, relativamente à cadeia causal a que pertence. A voz verdadeira revelada a Moisés é uma imagem isolada do encadeamento causal das percepções que a produziu. Além de ser mais abstrata, ela ocasiona grandes equívocos, como o de pressupor uma vontade livre da qual dependeria e, em seguida, de imaginar uma pessoa anunciadora das palavras. Nota-se o estatuto problemático da voz verdadeira que caracteriza a revelação mosaica, de um lado, pelo lugar que ela assume entre os diferentes exemplos de vozes imaginárias e, do outro, pela maneira como Espinosa explica o encadeamento causal das imagens que os homens formam. Ele mostra que as vozes ou palavras necessariamente fazem parte de cadeias de imagens e, portanto, nenhuma voz ou palavra tem origem fora da imaginação. A voz verdadeira de Moisés não é isenta desse processo afetivo que dá origem à imaginação e à memória, mas não obstante, chama-se verdadeira devido à aparente autonomia que a ela se confere, diante das vozes imaginárias. Veremos que essa autonomia aparente conduz a equívocos interpretativos da Escritura.

¹⁶² “... e a palavra de Samuel foi para todo o Israel como a palavra de Iahweh” (I Sm., 4,1).

CAPÍTULO 4

CONHECIMENTO IMAGINATIVO E A CONSTITUIÇÃO IMAGINATIVA DA LINGUAGEM

4.1 Dedução da origem e da natureza do conhecimento imaginativo na Parte II da *Ética*

As percepções proféticas se explicam pelo modo como a mente humana – idéia do corpo humano – retém algo que uma vez tenha afetado o seu corpo. Como, pela imaginação e a memória, ela percebe coisas que podem já não existir em ato – bastando que tenha sido afetada por elas anteriormente –, é preciso distinguir a existência em ato de algo que afeta o corpo e sua percepção atual na mente, e a retenção da respectiva idéia na mente. A questão diz respeito, pois, à maneira como a mente conhece, pela imaginação, as coisas, o corpo e a si própria, e também à maneira como nós conhecemos a duração do nosso corpo e das coisas singulares que estão fora de nós. Embora sejam três modalidades de percepção distintas – dos corpos externos, do próprio corpo e de si mesma –, ocorrem simultaneamente e estão intimamente ligadas, uma vez que todas as percepções da mente se originam das afecções. Espinosa o demonstra na seqüência da Parte II da *Ética*, numa série de proposições que também dão conta da gênese do conhecimento imaginativo da duração. Com base na explicação da origem natural da duração,¹⁶³ é possível compreender melhor a pequena história das revelações traçada no capítulo I do *Teológico-político*.

¹⁶³ Deixo de lado a crítica à noção de duração feita nos *Pensamentos metafísicos* (CM, I, cap.4; G-I, p.244) e na carta 12 (*Ep.*12; G-IV, pp.52-62). Pois implicaria num estudo crítico que excede os limites aqui exequíveis. Além disso, na perspectiva que pretendo abordar, as observações de Antonio Negri acerca de uma considerável distância entre as soluções propostas na carta 12 e a dedução da Parte II da *Ética* podem ser levadas em consideração. Negri considera a carta 12 expressão do limiar de uma crise que haveria de ser superada, porque, nessa carta, Espinosa estaria introduzindo de novo um artifício de mediação que, no entanto, já se esforçara por negar: “a maior dignidade ontológica do entendimento em relação à imaginação reclassifica o ser, coloca a preeminência do infinito em relação ao indefinido, rompe a continuidade do fluxo unívoco do ser – reintroduz uma mediação gnosiológica dentro de uma relação global, até aqui construída através da negação de qualquer mediação” (NEGRI, 1993, p.118). Abstenho-me de avaliar a sua leitura de uma cisão do sistema da *Ética*, de aceitação duvidosa. Mas considero relevante a sua insistência em identificar a base “material” que sustenta a constituição do corpo, da mente e do conhecimento imaginativo na Parte II da *Ética* (cf. id., p.122). Guérault também escreve que “a ótica da *Ética* não é de todo idêntica à da carta XII. Esta tem por objetivo, de um lado, denunciar os erros da imaginação a propósito do infinito e da divisibilidade e, do outro lado, analisar suas causas. A *Ética* visa deduzir a natureza do conhecimento que a nossa Alma tem da duração do seu Corpo e das coisas singulares, a partir do conhecimento que Deus, enquanto ele constitui nossa Alma, tem desta duração. A análise para fins de refutação, feita na carta XII, mesmo conservando seu valor, não tem, portanto, lugar na dedução exclusivamente sintética que o livro II efetua” (GUÉROULT, 1974, p.290).

Tentarei evidenciar nesse ponto uma estreita relação entre o processo dedutivo da imaginação e do conhecimento imaginativo, executado na Parte II da *Ética*, e o traçado dos diversos tipos de imagens proféticas feito no *Teológico-político*. A relação, certamente, não se verificará segundo a estrita ordem das razões que comanda o desenvolvimento da *Ética*. Todavia, a Parte II, já no seu pequeno prefácio, abre-se para a experiência – qual um tratado¹⁶⁴ – e apresenta axiomas empíricos,¹⁶⁵ ocasionando assim a dedução de essências e existências singulares, tais como seguem da natureza divina. A pequena física que segue ao escólio da proposição 13 é *a priori*. A composição do corpo humano pelas suas partes, a relação dele com os corpos externos, as afecções e suas respectivas idéias na mente, tudo é deduzido a partir da natureza divina. Mas o traçado das proposições, dirigido pelos objetos que sucessivamente se demonstram, assemelha-se a uma certa “experiência” ou um processo “prático” de formação do indivíduo humano:¹⁶⁶ a sua composição a partir das partes, a oposição entre o interior e o exterior, o circuito afetivo que permeia essa oposição e, enfim, as idéias imaginativas que a mente tem a partir do complexo afetivo inerente ao corpo. Aliás, é notável que Espinosa comece pela constituição corpórea. Segundo Antônio Negri, é prova de “uma valoração máxima e irreduzível da materialidade da existência singular ou modal... essa descrição da singularidade material transforma em primeira forma de conhecimento a síntese de corpo e mente na qual termina o mecanismo de autoconstituição material” (NEGRI, 1993, p.122). Em seguida, na dedução da gênese da duração, explicita-se o processo abstrativo a que está sujeito o primeiro gênero de conhecimento, isto é, o imaginativo, sem que, no entanto, desvincule-se do real. “O conhecimento imaginativo vive as afecções do corpo, da exterioridade, da duração, seguindo fenomenologicamente sua intensidade e dureza. A individualidade se fixa sobre si mesma na medida em que percorre o mundo real” (Id., p.123). A dedução progressiva da constituição do corpo e do conhecimento que a mente tem dele e de sua duração obedece também, de certa maneira, a uma “história” da constituição do indivíduo. Nesse sentido podem ser relacionados a Parte II da *Ética* e a história das profecias do *Teológico-político*.

¹⁶⁴ “(...) explicarei aquelas coisas que podem conduzir-nos, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana” (EII, Prefácio; G-II, p.84).

¹⁶⁵ Por exemplo: “II. O homem pensa”; “IV. Sentimos que um determinado corpo é afetado de muitas maneiras” (G-II, pp.85-6). Os axiomas “são apresentados como se tratassem de verdades de fato, ensinados pela experiência” (GUÉROULT, 1974, p.31).

¹⁶⁶ “Se a situação existencial do modo finito individual consiste num momento da Totalidade que o engloba, ele não deixa de conservar sua essência real, enquanto nó vivente e unidade de organização funcional dentro do Universo. Espinosa não nega os dados da experiência sensível, que para ele se mantém um ponto de partida necessário. A *imaginatio* não pode ser um modo adequado de conhecimento; contudo, é por ela que nós nos ancoramos no mundo” (PRÉPOSIET, 1967, p.79).

Espinosa demonstra na *Ética* que só podemos ter da duração do nosso corpo e das coisas singulares que estão fora de nós um conhecimento muito inadequado (*admodum inadaequatam cognitionem*). O problema, no caso, está na relação entre o nosso conhecimento e os corpos (nosso e os externos), na medida em que eles são conhecidos durando; ou seja, no modo como eles se encontram naturalmente dados. Entretanto, Espinosa deduz a condição do nosso conhecimento com respeito à duração explicando a origem dela – não segundo a ordem cronológica da existência de um corpo ou indivíduo particular, mas segundo a gênese ontológica da própria natureza da duração.

Prossigamos o exame da Parte II da *Ética*, na altura em que a interrompemos. Verificamos, no final do capítulo anterior, a explicação da imaginação e da memória, desenvolvida nas proposições 17 e 18.

Na proposição 19 se deduz o conhecimento do corpo humano, perceptível à mente porque é afetado pelos corpos exteriores: “A mente humana não conhece o próprio corpo humano nem sabe que este existe, senão pelas idéias das afecções de que o corpo é afetado”.¹⁶⁷ Uma vez que a mente humana é idéia do corpo humano, mas não a possui como se fosse uma parte sua, tal como Deus a possui, ela não o conhece independentemente das afecções. Percebe-o a partir das afecções – determinado âmbito de afecções divinas que tomam parte da constituição do corpo humano. Essa determinação da existência é sempre complexa porque várias causas concorrem para a contínua regeneração do corpo, e as suas respectivas idéias na mente se opõem a uma suposta possibilidade de perceber o corpo limitado a si mesmo, separado do complexo encadeamento causal que põe a sua existência e o conserva. E por essa complexidade se estender a um encadeamento infinito de causas, das quais a mente só percebe algumas e de maneira parcial, há que se concluir que a mente não conhece o corpo adequadamente.¹⁶⁸ Guéroult explica que não se pode, sequer, dizer que a mente tem do corpo um conhecimento inadequado, pois são duas coisas distintas, *ser* a idéia do corpo (a mente) e *ter* a idéia do corpo (como a tem Deus) (GUÉROULT, 1974, pp.237-8). Assim já se aponta, também, a via pela qual a mente pode conhecer o corpo, qual seja, pelas idéias das suas afecções. A mente percebe o corpo existente em ato e na sua continuação indefinida na existência (isto é, na duração); porém, não percebe a sua gênese, nem o seu fim, porque, sendo idéia do corpo, não existe antes e depois dele. A mente, idéia do corpo, é

¹⁶⁷ “*Mens humana ipsum humanum Corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus Corpus afficitur*” (EII P19; G-II, p.107).

¹⁶⁸ “*Mens humana Corpus humanum non cognoscit*” (EII P19, Demonstração; G-II, p.108).

congênita a este (Id., p.240) e, enquanto tal, logicamente anterior¹⁶⁹ ao conhecimento que, por experiência, tem da constituição do seu corpo e da natureza dos corpos que o afetam, na medida em que tem as idéias dessas afecções.¹⁷⁰

Ao concluir a análise da proposição 19, Guéroult ainda faz uma observação sobre certa prerrogativa do conhecimento do corpo humano, com relação ao conhecimento dos corpos exteriores (Id., p.243). É que a mente não percebe afecção alguma do corpo sem perceber efetivamente o corpo. Portanto, ela não se engana em afirmar a existência do corpo, como pode ocorrer com a afirmação da existência dos corpos externos que uma vez afetaram o corpo. Portanto, embora tenha um conhecimento igualmente confuso da constituição afetiva do corpo, a mente não se engana quanto à existência dele. Há, pois, certa ausência de dúvida no conhecimento imaginativo, mas que não deve ser confundida com a certeza que o conhecimento adequado envolve.

O papel das proposições 20 a 23 consiste em mostrar que a mente conhece a si própria da mesma forma que conhece o seu corpo, não lhe sendo reservada nenhuma prerrogativa, nenhuma independência com relação ao corpo e suas respectivas afecções.¹⁷¹ Tal identidade se explica pelo fato de que todas as afecções divinas seguem uma mesma ordem e conexão necessárias. Não se trata de deduzir a natureza da mente da natureza do corpo, ou colocá-los lado a lado como duas coisas que se identificam por semelhança, mas demonstrar a identidade de algo que se exprime ora pelo atributo pensamento, ora pelo atributo extensão, ou ainda por um só e o mesmo atributo: “a idéia do Corpo e o Corpo, isto é, a Mente e o Corpo são um só e o mesmo Indivíduo, concebido ora sob o atributo Pensamento, ora sob o atributo Extensão; por isso a idéia da Mente e a própria Mente são uma e a mesma coisa, concebida sob um só e o mesmo atributo, o Pensamento” (EII P21, Escólio; G-II, p.109). Percebendo a si mesma, a mente percebe em simultâneo todas as coisas (nem mais, nem menos) que ela sente percebendo o seu corpo.

A mente humana também percebe as idéias das afecções do corpo e, portanto, ela tem idéias das idéias (EII P21). A idéia da idéia é a forma da idéia, ou seja, um modo de pensar (*modus cogitandi*). Enquanto tal, ela é uma idéia verdadeira (ou seja: é, de fato, uma idéia),

¹⁶⁹ Mas não cronologicamente (cf. GUÉROULT, 1974, p.241).

¹⁷⁰ “A idéia do corpo existente em ato como idéia constitutiva da natureza da Alma, considerada nela mesma como o continente das percepções, é, pois, uma consciência possível na qual a imagem do próprio Corpo ainda não está desvelada e ainda não surge como um objeto entre outros. Essa idéia, portanto, não faz senão circunscrever para a Alma imaginativa o campo da consciência no interior do qual tombam todas as imaginações das coisas (Corpo humano, corpos exteriores, Alma); consciência vazia que as imaginações preenchem, na medida em que são percebidas as afecções do Corpo exprimindo os efeitos sobre ele das causas, graças às quais é perpetuamente regenerado e salvo da morte” (GUÉROULT, 1974, p.241).

¹⁷¹ “O interior é reduzido a uma pura tradução mental do exterior” (GUÉROULT, 1974, p.245).

mesmo que o seu objeto – a idéia de uma afecção do corpo que envolve simultaneamente a natureza do corpo humano e a natureza do corpo externo – seja um conhecimento confuso. Enfim, a mente só conhece a si mesma na medida em que ela tem as idéias das afecções do seu corpo (prop. 23). Portanto, a mente não se conhece diretamente, tal como não conhece diretamente o corpo, porém, através das idéias das idéias das afecções do corpo. Nesse sentido se pode dizer que, enquanto criada por Deus, a voz da revelação mosaica é verdadeira. Ela, contudo, não exprime por si só e de maneira absoluta a natureza divina.

* * *

A partir da proposição 24 é deduzida a natureza do conhecimento imaginativo. Em vista das diversas modalidades de percepções que a mente tem, demonstra-se que ela possui determinado conhecimento imaginativo dos corpos externos, do próprio corpo e de si mesma. Cumpre notar desde o início que, enquanto as coisas não estão relacionadas com a duração, a mente possui delas – conforme observa Martial Guérault – não “um *conhecimento inadequado*, mas que *não tem delas um conhecimento adequado*” (GUÉROULT, 1974, p.261).

A proposição 24 constitui a base da dedução da natureza do conhecimento imaginativo, porque se refere à maneira como o corpo humano se compõe, como ele se constitui enquanto indivíduo: “A Mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o Corpo humano”.¹⁷²

Cumprindo uma exigência da via sintética, Espinosa começa pela composição do corpo humano, ao invés de tomá-lo como dado e decompô-lo em suas partes. O corpo humano é um indivíduo complexo, cujas partes comunicam entre si certa relação de movimento. Espinosa, porém, não chama o corpo humano, na proposição 24, de indivíduo. Pelo contrário, chama indivíduos as partes que o constituem, na medida em que são consideradas sem relação com o corpo humano; e essas partes, por sua vez, também são complexas, isto é, constituídas por uma relação de movimento que os indivíduos que a constituem comunicam entre si. Aparentemente, pois, as partes constitutivas do corpo humano são anteriores a ele próprio e, visto que, consideradas em si mesmas, são indivíduos compostos por outras partes que também são chamadas indivíduos, parece que o conhecimento da composição do corpo depende de uma noção prévia do que seja um indivíduo. Entretanto, um indivíduo complexo

¹⁷² “*Mens humana partium, Corpus humanum componentium, adaequatam cognitionem non involvit*” (EII P24; G-II, p.110).

(conforme a definição que segue ao corolário da proposição 13) define-se pela relação de movimento que um conjunto de corpos comunicam entre si, pelo qual se mantêm unidos. É na própria composição, portanto, que surge o indivíduo. Sendo complexo, o corpo humano depende das partes que o compõem, não enquanto consideradas em si mesmas (isto é, enquanto indivíduos), mas somente enquanto elas participam de determinada relação de movimento, pela qual o corpo humano se constitui.

A mente não envolve o conhecimento adequado das partes constitutivas do corpo humano, porque a cadeia de causas da existência de uma coisa particular é infinita e o seu conhecimento completo é exclusivo de Deus. O indivíduo humano, constituído de corpo e mente, é um elo determinado dessa relação causal. A mente só conhece as partes do corpo na medida em que elas comunicam determinado movimento constitutivo do corpo, não as conhece consideradas em si mesmas. Ela, portanto, tem certo conhecimento das partes do corpo, mas não um conhecimento adequado (cf. GUÉROULT, 1974, p.266). A proposição 25 trata do conhecimento imaginativo congênito à composição originária do corpo humano, constituído por uma determinada relação de movimento entre as partes que o compõem. Essas partes “não pertencem à essência do próprio corpo” (pro.24-dem.) e, por isso, a mente não envolve o seu conhecimento adequado.

Explicada a condição do conhecimento relativamente à composição do corpo – que, por ser congênito à própria composição, é originário –, em seguida Espinosa trata, como se fosse num corolário, do conhecimento imaginativo dos corpos externos (cf. GUÉROULT, 1974, p.267). Lemos na proposição 25 que “A idéia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo externo”.¹⁷³ Sua demonstração é paralela à da proposição 24, tratando-se agora do corpo externo que afeta o corpo humano, em vez da parte que compõe o corpo humano. Tal como esta, o corpo externo, considerado em si mesmo, é um indivíduo, e o seu conhecimento adequado depende da sua causa, quer dizer, “de uma idéia que por natureza é anterior ao próprio corpo externo” (dem.). Esse conhecimento existe em Deus, afetado pela idéia de outra coisa e não enquanto ele tem a idéia da afecção do corpo humano. Portanto, a mente humana não tem do corpo externo que afeta o próprio corpo um conhecimento adequado. E aqui, novamente: conhecimento *não adequado*, em vez de *inadequado*. É que a mente não percebe senão as afecções do corpo, que são efeitos de causas que ela desconhece. As afecções são o que ela *realmente* percebe. Do que seja o corpo em si, que causa determinada afecção, ela somente pode formar uma imagem, que em

¹⁷³ “*Idea cujuscunque affectionis Corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit*” (EII P25; G-II, p.111).

nada se identifica com um conhecimento afetivo (mesmo inadequado) desse corpo.¹⁷⁴ Somente Deus tem o conhecimento adequado da essência e existência do corpo externo (considerado em si mesmo) que afeta o corpo humano.

A proposição 26, por sua vez, vem afirmar a percepção da existência em ato do corpo externo que afeta o corpo humano: “A Mente humana não percebe nenhum corpo externo como existente em ato, senão pelas idéias das afecções de seu corpo”.¹⁷⁵

Enquanto a proposição anterior se referia ao conhecimento adequado, em Deus, da essência e existência do corpo externo, esta diz respeito à sua existência em ato, por ocasião do momento em que afeta o corpo. O conhecimento do corpo externo, pertencente a Deus, agora é silenciado e, em vez disso, trata-se exclusivamente da percepção de sua existência pela mente. O conhecimento adequado de uma coisa particular existente em ato se explica a partir da substância única e pela ordem de toda a Natureza, que contém a razão necessária da existência de todas as coisas. Agora, porém, não se trata da existência de uma coisa segundo a ordem necessária da Natureza; trata-se da existência de um corpo externo, enquanto o corpo humano é por ele afetado. A proposição tem uma condição restritiva da percepção da existência dos corpos externos, sobre a qual se estende em seguida uma conotação positiva. Condição restritiva: se o corpo humano de nenhum modo é afetado pelo corpo externo, a mente humana não percebe de modo algum a existência deste corpo. Complemento positivo: enquanto o corpo humano é afetado pelo corpo externo de qualquer modo, a mente percebe este corpo como existindo em ato. Em suma, a Mente percebe a existência das coisas só pela imaginação, que sempre indica a constituição do próprio corpo. Mesmo que a coisa externa já não exista, a Mente pode perceber sua existência enquanto restam vestígios da sua afecção passada no corpo. A proposição confere mais um grau de abstração ao indivíduo humano com relação ao mundo externo que o cerca, pois agora todo o universo do campo perceptivo é determinado a partir do corpo humano. Esse universo imaginativo se resume num pequeno corolário: “Na medida em que a Mente imagina um corpo externo, não tem um conhecimento adequado desse corpo”.¹⁷⁶

¹⁷⁴ “Por idéia, é preciso entender a percepção efetiva de uma coisa real. Assim, a afecção do Corpo se diz, corretamente, idéia, porque ela nos faz apreender efetivamente alguma coisa real. Em contrapartida, ela jamais se diz um conhecimento, porque, com ela, nós não nos representamos essa afecção como um objeto, mas provamo-la como um sentimento. Na percepção da coisa exterior, nós dizemos conhecer esta coisa, mesmo que dela não tenhamos a idéia, uma vez que a única idéia que então está em nós é aquela da afecção do nosso corpo, idéia a partir da qual nós formamos um conceito da coisa exterior, que nós dizemos conhecer, mesmo ignorando o que ela é em si” (GUÉROULT, 1974, p.270).

¹⁷⁵ “*Mens humana nullum corpus externum, ut actu existens, percipit, nisi per ideas affectionum sui Corporis*” (EII P26; G-II, p.112).

¹⁷⁶ “*Quatenus Mens humana corpus externum imaginatur, eatenus adaequatam ejus cognitionem non habet*” (EII P26, Corolário; G-II, p.112).

Como já foi notado anteriormente, a existência do corpo tem certa prerrogativa com relação à existência dos corpos externos que o afetam, pois, enquanto estes podem já não existir em ato para que a mente continue percebendo-os como existindo em ato, uma afecção do corpo e a sua respectiva idéia não existiriam se, ao mesmo tempo, não existisse o corpo. Além disso, a imaginação dos corpos externos é necessariamente condicionada pelo corpo humano. O conhecimento do corpo humano, portanto, é imprescindível para a sucessão causal das imagens que a partir dele se formam. É o tema da proposição 27. Porém, ela mostra que o conhecimento do corpo humano também não é adequado, devido ao grau elevado de complexidade em que se constitui o indivíduo humano. “A idéia de qualquer afecção do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo humano”.¹⁷⁷ Com efeito, a idéia de uma afecção do corpo envolve a natureza dele, na medida em que é afetado de um certo modo. Mas o corpo humano é um indivíduo complexo, que pode ser afetado de muitos outros modos, cujo conhecimento não se tem a partir somente daquele modo de uma afecção particular.

Agora, a noção de Indivíduo é conferida ao corpo justamente por ele se apresentar como uma estrutura indefinidamente complexa, de sorte que nenhuma idéia de afecção (único meio pelo qual a Mente o conhece) envolve o conhecimento adequado do próprio corpo. Noutras palavras, a dimensão interna do corpo humano é tão complexa quanto o encadeamento dos corpos externos que o afetam. Porém, Martial Guéroult mostra que o *nervus probandi* desta proposição é distinto daquele das proposições 24 e 25, que tratam dos indivíduos que participam da composição ou afetam o corpo e que, enquanto indivíduos, são extrínsecos ao corpo humano. Agora já não se trata de “excluir da Alma o conhecimento adequado que Deus tem da coisa, mas de excluir do conhecimento que a Alma tem da coisa a adequação própria ao conhecimento que dela tem Deus” (GUÉROULT, 1974, p.273). De qualquer forma, a mente não possui um conhecimento do próprio corpo mais “positivo” do que dos corpos exteriores. Somente a idéia de afecção é o “único suporte de todos os ‘conhecimentos’ imaginativos” (Id., p.275).¹⁷⁸

A proposição 28 afirma que “As idéias das afecções do Corpo humano, consideradas apenas na sua relação com a Mente humana, não são claras e distintas, mas confusas”.¹⁷⁹ Na

¹⁷⁷ “*Idea cujuscunque affectionis Corporis humani adaequatam ipsius humani Corporis cognitionem non involvit*” (EII P27; G-II, p.112).

¹⁷⁸ “Dessa maneira, o conhecimento imaginativo do Corpo humano envolvido nesta idéia [de uma afecção dada] não tem privilégio algum sobre aquele do corpo exterior que a mesma idéia envolve, ainda que ela envolva antes a idéia da disposição do corpo humano que a da natureza do corpo exterior” (GUÉROULT, 1974, p.275).

¹⁷⁹ “*Ideaer affectionum Corporis humani, quatenus ad humanam Mentem tantum referuntur, non sunt clarae, & distinctae, sed confusae*” (EII P28; G-II, p.113).

demonstração, Espinosa diz que elas são como “conclusões sem premissas”. É, pois, “evidente por si” e “cada um pode ver facilmente” que elas são confusas. Constatação Lógica e psicológica, pois as idéias das afecções do corpo consistem na maneira como nós *sentimos* o corpo (cf. GUÉROULT, 1974, p.280). A proposição 29, finalmente, trata do conhecimento imaginativo que a mente tem de si própria: “A idéia da idéia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado da mente humana”.¹⁸⁰ A idéia que a mente tem do corpo não concorda com a idéia do corpo que a própria mente é. Espinosa remete ao sexto axioma da Parte I da *Ética* – “A idéia verdadeira deve convir com seu ideado” – para demonstrar a inadequação do conhecimento que a mente tem de si própria. O comparecimento da noção de conveniência se justifica, segundo Guéroult, pelo fato de que todo movimento dedutivo anterior se funda num axioma físico,¹⁸¹ que não se aplica à Mente, porque ela é uma modificação do atributo pensamento. Fazendo apelo ao axioma da verdade como conveniência da idéia com seu ideado (demonstrando que o conhecimento que a mente tem de si não convém com ela própria), Espinosa explica a natureza do conhecimento imaginativo da mente com base no que já deduzira do conhecimento imaginativo do corpo.¹⁸² Mas a demonstração de que não há conveniência entre a mente e o conhecimento que ela tem de si – a distância e a inconveniência entre a idéia e o ideado – assinala um estágio derradeiro de abstração à qual se lança a mente pelo conhecimento imaginativo, caso não se tenha em conta a sua origem, e também acena para a falsidade na qual se incorre no caso de se tomar uma imagem por uma idéia.¹⁸³

O corolário da proposição 29 resume o resultado de todo o percurso demonstrativo:

¹⁸⁰ “*Idea ideae cujuscunque affectionis Corporis humani adaequatam humanae Mentis congitionem non involvit*” (EII P29; G-II, p.113).

¹⁸¹ EII P13, Corolário, Axioma: “Todos os modos pelos quais um corpo qualquer é afetado por outro corpo seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que afeta, de tal modo que um só e o mesmo corpo é movido de diferentes maneiras, em razão da diversidade dos corpos que o movem e, reciprocamente, diferentes corpos são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo” (G-II, p.99).

¹⁸² “Quando se trata da Alma – considerada como um modo do Atributo Pensamento no qual tudo deve se explicar por causas internas ao Pensamento –, não se dispõe de nenhum axioma dessa espécie, e não se tem fundamento algum para demonstrar que a afecção da Alma seria confusa por envolver simultaneamente a natureza da Alma afetada e a da Alma que afeta. Quando se trata, então, da idéia da Alma, conhecida como idéia da idéia do Corpo, e das idéias de suas idéias, conhecidas como as idéias das idéias das afecções do Corpo, é preciso se referir ao que foi demonstrado da idéia do Corpo e das idéias de suas afecções para estabelecer, pela concordância das idéias das afecções do Corpo com a idéia do Corpo, quer dizer, com a natureza da Alma, que a Alma conhece a si própria pelas idéias das idéias das afecções do Corpo e que, pela ausência de concordância adequada entre essas mesmas idéias e a natureza da Alma, a Alma, pelas idéias das idéias as afecções do Corpo, não tem nenhum conhecimento adequado dela mesma” (GUÉROULT, 1974, p.287).

¹⁸³ Guéroult mostra que, no escólio da proposição 28, Espinosa visa uma refutação de Descartes, que encontra a primeira verdade na mente, considerada em si mesma, abstraída da causa, das circunstâncias e da natureza corpórea (GUÉROULT, 1974, pp.280-3). Penso que esse processo de abstração se encontra também num determinada linha interpretativa das profecias, como adiante se verá.

Dá se segue que a mente humana, todas as vezes que percebe as coisas segundo a ordem comum da Natureza, não tem um conhecimento adequado nem de si mesma, nem do seu próprio corpo, nem dos corpos exteriores, mas somente um conhecimento confuso e mutilado. A mente, com efeito, não se conhece a si mesma senão enquanto percebe as idéias das afecções do corpo (*pela proposição 23 desta parte*). Mas não percebe o seu corpo (*pela proposição 19 desta parte*), a não ser por meio das idéias das afecções do corpo, por meio das quais apenas também (*pela proposição 26 desta parte*) percebe os corpos exteriores. E, por consequência, enquanto tem essas idéias, ela não tem um conhecimento adequado nem de si mesma (*pela proposição 29 desta parte*), nem do seu próprio corpo (*pela proposição 27 desta parte*), e nem dos corpos exteriores (*pela proposição 25 desta parte*), mas apenas (*pela proposição 28 desta parte e seu escólio*) um conhecimento mutilado e confuso (EII P29, Corolário).

Resta ainda tratar de um último aspecto da natureza do conhecimento imaginativo, que é o da duração do corpo humano e das coisas singulares que estão fora de nós. É o assunto das proposições 30 e 31. No percurso anterior explicou-se a natureza do conhecimento imaginativo do corpo humano, das suas partes e dos corpos externos que o afetam, com base na sua percepção, que, ao menos no ponto de partida, pressupõe a existência em ato desses respectivos corpos. Quanto ao corpo humano, a mente só existe e o percebe na medida em que ele existe em ato. Tratava-se, pois, da natureza da imaginação com respeito à sua origem. Embora Espinosa não introduza uma ordem diferente daquela que procede da origem, o conhecimento da duração das coisas externas e do próprio corpo parece indicar um maior afastamento com relação àquilo que se conhece – no caso, a duração das coisas. Tal característica já se nota no enunciado da proposição 30, que, em vez de seguir as proposições anteriores quanto à exclusão do conhecimento adequado da mente, refere-se a um conhecimento inadequado: “Nós não podemos ter da duração do nosso Corpo senão um conhecimento extremamente inadequado”.¹⁸⁴ A duração do nosso corpo não depende da sua essência (porque esta não envolve existência), mas da cadeia infinita de causas que conecta a totalidade das coisas. Compreendida entre um início e um fim, a duração do corpo é percebida pela mente, porém de maneira muito inadequada. A mente assim percebe a subsistência de uma realidade que anteriormente só havia sido tratada em seu ato constitutivo: a comunicação de certo movimento, por um determinado indivíduo que então participa da composição do corpo, a afecção de um corpo externo, pelo qual a mente o percebe, percebe o corpo e a si própria. Mas a teoria da imaginação e da memória, examinada no final do capítulo anterior, já deixava subentender que não é somente no ato da afecção que a mente percebe o próprio corpo e os corpos externos, porque os vestígios subsistem e o corpo continua existindo por

¹⁸⁴ “*Nos de duratione nostri Corporis nullam, nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus*” (EII P30; G-II, p.114).

tempo indeterminado, pelo que a mente percebe a sua duração. E assim, também, o conhecimento adequado da duração das coisas singulares que estão fora de nós depende do conhecimento da cadeia infinita de causas que concorrem para a sua existência, do qual a mente está privada. A proposição 31 afirma que “Nós não podemos ter da duração das coisa singulares que existem fora de nós senão um conhecimento extremamente inadequado”.¹⁸⁵

É de notar, todavia, que Espinosa não recorre às proposições 17 e 18 para explicar de que maneira a mente percebe a duração das coisas. Deduz a natureza do conhecimento da duração segundo a sua origem, qual seja, a maneira pela qual Deus produz e conhece as coisa singulares. Não se trata, pois, de demonstrar que a mente, de fato, percebe a duração das coisas. Trata-se de mostrar que a percepção que, de fato, a mente tem da duração das coisas é um conhecimento inadequado. Também por isso, Espinosa não diz que a mente percebe a duração do corpo de maneira mais adequada do que a percepção dos corpos externos que o afetam, os quais, uma vez tendo afetado o corpo, podem ser imaginadas como presentes, ainda que não existam mais, pelos vestígios deixados no corpo.

A constatação positiva, de que a mente percebe de fato a duração das coisas, é pressuposta, e as proposições visam demonstrar que tal conhecimento é inadequado. Por isso, no corolário da proposição 31, Espinosa escreve que “todas as coisas particulares são contingentes e possíveis” (EII P31, Escólio; G-II, p.115). É que as coisas particulares são tais quais as percebemos pela imaginação e não equivalem às coisas singulares “consideradas ontologicamente” (GUÉROULT, 1974, p.294). Nosso conhecimento imaginativo da duração das coisas é alheio à ordem da sua causalidade, porque a duração é percebida por afecções pontuais e diversas, pelas quais conhecemos as coisas e o corpo, e que parecem não seguir ordem alguma. “Assim, os diversos momentos daquilo que é percebido não seguem uma linha, são descontínuos e contingentes, cada coisa aparece como podendo a cada instante desaparecer no nada” (Id., p.296). O conhecimento imaginativo da duração, portanto, leva-nos a imaginá-la em separado e de maneira descontínua. As coisas são conhecidas de maneira abstrata (cf. EII P45esc.)¹⁸⁶

A noção de duração segue à separação entre a idéia e o ideado, estabelecida na proposição 29. É que a mente imagina a duração das coisas numa perspectiva externa. Nesse

¹⁸⁵ “*Nos de duratione rerum singularium, quae extra nos sunt, nullam, nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus*” (EII P31; G-II, p.115).

¹⁸⁶ “Duração abstrata, porque dela se faz abstração das forças ou *conatus* que sustentam de dentro a existência das coisas, forças que constituem a sua duração interna e concreta, estrangeira à quantidade e à medida, e donde as determinações recíprocas fundam para cada uma os limites (*termini*) entre os quais dura sua existência. Assim, essa duração, externa à realidade profunda das coisas, tomada em sua universalidade abstrata, aparece à imaginação como indeterminada, indefinida e divisível em partes” (GUÉROULT, 1974, pp.296-7).

sentido, a duração, por ser imaginada, se opõe à existência de uma coisa (e da própria mente), determinada internamente pelo *conatus*.¹⁸⁷ A duração do corpo se percebe tendo-o desde logo como dado na ordem comum da natureza sem atentar sequer para sua composição causal. É uma propriedade comum das coisas singulares, ser determinadas a existir e a operar por outras, num encadeamento causal infinito. Sob o ponto de vista da sua duração só, o corpo humano é considerado pela mente de modo sumamente abstrato – como algo compactuado que se destaca rigidamente dos corpos externos e do qual também não se percebe a sua constituição interna. Trata-se, pois, de um conhecimento falaz, que percebe as coisas como seqüências sem premissas.

A duração é algo real¹⁸⁸ e caracteriza qualquer coisa singular existente na natureza; todavia, ela diz respeito à superfície dos corpos, ao modo como eles aparecem. Distintamente da existência mesma da coisa, que pode já não existir quando ainda a percebemos, a sua duração é real, ainda que ela somente perdure na nossa memória. E como a percepção do mundo externo se reduz à nossa imaginação, a duração das coisas externas depende da nossa constituição corpórea. Por isso Espinosa começa pela duração do próprio corpo (suas partes, no caso, não são percebidas devido à opacidade inerente à duração) e em seguida deduz a duração das coisas externas.

O encadeamento de proposições pelas quais Espinosa deduz a natureza do conhecimento imaginativo, na Parte II da *Ética*, explica a causalidade natural que se encontra sob a experiência imediata que nós temos das coisas e de nós mesmos. Além da articulação demonstrativa acompanhada ao longo desta seção, é importante notar que a ordem dedutiva cruza com a experiência. “O homem pensa”, “Nós sentimos que um determinado corpo é afetado de muitas maneiras” (EII ax. 2 e 4; G-II, pp.85-6), às demonstrações lógicas correspondem constatações psicológicas. O percurso descreve a constituição da essência e existência do homem – parte da Natureza – e a percepção que o homem possui do mundo que o cerca. É justamente esse fator empírico presente na Parte II da *Ética* que permite aproxima-

¹⁸⁷ Assim Guérault também explica por que Espinosa não deduz a maneira pela qual a mente imagina a sua própria duração: “a Alma imaginativa contempla seu Corpo e os corpos exteriores de fora, conhecendo-os somente pela percepção das afecções de seu Corpo. Por isso, o que ela percebe das coisas é unicamente o que, em cada uma, é determinado de fora pela ordem comum da Natureza, e não o que, em cada uma, depende de sua essência interior. Ao contrário, a Alma conhece sua própria duração a partir de dentro, pela consciência de seu esforço, e não simplesmente pelas idéias das afecções do Corpo que, não obstante, como se viu, tornam essa consciência possível. Por seqüência, a Alma que imagina se vê incorruptível, ainda que afirme ser corruptível o seu Corpo” (GUÉROULT, 1974, p.299).

¹⁸⁸ “(...) isso que ela [a mente] assim conhece é contudo qualquer coisa da duração real de seu corpo” (GUÉROULT, 1974, p.293).

la da história das profecias elaborada no *Teológico-político*. Com efeito, as profecias consistem num conhecimento imaginativo particular, que carece de uma explicação causal porque se enuncia como algo dado, não deduzido da substância infinita. As profecias também são conhecidas sob o aspecto da duração conhecida pela imaginação. Tratando-se de uma coisa que dura, no espaço e no tempo, a mera constatação da existência da profecia, pela experiência fática comum, nada ensina acerca da sua essência ou da verdadeira causa de sua existência. Há que se explicar a sua origem segundo o encadeamento natural das coisas. Dada, pois, a profecia como uma coisa particular, existente, que dura, há que se evitar o erro de abstrair-la da ordem causal. Em vez disso, é preciso indicar a origem da sua existência e duração, apontar as suas causas naturais. A gênese da duração e do processo abstrativo que acompanha o conhecimento imaginativo, demonstrada na Parte II da *Ética*, consiste numa dedução sistemática do mecanismo imaginativo que, de maneira sucinta, a tipologia das revelações também descreve.

4.2 Das afecções que são vozes às palavras

Vimos que o conhecimento profético, dado na ordem comum da experiência, é igual a qualquer outra percepção particular e que, mesmo tendo existido e subsistindo de fato (num documento escrito), não se distingue de qualquer outra coisa finita ou conhecimento particular. Vimos também que o fato de se assinalar caracteres extraordinários ao conhecimento profético tem uma causa haurida da disposição comum e do sentimento vulgar dos homens, dos seus pré-conceitos, enquanto não conhecem a verdadeira natureza de si mesmos. À primeira vista isso parece significar que o conhecimento profético e o seu legado escrito não passam de um esforço vulgar de estender a duração de alguma coisa – como quando alguém guarda na memória uma novela por ter lido somente esta e nenhuma outra.¹⁸⁹ Por conseguinte, a crítica da Escritura restringir-se-ia a mostrar que ela nada ensina acerca da natureza divina.

¹⁸⁹ Uma coisa se retém na memória com ou sem o auxílio do intelecto. Assim como uma porção de palavras é mais facilmente memorizada quando apreendemo-las dispostas em forma de narrativa, assim também temos mais facilidade em reter uma coisa singular se conhecermos o encadeamento causal que lhe confere existência. Mas também retemo-la quando a nossa imaginação é singularmente afetada por ela, de sorte que não temos experiência de nenhuma outra do mesmo gênero (conforme *TIE*, §§ 81 e 82). As profecias foram retidas em grande parte através desse artifício da imaginação, e é precisamente dessa forma que também o milagre se concebe. Mas elas podem também ser explicadas com o auxílio do intelecto. A diferença é que este procura conhecer a verdadeira existência da coisa, ao passo que pela duração imaginária ela é retida na memória de maneira abstrata.

Espinosa concordaria em parte: as profecias particulares relatadas na Escritura não ensinam nada *extraordinário* acerca da natureza divina, pois a noção mesma do extraordinário, do sobrenatural e milagroso não cabe na sua filosofia. Porém, a explicação da existência de qualquer coisa particular, a partir da simples constatação de que ela está dada de alguma maneira, só se pode levar a cabo por meio das leis necessárias da natureza, isto é, pelo conhecimento da natureza divina. Deus é causa de todas as coisas e dele seguem infinitas coisas em infinitos modos. Por isso, todas as idéias das coisas singulares reconhecem por causa Deus. As coisas particulares que ocorrem na ordem comum da natureza, dentre elas a existência e as ações dos homens, são todas verdadeiras pelo simples fato de ocorrerem, existirem e serem perpetradas. Inclusive as expressões lingüísticas e os discursos têm semelhante estatuto. Todas as coisas, ações e expressões, entretanto, têm uma causa natural necessária segundo Espinosa. Conhecê-las de modo adequado (distintamente da mera constatação de que elas existem) é justamente descobrir as suas causas sob a aparente casualidade e contingência. Seja, por exemplo, a voz testemunhada por algum profeta: enquanto conhecimento certo revelado por Deus ao homem, ela remete a determinada coisa, e cumpre ao intérprete explicá-la pela sua causa. As coisas particulares são determinadas pela potência divina.

Uma coisa percebida na ordem comum é, ela própria, algo real de que se tem um conhecimento inadequado devido às limitações do nosso conhecimento. “Pois uma coisa qualquer se diz contingente por nenhuma outra causa, senão respeitante ao defeito do nosso conhecimento... porque a ordem das causas nos está velada” (EI P33esc.1; GII, p.74). No caso das profecias, a mente do profeta é a *primeira causa* da revelação divina. Mas não é causa adequada. É preciso conhecê-la como causa parcial, conhecer a sua condição particular dentro da ordem causal necessária em que se encontra, quando nela há o ensejo de ocorrer determinada revelação divina. Para compreendermos essa explicação das profecias subjacente à sua exposição, vejamos brevemente de que maneira Espinosa afirma a irrestrita necessidade de existências e de ações particulares que costumam ser consideradas contingentes e arbitrarias, especialmente dos atos lingüísticos.

* * *

Cabe à filosofia definir aquilo que há de real no conhecimento imediato que temos ao seguirmos a ordem comum da natureza. Pois ainda que não seja conhecimento adequado, ele tem algo de real. Mesmo que muitas coisas não sejam entendidas de maneira adequada, os

homens podem imaginá-las mais ou menos confusamente. Nesse sentido, a profecia é uma percepção natural. Ela se dá, não segundo a ordem necessária da natureza, que nós podemos conhecer pela pura mente ou pelo intelecto, mas segundo a ordem comum da natureza, tal como nós a imaginamos.

À primeira vista, a ordem comum nos revela um mundo de coisas contingentes, em cujo interior as ações humanas são consideradas efeito do nosso livre-arbítrio. Mas isso somente porque ignoramos as causas de nossas ações: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e todos têm apetite de procurar o que lhes é útil, do que são cômicos. Disso se segue que os homens têm a opinião de que são livres, visto que são cômicos de suas volições e de seus apetites, e das causas pelas quais são dispostos a apetecer e a ter vontade, porque as ignoram, nem por sonhos cogitam-nas” (EI ap.; G-II, p.78). Daí decorrem as ilusões do conhecimento imaginativo ou, no caso do *Teológico-político*, conhecimento profético.

Vejamos de que maneira se deduz, na *Ética*, a existência real de um conhecimento falso e, por não reconhecê-lo como tal, os homens acabam concebendo coisas irreais, como a de que existe uma vontade livre e uma faculdade de escolha neles mesmos.

Na *Ética*, Espinosa demonstra a necessidade das coisas e ações que costumam nos parecer contingentes ou livres. Já vimos, no exame acerca do conhecimento que a mente tem da duração, de que modo “todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis” (EII P31cor; GII, p.115). Elas não o são enquanto causadas por Deus, mas somente porque as percebemos – e a nós mesmos – na duração. Com efeito, “a natureza da existência, a qual é atribuída às coisas singulares porque da necessidade eterna da natureza de Deus resultam infinitas coisas em infinitos modos” é diferente da “duração, isto é, a existência na medida em que é concebida de maneira abstrata e como alguma espécie de quantidade” (EII P45esc.; G-II, p.127). Todavia, a duração é algo *real*, e no corolário da proposição 31 parece, inclusive, que a contingência e a possibilidade não são meramente negativas ou aparentes. As coisas particulares naturalmente costumam nos parecer contingentes e corruptíveis. É que nós nos configuramos como um indivíduo que se define pela concorrência das partes que o compõem e se distingue dos indivíduos exteriores. A delimitação entre o interno e o externo já é suficiente para reconhecer que assim percebemos a natureza de modo abstrato, segundo a ordem comum, e pelo choque acidental das coisas. Não obstante, assim as coisas estão dadas, assim nós vivemos e as percebemos naturalmente. Na Parte III da *Ética*, na Definição geral dos Afetos, após definir o medo, a esperança, o desespero e a segurança, Espinosa afirma que os dois últimos são experimentados quando já não temos dúvida acerca de um acontecimento passado ou futuro, mas acrescenta que a ausência de dúvida não é a presença de certeza, pois

“nunca podemos ter um conhecimento adequado do curso das coisas singulares”. Em suma, no nível da experiência e da duração, a contingência se faz presente.

As proposições 19 a 31 da Parte II da *Ética*, examinadas na seção anterior, tratavam do indivíduo como “parte da Natureza” composto de várias partes, deduziram o conhecimento não adequado da mente porque ela é só parte de uma unidade natural maior e, por um processo gradativo de abstração, concluíram que nós temos um conhecimento muito inadequado da duração do nosso corpo e das coisas externas. Embora estivesse sempre pressuposta a correspondência entre as idéias e as coisas extensas, estabelecida já na proposição 7,¹⁹⁰ tratava-se de explicar a natureza das idéias segundo o seu encadeamento causal.¹⁹¹ Porém, da maneira progressivamente abstrata em que o indivíduo se percebe na duração resulta, de um lado, a fixação dele como uma coisa desvinculada do encadeamento causal necessário e, do outro lado, a distância entre a idéia e o objeto ou ideado. O lapso que abre essa distância ocorre justamente no modo como a mente percebe a duração de seu corpo e das coisas externas. Uma vez que as idéias das infinitas causas que concorrem para a existência do corpo não estão na mente, ela conhece de modo inadequado a duração do corpo. Aliás, ela já não é constituída pelas idéias das coisas que causam a duração do corpo, pois estas estão fora dele. E por isso ela não percebe *a si mesma* na duração, mas percebe o corpo e as coisas externas como *objetos* ou *ideados*.

As proposições 32 a 36 tratam do verdadeiro e do falso, categorias usadas para definir a relação entre a idéia e o ideado (ou objeto da idéia).¹⁹² O conceito de verdade como adequação entre a idéia e o objeto é tradicional. Porém, Espinosa só o discute para ajustá-lo ao seu próprio critério de verdade, pelo qual ela é índice de si mesma, e segundo a denominação da natureza interna de uma idéia verdadeira, ele a chama adequada, distinguindo a adequação da verdade, que diz respeito à conveniência da idéia com o objeto: “Entre a idéia verdadeira e adequada não reconheço outra diferença senão que o nome ‘verdadeiro’ diz respeito somente à conveniência da idéia com seu ideado; o Nome ‘adequado’, porém, à natureza da idéia em si mesma; de maneira que não há diferença entre a idéia verdadeira e adequada, além daquela relação extrínseca” (*Ep.* 60; G-IV, p.270). Uma vez que tal relação de exterioridade entre a idéia e o seu ideado ocorre devido à falta de conhecimento da ordem necessária da natureza, quando nos encontramos sobre o plano dos acontecimentos fortuitos e

¹⁹⁰ “*Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum*” (EII P7; G-II p.89).

¹⁹¹ “Nas proposições 24 a 31, a adequação, a inadequação e a exclusão da adequação definiram-se em função da relação do todo com a parte” (GUÉROULT, 1974, p.303).

¹⁹² “(...) agora tratar-se-á da conformidade ou não-conformidade da idéia ao objeto, pela qual – como testemunha o *Axioma 6* do Livro I – definem-se propriamente o verdadeiro e o falso” (Id., *ibid.*).

da duração, é preciso explicitar a relação entre eles resgatando a ordem necessária da natureza. Visto que o conhecimento imaginativo, devido a um processo de abstração, incorre no falso, resta considerar ainda o que, de qualquer forma, subsiste de verdadeiro em qualquer conhecimento, já que a falsidade nunca é privação absoluta. Tarefa levada a cabo nas proposições 32 a 36 da Parte II da *Ética*.

O percurso demonstrativo que trata do verdadeiro e do falso funciona como um momento de transição, da imaginação para o intelecto, e também serve para mostrar, em qualquer idéia imaginativa, por um lado, a maneira como ela se diz falsa e, por outro, que ela não obstante consiste num conhecimento determinado. O conhecimento imaginativo começa por excluir o conhecimento adequado, acaba se afirmando como conhecimento inadequado e, assim, apresenta-se como causa da falsidade. A causa da falsidade está na incapacidade da mente em perceber por inteiro as causas das coisas que ela percebe – ou o que, na Parte III, Espinosa designa com a expressão “o curso das coisas singulares”. Na medida em que a mente imagina, escapa-lhe o encadeamento causal de uma coisa, e aquilo que acaba fixando como causa dessa coisa consiste num conhecimento inadequado.

A exclusão do conhecimento adequado e a subsequente afirmação de um conhecimento inadequado das coisas são intermediadas pela não conveniência entre a mente e o conhecimento que ela tem de si, ou seja, pela quebra da condição do verdadeiro estabelecida no sexto axioma da Parte I da *Ética*, a conveniência entre a idéia e o ideado. Resolver a questão acerca da natureza do verdadeiro e do falso, portanto, é uma tarefa a ser cumprida após a dedução da gênese do conhecimento inadequado. Trata-se, pois, de um outro movimento demonstrativo, do qual resulta a identificação entre *falso* e *inadequado* de um lado e, do outro, identificação entre *verdadeiro* e *adequado*.

Vejamos como esse movimento demonstrativo se inicia, na proposição 32: “Todas as idéias, na medida em que se referem a Deus, são verdadeiras”.¹⁹³ Demonstra-se pelo fato de que todas as idéias que estão em Deus convêm com os seus ideados (conforme o escólio da proposição 7) e são, portanto, verdadeiras.

A principal diferença, relativamente às proposições anteriores, é que nesta Espinosa trata do conhecimento na medida em que se refere a Deus, e não à mente como um indivíduo particular existente em ato. Ele deduz, pois, uma condição gnosiológica de todas as coisas particulares em paralelo com a sua condição ontológica: assim como todas elas são partes de Deus, que as causa, assim também o seu conhecimento é verdadeiro na medida em que se

¹⁹³ “*Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt*” (EII P32; G-II, p.116).

refere a Deus. O papel da proposição 32 é estabelecer o critério para que uma idéia na mente possa ser considerada verdadeira (a saber, quando a mente dela possui um conhecimento adequado) e, no caso das idéias falsas, determinar no que consiste exatamente a sua falsidade.

A proposição 33 se refere às idéias falsas, afirmando o que delas não pode, de forma alguma ser atribuído como causa da falsidade: “Nada há de positivo nas idéias, pelo que são ditas falsas”.¹⁹⁴ Aqui Espinosa já não se refere à conveniência entre a idéia e o ideado, mas à idéia mesma na sua relação com Deus, pelo que ela é necessariamente verdadeira num certo sentido. Demonstra-o pelo absurdo de se supor que uma idéia falsa possa ser um modo do pensamento: “Se o negardes, concebei, se puderes, um modo positivo de pensar que constitua a forma do erro, isto é, da falsidade. Esse modo de pensar não pode existir em Deus (*pela proposição precedente*), e, fora de Deus, nada pode existir nem ser concebido (*pela proposição 15 da parte I*). E, por consequência, nada de positivo pode existir nas idéias que permita chamar-lhes falsas” (EII P33dem.; G-II, p.116). A falsidade é uma privação do conhecimento adequado, respeitante à mente humana finita.

Posto que todas as idéias, na medida em que se referem a Deus, são verdadeiras e nenhuma idéia é falsa no que tem de positivo, na seqüência Espinosa volta a falar das idéias que estão em nós, pelo ponto de vista de sua verdade e falsidade. Consta na proposição 34: “Toda a idéia que em nós é absoluta, isto é, adequada e perfeita, é verdadeira”.¹⁹⁵ Absoluto e perfeito significam acabado, total. Nesse sentido, a idéia verdadeira se distingue da falsa, que é inacabada, parcial, mutilada e confusa. A idéia verdadeira permite compreender adequadamente a relação causal entre a mente, que a possui, e Deus, que é causa da idéia verdadeira enquanto constitui a mente humana. A potência da mente, ao ter uma idéia verdadeira, é a própria potência interna e imanente de Deus exprimindo-se nessa mente particular. Trata-se, pois, da natureza imediatamente positiva do nosso pensamento.¹⁹⁶

Em face da relação imanente entre Deus e a mente humana, no que diz respeito às idéias verdadeiras, a natureza da falsidade é deduzida como conhecimento parcial na proposição 35: “A falsidade consiste na privação do conhecimento que as idéias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem”.¹⁹⁷ Ao excluir a falsidade do que há de efetivamente positivo na idéia inadequada, essa proposição – consequência imediata da proposição 34 e

¹⁹⁴ “*Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur*” (EII P33; G-II, p.116).

¹⁹⁵ “*Omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata, & perfecta, vera est*” (EII P34; G-II, p.116).

¹⁹⁶ “Fundando ontologicamente a verdade da idéia adequada dada em nós sobre a identificação desta idéia com a idéia adequada dada em Deus, a *Proposição 34* dá conta disso que o *De intellectus emendatione* se contenta em retirar imediatamente em nós como o fato inicial oferecido à reflexão” (GUÉROULT, 1974, p.310).

¹⁹⁷ “*Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae, & confusae involvunt*” (EII P35; G-II, p.116).

complemento positivo da proposição 33 – mantém incólume o aspecto real e positivo de todas as idéias, inclusive as falsas. A demonstração é bastante elucidativa:

Nada há de positivo nas idéias que constitua a forma da falsidade (*pela proposição 33 desta parte*). Ora, a falsidade não pode consistir numa privação absoluta (não são, com efeito, os corpos, mas as mentes que erram ou se enganam); nem também numa ignorância absoluta; com efeito, ignorar ou enganar-se são coisas diferentes. Consiste, portanto, numa privação de conhecimento que está envolvida num conhecimento inadequado das coisas, isto é, nas idéias inadequadas e confusas (EII P35dem; G-II, p.117).

A diferença entre a falsidade (ignorância parcial) e o erro é fundamental para se compreender a posição do método interpretativo da Escritura elaborado por Espinosa, face às interpretações que ele considera errôneas e delirantes. Com efeito, Espinosa se propõe a examinar a Escritura nela mesma, como uma coisa natural. Visto ser um conhecimento imaginativo, o conhecimento profético é por natureza *falso*, isto é, confuso e mutilado, parcial. Mas a falsidade, no caso, não é senão a privação do conhecimento adequado, verdadeiro. Em vez de completo e perfeito, o conhecimento imaginativo é parcial. Cabe ao intérprete, portanto, buscar as causas naturais do conhecimento profético. Ao contrário, uma interpretação errônea e delirante é aquela que toma o conhecimento falso do profeta por um conhecimento verdadeiro, absoluto. Enquanto falso, o conhecimento profético não excede os limites da compreensão humana. Mas a sua interpretação errada é paradoxal, resultando em suposições incompreensíveis acerca de Deus e da Escritura.

A privação que as idéias inadequadas envolvem nunca é absoluta, pois basta uma idéia existir para que ela necessariamente tenha algo de real, tenha uma causa e seja verdadeira. O problema está em não se distinguir as idéias fingidas, falsas e duvidosas, das verdadeiras e, além disso, tomar as imagens por idéias, isto é, considerar que as coisas existem realmente fora de nós como as imaginamos. Por exemplo, quando julgamos que o sol é muito menor do que a terra, pelo fato de imaginarmos que ele tem apenas duzentos pés. A imagem que decorre do nosso corpo não é errada em si mesma porque, depois de conhecermos a dimensão que o conhecimento astronômico confere ao sol, ainda não deixamos de imaginá-la daquela maneira.

Quando a mente se esforça para conceber a natureza dos corpos externos a partir das imagens que deles possui, ela tende a pensar os indivíduos abstraindo-os das coisas que os circundam e das partes que os compõem. Pensa o indivíduo particular como uma substância, ou o indivíduo complexo como um composto de substâncias elementares e simples. Em

oposição a esse modo de pensar, Espinosa explica o indivíduo complexo, enquanto modo da extensão, como uma determinada razão de movimento e repouso que envolve diversos corpos. Essa razão particular que põe a existência determinada de um indivíduo é um elo do encadeamento causal infinito inerente a toda Natureza, a Substância única.

A proposição 36 elimina toda a possibilidade da ação a partir de uma vontade humana livre, do livre-arbítrio, afirmando que inclusive as idéias inadequadas e confusas seguem um encadeamento causal necessário: “As idéias inadequadas e confusas são conseqüências tão necessárias quanto as idéias adequadas, isto é, as idéias claras e distintas”.¹⁹⁸ É que as idéias só se dizem inadequadas com relação a uma mente particular. Em si mesmas, são adequadas e seguem a ordem necessária da causalidade divina. Também a relação das idéias com a mente, pela qual se dizem inadequadas, é um efeito necessário do encadeamento causal de todas as coisas. Pois nada há de contingente na natureza, tudo é determinado por causas necessárias.

Espinosa critica a opinião de que a falsidade possa ter uma causa realmente positiva no homem, assentada numa idéia de liberdade que ele também considera falsa, conforme lemos no escólio da proposição 35: “Falham os homens que pensam ser livres, cuja opinião consiste só nisto: que são cômnicos de suas ações e ignoram as causas pelas quais são determinados. Esta é, portanto, a sua idéia de liberdade: que não conhecem nenhuma causa de suas ações. Pois isto que acrescentam, de que as ações humanas dependem da vontade, são palavras das quais não têm nenhuma idéia” (EII P35esc.; G-II, p.117). Com efeito, eles ignoram de que modo a vontade pode mover o corpo.

O momento é crucial, pois o erro pelo qual a mente finge idéias alheias à realidade faz também com que ela pareça assumir uma distância com relação ao corpo e, conferindo realidade a essa distância, os homens acabam fingindo outras sedes e habitáculos da alma (*animae sedes, & habitacula fingunt*). Conferem, pois, uma realidade extensa àquilo que é pensante, através do auxílio da linguagem.¹⁹⁹ Isso, por sua vez, implica numa determinada concepção de linguagem, que Espinosa passa em revista e contrapõe à sua própria concepção, na Parte III da *Ética*, escólio da proposição 2.

* * *

¹⁹⁸ “*Ideae inadaequatae, & confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae, sive clarae, ac distinctae ideae*” (EII P36; G-II, p.117). Sigo a sugestão de GUÉROULT (1974, p.316) para traduzir essa proposição. Ele rejeita (pp.320-1) a identidade da ordem e conexão entre as idéias inadequadas e as adequadas, implicada na tradução segundo a qual “As idéias inadequadas... resultam umas das outras com a mesma necessidade que as idéias adequadas” (Appuhn, Joaquim Ferreira Gomes).

¹⁹⁹ “(...) a idéia parcial, esta da nossa ação, engendra um ser verbal que nós tomamos por um ser real” (GUÉROULT, 1974, p.315).

Segundo aquela maneira de conceber as coisas que Espinosa considera errônea, o que mais fortemente caracterizaria o homem como um indivíduo independente das leis naturais necessárias é o livre arbítrio para fazer ou não fazer determinadas coisas, pressupondo-se que a mente tem um poder de decisão sobre certos estados e movimentos do corpo. O autor da *Ética*, pelo contrário, adverte que “quando os homens dizem que esta ou aquela ação do Corpo se origina na Mente, que tem um império sobre o Corpo, eles não sabem o que dizem e não fazem mais que confessar com palavras especiosas que ignoram, sem admiração, a causa dessa ação” (EIII P2esc.; G-II, p.142).

O problema diz respeito à relação entre corpo e mente. Espinosa se ocupa em refutar a idéia de que somos livres em certas ações que parecem maximamente espontâneas, como no caso os atos de fala; assunto de interesse particular neste trabalho, porque com ele pode elucidar-se o tipo mais problemático de revelação profética, por meio de *palavras*.

Para sustentar o princípio, deduzido racionalmente em sua *Ética*, de que “a ordem das ações e das paixões do nosso Corpo é, por natureza, simultânea à ordem das ações e das paixões da Mente”, Espinosa se opõe a um outro princípio, o de que o pensamento é autônomo e a mente pode dirigir o corpo em certas coisas; princípio que teria a seu favor a experiência: “conheça-se ou ignore-se por quais meios a Mente move o Corpo, experimenta-se, no entanto, que se a Mente humana não fosse apta a pensar, o Corpo seria inerte. Depois, experimenta-se que está só no poder da Mente, tanto falar quanto calar” (Id., *ibid.*, p.142).²⁰⁰ Trata-se, pois, da constatação empírica de que a ação propriamente dita do corpo humano depende da ação da mente, e de que a linguagem, mesmo sendo constituída de material empírico e perceptível pelos sentidos corpóreos, consiste num instrumento disposto ao arbítrio da mente, que pode ou não concretizar este ou aquele ato de fala.

Quanto à relação entre o pensamento da Mente e a ação do corpo humano, Espinosa diz que pela experiência também se constata o movimento recíproco, ou seja, quando o corpo está inerte a mente também não pensa; e não se pode dizer que é impossível deduzir toda a arte dos homens somente das leis da natureza corpórea, enquanto não se sabe o que realmente pode o corpo e o que se deduz da sua natureza. No que diz respeito à constatação de que o uso da língua é uma decisão livre, Espinosa responde que

²⁰⁰ Outro exemplo oportuno para este trabalho é o de um ato de escrita exposto por Tschirnhaus na carta 57. Para escrever uma carta, diz ele, há coisas exteriores a mim que podem proporcioná-lo ou impedi-lo, sobre as quais não tenho poder algum. Já sobre os movimentos do nosso corpo, quando ele está são, a vontade pode sempre manter o domínio. Se, num terceiro nível da questão, considero que me é permitido fazer uso da minha razão, sou todo livre: posso absolutamente pensar em querer (*velle*) ou não, escrever a carta (*Ep.57*; G-IV, p.263).

a humanidade seria muito mais feliz se estivesse igualmente no poder do homem, tanto calar quanto falar. Mas a experiência ensina abundantemente que os homens nada têm menos em seu poder do que a língua, e nada podem menos do que moderar os seus apetites; donde ocorre muitos crerem que nós só praticamos livremente aquelas coisas que desejamos com leveza, porque o apetite dessas coisas pode facilmente ser contraído pela memória de uma outra coisa, de que freqüentemente nos recordamos; mas minimamente aquelas que desejamos com grande afeto e que não podem ser abrandadas pela memória de outra coisa. Na verdade, se não experimentassem que nós praticamos muitas coisas das quais depois nos penalizamos e que nós muitas vezes, quando estamos em conflito por afetos contrários, vemos o melhor e seguimos o pior, nada os impediria de crer que praticamos tudo livremente (Id., *ibid.*, p.143).

O apetite, que Espinosa define como *conatus* do homem “quando se refere ao Corpo e à Mente em simultâneo”, substitui a noção de vontade, que seria esse mesmo *conatus* “quando referido só à Mente” (EIII P9esc.; G-II, p.147); e a língua, geralmente tida como um instrumento para o uso da vontade, na verdade, é determinada pelos apetites. Todos reconhecem, segundo Espinosa, que a força dos apetites escapa ao domínio do homem, que muitas vezes encontra-se arrebatado por afetos contrários uns aos outros. Entretanto, costuma-se pensar que, em meio a essa experiência de contrariedade das paixões, é possível uma determinação soberana da vontade – concebida como faculdade de renunciar aos afetos corpóreos. Espinosa, por sua vez, atribui a esse estado uma total impotência e servidão. Negando a possibilidade da ação de uma vontade livre, ele afirma que a determinação do apetite é a única causa da ação humana.

O uso da fala e os apetites são considerados as afecções mais íntimas das pessoas, com relação a tudo o que lhes é externo. E comumente os homens julgam que quanto mais “subjetivos” forem esses sentimentos, mais serão livres, porque nenhuma força externa os estaria coagindo a exprimir os mais leves apetites e as palavras livremente emitidas. Para Espinosa, que identifica liberdade e potência, nada menos livre do que esses sentimentos efêmeros, porque carecem de impulso interno e os homens, no caso, “são impelidos de um lado e de outro pelo mais leve motivo”.

Qualquer ação nossa tem uma causa natural e, tanto quanto uma criancinha apetece necessariamente o leite (mesmo que julgue fazê-lo com liberdade), assim qualquer ato de fala, quando involuntário, deve-se à impotência de reter o impulso de falar e, quando voluntário, deve-se a uma determinação necessária do *conatus*, pela qual o indivíduo fala

necessariamente.²⁰¹ Noutros termos, qualquer voz ouvida e falada pelo homem é uma ação determinada pelas leis necessárias da natureza, ou seja, pelos decretos eternos de Deus.

Além de que nenhuma fala é efeito do livre arbítrio, ela só é possível pela recordação: “não podemos falar uma palavra, a não ser que dela recordemos. Depois, não está no livre poder da Mente recordar-se de alguma coisa ou esquecer-se dela” (Id., *ibid.*, p.144). Em caso de fala ocorrida em sonhos, ela se deve a um movimento espontâneo do corpo. E quando calamos na vigília o que sabemos, não fazemos outra coisa do que quando escondemos algo em sonho. “E, assim, esses decretos da Mente originam-se na Mente pela mesma necessidade que as idéias das coisas existentes em ato” (Id., *ibid.*, p.144).

A linguagem assim determinada se reduz à sua dimensão corpórea e se explica mediante a ordem comum da natureza, pelo choque entre vários corpos. Trata-se de uma explicação mecânica, dando-nos a conhecer as causas externas que ocasionam a existência de uma coisa determinada.²⁰² Necessária para rebater todo voluntarismo e as noções relacionadas com o livre arbítrio, ela subentende também a natureza divina como causa imanente de todas as coisas. Pois Deus é a causa única de todas as coisas. “Deus é não somente a causa da existência mas também da essência das coisas” (EI P25; G-II, p.67); “no mesmo sentido que Deus se diz causa de si também deve ser dito causa de todas as coisas” (Id., *ibid.*, *esc.*). Por isso, Espinosa não está negando toda liberdade e o fato de que a linguagem deva ser expressão da liberdade humana. É que um indivíduo particular toma parte do encadeamento causal infinito. Dele seguem efeitos, dos quais pode ser causa adequada ou inadequada (parcial). Além disso, Espinosa afirma a potência da mente enquanto ela exprime a essência do corpo: em vez de definir a liberdade da mente pela possibilidade de ela agir sobre o corpo, define-a como a própria expressão da potência do corpo.²⁰³

²⁰¹ Ao questionamento de Tschirnhaus, Espinosa responde: “nego que possa pensar, por uma potência de pensar absoluta, que eu quero e não quero escrever (...) Quando ele acrescenta, além disso, que as causas pelas quais aplicou o ânimo a escrever, impulsionaram-no a escrever mas não o coagiram, isso não significa outra coisa senão que o seu ânimo estava então constituído de tal maneira que as causas que, em outro caso, a saber, quando estivesse em conflito com outro grande afeto, não poderiam tê-lo declinado, agora o puderam facilmente; isto é, as causas que não puderam coagi-lo noutro momento, agora o coagiram, não a escrever contra a sua vontade (*invitus*), mas que desejasse (*esset cupidus*) necessariamente escrever” (Ep.58; G-IV, p.267).

²⁰² Além do mecanismo e do choque comum entre os corpos, conforme as leis do movimento expostas a partir da proposição 13 da Parte II da *Ética*, a proposição 28 da Parte I explica a causalidade externa das coisas: “qualquer coisa singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem uma existência determinada, não pode existir nem ser determinada a operar senão é determinada a existir e a operar por outra causa, que também é finita e tem uma existência determinada; e novamente esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar se não é determinada a existir e a operar por outra, que também é finita e tem existência determinada, e assim até o infinito” (EI P28; G-II, p.69).

²⁰³ Na carta a Pieter Balling (Ep.17; G-IV, p.77), Espinosa distingue uma imagem que se determina a partir da constituição da mente e outra que se determina pela constituição corpórea. A despeito dessa terminologia um tanto quanto ambígua (cf. GUÉROULT, 1974, pp.571-7), pode-se dizer que as imagens e palavras indicam a situação passional do corpo e da mente, quando o corpo está enfermo e é determinado principalmente de fora, e

Esta seção teve como principal objetivo ligar o processo gradativo de abstração que percorre o conhecimento imaginativo ao problema da linguagem, o que permite fazer uma derradeira aproximação entre a *Ética* e a descrição das profecias do *Teológico-político*. Pois a revelação divina por palavras interpretada como um ato extraordinário da vontade divina é consequência da incompreensão e do uso inadequado da linguagem: uma voz verdadeira, palavras propriamente ditas, são consideradas expressão de uma vontade livre. Espinosa, pelo contrário, afirma que as palavras são recordações e integram o encadeamento de causas natural e necessário. O fato é que, ignorando as causas que levaram uma pessoa a proferir determinadas sentenças, os homens consideram-nas efeito do livre-arbítrio. Este é o problema da revelação mosaica. As palavras propriamente ditas carecem por completo da compreensão de sua origem causal, sendo por isso mais abstratas do que as vozes imaginárias. Embora todas as revelações sejam percepções imaginativas, diferenciam-se de certa forma. Gilles Deleuze fala de diferentes sortes de signos: “signos indicativos, que nos fazem concluir alguma coisa de acordo com o estado do nosso corpo; signos imperativos, que nos fazem perceber as leis como leis morais; signos de revelação, que nos fazem eles próprios obedecer e que, além disso, nos descobrem certas ‘propriedades’ de Deus” (DELEUZE, 1968, p.165). Diante dessa diferenciação, as palavras propriamente ditas da profecia mosaica devem ser tomadas como signos imperativos (leis que parecem provir da vontade de um juiz supremo) ou então indicativos, pois indicam principalmente o corpo de quem as percebe – além de a Escritura atribuir a Moisés uma vontade livre, ele nos dá a conhecer Deus como sumamente zeloso. Em contrapartida, as vozes imaginárias de Samuel poderiam ser tidas por revelações nesse sentido mais estrito, porque consistem num “conhecimento confuso e relativo” de certas propriedades da natureza divina (Id., *ibid.*). Todavia, Espinosa inscreve todas as revelações numa ordem causal necessária da Natureza e, por isso, as palavras propriamente ditas se enquadram no tipo de revelações por vozes. O que se constata é que as vozes imaginárias de Samuel são como que afecções imediatas e confusas das coisas, ao passo que as palavras são mais abstratas e indicam principalmente o corpo de quem as imagina, donde os homens acabam supondo que sua origem se encontra numa vontade livre.

4.3 O primado da palavra revelada e suas conseqüências

exprimem a ação do corpo e da mente, quando o corpo está são, “livre”, e a mente age por uma determinação interna.

O caso da revelação profética de viva voz é um problema central no *Teológico-político*, visto que a principal revelação – a doação da lei – é uma palavra que a Escritura chama “Palavra de Deus”. Espinosa interrompe a descrição dos outros tipos de revelação para submetê-la a um exame, destacando três pontos básicos. Primeiro, discute uma alternativa de interpretação que considera não ter ocorrido uma voz fática na revelação da lei; alternativa rejeitada, por violar a fidelidade à Escritura – esteio do método de Espinosa. Depois, examina o problema segundo o seu aspecto propriamente lingüístico, explicitando as dificuldades em se poder aceitar que determinada voz articulada expresse a essência divina. Por último, faz uma breve alusão ao aspecto político da questão, congênita com o uso da linguagem e inerente à ocorrência da revelação divina por uma voz fática, que é fundamento da lei do Estado hebraico. Veremos que esses três pontos mostram uma inflexão interpretativa que inverte a ordem natural da constituição imaginativa das profecias, perpetrada já pelo autor do Pentateuco, dando ensejo a uma interpretação teológica que confere aos profetas um conhecimento supostamente transcendente às fronteiras da imaginação. Espinosa se opõe a essa tendência, insistindo na natureza estritamente imaginativa das percepções proféticas.

Quanto ao problema de interpretação ligado à profecia mosaica, sem citar algum nome específico, Espinosa comenta a “opinião de alguns judeus”,²⁰⁴ segundo a qual as palavras (*verba*) do Decálogo “não foram pronunciadas por Deus, mas eles pensam que os Israelitas somente ouviram um estrépito, com o qual não se proferiu nenhuma palavra, mas que durante ele perceberam as leis do Decálogo pela pura mente” (*I*TTP-I; G-III, p.18; A., p.124). A solução parece racional e condizer ao menos metaforicamente com uma *verdade* acerca da potência divina. Ela pressupõe a intelecção da natureza divina ou dos decretos de Deus como são em si mesmos, pela pura mente, independentemente das palavras que os nomeiam. Pois considerando-se a natureza em geral, sem ter em conta o caso particular da Escritura, seríamos forçados a concluir que a revelação divina por uma voz particular não existiu, visto que excede os limites do entendimento de qualquer homem. Tal interpretação visa a realidade que está sob as palavras e é anterior a elas; também torna relativa a importância da literalidade do texto que, sendo um ato lingüístico, é deveras incapaz de exprimir a natureza divina em si mesma, apreensível somente pelo puro entendimento. A própria Bíblia, enfim, corrobora de certo modo essa solução no que diz respeito à verdade da coisa mesma, uma vez que o Êxodo se refere a um estrépito terrificante por ocasião da teofania. O argumento de que há diferenças entre uma e outra redação das leis justifica a procura de uma verdade que se encontra sob o

²⁰⁴ Não se sabe ao certo quem seriam esses intérpretes. Atilano Dominguez levanta como hipótese Maimônides, apontando todavia as dificuldades em sustentá-la (SPINOZA, 1986, p.79, n.21).

texto literal. Por conseguinte, seria razoável supor que o próprio sentido da Escritura aponta para essas verdades mais compreensíveis à razão. Assim se provaria que os profetas e, inclusive, todos os Israelitas que tomaram parte na constituição do Estado hebraico tiveram um conhecimento intelectual de Deus.

Espinosa declara: “Eu mesmo pensei assim algumas vezes, porque via que as palavras (*verba*) do Decálogo do Êxodo são diferentes daquelas (*variare ab iis*)²⁰⁵ do Decálogo do Deuteronomio; do que parece seguir (visto que Deus falou só uma vez) que o Decálogo quer ensinar, não as próprias palavras (*ipsa verba*) de Deus, mas somente sentenças (*sententias*)” (Id., *ibid.*, p.18). Seria, pois, razoável que as palavras em si mesmas, com suas particularidades literais, não pudessem consagrar-se divinas. Elas poderiam ser somente designações do modo como os homens percebem as coisas divinas. As palavras seriam signos convencionais das manifestações realmente divinas. Porém, o texto do Deuteronomio – insiste Espinosa – é bastante explícito em dizer que houve efetivamente a emissão de palavras pronunciadas da boca de Deus: “se não quisermos inferir força à Escritura, é imprescindível conceder que os Israelitas ouviram uma verdadeira voz. Pois a Escritura diz expressamente no Deuteronomio, cap.5, vers.4, que *Deus falou convosco face a face* etc., isto é, como dois homens costumam comunicar entre si os seus conceitos, mediante seus dois corpos” (Id., *ibid.*). Esse texto diz mais do que o até agora exposto acerca de vozes imaginárias e verdadeiras: alude a uma locução verbal, que pressupõe um encontro “face a face” entre Deus e o homem. Com o surgimento da imagem visual de uma pessoa como locutor da voz, o âmbito das percepções proféticas por meio de vozes é ultrapassado, embora a imagem da pessoa do locutor seja uma consequência da procura do autor divino das vozes ouvidas. Desde já, portanto, Espinosa prepara a seqüência do exame tipológico das revelações, que consistirá na descrição de imagens. Mas por hora cumpre analisar o problema que está implicado na associação da “voz verdadeira”, testemunhada por Moisés, com o encontro face a face entre Deus e os israelitas.

A referência ao Deuteronomio é lacônica, pois Espinosa oculta o restante do versículo referido, em que Moisés diz ter estado entre Deus e o povo. Não obstante, ele atribui um valor decisivo a ela, em detrimento do texto do Êxodo, que pareceria mais originário porque remete a tradições mais antigas. Aparentemente Espinosa parece exigir, diante dessas passagens

²⁰⁵ A preposição *ab* é importante, pois, exprimindo de maneira geral a idéia de “procedência”, antecipa uma tese fundamental do *Teológico-político*, que Espinosa expõe somente no capítulo 8: de que o autor do Pentateuco foi um só, jurista e historiador, tendo vivido muito tempo depois dos acontecimentos narrados (no tempo dos Reis). Esdras teria escrito em primeiro lugar o Deuteronomio e, depois, compilado a história que correspondesse a essa legislação. O Êxodo, no caso, provém do Deuteronomio.

mutuamente conflitantes, uma decisão do intérprete quanto a assumir uma ou outra como sendo a principal. O problema se impõe justamente porque a verdade (*rei veritas*), que pode ser buscada a partir dos textos escritos, é diversa do direcionamento a ela dada pelo redator, que Espinosa visa sublinhar aqui. Se a passagem literal do Deuteronômio não condiz com o que se poderia deduzir racionalmente da verdade, é porque se evidencia uma divergência da ordem entre as percepções originárias dos profetas e a intenção do escritor.²⁰⁶

É claro que os intérpretes aos quais Espinosa alude poderiam se apoiar no *facie ad faciem* para ler na frase do Deuteronômio uma metáfora da intuição intelectual da natureza divina, efeito de uma evolução natural do ensinamento da própria Escritura: as imagens obscuras do passado são substituídas por uma idéia límpida que a Escritura ensina no Deuteronômio. A palavra divina que se concretizaria no privilegiado *facie ad faciem* dos israelitas com Deus seria uma espécie de progressiva elevação do imaginário profético. A voz puramente imaginária das admoestações ouvidas por um rei pagão (Abimelec), as vozes confusas do profeta capaz de decifrar mensagens divinas (Samuel) e, finalmente, a verdadeira voz testemunhada por Moisés assinalariam uma ascensão imaginativa e intelectual a culminar no encontro *facie ad faciem*. O maior de todos os profetas viveria então a plenitude do desenvolvimento das faculdades imaginativa e intelectual. Mas esse é justamente o equívoco que Espinosa assinala nas interpretações que atribuem aos profetas um conhecimento intelectual de Deus. Portanto, haverá de ser para refutá-las, e não para corroborar tais interpretações, que ele invoca a passagem do Deuteronômio.

Em primeiro lugar, é preciso descobrir por que Espinosa insiste na literalidade desse texto, desautorizando explicações metafóricas que, em outros contextos, ele próprio também utiliza. Aliás, a demonstração de um exemplo no capítulo VII do *Tratado* parece estreitamente relacionado com a presente questão. Trata-se da afirmação mosaica de que “Deus é fogo”. Ele está em contradição com numerosas passagens em que Moisés ensina “que Deus não tem qualquer parecença com as coisas visíveis existentes nos céus, na terra ou na água” (*TTP-VII*;

²⁰⁶ Silvain Zac comenta a liberdade que Espinosa toma de considerar certos livros específicos, em detrimento do conjunto da doutrina. Nesses casos, o seu método já não consistiria na “Interpretação da Escritura pela Escritura, nem mesmo o simples *psat*, interpretação literal, mas o método *dras*, no qual o texto é somente um pretexto para uma meditação pessoal” (ZAC, 1965, p.172). Algo semelhante pode-se dizer da escolha dos exemplos, porém, não para o uso de uma meditação pessoal e sim, para explicitar os traços essenciais do sentido da Escritura e do modo como ela foi composta. A descrição do sentido da Escritura deve ser feita sobre um plano mais básico, que é o da verdade da coisa. Mas da investigação sobre a realidade natural da Escritura – coisa particular que se define no espaço e no tempo – deve resultar uma explicação que a inscreva na ordem universal da natureza, que Espinosa se esforça por definir em sua filosofia. Por isso, não nos parece muito acertada a dissonância estabelecida por Silvain Zac, ao dizer que “Ora ele ensaia explicitar o que diz a Escritura ela mesma, ora, ao contrário, ele opõe a sua própria filosofia às afirmações da Escritura, ensaiando, à maneira de Maimônides, adaptar a Escritura à sua própria filosofia” (Id., *ibid.*, p.167).

G-III, p.101; A., p.210). A expressão “Deus é fogo”, portanto, há de ser interpretada em sentido metafórico: não porque contradiz a razão, mas porque Moisés nunca ensina que Deus tenha um corpo. Porém, o sentido metafórico deve permanecer o mais próximo do sentido literal – aproximação sem a qual a expressão restaria sem sentido algum. A palavra fogo também significa cólera e ciúme, pelo que “é fácil conciliar as frases de Moisés e concluir que as expressões ‘Deus é fogo’ e ‘Deus é ciumento’ traduzem uma só e a mesma opinião” (Id., *ibid.*) Além disso, a invisibilidade de Deus, por parte de Moisés, não se deve a uma opinião sua de que Deus é incorpóreo, mas ao fato de, não obstante pensar que Deus pode ser imaginado, Moisés não ter nenhuma imagem sua gravada no cérebro.

Quanto ao *facie ad faciem* do Deuteronômio, há que se fazer algumas considerações. Espinosa autoriza, sim, a explicação metafórica de certas expressões cuja interpretação literal parece contradizer outras passagens bíblicas. Mas a metáfora deve manter certa (e a mais estreita possível) relação com o sentido literal, e nunca ser adaptada à razão do intérprete; ou, como explica Marilena Chaui: ela “é proibida quando apenas um recurso para conciliar Razão e Revelação, aceitando interferências exteriores ao livro revelado; é legítima, quando serve para superar uma contradição entre o que é dito e os próprios princípios expressos das Escrituras” (CHAUI, 1971, p.74). Ora, a revelação *facie ad faciem* contida no Deuteronômio é duplamente problemática: de um lado, os intérpretes forçam-na ao atribuir-lhe um sentido metafórico para designar uma verdade racional alheia à Escritura; do outro, ela é muito distante do sentido em que até agora se verificou haver profecias que são vozes imaginárias ou reais. A nenhum outro caso, portanto, se aplica de maneira tão justa a advertência de Espinosa quanto à interpretação do sentido metafórico de expressões obscuras:

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 a sua verdade pela razão. Trata-se aqui apenas do sentido e não da verdade dos textos. Assim, quando estamos a investigar o sentido da Escritura há que evitar a todo o custo deixarmos influenciar pelo nosso raciocínio (para já não falar dos nossos preconceitos), porquanto ele assenta nos princípios do conhecimento natural. Para não se confundir o verdadeiro sentido com a verdade das coisas, devemos examiná-lo com base unicamente na norma lingüística ou num raciocínio que tenha por único fundamento a Escritura (*TTP-VII*; G-III, p.100; A., p.209).

Os intérpretes que consideram a revelação mosaica o caso em que os hebreus perceberam a natureza divina pela pura mente podem ler no “face a face” uma metáfora da intuição intelectual de Deus. Assim, adaptam a Escritura à razão. Espinosa, por sua vez, sublinha o caráter enigmático desta mesma revelação: à compreensão humana, ela se

apresenta misteriosa. Resta verificar, porém, qual é o valor da revelação na perspectiva do sentido da Escritura. Pois é o seu redator que dá um sentido determinado à revelação.

A polêmica aqui levantada visa abordar um problema de interpretação inerente à própria Escritura, ou melhor, à ação do compositor tardio do Pentateuco. Com efeito, tendo elaborado em primeira mão o Deuteronômio, em função do qual compôs em seguida uma história, é a esse redator que Espinosa visa ao insistir numa passagem do Deuteronômio para tratar da questão que outros intérpretes resolvem mais facilmente, e sem mistério, a partir do Êxodo. O sentido da palavra que a torna propriamente divina é determinado pelo *escritor*, o compilador ou, enfim, o autor da Escritura. A divindade da palavra não se afirma enquanto uma conseqüência da “voz divina” que o profeta percebe pela imaginação, mas pela disposição das frases arranjadas pelo escritor da Bíblia. Espinosa mostra que a Escritura, enquanto conjunto ou cânone de textos, tem um arranjo que aponta para o “mistério” da revelação divina por palavras próprias. A fidelidade ao texto exige que o intérprete resguarde esse sentido principal, em detrimento das diferenças esparsas, ainda que elas sejam reflexo da luz natural que poderia iluminar o mistério da revelação primordial.

Há que se distinguir, portanto, os indícios da intenção do autor da Escritura, e a origem natural das revelações, que se encontra sob as vozes e palavras pelas quais elas ocorrem.

A exemplificação dos tipos de vozes remeterá-nos à origem natural das revelações. De maneira sucinta, ela descreve o processo abstrativo pelo qual o homem, através da imaginação e da memória, forma palavras e utiliza-se da linguagem. A distância que separa um nome e a respectiva coisa nomeada não provém de uma cadeia causal de várias imagens, mas de encadeamentos causais diversos associados fortuitamente, de sorte que uma sucessão de imagens ocasionada pelo uso da linguagem pode ser muito diversa da ordem natural das causas que produziram essa mesma linguagem.

No plano da linguagem, entrecruzam-se e confrontam-se a ordem natural das percepções proféticas e o sentido impresso na Escritura por autoria do compilador final. A revelação por uma voz verdadeira, ou seja, por palavras propriamente ditas, é suscetível de ser manipulada pelo intérprete (no caso, o autor ou compilador do texto) nos seus aspectos mais externos e particulares. Ninguém é capaz de alterar a natureza de uma língua ou o sentido original das palavras. Por isso a língua mantém intacta a sua capacidade de se referir às coisas. Por exemplo, a expressão “Deus é fogo” indica uma genuína percepção que Moisés teve de Deus: o profeta era imbuído da opinião de que Deus é zeloso. Em contrapartida, a opacidade das palavras e a sua identificação com as próprias coisas podem conduzir a artifícios lingüísticos que contradizem a realidade. No caso, a revelação da voz divina por

palavras pode levar à imagem, corroborada pelo discurso, de que Deus tem o aspecto de uma pessoa. Espinosa busca, por um lado, as origens naturais das percepções proféticas e, por outro, aponta a transformação que sofreram nas mãos do intérprete-compiler do texto.

O verdadeiro e principal sentido da Escritura é algo a ser demonstrado ao longo do *Teológico-político*, e o que agora podemos antever são alguns pontos importantes dessa tese geral: a) a revelação profética por uma viva voz é central e a ela tende a Escritura como um todo, assumindo-a como a única revelação totalmente explícita; b) a natureza dessa revelação deve ser explicada a partir da passagem na qual ela se formula de maneira mais simples e direta – e o Deuteronômio, que a contém, há de ser o livro principal e primeiro do cânone, à luz do qual se constituem posteriormente os livros históricos; c) a revelação mosaica, canonicamente estabelecida, é o fundamento último do sentido da Escritura, fundamento que dá ao sentido uma ordem diferente da ordem natural da realidade; d) o problema que está na base desse sentido é o estatuto político da Escritura: a linguagem profética, que em última instância se reduz a palavras, estabelece a relação entre homens, e as leis do decálogo regulam uma sociedade propriamente humana, em que a natureza humana se encerra sobre si mesma e os homens ignoram a sua verdadeira condição enquanto partes da natureza ou afecções da Substância.

* * *

As palavras pelas quais a lei é anunciada no Decálogo e a sua proximidade com determinada relação que une os homens politicamente são questões que Espinosa explica na seqüência do parágrafo.

A revelação divina por palavras manifesta um problema ligado à linguagem de maneira geral. Com base no que já foi exposto quanto ao uso da linguagem e de que ela está ligada à imaginação e à memória, já conhecemos a crítica que Espinosa faz com respeito à confusão entre as palavras e aquilo que elas nomeiam – duas coisas totalmente distintas – e do descuido de tomar ilicitamente as palavras pelas próprias coisas. Entretanto, ele não resolve o problema conferindo à linguagem um estatuto meramente convencional e arbitrário, mas insiste na relação entre a natureza divina e as coisas particulares, ou, de maneira específica, naquela espécie de “pacto” entre Deus e o homem, deixado de lado por Meyer, que se dedica

à linguagem enquanto originada de convenções humanas.²⁰⁷ Pois qualquer coisa particular existe porque é causada por Deus. O Deuteronômio dá a entender que Deus se comunicou com os homens “da mesma forma que dois homens trocam idéias entre si através dos respectivos corpos” (*TTP-I; G-III, p.18; A., p.124*). Daí o afirmar-se que Deus tem uma *face*. Espinosa não se ocupa em comentários mais longos ao *facie ad faciem* retratado no Deuteronômio. (Rejeita-o no contexto mais amplo do *Teológico-político*). Aqui, ele circunscreve o problema ao fato de uma “voz divina” ter sido particularizada: “parece mais conveniente com a Escritura que Deus criou uma voz de verdade, pela qual ele próprio revelou o Decálogo” (Id., *ibid.*). Este é o problema originário. Com efeito, somente depois que a natureza divina se confunde com uma coisa particular é que surge a opinião de que Deus tem uma imagem. Espinosa, então, questiona o problema nos seguintes termos:

Na verdade, (*Verum enimvero*), nem mesmo assim se elimina por completo a dificuldade, posto que não parece pouco alheio à razão estatuir que uma coisa criada, dependente de Deus do mesmo modo que as demais, possa exprimir ou explicar por sua pessoa, realmente ou por palavras, a essência ou existência de Deus, dizendo, na primeira pessoa, eu sou Jeová, teu Deus etc. É certo que, quando alguém diz, com a boca, *eu entendi*, ninguém pensa que a boca, mas a mente do homem que diz isso o tenha entendido, visto que a boca pertence à natureza do homem que o diz, e também aquele a quem isso é dito percebe a natureza do intelecto e entende com facilidade a mente do homem que está falando por comparação com a sua (Id.; *G-III, p.18; A., p.125*).

O problema está no uso da linguagem. Enquanto uma coisa corpórea, a linguagem não é capaz de exprimir por si mesma uma idéia. Não obstante, ela pode ser usada de maneira apropriada como um meio para comunicar as idéias da mente, na medida em que as palavras significam certas coisas. Um romano, por exemplo, entende o que significa a palavra *pomus*, embora não tenha nenhuma identidade ou semelhança natural com o respectivo fruto por ela significado. Os homens, porque são constituídos de corpo e mente, podem se entender mutuamente, a partir de gestos corpóreos. Mas a Escritura afirma que o próprio Deus se personifica em um homem determinado. Fato esse inadmissível a qualquer entendimento. A inversão que se faz, quando um homem ou uma voz particular assume as vezes de Deus, é a mesma que essa pela qual, num contexto lingüístico mais amplo, as palavras se confundem com as coisas. De fato, concomitante com a ocorrência da revelação por uma voz verdadeira ou por palavras propriamente ditas, Espinosa diz agora que na ocasião os hebreus nada percebiam acerca de

²⁰⁷ O processo de designação por palavras “tira sua origem não da natureza, mas da livre vontade dos homens”. A produção dos sons é natural, mas a designação de conceitos por palavras é convencional (MEYER, 1988, p.40).

Deus, tendo somente notícia do seu nome: “eles que anteriormente nada conheciam além do nome de Deus e desejavam falar com ele próprio para se certificarem da existência dele, não vejo de que modo a petição deles tenha sido satisfeita por uma criatura (que se refere a Deus não mais do que as demais coisas criadas e não pertence à natureza de Deus) que dissesse, eu sou teu Deus” (Id., *ibid.*). Reduzindo-se as profecias a palavras, estas se isolam da cadeia causal que lhes dá origem, resultando uma revelação abstrata que já não se conhece segundo a ordem causal; o desejo de conhecer aquele do qual só se sabe o nome, mas que é absolutamente distinto do nome (assim como o infinito se distingue do finito) oferece a ocasião de lhe conferir uma imagem particular. Esse é o motivo por que Espinosa subtrai da Escritura qualquer conhecimento intelectual da natureza divina.

Na verdade, Espinosa leva às últimas conseqüências a natureza imaginativa do conhecimento profético e da constituição lingüística da Escritura. Sua crítica aos intérpretes que oferecem uma solução racionalista à passagem em questão, além de denunciar um caso de infidelidade à Escritura, visa mostrar que tal interpretação corrobora a inversão da ordem natural das coisas perpetrada pela narrativa bíblica. Com efeito, uma vez que as revelações consistiam exclusivamente em imagens, não se pode admitir, de forma alguma, que palavras ou imagens particulares façam as vezes de Deus. No *Tratado breve*, Espinosa escreve que, “se Deus tivesse dito aos israelitas: *eu sou Jeová, vosso Deus*, eles teriam que saber antes, sem palavras, que ele era Deus (...) Pois eles então bem sabiam que a voz, o trono e os relâmpagos não eram Deus, por mais que a voz lhes dissesse que era Deus” (KV, II, cap.24, §10; G-I, p.106). A solução racionalista há de ser rejeitada porque os hebreus jamais tiveram, desde a origem, uma percepção intelectual de Deus. Com efeito, a Escritura não relata senão imagens proféticas.²⁰⁸ Espinosa, porém, mostrara, através dos exemplos de vozes, que as palavras propriamente ditas (e, por conseguinte, o nome “Deus”) formam-se pela imaginação. De sorte que a notícia do nome só, abstraído da cadeia de imagens que lhe dá origem, é uma percepção abstrata que não conduz por si só, de forma alguma, ao conhecimento intelectual de Deus. E mesmo destituídos de uma percepção intelectual da natureza divina, experientes em imaginar coisas particulares, os hebreus naturalmente rejeitariam como falsa a afirmação de alguém que dissesse, na primeira pessoa, “eu sou teu Deus”. Portanto, o derradeiro vínculo entre Deus e

²⁰⁸ Também Balling afirma que o homem somente poderia compreender a afirmação “Eu sou teu Deus”, caso já tivesse uma compreensão intelectual do sentido da palavra *Deus* (SPINOZA, 1990, p.190). Espinosa rejeita tanto a hipótese de que os hebreus em algum momento tiveram a percepção intelectual da natureza divina, quanto uma interpretação que se fundamenta unicamente na luz da razão, que, segundo ele, não se restringe à Escritura mesma, como é o caso de Meyer e também de Balling: “a luz de Balling é ‘het licht der rede’ [a luz da razão] e não a Bíblia... o que exprime uma perspectiva racionalista” (BORDOLI, 1997, p.79).

uma coisa ou homem particular há de ser obra do compilador ou intérprete da Escritura, que descreve a história de Moisés inculcando-lhe características milagrosas.

Quanto a uma criatura assumir as vezes de Deus, Espinosa reitera o absurdo de várias maneiras, dentre as quais, a impossibilidade de que isso poderia ter satisfeito a petição e o desejo dos homens, apesar de seu estado natural crítico, dominado pelas paixões. Portanto, a revelação mosaica está envolta num paradoxo. O encontro face a face entre Deus e o homem como dois sócios quaisquer que se comunicam por uma linguagem convencional é algo apontado pelo sentido da Escritura, mas é contrário à ordem natural das coisas.

O absurdo não está nas coisas mesmas, ou na ocorrência primordial das revelações, mas no modo de interpretá-las. A ação do intérprete sobrepõe-se à natureza das coisas e perpassa o conjunto dos textos bíblicos. Dela depende o sentido da Escritura, assentado sobretudo na disposição dos textos, pela qual um documento lingüístico é mais suscetível de ser manipulado.²⁰⁹ A composição do cânone testamentário, a escolha dos textos, o sentido da Escritura como um todo, têm um começo diferente, deslocado da sucessão natural das coisas. Há um contexto social e político tardio, em que se escreve o Deuteronômio, a partir do qual o Pentateuco se apresenta como uma visão histórica das antiguidades judaicas. Tal visão histórica, que indica antes a intenção do escritor e não a ordem dos fatos descritos, fixa a relação entre Deus e o homem a partir de um sentido espacial e temporal diferente da ordem natural das coisas, inverso a ela.

Cumprido notar, todavia, que a redução da natureza divina a um corpo particular é o princípio ao qual Espinosa se atém para explicar que os corpos também fazem parte da natureza divina. A sacralização de lugares e homens determinados é um equívoco que resulta, não da hipótese de que corpos são modificações de um atributo constitutivo da natureza divina, mas de uma interpretação falaz da natureza dos corpos. Num primeiro momento, a Escritura eleva certas vozes, percebidas de maneira vaga e confusa, por um processo de abstração, à *vera vox*, supostamente proferida por determinado indivíduo particular. A partir disso, ela precisa dar conta da existência de uma figura divina: “A escritura parece indicar sempre que o próprio Deus falou (descendo, para este fim, do céu sobre o monte Sinai), e os Judeus não somente o ouviram falar, mas que os Grandes até mesmo o viram”. (Id., *ibid.*) A Escritura, portanto, não ensina a crer “que Deus é incorpóreo, e tampouco, que não tenha

²⁰⁹ “(...) não é possível vir à mente de alguém corromper uma língua, mas sim, e muitas vezes, a mente de um Escritor, mudando as suas orações ou interpretando-as de maneira perversa” (*TTP-VII; G-III, p.106*).

nenhuma imagem ou figura (*imaginem sive figuram*)”.²¹⁰ Mas ali surge um problema: como não confundir a figura divina com a imagem de qualquer outra coisa particular? A identificação de Deus por uma voz verdadeira ou por determinadas palavras exige agora que essa coisa particular não seja confundida com qualquer outra imagem oriunda da profusão do olhar. Cuidado que inclusive se impôs ao culto divino: “para que dele não se afastassem, [a Escritura] prescreve não fingir nem fazer nenhuma imagem. Pois, uma vez que não viram a imagem de Deus, nenhuma poderiam fazer que referisse a Deus, mas necessariamente a uma coisa criada” (*TTP-I; G-III, p.19*). Sacralizando determinado lugar e um concílio, a Escritura suprime a possibilidade do homem efetivamente perceber Deus, em dois passos: primeiro, a voz pela qual Deus é percebido já não se deve à acuidade de sua percepção auditiva, mas ao suposto fato de que houvera um comércio lingüístico convencional entre duas pessoas (como seria o caso de uma conversa comum entre Samuel e Eli); segundo, afirmando-se o encontro “face a face” entre Deus, em forma de pessoa, e um ou alguns homens determinados, toda a percepção de algo que fosse alheio ao lugar sagrado desse encontro é destituída de divindade.

Um problema comparece novamente, nesse desfecho político da discussão acerca da profecia mosaica: será um discurso persuasivo e astuto dirigido aos ignorantes, por alguém que conhece algumas verdades a mais sobre a natureza divina? Ou será que o profeta, que ocupa o centro dessa fundação do Estado, participa do imaginário supersticioso aqui exposto?

A ignorância dos hebreus está no fato de que “não viram a imagem de Deus” e, por isso, “nenhuma poderiam fazer que o representasse (*referret*), pois todas quantas fizessem representariam necessariamente uma outra coisa criada que já tivessem visto” (*TTP-I; G-III, p.19; A., p.25*). Falta-lhes tanto a percepção de uma imagem quanto, obviamente, um conhecimento intelectual de Deus, que excluiria por outros motivos a representação por imagens. Além disso, também parecem estar em desvantagem com relação aos profetas no que se refere à imaginação. Entretanto, não lhes falta vivacidade imaginativa. Correm, sim, o

²¹⁰ Embora apareçam como sinônimas, é importante distinguir imagem e figura. Podemos fazê-lo retomando o escólio da proposição 17 da Parte 2 da *Ética*, em que Espinosa chama “as afecções do Corpo humano, pelas quais as idéias representam os Corpos externos a nós como se estivessem presentes, de imagens das coisas, mesmo que não o refiram à figura das coisas” (*G-II, p.106*). Com base nessa definição, sabemos que a figura diz respeito à natureza da coisa mesma e a imagem indica antes a constituição do corpo humano. Ambas, é claro, são constitutivas da imaginação. Mas, se tomarmos aquilo que percebemos como figurativo, estamos atentos para a existência e a natureza efetiva da coisa que se nos afigura, ao passo que quando é somente uma imagem e, enquanto tal, indica a constituição do nosso próprio corpo, ela já não ensina nada da coisa representada. Neste caso, incorre-se no erro de tomarmos a imagem pela idéia, a palavra pela coisa. Assim podemos compreender também a necessidade de suprimir, após a revelação divina por uma voz viva, a possibilidade de qualquer outra imagem que represente a natureza divina. É que os homens naturalmente são aptos a perceber a natureza por figuras e, quando o determinante dessa percepção é a coisa figurada, a diversidade de percepções e a parcialidade de todas elas não é algo conflituoso. Já quando a percepção da natureza depende só da constituição do corpo de quem imagina, há lugar somente para uma única imagem particular, pois ela se chocaria frontalmente com qualquer outra.

perigo de se perder numa imaginação errante. E isso porque nada ouviram senão o nome “Deus” (*Dei nomen*). Encontrando-o abstraído da concatenação causal que o produz, não puderam considerá-lo senão um nome cercado de mistério. Ora, é no anúncio das palavras da lei, por intermédio de Moisés, que toda a relação causal da palavra divina é esquecida: astúcia do governante, caso este estivesse provido de um conhecimento verdadeiro das coisas. Porém, se for tomada a sério – como o faz Espinosa – a afirmação de que “Moisés, onde ouvia Deus falar, observava a sua figura, embora não chegasse a vê-la senão por detrás” (Id., *ibid.*), exclui-se dele a possibilidade de qualquer conhecimento intelectual de Deus.²¹¹ Moisés pensava que Deus tem uma figura e que ela poderia ser imaginada, mas não tinha nenhuma imagem dele gravada no cérebro. A tal opinião certamente está ligado o arrebatamento passional do profeta, pois Espinosa se refere explicitamente à ira de Moisés no momento em que a lei foi promulgada. Além disso, é importante lembrar que a confiança de Moisés fraquejou (*TTP-II*; G-III, p.38; A., p.145) e que ele chegou a partilhar da opinião de que os homens agem por livre arbítrio e pelo próprio poder, sendo Deus considerado indiferente e desconhecedor das ações humanas (Id.; G-III, p.33; A., p.139). O fato é que, pela boca de Moisés, a “palavra divina” se diz de maneira sumamente abstrata, escapando-lhe a percepção imaginativa que a origina. Predominam a carência e a privação, que “produzem a ilusão, o erro e o falso como abstrações” (CHAUI, 1999, p.632). Já que a palavra divina anunciadora da lei não resulta de “vozes imaginárias” e, não obstante, Moisés procura imaginar Deus, o profeta personifica a “imagem do homem” que, no dizer de Marilena Chaui, “se faz invisível e nessa invisibilidade de si crê poder ver a imagem da Natureza e de Deus que, no entanto, se tornam irreconhecíveis porque nunca estiveram ali” (Id., p.635). “Deus é fogo”: não significa que ele tenha uma imagem, porque “fogo” significa uma paixão invisível – isto é, algo que o profeta percebe mas cujas causas ignora.

“Não tenho, por conseguinte, dúvida de que há aqui um mistério do qual falaremos mais adiante. Agora, passarei a apresentar as passagens da Escritura que indicam os meios por que Deus revela aos homens os seus decretos” (*TTP-I*; G-III, p.19; A., p.126). Assim

²¹¹ Tampouco se pode dizer, conforme Alexandre Matheron, que Moisés possuía “pensamentos mais elevados que aqueles dos seus predecessores”. O nome “Jeová”, revelado a Moisés, embora faça alusão a uma “essência absoluta de Deus independentemente de sua relação com as coisas criadas”, é menos expressivo, para um conhecimento fundado na imaginação, que “El Sadai” – “Deus que basta” (*TTP-XIII*; G-III, p.169; A., p.286). É que, pela imaginação, só se atinge um conhecimento relativo de Deus. Moisés imagina “Deus supremo, ‘Deus dos deuses’, não Deus único no sentido estrito” (MATHERON, 1971, p.27). Os “pensamentos mais elevados” aos quais se refere o comentador só poderiam ser entendidos, então, no sentido de serem mais abstratos e, no caso extremo, transcenderem o domínio da percepção sensível e incidirem no “asilo da ignorância”. Gilles Deleuze afirma que as percepções proféticas de Deus nada têm de expressivo. Inclusive as máximas universais da fé “não são expressões divinas, mas noções impressas na imaginação para nos fazer obedecer, nos fazer servir a um Deus do qual nós ignoramos a natureza” (DELEUZE, 1968, p.43).

Espinosa conclui um primeiro ciclo de exemplos de revelação – por meio de vozes. Que o ponto de chegada é crucial, deduz-se da longa digressão feita em torno dele, analisada nesta seção, e pela declaração conclusiva de seu aspecto misterioso. Caso se queira adiantar o que Espinosa mantém em suspense, pode-se dizer, com base em algumas indicações, que a narrativa canônica da efetiva revelação divina assume uma direção oposta à de sua explicitação filosófica. A imagem de Deus torna-se algo *misterioso* e a sua visão, um *ministério*. Com efeito, segundo o Êxodo, nem todos os hebreus viram Deus, conforme se deduzia da afirmação que Espinosa retira do Deuteronomio. Somente Moisés o teria visto (pelas costas) e, mais de longe, também os *Magnates* convidados ou eleitos. Dessa maneira, obtêm-se testemunhos (Moisés e os grandes) de que os hebreus realmente *ouviram* Deus e introduz-se, ao mesmo tempo, o mistério da *imagem* de Deus. Pois que, a partir de então, a imagem de Deus está vedada aos homens e, simultaneamente, consolida-se a afirmação de que Deus tem uma imagem, vista por Moisés e os grandes que, por escolha, Deus teria distinguido. Moisés, a partir de então, guardaria juntamente com seus sacerdotes o mistério da imagem de Deus. Assim fica vedada a percepção ou o conhecimento de Deus aos homens comuns, que deverão se fiar unicamente no testemunho das *autoridades* proféticas.

CAPÍTULO 5

A OCORRÊNCIA DE IMAGENS E A CONSTRUÇÃO DA NARRATIVA BÍBLICA

5.1 Imagens

Na seqüência da elucidação dos diferentes tipos de profecias, Espinosa trata das imagens. Encontraremos nessa abordagem a descrição de uma espécie de atividade do olhar, compreensível em função do resultado a que chegou com a exposição metódica dos tipos de vozes – a abstração da palavra revelada. Enquanto, pelo estudo das vozes, acompanhamos um processo de introspecção, agora resultam imagens de um movimento para fora, em forma de extravio. Em nenhum dos casos, as imagens conduzem ao conhecimento verdadeiro acerca de Deus.²¹² Com efeito, vimos que a chamada voz verdadeira da revelação divina da lei consiste na percepção mais abstraída do encadeamento imaginativo natural, justamente porque a imaginação auditiva é substituída pela opacidade da palavra. Assim acaba se ocultando uma dimensão perceptiva cara à tradição hebraica, e que Espinosa não menospreza, pois chega a explicar que a percepção auditiva é sinônimo de compreensão, entendimento.²¹³

A errância do olhar profético que encontraremos nos exemplos de imagens parece contraditória com a proeminência do modelo visual na teoria do conhecimento do século XVII, da qual Espinosa partilha (as demonstrações são os “olhos da mente”). É que os exemplos estão longe daquele “olho kepleriano, ubíquo, mergulhado no mundo” (CHAUI, 1999, p.633), que Espinosa encontra retratado de maneira paradigmática nos “quadros de cores” da pintura holandesa e que auxiliam a pensar a idéia de imanência. Pelo contrário, as imagens que aqui serão descritas ilustram uma teoria ótica que, para Espinosa, é imprópria para o conhecimento, pois leva os homens a tomar as idéias por reflexos e imagens das coisas: “essa descrição é inadequada para a especulação intelectual, é exata para a imaginação especular” (Id., p.634). A imaginação anteriormente descrita como um efeito das afecções

²¹² É que, entre a imagem corpórea e a idéia (da mente) há “uma distância impossível de transpor: a natureza diversa das representações. No caso da óptica, as representações que se formam na mente são a expressão das imagens que se formam na retina, à semelhança do que acontece com qualquer dos outros sentidos. De tudo quanto se passa no corpo, e de tudo quanto se passa entre o corpo e os outros corpos, dá-se na mente a respectiva percepção. Sob esse registo – o registo das imagens na mente, ou registo da imaginação – há uma total dependência e passividade face aos movimentos internos e externos do corpo e à sua contextualização: o que a mente percebe, ou melhor, o que nela se exprime, são ocorrências físicas, efeitos do encontro ou desencontro dos corpos na natureza. Já no caso das demonstrações, o que se forma na mente são conceitos, os quais resultam da actividade apenas da inteligência e exprimem a realidade na sua essência” (AURÉLIO, 2000, p.106). As experiências óticas proporcionam a multiplicidade de visões e perspectivas; levam à descoberta de que as idéias da imaginação “põem a natureza do avesso”, mas não dão a conhecer, por si só, a ordem necessária da natureza.

²¹³ Isso, todavia, só pode ser válido, para Espinosa, num sentido metafórico, uma vez que ouvir é perceber as coisas pela imaginação.

pelos quais o homem percebe originariamente as coisas – na linha de sua causalidade, que provém das coisas mesmas – projeta-se agora em forma de especulação. O sentimento de que o homem é independente das leis necessárias da natureza, a separação da palavra de sua origem causal, ocasiona um olhar que se dilata e forma a “imagem finalizada do homem para fazê-lo centro da Natureza e, a seguir, dilata a imagem finalizada da Natureza para fazê-la efeito da vontade de Deus” (Id., p.635).²¹⁴

Os quadros de imagens proféticas mostram como uma ordem ilusória se projeta em forma de mundo e sociedade organizada, sobre o real que se distancia progressivamente por abstração. Entretanto, no *Teológico-político*, assim como na *Ética*, Espinosa nunca se distancia da investigação acerca das causas da ilusão. O mundo fictício que se projeta em forma de ilusão ótica é somente indicado, no último ângulo de um quadro de exemplos que retrata a maneira como o homem, ignorando a natureza das coisas (ou seja, os decretos divinos), depara-se com o real e vive conflitos de paixões. Somente quando a imagem é de todo irreal – como veremos no último exemplo –, a história traçada pelas afecções e paixões humanas chega ao seu limiar e se abre para a narrativa escatológica de um mundo inexistente, que, não obstante, será um pilar teológico da Escritura.

Examinarei a seguir os diferentes aspectos que assumem as imagens proféticas, correspondentes aos tipos (c) e (d) do quadro esboçado inicialmente. Depois retomarei o quadro em seu conjunto para apresentar a síntese de sua configuração.

a) Revelatio per solas imagines

Duas observações prévias facilitarão a subsequente leitura dos exemplos. Primeira: não encontraremos, paralelos aos exemplos de vozes, casos de revelação por figuras verdadeiras ou imaginárias. Em vez disso, encontraremos imagens. A discussão final do capítulo anterior justifica em parte o abandono da procura de exemplos em que Deus se manifestasse por figuras; de resto, é preciso esclarecer, daqui para frente, os pormenores que

²¹⁴ Marilena Chaui explica que o apêndice da Parte I da *Ética* é construído de maneira geométrica, tomando por fundamento “um princípio de (des)conhecimento e de ação que determina, em primeiro lugar, a opinião vulgar acerca de liberdade” (CHAUI, 1999, p.629): os homens são cômicos de suas apetências e volições, mas ignoram completamente as causas que os levam a apetecer e a querer. Ora, é essa a situação que se subscreve a Moisés, na narrativa da doação da lei. O apêndice consiste no “exame dos passos sucessivos de elaboração do ilusório pela imaginação, quando esta, esquecida de sua debilidade e de que a Natureza a excede, dilata-se além de suas forças” (Id, p.632). O “fundamento” do qual Espinosa parte no apêndice é uma situação comumente vivida, mas que será geneticamente deduzida na Parte II da *Ética*. Da mesma forma, a viva voz ou palavra de Deus se inscrevera no esboço de sua configuração geométrica, juntamente com as vozes imaginárias, que, como vimos, indicam a origem da palavra. Por isso foi possível explicar mais amplamente a natureza das vozes imaginárias com base na Parte II da *Ética*.

configuram o espaço situado entre as palavras (*verba*) e as figuras, preenchido por imagens. Segunda observação prévia: a noção de *Revelatio per solas imagines* decorre mesmo assim daquele quadro inicial dos tipos de revelação. Somente assim a definição se torna compreensível, pois ao buscar na Bíblia as passagens a que Espinosa remete neste seu pequeno e lacunar texto dedicado às revelações só por imagens, o leitor verá que não faltam palavras e abundantes diálogos. Assinalarei alguns aspectos dessas histórias que possam ser úteis para aclarar os motivos da escolha dos exemplos que preenchem tal âmbito de revelações. Entretanto, é preciso cuidar para que a explicitação das histórias referidas não venha a ser um adorno que encubra os motivos inerentes ao próprio texto de Espinosa, pois o fato de não citar nenhuma passagem literal da Escritura faz parte do seu argumento.

Vejamos o pequeno texto dedicado ao que Espinosa chama de *Revelatio per solas imagines*:

Que a revelação aconteça só por imagens, é evidente pelo cap.21 do primeiro Paralip., onde Deus mostra a sua ira a Davi por um Anjo assegurando na mão uma espada. Assim também Balaão. E se bem que Maimônides e outros queiram (*volunt*) que essa história e todas aquelas que narram a aparição de um Anjo, como aquela de Manué e de Abraão, quando pensava imolar o filho, etc., tenham acontecido em sonhos, pois que ninguém poderia ver um Anjo de olhos abertos, eles evidentemente parolavam; pois não cuidavam de outra coisa senão de extorquir da escritura as frivolidades Aristotélicas e as suas próprias ficções (*TTP-I; G-III, p.19; A., p.126*).

O debate aqui travado com Maimônides tem implicações teóricas importantes. Ao insistir que as profecias ocorrem em sonhos, o comentador medieval não diminui a sua importância, no que diz respeito à percepção dos decretos divinos. Com efeito, ele enaltece o valor providencial dos sonhos, em detrimento das percepções em vigília, como explica Silvain Zac.

Para o homem em estado de vigília, a função da imaginação consiste em retratar as imagens das coisas sensíveis, a combiná-las e guardá-las na memória. No sonho, pelo contrário, quando os sentidos repousam e cessam de funcionar, a atividade da imaginação é maior e mais nobre. É que nos sonhos as imagens são devidas a uma inspiração, quer dizer, a uma expansão do intelecto agente que se estende sobre a faculdade imaginativa. Por outro lado, é verdade também, como prova a experiência, que as imagens do sonho estão em relação direta com nossos desejos e nossas preocupações em vigília. Donde resulta que o intelecto ativo se estende sobre a imaginação diversamente, segundo a natureza de nossos desejos e de nossas preocupações a vigília (ZAC, 1965, p.70).

Espinosa não segue a mesma distinção. Afirma, simplesmente, que em sonho costuma-se imaginar coisas que não existem – o que se comprovaria com o exemplo de imagens não reais que certamente decorrem da natureza dos desejos e das preocupações que o profeta teve em vigília. Mas a maior diferença entre os dois filósofos consiste no fato de Espinosa não atribuir aos profetas um estado corpóreo imune às paixões humanas. Tanto em sonho como na vigília, os profetas podem formar imagens que indicam a natureza de sua mente ou que indicam coisas externas independentes dos seus desígnios mentais. Veremos que, no caso aqui em questão, as imagens são ditas reais porque se opõem à natureza dos desejos e das preocupações dos profetas. Na descrição que mais abaixo se fará desses exemplos, tornar-se-á explícito que o homem, falsamente disposto a agir, defronta-se com a natureza que resiste às suas ações arbitrárias. Logo, a despeito da força das imagens, o homem não percebe as coisas tais como elas são em si mesmas, fora da imaginação dele. Não obstante, Espinosa deixa subentendido que elas são de certa forma imagens reais, como se verá a seguir.

As imagens desses exemplos são chamadas reais face a um outro caso a ser abordado mais à frente (correspondente ao caso ‘d’ do quadro), que se chamará de “imagem não real”, por depender da só imaginação do profeta. Não é o caso destas aqui, uma vez que Espinosa admite ser possível alguém “ver um Anjo de olhos abertos”. Por isso tais revelações não poderiam ser consideradas tão somente imaginárias. Entretanto, a vivacidade do olhar não é sinal suficiente para assegurar que as *figuras* de anjos existam *de fato* fora da imaginação dos profetas. Pois a sua imaginação é tão vivaz que “em vigília também ela é disposta de tal modo que lhes pareça claramente ouvir vozes ou ver algo” (G-II, p.17). Portanto, ainda que Espinosa dê ensejo a que se considerem essas imagens como *reais*, não se pode dizer que elas são *verdadeiras*, no sentido de consistir em idéias imaginativas que correspondem aos seus respectivos objetos ou ideados. Além disso, é preciso examinar por que Espinosa não as chama desde logo imagens reais, em vez de revelações por imagens só.

A *revelatio per solas imagines* é um modo de pensar que não indica diretamente a natureza de algo externo, ainda que seja ocasionada por coisas externas. Não é, pois, uma figura, no sentido acima referido. Tampouco Espinosa fala na realidade das imagens por estas se evidenciarem pela sua força ou pela proximidade das coisas externas com as quais o indivíduo se depara.

O exemplo posto em destaque é retirado do livro das Crônicas e diz respeito ao episódio do recenseamento proposto pelo rei Davi. O erro do rei foi considerar os hebreus certa quantidade de homens que poderiam ser *numerados* e governados enquanto tais, ao

invés de tratá-lo como o povo inumerável de Deus.²¹⁵ O traço fundamental que se pode notar nessa revelação é que há uma oposição entre determinado intento do soberano e a força divina da multidão, externa e contrária a esse intento. É claro que a própria intenção particular do soberano, descoberta em seguida como errônea,²¹⁶ origina-se em Deus, causa de todas as coisas. Tanto quanto a existência da viva voz em Moisés, a intenção de Davi tem causas reais. “As idéias inadequadas e confusas são conseqüências tão necessárias quanto as idéias adequadas, isto é, as idéias claras e distintas” (EII P36; G-II, p.117). Por isso mesmo, a sua atitude pretensamente arbitrária sucumbe ao encadeamento infinito e necessário de todas as coisas particulares. O homem particular vê anulada a sua intenção diante da onipotência divina que se lhe revela contrária.

A visão do anjo, por sua vez, indica a constituição corpórea do profeta. Ela se forma a partir de um certo extravio do olhar, quando este não se fixa em objeto algum.²¹⁷ Mais do que um sonho, é um delírio causado pelo desajuste entre o corpo de Davi e a Natureza das coisas.²¹⁸ Eis a diferença entre as vozes imaginárias que Samuel ouvia e que serviam de advertências prudentes contra os sócios pecadores, e as imagens de Davi, cujos pecados o levaram ele próprio a delirar contra seus sócios. Embora ocorrida de olhos abertos, a imagem se originou da disposição corpórea de Davi, pois quando as pessoas estão com o sangue quente ou iradas, costumam imaginar guerras, gladiadores e coisas parecidas. Ela pode ser considerada real por causa dessa força singular da imaginação, minimizada de modo equivocado quando o intérprete (no caso, Maimônides) visa afirmar a capacidade intelectual do profeta.

O teor político da profecia presenciada por Davi há de ser avaliado não só segundo a experiência de um confronto com o povo regido, mas também pelo lugar que o exemplo

²¹⁵ “Satã levantou-se contra Israel e induziu Davi a fazer o recenseamento de Israel. Davi disse a Joab e aos chefes do povo: ‘Ide e recenseai Israel, de Bersabéia a Dã, e na volta fazei-me conhecer seu número’. Joab respondeu: ‘Que Iahweh multiplique por cem o número do seu povo! Senhor meu rei, acaso não são todos eles servos do meu senhor? Por que, então, meu senhor faz essa pesquisa? Por que ele quer ser causa do pecado para Israel?’ Mas a ordem do rei prevaleceu contra Joab” (I Cr, 21, 1-4).

²¹⁶ Davi se descobre ter incorrido no pecado e cometido uma loucura, por ordem da ira de Javé ou por obra do demônio.

²¹⁷ “Erguendo os olhos, Davi viu o Anjo de Iahweh entre a terra e o céu, tendo na mão a espada desembainhada” (I Cr, 21, 16). O versículo é de autoria do próprio cronista, que “supõe uma nova representação dos anjos” (BJ, p.626, nota ‘j’). Esse episódio, tal como já notamos acerca da história de Abimelec, é registrado em duas versões: esta e 2Sm 24. Espinosa novamente se refere à versão mais evoluída e também aqui a origem da percepção se deve ao sentimento íntimo do indivíduo em vez da presença ostensiva de uma coisa externa à qual o olho estaria fixado.

²¹⁸ Desajuste semelhante àquele que Espinosa narra de si próprio na carta 17, a Pieter Balling: “Quando, certa manhã, ao clarear o dia, despertei de um sono muito pesado, as imagens que se me apresentaram em sonhos punham-se com tal vivacidade ante meus olhos que pareciam reais... Constatamos que as febres e outras alterações corporais são causa de delírios e que aqueles que possuem um sangue espesso não imaginam senão rinhãs, desgostos, mortes e coisas do mesmo estilo” (Ep.17; G-IV, pp.76-7).

ocupa na economia dos tipos de revelações, cuja ordem estamos percorrendo. Primeiro a retratar uma imagem, o exemplo, de certa maneira, segue e ao mesmo tempo se opõe ao exemplo da voz verdadeira anunciado inicialmente e polemizado no fim do percurso em que foram expostos exemplos de profecias por vozes. A imagem profética de Davi segue à voz profética de Moisés na linha progressiva da abstração que viemos assinalando: se a voz mosaica se caracteriza como verdadeira devido ao esquecimento das causas de sua produção imaginativa, Davi tampouco compreende as causas do que vê, uma vez que a imagem contraria as suas aspirações, choca-se com o seu *conatus*. É como se, pela ignorância das causas e pelo uso arbitrário das palavras (ou antes de razão) o rei acreditasse poder agir a bel-prazer e ele próprio se tornar um Deus capaz de agir contrariamente às determinações necessárias da natureza. A abstração da palavra do seu vínculo causal leva o homem à ilusão de poder agir por livre arbítrio. Entretanto, trata-se de uma falsa ilusão. Por isso a imagem de Davi se opõe à revelação mosaica, pois descreve a presença real dos corpos externos com que o homem (o governante) se depara ao pretender agir tão somente pela disposição de seu ânimo subjetivo e de maneira arbitrária.²¹⁹ A profecia depõe contra o profeta. Nesse sentido, Davi não faz propriamente as vezes de um profeta, cabendo esse papel antes a Joab, por ter advertido Davi antes da aparição do anjo. Não obstante, Davi percebe a imagem que se lhe opõe porque não é protegido por nenhum círculo sacerdotal (conforme aquele que foi chamado para testemunhar, juntamente com Moisés, a imagem de Deus). A profecia de Davi é relato de uma frustração da tentativa de se afastar da função profética originária, conforme se pode notar a partir de uma distinção feita por Marilena Chaui: “ao analisar a diferença entre o profeta e o sacerdote hebraico, Espinosa apresentara a diferença de suas autoridades, visto que o profeta não é apenas *vox Dei*, mas também *vox populi*, enquanto o sacerdote faz parte de um grupo social destacado das demais camadas da sociedade, um grupo privado que sempre pretendeu exercer o poder” (CHAUI, 2003, p.46). No caso de Davi, porém, ocorre algo diferente. Deparando-se com uma imagem real, ao vivenciar uma genuína experiência profética, ele recuou e se arrependeu de suas pretensões, diante da resistência natural ou divina posta pela multidão governada. O mesmo não ocorre com o círculo sacerdotal que

²¹⁹ Segundo Henri Laux, tal revelação só pode ser dita real “na perspectiva da revelação e da teologia, quer dizer, dentro do quadro fictício da Escritura” (LAUX, 1993, p.22). Discordo da solução dele, porque considero que a revelação *per solas imagines* (também chamada, indiretamente, de revelação por “imagens reais”) desempenha um papel na teoria da imaginação de Espinosa. Os respectivos exemplos ilustram a presença da realidade das coisas (ou, como diz Espinosa, dos decretos de Deus) a desmentir o êxito de uma atitude arbitrária por parte do homem. Nesse sentido, os exemplos indicam a impossibilidade natural do quadro fictício elaborado na Escritura. Como veremos, ele se apóia na profecia da voz verdadeira para dar corpo às revelações puramente imaginárias a serem ilustradas pelos sonhos de José.

presencia visualmente a viva voz pela qual Deus doa a lei a Moisés, constituindo-se num mandamento a ser ouvido pelo povo submisso.

A que título, então, pode-se dizer que Davi desempenha o papel de um genuíno profeta nessa narrativa? É que o capítulo I do *Teológico-político* não trata da *pessoa* dos profetas – intérpretes autorizados da lei – porém das profecias, isto é, dos modos como Deus se revela aos homens através da imaginação. Se, numa acepção mais específica, “Os profetas lembram ao rei as leis fundadoras e interpretam-nas de acordo com o interesse das massas” (TOSEL, 1984, p.199), no presente caso esta é a expressão da profecia considerada nela mesma, sem o intermédio de uma pessoa particular. A despeito da oposição entre o ânimo do rei e a reação popular, a relação entre ambos é direta, sem qualquer intermediação sacerdotal, conforme aquela instituída por ocasião da profecia na qual a lei foi doada. Os exemplos das revelações só por imagens, portanto, são descritos como imagens engendradas pela causalidade natural; já não mostra a perspicácia sensível – auditiva – do profeta, como foi o caso de Samuel, mas sim, a decorrência natural de imagens a partir de certa disposição de ânimo do indivíduo, imagens que indicam o conflito e o arrebatamento passional por ele vivido. Aliás, essas imagens reais são reflexos de um ânimo possessivo e/ou zeloso, conforme o temperamento passional que “Moisés, espírito tão supersticioso quanto os outros hebreus” (TOSEL, 1984, p.194), atribui ao próprio Deus. Os demais casos a que remete Espinosa confirmam esse traço passional do profeta vidente de imagens que se opõe ao seu desejo passional.

A história de Balaão se assemelha ao caso do recenseamento de Davi no que se refere ao descompasso entre a sua decisão, ocasionada pelas paixões que nasceram de promessas sedutoras²²⁰, e uma percepção mais latente da realidade que o profeta sabia contrária a seu propósito.²²¹ O descompasso, aliás, trava-se entre o corpo indômito da cavalgada e o juízo do cavaleiro – até que, enfim, os olhos revelam o verdadeiro estado de ânimo do profeta.²²² Foi uma imagem tanto mais real quanto mais ela contrastava com o sonho da noite anterior em que Deus pareceu ser conivente com a intenção do profeta.²²³ Na vigília ainda teve lugar o delírio formado em sonhos.

Manué e Abraão viveram, ambos, dramas familiares e encontravam-se dilacerados por um conflito que os predispunha a cometer uma loucura. O primeiro se chocou com o anúncio

²²⁰ Foram-lhe prometidas grandes honrarias, caso amaldiçoasse o povo hebraico (Nm, 22, 17).

²²¹ Pessoalmente disposto a cooperar com o seu rei, inimigo dos hebreus, medindo forças, Balaão, em vez de fazer uma ponderação acerca do número de homens inimigos, acaba percebendo que o povo hebraico é igual a uma poeira ou nuvem avassaladora.

²²² “Então Iahweh abriu os olhos de Balaão. E viu o Anjo de Iahweh parado na estrada, tendo a sua espada desembainhada na mão” (Nm, 22, 31).

²²³ “Não vieram essas pessoas te chamar? Levanta-te e vai com eles” (Nm, 22, 20).

de um filho à sua mulher estéril. Deslocaram-se, então, ambos, a um campo longínquo, onde travaram encontro com o homem que lhes falou do filho que viria à luz. Em decorrência do estado de ânimo e das ações de Manué, porém, o homem desapareceu qual anjo de Deus, pacificando-se a situação criada com o anúncio do nascimento do filho nazireu. Abraão, por sua vez, travou um conflito direto com o filho divinamente nascido de sua mulher. O conflito se resolve no momento derradeiro da execução de um drástico plano. Abraão *ouvira* em sonhos a voz que lhe ordenou a sacrificar o filho. Conduziu-o a uma distante montanha que isolava pai e filho de todo o mundo. No instante derradeiro, Abraão *ergueu os olhos e viu* um cordeiro, interpretando-o como anjo que desceu do céu para impedir o ato e redimir pai e filho. Salvos dos impedimentos provenientes das estreitas paixões domésticas, Sansão e Isaac se tornam símbolos do poder divino que sustenta o povo hebraico. Nos quatro exemplos referidos por Espinosa, é esse poder incomensurável a se impor contra o arrebatamento passional dos indivíduos que se colocam em situação de conflito com a natureza das coisas.

O fato de que o profeta se depara com uma força oposta, contrária aos seus desejos pessoais, significa que as revelações por imagens apontam para a natureza de uma realidade estranha à mente e ao corpo do profeta. Realidade insuperável, ante a qual o vidente se choca e se rende, percebendo que Deus se manifesta do lado oposto. O homem se descobre impotente ante os desígnios divinos, recua diante de imagens que ele percebe voltarem contra as suas pretensões arbitrárias, renuncia a esperanças e paixões egoístas e acaba superando o arrebatamento passional e o zelo pelas suas posses. Em suma, o homem se depara com imagens e trava um confronto com elas, que o coagem a renunciar a um desejo errante. A imagem de uma força conflitante lhe revela que o homem está errando, está agindo contra a ordem natural das coisas. Porém, as imagens são causadas por intermédio do corpo de quem imagina, pois já vimos que a mente humana não percebe nenhum corpo externo existente em ato, a não ser pelas idéias das afecções do seu Corpo e, conseqüentemente, enquanto a mente humana imagina um corpo externo, não possui um conhecimento adequado dele. São portanto imagens, não figuras.

b) Imagem não real

Logo em seguida, encontramos exemplificado o tipo (d) do quadro inicial: imagens que não indicam determinada coisa, mas dependem unicamente da imaginação do profeta. Espinosa faz uma única e breve alusão a José: “Foi, na verdade, por imagens não reais, mas dependentes da só imaginação do Profeta, que Deus revelou a José o seu Domínio futuro” (G-

III, p.19; A., p.126). Trata-se da passagem na qual José sonha que, enquanto os irmãos estavam atando feixes no campo, o dele se levantou e ficou de pé e que os feixes dos outros o rodearam e se prostraram diante dele; e que também o sol, a lua e as estrelas se prostraram diante dele (Gênesis, 37, 5-10).

A brevidade da referência não indica que Espinosa atribua ao caso uma importância menor do que ele possui na própria Bíblia; com efeito, cita-o como exemplo único e o destaca num parágrafo em separado. É preciso, pois, apontar as características dessa revelação e relacioná-la com os exemplos que já vimos até agora.

A imagem não real de José não indica a natureza e a existência de uma coisa externa, mas depende unicamente da imaginação do profeta. São, na verdade, projeções: referem-se a um domínio futuro. Não se trata, pois, do aparecimento efetivo de uma coisa divina (mesmo enquanto imagem), mas sim, da premunção de um homem.²²⁴ Trata-se, antes, da composição de uma situação fictícia a partir de movimentos aparentemente espontâneos do corpo, o que sinaliza uma abstração maior da realidade nesta revelação por imagens que dependem da só imaginação do profeta.²²⁵

O exemplo da revelação por uma imagem não real fecha o quadro dos tipos e o processo todo pelo qual as imagens se percebem separadas das coisas que as causam ou ocasionam. Pode-se dizer que a imagem não real está para as “imagens reais” assim como a voz verdadeira está para as vozes imaginárias, com a seguinte diferença: a *vera vox* consiste num caso de maior abstração, porque se desprende do vínculo causal de imagens através do qual ela surge; a imagem não real, por sua vez, consiste numa nova configuração imaginária e fictícia do mundo externo, na medida em que se consideram removidos todos os obstáculos externos que fariam frente ao ânimo de quem imagina. A imagem não real está no limiar da pequena história das profecias, dando passagem a uma valoração escatológica das profecias, projetada segundo um outro sentido. Com efeito, ela não passa de um sonho, cujas imagens

²²⁴ Aqui também é interessante destacar a divergência entre Espinosa e Maimônides, que atribui valor intelectual aos sonhos dos profetas. Ao contrário da imaginação em vigília, Maimônides diz que no sonho, “enquanto os sentidos repousam e cessam de funcionar, a atividade da imaginação é a maior e mais nobre. É que, durante o curso do sonho, as imagens devem-se a uma inspiração, quer dizer, a uma expansão do intelecto agente que se estende sobre a faculdade imaginativa” (ZAC, 1965, p.70).

²²⁵ A distinção entre um e outro caso é semelhante à maneira como Espinosa distingue os entes fictícios dos entes de razão, nos *Pensamentos metafísicos*: “Entre ambos, tanto em razão da causa, quanto também segundo a sua natureza, sem relação à causa, encontra-se uma grande diferença. Pois dissemos que o ente fictício não é outra coisa senão dois termos conectados só pela mera vontade, sem direção racional alguma; donde o ente fictício poder casualmente ser verdadeiro. Já o ente de razão nem depende só da vontade, nem consta de quaisquer termos conectados entre si, como é suficientemente manifesto pela definição” (CM-I; G-I, p.236). Da *revelatio per sola imagine* às *imagines a sola imaginatione Prophetarum dependentibus* efetua-se a abstração que caracteriza os entes fictícios, mais afastados da realidade que os entes de razão, e que se encontram a um passo das quimeras. “A idéia fictícia (...) quando não é mera hipótese, é uma composição de idéias heterogêneas (e, quando a heterogeneidade é extrema, a ficção é quimera)” (CHAUI, 1999, p.859).

nem mesmo lembram uma afecção passada. Além disso, a narrativa descreve uma personagem inocente, alheia do universo conflituoso das paixões, do qual se torna vítima. As revelações de José, por serem oriundas de um simples sonho, não são sequer acreditadas, quando o sonhador as conta aos seus pais e irmãos; elas só acentuam o ódio, por serem índice de um desejo inaceitável aos seus pares.²²⁶ De fato, eles estão dispostos a impedir pela violência a situação imaginada pelo profeta. Mas o conflito real entre José e seus irmãos não é um obstáculo para a narrativa de cunho escatológico. A projeção de um reino futuro é imune ao conflito de paixões que traça o efeito histórico imediato da revelação (o ódio fraterno e o sacrifício de José), mas é o horizonte em que se fixa a narrativa escatológica de um reino que está por vir. Seria, pois, o limite da projeção imaginativa da realidade se desse mundo fictício não decorressem – com o auxílio da linguagem – efeitos reais na constituição do Estado.²²⁷ Por isso, a história das profecias terá que ser complementada pelo entrecruzamento de vozes e imagens.

Um último aspecto pode ser depurado pelo cotejo das vozes e imagens proféticas examinadas até aqui. Observamos que as “imagens reais” se opunham ao exemplo da voz verdadeira por causa da presença dos corpos externos a se opor à intenção do profeta. Relação inversa há entre a imagem não real do sonho de José, e as vozes puramente imaginárias do sonho de Abimelec. A profecia deste consiste em vozes de advertência contra um ato que desencadearia ódio e conflitos sociais. Mas, advertido pela voz, ele renuncia ao seu intento. Por isso, tal como Davi, Abimelec não aparece como um profeta propriamente dito. O sonho figurativo de José, por sua vez, é não só favorável, mas uma consequência de sua disposição interior. Em vez da advertência contra um possível desencadeamento conflituoso, há uma premunção que, apesar dos conflitos prontamente desencadeados, resulta no anúncio escatológico de um mundo sem paixões. Ao contrário da voz que depõe contra o desejo do

²²⁶ “Seus irmãos lhe responderam: ‘Queres acaso governar-nos como rei ou dominar-nos como senhor?’ E eles o odiaram ainda mais, por causa de seus sonhos e de suas intenções” (Gn, 37, 8).

²²⁷ Como afirma Espinosa no começo do *Tratado político*, o louvor a uma natureza humana que não existe em parte alguma implica em atacar, através de discursos, a que realmente existe (TP-I; §1; G-III, p.273). Isso se produz através do que se poderia chamar de passagem do sonho profético à palavra profética. Quanto ao sonho profético, Henri Laux escreve que, “em termos de conhecimento, o objeto não tem a consistência do ‘verdadeiro’ e do ‘real’; é o que não existe em si, mas mobiliza o sujeito e, dessa mobilização, quer dizer, dos efeitos produzidos na e através da própria palavra do profeta, palavra bem ‘real’, ele tira sua existência” (LAUX, 1993, p.19). Mais à frente, Laux distingue o sonho e a vigília nos seguintes termos: “Durante o sonho são imaginadas, sem possibilidade alguma de regulação da parte de quem imagina, coisas que não podem ser apresentadas imediatamente... A imaginação viva deve se especificar em ‘distinta e viva’, qualidades que supõem a força (*virtus*) do profeta”. A força deve ser eficaz e dar ensejo a uma representação. E ali, precisamente, intervém a linguagem: “A vivacidade é aquele estado em que a imaginação adquire a força de se objetivar em uma representação comunicável, ou de se tornar linguagem; isso se observa em Moisés: sua imaginação é dita viva no momento em que a representação que se formou nele se comunica e se transforma em sentença” (LAUX, 1993, pp.31-2). Se estiver correta a relação que estabeleço entre o sonho de José e a viva voz de Moisés, poderia se dizer que a narrativa da revelação mosaica relata a experiência de alguém que “sonha acordado” (cf. *TIE*, § 64).

ouvinte em sonhos, a imagem do vidente sonâmbulo é a projeção de um desejo que não encontra obstáculo algum, porque durante o sonho o corpo não é afetado por nenhuma afecção que possa suprimir a idéia daquilo que o homem deseja.²²⁸ Opondo-se ao caso das vozes puramente imaginárias, a imagem não real se aproxima da voz verdadeira pela aparência arbitrária de ambas. Porém, a imagem é somente um sonho, ao passo que a voz é percebida em vigília. As palavras dão corpo às ficções. Facilmente podem levar à ilusão de que o homem possui uma vontade livre. Elas parecem aptas a tornar efetiva uma disposição arbitrária resultante do desejo supostamente voluntário do homem.

5.2 Síntese do quadro de exemplos

As revelações que até agora verificamos são: 1) uma voz de fato, cuja existência parece depender do arbítrio e da vontade do profeta; 2) vozes imaginárias, alheias ao conhecimento e à intenção de quem as testemunha; 3) imagens reais, que indicam eminentes obstáculos à realização de algum desejo particular do profeta; 4) imagens não reais, que são manifestações espontâneas de determinado desejo porque, ocorrendo em sonho e remetendo a um futuro longínquo, não se deparam com nenhuma afecção que as exclua. Os exemplos preenchem o quadro delineado no início da nossa análise. Notemos que, de um lado, a viva voz e, do outro, a imagem não real constituem os dois extremos do quadro. Espinosa dedica um único exemplo a cada uma e não os explica detalhadamente, sendo que a sua interpretação depende da maneira como se ordenam e da função que desempenham no quadro. Em ambos os lados, as revelações exprimem a natureza humana considerada em si mesma, sem a sua relação com o que lhe é externo e, portanto, a lei da natureza humana definida pelo *conatus* se afigura neles como livre e voluntária. Distinguem-se dos tipos intermediários, que consistem em percepções imaginativas da ordem natural das coisas, quando indicam o corpo, e forças opostas ao desejo dos homens, quando indicam a natureza das coisas que os afetam. Observamos neles o envolvimento recíproco entre coisas externas e o corpo afetado por elas. Entrecruzamento suprimido nos tipos (a) e (d), que por isso operam um grau maior de

²²⁸ Curiosamente, a revelação de José melhor se classificaria como ocorrendo em sonho e, de fato, ela ocorre em sonho, embora Espinosa não o mencione. Muito mais do que Abimelec, José serve de exemplo para ilustrar que em sonho imaginamos coisas que não existem. Henri Laux escreve que “o sono deixa em suspenso a objetividade do conhecimento, no sentido de uma objetividade extra-posta (*extra imaginationem*)” (LAUX, 1993, pp.18-9). Asserção válida para o caso de José. Pouco plausível, todavia, para o caso de Abimelec: com efeito, são os seus desejos individuais que se encontram suspensos no sono e, por isso, ele ouve a voz que depõe contra suas paixões.

abstração e dão ensejo se fingir a existência do livre-arbítrio e de uma vontade divina alheia à necessidade natural.

O percurso todo pode ser resumido num esquema geral.

Inicialmente, considerando-se que as revelações ocorrem por palavras e/ou figuras, verdadeiras ou imaginárias, fica subentendido que, por hipótese, as palavras se originam do indivíduo falante e as figuras indicam a coisa percebida.

As percepções proféticas, entretanto, consistem geralmente em vozes e imagens. As imagens variam de acordo com a determinação maior ou menor do corpo de quem imagina ou da coisa imaginada. Enquanto imagens, devem ser explicadas com base na disposição corpórea e anímica de quem imagina. Por isso as profecias não fornecem um conhecimento fiel da figura das coisas. De qualquer forma, as revelações são tanto mais efetivas quanto mais estejam indicando a realidade da qual se originam: as coisas que o indivíduo percebe e com as quais se depara.

Já foi observado que, ao longo da exposição dos exemplos, Espinosa não conceitua o quadro dos tipos exatamente assim como o define no começo. Uma vez que as revelações seriam palavras ou figuras, verdadeiras, ou imaginárias, os quatro tipos se definiriam da seguinte maneira.

(1) Voz verdadeira: uma *oratio*, que advém de um indivíduo como se fosse um ato voluntário, pois não se lhe assinala nenhuma outra causa.

(2) Figuras verdadeiras: seriam as figuras das coisas, as figuras que em si mesmas possuem, sem ter sofrido a desfiguração que costuma ocorrer através dos sentidos humanos.

(3) Vozes imaginárias: uma *auditio*, ou seja, vozes que o indivíduo primeiramente ouve, em vez de proferi-las; tais vozes ocorrem no indivíduo sem a sua intervenção particular, ou contra a sua vontade; há portanto a percepção de que elas têm uma causa mais complexa e não dependem unicamente da vontade de quem as ouve.

(4) Figuras imaginárias: isto é, imagens que o indivíduo forma a partir de si mesmo na contemplação das coisas, e que dependem da disposição corpórea e do estado de ânimo do indivíduo.

As vozes verdadeiras e as figuras verdadeiras, no caso, seriam diretamente proporcionais no que diz respeito à relação delas com a coisa mesma, a fonte da qual provêm. As vozes e as figuras imaginárias também seriam diretamente proporcionais quanto à sua distância da fonte e a desproporção entre elas e a essência das coisas que elas indicam de maneira mutilada.

Porém, uma vez que no *Teológico-político* Espinosa se restringe à percepção humana e não trata das coisas em si mesmas, independentemente de sua relação com o homem, ele não explicita o que seria uma figura verdadeira. Com efeito, a imaginação humana, distintamente do puro intelecto, não é capaz de figurar as coisas tais como elas são em si mesmas. Por isso também não é possível explicar a imaginação confrontando-se o indivíduo que imagina e a coisa imaginada, uma vez que não podemos colocar esta como ponto de partida se pela imaginação de forma alguma conhecemos a sua verdadeira figura. A explicação de Espinosa se restringe toda ela ao indivíduo e às suas percepções. E assim, o quadro de todas as revelações possíveis adquire, no decorrer da exposição, outra terminologia:

- | | |
|-----------------------|---------------------|
| (1) voz verdadeira | (3) só imagens |
| (2) vozes imaginárias | (4) imagem não real |

De um lado, suprime-se a figura e, do outro, a voz verdadeira é um “mistério” a ser decifrado pela mesma razão: visto que não somos capazes de perceber pelos sentidos a figura das coisas mesmas, a idéia de que Deus se encontra com o homem face a face é incompreensível. Ignorando-se, portanto, qualquer indício causal da voz verdadeira, atribui-se-lhe uma origem voluntária e *misteriosa*, incorrendo-se no que Espinosa chama de quimérico. Não obstante, ele explica a sua origem da mesma forma como das vozes imaginárias. Como qualquer coisa particular existente na natureza e que possui determinada duração, a voz fática da revelação mosaica tem uma causa real, ou seja, é produzida por Deus. O que a distingue, deveras, das vozes imaginárias é o grau de abstração em que uma e outras são percebidas. Conforme já foi notado ao longo do estudo, o resultado da exposição é oposto àquilo que os textos bíblicos parecem sugerir inicialmente: a verdadeira voz é mais abstrata do que as vozes imaginárias. O processo gradativo de abstração subjacente às percepções proféticas é semelhante à maneira mutilada e confusa como a mente percebe as partes constitutivas do corpo, os corpos externos, o próprio corpo e a si mesma. As vozes imaginárias, provenientes de uma acentuada perceptividade auditiva, ilustram aqueles modos pelos quais a mente começa percebendo de maneira não adequada, ou seja, parcial, o complexo processo constitutivo do seu corpo. A seqüência das proposições 24 a 31 da Parte II da *Ética* (analisadas no capítulo anterior) mostra que essa percepção é tanto menos abstrata quanto menos o corpo se encontra definido pela cisão entre o interno e o externo e quando ainda não se o percebe só pela duração. A ordem ascendente, pela qual as vozes imaginárias

se *elevam* ao *maximum* da voz verdadeira,²²⁹ identifica-se com o próprio processo de abstração pelo qual se constitui o conhecimento imaginativo.

A despeito de sua qualificação como voz verdadeira, a revelação mosaica acaba se mostrando a menos apta a indicar qualquer coisa exterior ao corpo do profeta. As vozes imaginárias, porém, e as imagens assinalam o efetivo contato entre o homem e a natureza. Nas vozes o homem se encontra predisposto a receber impressões naturais. Nas imagens as arbitrariedades humanas se chocam com a necessidade natural das coisas. – Realidade suprimida na imagem não real, pois a representação do mundo, no caso, não passa de um sonho. Com o auxílio da memória e da linguagem,²³⁰ porém, o fato acabaria adquirindo feições de realidade e assumindo uma importância primordial no sentido da Escritura. De sorte que a voz fática do primeiro caso concorre para a realização de imagens do tipo não real do quarto caso.

O problema dos casos (1) e (4) é o fato de falsamente darem legitimidade à noção de vontade, de um desejo humano de ação que não encontra nenhum obstáculo externo. Incorporando esse aspecto da vontade suposto em algumas revelações, o quadro se configura desta maneira:

- | | |
|---|---|
| (1) disposição aparentemente voluntária | (3) percepções necessárias |
| (2) percepções necessárias | (4) disposição aparentemente voluntária |

A vontade, suposta nos casos (1) e (4), é uma noção que Espinosa obviamente rejeita na sua filosofia. Na Escritura, porém, ela desempenha um papel importante. Com efeito, ela assinala a diferença entre a verdade das coisas e o sentido da Escritura. O quadro inicial, que ainda se pauta na noção de figura, seria o esboço para o exame das profecias no que diz respeito ao que os profetas *realmente* perceberam. Trata-se da primeira tarefa do método. Neste último quadro, temos uma primeira indicação do que vem a ser a intenção do profeta e o sentido da Escritura, bem como da ordem inversa que o sentido da Escritura assume, frente à ordem necessária da realidade. A subversão é a mesma que ocorre em qualquer explicação antropomórfica da realidade. A partir disso, encaminhamo-nos a determinado modo de ação profética através do discurso.

5.3 Duas formas de expressão

²²⁹ “(...) e não constou (propriamente, levantou-se [*surrexit*]) em Israel profeta algum assim como Moisés, a quem Deus conheceu face a face, o que há de se entender: pela só voz” (TTP-I; G-II, p.20).

²³⁰ “Seus irmãos ficaram com ciúmes dele, mas seu pai [“Israel amava mais a José do que a todos os seus outros filhos, porque ele era o filho da sua velhice” (Gn, 37, 3)] conservou o fato na memória” (Gn, 37, 11).

Resta examinar os caso em que palavras (*verba*) e imagens concorrem simultaneamente para a ocorrência de revelações. Trata-se de um quinto conjunto de exemplos, oriundos da combinação dos dois sentidos que dão origem às imagens do quadro esboçado desde o início – a visão e a audição. Nesses casos vem à tona uma disposição ativa do homem, que até agora não ocorreu. Recapitulemos: a voz fática não pode ser caracterizada como uma ação propriamente dita, por causa do aspecto misterioso que ela contém e por trazer no bojo o motivo da *vontade*, rejeitado por Espinosa; as vozes imaginárias são percepções da realidade ocasionadas em situações mais ociosas e inativas do homem, encontrando-se passível de receber impressões sutis; as imagens reais consistem justamente no protesto da Natureza contra pretensas ações arbitrárias dos homens; imagens não reais, enfim, são constitutivas do mundo que o homem imagina à parte da realidade das coisas e, portanto, não caracterizam uma percepção e tampouco uma interferência do homem na realidade. Vejamos, pois, qual dispositivo de ação se encontra nos dois exemplos de revelação que se caracterizam por palavras e imagens em simultâneo.

O primeiro caso é uma percepção de Josué: “Por imagens e palavras Deus revelou a Josué que combateria por eles, pois mostrou a ele um Anjo com espada, qual chefe de exército, o que também lhe revelou por palavras, e Josué ouviu o Anjo” (*TTP-I; G-III, p.20*). Trata-se da narração (possivelmente histórica) de uma guerra e da conquista de um povo inimigo, que a tradição transformou em narrativa cultural, idealizada e atribuída à providência divina.²³¹ A imagem é semelhante àquela vista por Davi e Balaão, qual seja, de um anjo com a espada desembainhada, pronto a lutar; mas desta vez colocando-se em favor do profeta. Como nos casos anteriores, também, a visão do anjo coincide com a força incomum do povo hebraico, impossível de se compreender pelo número de indivíduos que comporiam seu exército. Mas agora a força do povo não é obstáculo à intenção do profeta e sim, o meio pelo qual o profeta e seu povo, juntos, vencem uma batalha de maneira incomum.

Josué viu o anjo e ouviu dele a definição de uma estratégia de luta; enquanto chefe do exército, reproduziu as palavras reveladas junto aos líderes, e assim se estabelece a ação conjunta pela qual o exército sairá vitorioso. A visão coincide com o desejo do vidente. Por isso a sua relação com o anjo é diferente daquela de Davi e Balaão: em vez de um diálogo em que se travaria um confronto entre as razões do anjo e as do profeta (pecador), Josué *ouve* as razões do anjo e as faz suas, articulando-as como voz de comando para o seu exército.

²³¹ Js, 6, 1-16. Conforme explicação de *B.J.*, p.343, nota v.

Também no desenlace da ação guerreira, um artifício lingüístico revela e promove a força descomunal do exército de Josué, inverossímil aos olhos dos guerreiros. Ouvindo o som rítmico das trombetas, os guerreiros se encheram de expectativa e entusiasmo e por fim articularam-no como grito de guerra que possibilitou a conquista da cidade inimiga²³²

A cooperação entre a imagem percebida e o desejo do profeta deve-se, justamente, à sua capacidade de *ouvir* a voz de Deus. Ele soube auscultar a verdade e intuir o valor das forças do seu exército. Teve consigo um anjo bom, forte e combativo. A condição dele, portanto, é diferente da dos profetas que testemunharam imagens que constituíam um obstáculo ao seu arrebatamento passional. No caso de Josué, trata-se de um homem forte, capaz de agir, porque compõe forças com os outros. Os desígnios individuais não são alheios ou opostos ao auxílio externo. Pelo contrário, a imagem se funde com o vidente compondo ambos uma unidade. Tal condição se deve à capacidade de ouvir do profeta – o que lembra a acuidade auditiva de Samuel –, mas também à sua capacidade de agir, de forma que nele se entrecruzam vozes e imagens, ambas constitutivas da percepção humana.

O exemplo seguinte, de Isaías, ilustra uma situação bastante distinta:

A Isaías também foi representado por figuras a providência de que Deus iria abandonar o povo, a saber, imaginando Deus três vezes santo num trono altíssimo, e os Israelitas manchados pela imundície dos pecados, como que metidos em esterco, muito longe, por conseguinte, de Deus. Pelo que entendeu o misérrimo estado presente do povo e foram-lhe reveladas verdadeiramente as calamidades futuras por palavras como que pronunciadas por Deus (*verbis, tanquam a Deo prolatis*) (TTP-I; G-III, p.20).

Reaparece, enfim, a noção de figura. Além disso, Espinosa afirma que neste caso o profeta entendeu (*intellexit*) alguma coisa, parecendo transpor o limiar que separa a imaginação e o conhecimento intelectual. Porém, como seria possível entender Deus transcendente, e entender a natureza humana enquanto uma criatura impotente?²³³ Seria paradoxal aproximar essa percepção isaiana e a filosofia de Espinosa. A atribuição de um ato intelectual e de uma percepção verdadeira da realidade ao profeta é, antes, o apontamento de

²³² “Na sétima vez, os sacerdotes tocaram as trombetas e Josué disse ao povo: ‘Gritai, pois Iahweh vos entregou a cidade!’” (Js, 6, 16).

²³³ Discordo de Alexandre Matheron, que, a partir de uma leitura literal das referências de Espinosa a Isaías, considera que para este profeta “as coisas são perfeitamente claras” (MATHERON, 1971, p.38) e antevê certa aproximação entre ambos: Espinosa atribuiria ao profeta “uma idéia muito mais simples [que a sua própria], que não representa senão uma aproximação muito superficial da sua” (Id., p.40). Enquanto Matheron aproxima o discurso profético de Isaías e o discurso filosófico de Salomão acerca da “purificação da alma” (p.41), vejo uma oposição diametral entre os dois quanto à disposição para o conhecimento. Por isso, considero que a percepção *per figuras* e a intuição *intelectual* da natureza divina referida na passagem citada, não sendo, de forma alguma, transição do conhecimento imaginativo para o conhecimento intelectual, representa o grau extremo de abstração a que chega o conhecimento imaginativo.

um paradoxo. Pois o profeta (particularmente distante de Salomão no que diz respeito ao uso da sabedoria) destaca-se do comum dos homens por uma acentuada capacidade imaginativa, em detrimento de seus dotes intelectuais. Ao atribuir intelecção e percepção verdadeira da *figura* das coisas, Espinosa indica uma subversão da ordem, na qual as imagens se confundem com as idéias e o homem pensa que as coisas são em si mesmas tais como ele as imagina. Ansiando um retiro longínquo, o exímio representante da tradição sacerdotal é o contraposto do chefe militar que atua entre os homens e juntamente com eles, e representa aquela disposição que Espinosa descreve de maneira bastante concisa no começo do *Tratado político*:

Os Filósofos concebem os afetos, pelos quais conflitamos, como vícios em que os homens caem por sua culpa; por isso costumam ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou (quando querem [*volunt*] parecer mais santos), detestá-los. Assim, portanto, crêem fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria, quando louvam de muitos modos uma natureza humana que não está em lugar algum, e querem violar com seus dizeres essa que realmente existe. Pois concebem os homens, não como são, mas como eles mesmos querem (*volunt*) que sejam (*TP*, I; G-III, p.273).

Notemos que Isaías utiliza-se do mesmo expediente para a ação que Josué. Em ambos conjugam-se imagens e palavras. A diferença está em que a expressão de um enaltece o ânimo dos homens, ao passo que o outro condena os afetos e labora no sentido de reduzir os homens à impotência. A “figura” providencial é efeito de um olho teórico²³⁴, e as palavras provindas daquele cume da sabedoria visado pelo profeta são como que pronunciadas por Deus; o que lembra, na interpretação ambivalente de Samuel, que o próprio Deus teria se revelado por palavras vivas. Mas não se pode, todavia, distinguir os dois profetas segundo uma postura individual que eles teriam com relação ao Estado hebraico. Eles refletem situações históricas distintas. Um exprime o momento de constituição do Estado hebraico, enquanto o outro exprime o seu término.

A revelação de Isaías contrapõe-se à de Josué, pois a sua palavra já não é o apelo a uma ação bélica que garantiria o triunfo do profeta e do seu povo, unidos em torno de um mesmo objetivo; a sua palavra é santa e se dirige contra o povo como uma censura, renunciando castigos. Em ambos os casos, o estado de ânimo dos profetas é causado por afetos vividos em meio aos homens: os soldados valorosos proporcionaram a Josué o prenúncio do sucesso em suas ações bélicas; a idéia de que os homens são corrompidos

²³⁴ “... não há ninguém menos apropriado para governar uma República do que os Teóricos...” (*TP*-I, §1; G-III, p.273).

provocou em Isaías o desejo de transcender o mal que presenciava. O texto bíblico, mais explícito do que a contraposição que Espinosa delineia entre imaginação e intelecto, exprime de modo exemplar o estiolamento dos afetos a que o profeta santificado vota os homens. Inicialmente impuro como os demais homens, o profeta foi tocado por um dos anjos e a sua iniquidade estava removida. Em seguida, a ordem divina foi a de anunciar a supressão dos sentidos.²³⁵ A visão e a audição assumem, pois, o sentido inverso do caso de Josué, que também se referia simultaneamente a ambas.

Os dois casos também marcam a diferença entre um comandante e um sacerdote, um militar e um religioso. Quanto à profecia de Josué, pelo fato de ela se realizar em meio aos seus homens e pela força deles, embora a narrativa se refira à intervenção da providência, há nela indícios de história. Josué anuncia um acontecimento para um futuro próximo, impulsionado pelo valor de seus homens e a sua disposição para a guerra. Portanto, há uma disposição para agir²³⁶. Isaías, por sua vez, é providencial e apocalíptico, ao anunciar a maldição divina para um futuro longínquo, em que ocorreria a aniquilação dos homens atualmente corrompidos pelo pecado. Seu prenúncio é estranho a um relato histórico, justamente porque não depende da ação dos homens e sim, da providência divina, através do sacerdote santificado, como uma reação contrária às paixões humanas.

A impotência prática de viver em meio à multidão contrasta com a certeza teórica de se ver livre dela. As verdades teóricas são maximamente alheias ao estado fático dos homens, porém determinado artifício lingüístico e, em particular, o sentido da Escritura, fixam-nas como verdades supremas quanto ao derradeiro destino dos homens. Algo estranho àquilo que poderia se deduzir da lógica das afecções elaborada por Espinosa, pois as afecções de Isaías são essencialmente *paixões tristes*. Não se trata de um conhecimento adequado das coisas. Ocorre uma subversão de conceitos, pois Espinosa chama as figuras presenciadas por Isaías de *representações*.

²³⁵ “Nisto um dos serafins voou par junto de mim, trazendo na mão uma brasa que havia tirado do altar com uma tenaz. Com ela tocou-me os lábios e disse: ‘Vê, isto tocou os teus lábios, a tua iniquidade está removida, o teu pecado está perdoado’. Em seguida ouvi a voz do Senhor que dizia: ‘Quem hei de enviar? Quem irá por nós?’, ao que respondi: ‘Eis-me aqui, envia-me a mim’. Ele me disse: ‘Vai e dize a este povo: Podeis ouvir certamente, mas não haveis de entender; podeis ver certamente, mas não haveis de compreender. Embota o coração deste povo, torna pesados os seus ouvidos, tapa-lhe os olhos, para que não veja com os olhos, e não ouça com os ouvidos’ (Is, 6, 6-10).

²³⁶ Essa afecção é mais forte que a de José. A proposição 12 da Parte IV da *Ética* nos ajuda a entender a diferença de uma para outra: “O afeto acerca de uma coisa que sabemos não existir no presente, e que imaginamos como possível, estando as demais circunstâncias idênticas, é mais intenso do que acerca do contingente” (EIV P12). Josué imagina algo acerca de um futuro próximo e conta, em favor dessa possibilidade, com o próprio ânimo e o de seu exército; ao passo que José nada tinha em seu favor e a revelação remetia a um futuro longínquo.

Os exemplos ilustram aquilo que ele chama de total discrepância entre teoria e prática e entre os filósofos e os políticos, no começo do *Tratado político*. Os dois exemplos respondem, portanto, aos dois tipos que se destacam segundo a disposição comum dos homens.

5.4 Duas maneiras de interpretar as profecias

A esse conjunto de exemplos, diz Espinosa, poderiam ser acrescentados muitos outros, mas qualquer um pode facilmente recolhê-los da Escritura. No *Tratado* basta, com poucos exemplos, preencher o quadro de todas as revelações possíveis, e a exposição feita até aqui é o bastante para que o traçado do quadro esteja completo. À guisa de conclusão, Espinosa agora oferece alguns extratos bíblicos que confirmam a sua exposição, voltando a citar uma passagem literal da Escritura:

isso tudo se confirma de modo mais claro pelo texto dos Números, cap.12, vers. 6 e 7, que soa assim: *se alguém dentre vós for Profeta de Deus, revelarei-me a ele em visão* (isto é, por figuras e hieróglifos; pois da Profecia de Moisés diz ser uma visão sem hieróglifos); *falarei-lhe em sonhos* (isto é, não com palavras reais e por uma verdadeira voz). *Na verdade, a Moisés não assim* (me revelo); *falo com ele de boca a boca e em visão, mas não por enigmas, e ele vê a imagem de Deus*, isto é, vendome como um sócio, não fala comigo aterrorizado, como consta no Êxodo, cap.33, vers.11 (TTP-I; G-III, p.20).

A redação desse texto permite elucidar o intento conclusivo de Espinosa. Lembremos que ele não faz citações literais para exemplificar qualquer um dos modos pelos quais Deus se revela aos homens, exceto no caso da viva voz e naquele outro em que a revelação de Samuel supostamente se caracterizaria também como voz verdadeira – hipótese que Espinosa no entanto desmente. De fato, ele se confronta com o texto bíblico, na medida em que procura isso que os profetas realmente viram e ouviram, independentemente da opinião deles e do juízo dos historiadores que *escreveram* as histórias bíblicas. Destas pode-se deduzir unicamente o sentido moral da Escritura. A partir do capítulo VIII do *Teológico-político*, Espinosa investiga qual seria o autor do Pentateuco, que prova não ser Moisés, tampouco qualquer um dos personagens que nele figuram. Aqui ele aponta de maneira implícita certos artifícios do escritor das histórias bíblicas, contrários à realidade das coisas mesmas. Com efeito, é o manejo da linguagem e o trabalho interpretativo que possibilitam o “face a face” entre Deus e o homem. O mesmo caminho deve ser trilhado pelo filósofo para desatar o

enigma, buscando as expressões mais remotas que se encontram sob o arranjo definitivo do texto.

O texto confirma as duas formas de percepção profética, a visão e a audição. Ao mesmo tempo, porém, ele encobre propositadamente isso que Espinosa tentou explicitar nos parágrafos anteriores: uma origem natural e determinada das vozes imaginárias e das imagens reais. Há causas latentes das vozes ouvidas em sonho. Também as imagens reais, na medida em que não são determinadas unicamente pelo corpo do profeta e se impõem como obstáculos às suas intenções subjetivas, testemunham, de certa forma, a realidade das coisas mesmas. O escritor da Bíblia, por sua vez, atribui uma realidade onírica às vozes e um aspecto enigmático às imagens proféticas para subordiná-las à viva voz e ao encontro face a face entre Deus e Moisés. Todas as profecias – assim como todos os atos e pensamentos dos homens comuns – devem ser avaliadas pela revelação máxima que ocasionou a instituição da lei.²³⁷ Em suma, a Escritura tende a explicitar e dar sentido a todas as revelações proféticas com base naquela que até agora carece de uma explicação adequada e permanece misteriosa para Espinosa. A ordem pela qual são expostos os diferentes modos de revelação elucida melhor essa oposição entre o que afirma o escritor do Pentateuco, quanto aos tipos de revelações, e a busca de sua origem natural que Espinosa empreende.

Uma primeira forma de revelação, conforme o texto dos Números, é de figuras e hieróglifos: enigmas a ser desvendados de acordo com a autoridade da lei escrita; a consonância dá a conhecer o profeta verdadeiro e a dissonância, o falso profeta. Para Espinosa, a suposta “percepção por figuras” ou a ocorrência efetiva de “imagens reais” indica que há uma realidade natural mais ampla do que a que se encerra no corpo de quem imagina e é por ele condicionada. A segunda forma de revelação é das vozes em sonho. Para o escritor da Bíblia, elas são capazes de revelar as disposições subjetivas e as intenções veladas dos profetas. Espinosa considera as percepções de vozes imaginárias a via pela qual o indivíduo pode ter uma percepção verossímil da realidade, que se harmoniza e é conivente com o corpo do profeta, como notamos acontecer com Samuel, ou que se opõe às paixões do ouvinte, como no caso de Abimelec.

As imagens reais, para Espinosa, são signos de uma realidade externa, e as vozes são o modo pelo qual a realidade se manifesta no interior do indivíduo. O sentido da Escritura apresenta uma ordem inversa. Começa referindo-se à voz de Moisés, verdadeira, uma locução

²³⁷ O capítulo II do *Teológico-político* explicita em que consiste a imagem profética enquanto signo, em vez de indicar o real. O signo não é índice da realidade. Pelo contrário, ele confirma ou desmente a fé do profeta, corrobora a obediência do verdadeiro profeta ou denuncia a insubordinação do falso profeta à lei.

de boca a boca. Sobrepõe-se a ela a visão da própria imagem de Deus que se mostra semelhante a um sócio. O escritor parte, portanto, da disposição interna e liga a ela a percepção da realidade externa. Conforme o texto literal da Escritura, a verdadeira revelação divina teria ocorrido no caso único da viva voz. A ele está ligado, como dissemos, o juízo do escritor e também a opinião de certos profetas canônicos, como Isaías, considerado no último exemplo o profeta que teria entendido por figuras verdadeiras a providência divina, como que de palavras proferidas por Deus. Trata-se, pois, de uma subversão da ordem natural das coisas, levada a efeito por determinada linha interpretativa.²³⁸ Conforme o sentido da Escritura, a revelação mosaica elevaria à perfeição o contato entre o homem e Deus visado por Isaías. Palavras verdadeiras, imagens sem enigmas, percepção por figuras, intelecção, tudo isso é pressuposto no face a face do profeta com Deus, a partir do qual se sustenta o julgamento teológico, teórico ou sacerdotal das afecções humanas. Mas isso resulta de uma ação interpretativa incorporada à Escritura, pois é o redator que distingue Moisés, ao narrar a sua morte, de todos os outros profetas; distinção ressaltada por Espinosa:

não há dúvida de que os demais profetas não ouviram uma voz verdadeira, o que se confirma ainda mais em Deut., cap.34, vers.10, onde se diz: *e não constou (propriamente, levantou-se) em Israel profeta algum assim como Moisés, a quem Deus conheceu face a face*, o que há de se entender: pela só voz, pois nem Moisés nunca viu a própria face de Deus (Êxodo, cap.33)” (Id., *ibid.*).²³⁹

Por causa de uma elevação de Moisés, o narrador destaca a disposição de sua face ante o próprio Deus; ou seja: ele se eleva até Deus,²⁴⁰ faz pacto com Ele ou, simplesmente, institui-se Deus. A verdadeira voz, como sabemos, é uma *oratio*, cuja existência, conforme a

²³⁸ André Tosel comenta que a crítica da religião revelada visa dismantelar o uso supersticioso do texto sagrado, nos seguintes termos: “A referência a um texto sagrado que se pressupõe conter a resposta aos problemas humanos se inscreve na matriz da superstição, com seu recurso a uma divindade que é produto do desdobramento, da projeção e da inversão do desejo de ser”. A religião revelada necessita de uma crítica, na medida em que, por um uso problemático e uma disposição peculiar do texto sagrado que lhe confere uma forma, “fixa e condensa as concreções de uma falsa idéia de natureza e de natureza humana” (TOSEL, 1984, pp.107-8).

²³⁹ A proeminência desse caso também explica por que Espinosa, em vários exemplos, cita o registro mais tardio de uma revelação para contrapô-lo a outros relatos menos afastados e, portanto, mais fiéis à história do fato profético. Samuel, por exemplo, está presente na história que conta o chamado divino confundido com a voz de Eli, ao passo que é justamente com o desaparecimento de Samuel, enquanto personagem histórico do livro que leva o seu nome, que o autor afirma serem as suas palavras veneradas como se fossem as palavras do próprio Deus.

²⁴⁰ Atilano Domínguez chama atenção para o “sentido inverso” do texto hebraico, corretamente interpretado por Espinosa: *quem Deus noverit*, e que vários tradutores negligenciam porque fugiria do contexto todo no qual se discute de que modo o profeta conhece Deus (SPINOZA, 1986, p.82, nota 31). Penso que o “sentido inverso” não só deve ser mantido, mas é inclusive um ponto essencial, momento em que o autor do Deuteronomio atribui divindade a um homem particular; vestígio precioso que denuncia a ordem inversa que o escritor imprime à narrativa.

Escritura, é devida a um suposto arbítrio do homem simplesmente, ou dele em situação de pacto com Deus. Saídas da boca de Moisés, portanto, as palavras divinas são um legado que exclui a genuína percepção auditiva das vozes divinas. Ademais, essa percepção que Espinosa atribui à acuidade auditiva do indivíduo, o escritor bíblico interpreta como um sonho, cuja validade depende do juízo que acerca dele se pode formar a partir da lei que surge da revelação da viva voz. Estabelecida pela mão do escritor, portanto, a voz viva é o único meio pelo qual se poderia deduzir uma relação interfacial entre Deus e o homem. Ora, a percepção isaiana por figuras, a troca de olhares entre Deus e Moisés como se fosse entre dois sócios e, enfim, o conhecimento face a face, são constituições imaginativas que indicam unicamente a disposição corpórea e a intenção subjetiva dos profetas, auxiliadas por um discurso já constituído ou proferido em forma de *oratio*, que pressupõe motivações voluntárias do profeta. É por isso que Espinosa não reconhece a realidade do *facie ad faciem* e afirma peremptoriamente que a revelação mosaica é *per solam vocem*.

Assim deparamo-nos outra vez com o mesmo problema político e lingüístico suscitado pela revelação mosaica, discutido já no capítulo anterior. A existência da voz verdadeira e a suposta visão sem hieróglifos de Deus como sendo de outro homem com o qual se trava certa interlocução garantem, por um lado, a salvação dos homens ante o terror causado pela teofania originária. Mas, por outro lado, surge a dúvida acerca dessa voz ainda se referir de algum modo a Deus; com efeito, muito mais do que uma revelação divina ou expressão que realmente indique algo da natureza mesma, a revelação mosaica lembra um “pacto de palavras”: a redução da linguagem a uma convenção entre os homens, que já não exprime nem por figuras ou hieróglifos algo acerca da natureza em geral e tampouco da natureza humana em particular – do desejo, das afecções e paixões naturais aos homens. Da viva voz que proporciona uma visão sem hieróglifos resultam imagens ou representações que já não se referem à figura da coisa representada. Portanto, o que se entende pela revelação mosaica são somente as palavras em si mesmas. É também sob esse título, não enquanto intelecção das coisas, que Espinosa diz, no parágrafo anterior, a providência divina ter sido representada a Isaías por figuras: mesmo falando de figura em vez de imagem, trata-se de uma representação passional.

O escritor bíblico incorre, com sua explicação das vozes proféticas, no erro que os homens costumam cometer ao explicar qualquer coisa fora da ordem necessária da natureza. Julgam-se dotados de uma vontade livre porque têm consciência de seus apetites e volições e

nem por sonhos pensam nas causas que os levam a apetecer e querer algo (EI Ap.).²⁴¹ Se o ouvinte de uma voz imaginária ignora as causas que a originam, o falante que pensa fazer uso da voz por livre vontade não só ignora as causas que o levam a exprimir algo, mas forja uma causa inexistente. Para Espinosa, pelo contrário, tanto as palavras proferidas em vigília, quanto as vozes ouvidas ou emitidas em sonho, têm causas naturais e necessárias que excluem por completo a determinação voluntária dos atos de fala. A diferença é que as expressões em vigília pressupõem uma tensão maior do corpo (impulso afetivo ou arrebatamento passional), em relação à quietude do corpo dormente. Portanto, é preciso buscar a origem divina também da revelação mosaica, desmentindo as supostas motivações voluntárias resultantes da explicação antropomórfica das profecias.

O inadequado da revelação mosaica é considerar o *face a face* entre Moisés e Deus como sendo efetivamente figurativo, isto é, dado por imagens corpóreas. Pois dessa maneira parece supor-se uma relação entre dois corpos particulares. Mas a pergunta acerca da origem divina da voz permanece válida. Enquanto revelação divina, a voz viva testemunhada por Moisés não é uma voz provinda de um homem ou originada de um outro corpo qualquer, porém Deus se revelou a Moisés “mediante a voz aérea” (Id., *ibid.*, p.21). É preciso investigar, portanto, em que consiste a *Vox Dei*, sem confundir-la com um corpo ou indivíduo determinado em que ela se faz ouvir. Essa é a via pela qual Espinosa procura dar uma interpretação adequada à revelação mosaica.

* * *

O trabalho filológico que segue à exposição dos exemplos de revelações proféticas é um aprofundamento da pesquisa, em que Espinosa procura resgatar a expressividade imanente ao texto, definindo o significado das palavras. A busca do significado da *vox aerea* se apresenta como contra-discurso da interpretação, incorporada à Escritura, que resultou na ficção de uma personalidade divina, paradoxal pelo ponto de vista da razão, mas cuja realidade o intérprete ou escritor da Bíblia procura justificar pela ficção de uma divindade transcendente que intervém na natureza com milagres.²⁴² É, portanto, na unidade elementar do

²⁴¹ A expressão “nem por sonhos” é oportuna para mostrar não só “que os homens ignoram as causas que os determinam, mas que eles ignoram *que são determinados por causas*”. A crença no livre-arbítrio significa, então, que “os homens têm consciência de suas ações, volições e de seu apetite, ignorando, porém, que são determinados por certas causas a agir, a querer e a apetecer” (LEVY, 1998, p.114).

²⁴² Nesse sentido se pode dizer, com Gilles Deleuze, que existe um efeito prático negativo nos ensinamentos morais da Escritura, apesar de que a obediência requerida seja indispensável e os mandamentos estejam bem fundados. “O drama da Teologia, segundo Espinoza, a sua nocividade, não são apenas especulativos; provêm da

texto – a palavra – que Espinosa resgatará sua força expressiva mais originária. Estudo relevante não só pelo ponto de vista científico da análise bíblica, mas também para salvaguardar a “essência da religião revelada”. Com efeito “o autor do TTP distingue muito bem entre a religião enquanto conjunto de práticas determinadas por estados emocionais de perturbação perante a forte sensação de insegurança e a religião enquanto conteúdo doutrinal extraído das suas fontes escritas mais recuadas” (JORDÃO, 1993, p.117). A questão é determinar, por um lado, os traços que separam a origem histórica das revelações proféticas e, por outro, o afastamento dessa sua histórica verdadeira, que se faz notar inclusive em pontos essenciais da Escritura, como o da narrativa da revelação mosaica no momento da doação da lei e da fundação do Estado.

As interpretações de cunho intelectualista tendem a reconhecer no *face a face* da revelação mosaica uma metáfora da constituição espiritual da natureza divina. Provando pela própria Escritura que Moisés não presenciou nenhuma imagem (existência corpórea) de Deus, conclui-se que a revelação consistiu na manifestação do espírito divino. Considerando a extensão alheia à natureza divina, interpretam-se Deus e a mente humana como sendo espirituais. A substância espiritual, anímica ou pensante, no caso, é considerada uma realidade superior adicionada à matéria, para que assim não se perdessem os conceitos de vida, alma, pensamento, salvação etc. Tais noções parecem tanto mais caras, quanto menos os corpos são julgados aptos a responder, por si próprios, aos mais altos desígnios humanos. A noção de espírito então preenche aquela dimensão da realidade que não se explica a partir do conceito de corpo só. No caso específico da natureza humana, a alma entraria na sua composição para que o conceito de homem não fosse reduzido à dimensão mecânica ou mesmo a um corpo inanimado. Espinosa rejeita essa solução, uma vez que corpo e mente, pensamento e extensão exprimem ambos perfeitamente a natureza do homem ou de um indivíduo qualquer. Não é possível exprimir a essência do ser humano²⁴³ recorrendo a um atributo que complementa ou se oponha a outro atributo constitutivo do ser.

Na *Ética*, demonstra-se que o *conatus* (esforço de autoconservação) é a essência de todas as coisas e do homem em particular. A mesma idéia aparece no *Teológico-político*, sob uma denominação apropriada à Escritura. Para evitar o dualismo, Espinosa empreende um

confusão prática que ela nos inspira entre essas duas ordens diferentes por natureza [o conhecimento e a moral]. A Teologia considera pelo menos que os dados da Escritura são uma base para o conhecimento, mesmo que este conhecimento deva ser conduzido de um modo racional, ou mesmo transposto, traduzido pela razão: daí a hipótese de um Deus moral, criador e transcendente” (DELEUZE, 1970, p.35).

²⁴³ *Ética-II* proposições 6 e 7: “Cada coisa se esforça (*conatur*) o quanto pode em perseverar no seu ser”. “O esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça em perseverar no seu ser nada mais é do que a própria essência atual da coisa” (G-II, p.146).

exame da palavra *ruagh* (espírito) e procura mostrar que ela é apta a exprimir o *conatus* corpóreo. A diferença entre a *Ética* e o *Teológico-político*, no que se refere à substância extensa, é que naquela se trata de uma argumentação estritamente lógica, ao passo que o restante do capítulo I do *Tratado* consiste num estudo semântico e sintático da língua bíblica, quanto ao que se pode deduzir do seu uso na Escritura.

“A palavra espírito (*vox ruahg*) no sentido genuíno, como se sabe, significa vento” (*TTP-I*; G-III, p.21; A., p.128) – refere-se, pois ao atributo extensão. Do ar em movimento, derivam-se hálito, respiração, ânimo e animosidade; em suma, capacidade de autoconservação, *conatus*. Além do ânimo ou da própria mente, significa também sentença do ânimo. Mas esse último sentido já é mais problemático, pois implica na noção de escolha e de livre arbítrio. Os exemplos que Espinosa escolhe mostram que a determinação da sentença do ânimo é entendida como alheia e independente da necessidade natural; intervém como sorte ou graça divina em situações nas quais os homens se encontram arrebatados pelas paixões. De fato, a partir desse significado derivam-se as noções de vontade e decreto, por um lado e, por outro, as paixões como a soberba, a humildade, o ódio, a melancolia e, enfim, o zelo. Da palavra espírito, portanto, deduzem-se a essência, as afecções e as paixões humanas.

As maneiras como algo é atribuído a Deus na língua hebraica também são múltiplas. E tais como as derivações da palavra espírito, há uma espécie de usurpação do sentido originário da expressão. Diz-se, em primeiro lugar, que algo é de Deus porque pertence à natureza de Deus ou é parte dele; em seguida, porque está sob o poder de Deus e age segundo a sua ordem; depois, porque é dedicado a Deus e, enfim, porque é um legado da tradição profética. A expressão começa, pois, exprimindo a *potentia* divina, passa a ser *potestas*, seu significado se translada para as operações humanas de culto religioso e termina numa tradição teológica que se afirma como ciência.

Observa-se que as derivações dos significados de palavras e usos de expressões, embora se façam por um desenlace natural, configuram um processo gradativo de abstração. O mesmo processo se observa, finalmente, na leitura de frases como a de que “o Profeta tem o Espírito de Deus, Deus infunde seu Espírito nos homens, os homens são repletos do Espírito de Deus e do Espírito Santo” (*TTP-I*; G-III, p.27; A., p.133). Em primeiro lugar, tais expressões “significam apenas que os profetas eram dotados de uma virtude singular e acima do comum e cultivavam, com exímia perseverança, a piedade” (Id., *ibid.*). O espírito divino é qualquer dom natural, geralmente mais acentuado em alguns homens. Nesse sentido, Espinosa equipara os profetas e os poetas:

Embora alguns homens possuam certos dons que a natureza recusa aos outros, não se diz, contudo, que eles excedem a natureza humana, a menos que esses dons sejam tais que não possam compreender-se a partir da definição da mesma natureza. Por exemplo, a altura do gigante é rara, mas, apesar disso, é humana. Pouquíssimos são os que conseguem improvisar poemas e, no entanto, isso é humano [há até quem o faça com a maior das facilidades]. Ou imaginar certas coisas de olhos abertos com tanta vivacidade como se elas estivessem mesmo na frente. Porém, se existisse alguém que tivesse um outro meio de compreender e outros fundamentos para o conhecimento, esse sim, ultrapassaria os limites da natureza humana (*TTP, adnotatio III; G-III, p.252; A., p.133*).

Nessa primeira acepção da frase “o Espírito de Deus insuflado nos profetas”, não é significada coisa alguma que exceda os limites da natureza humana. Pelo contrário, indicam-se virtudes imanentes àqueles que se singularizam em determinada habilidade comum aos homens e desenvolvida em graus diferentes.

Numa segunda acepção, porém, tais frases significam a intenção de Deus: “Em seguida (*deinde*), [significa] que percebem a mente, ou seja, as sentenças de Deus. Demonstramos, com efeito, que espírito tanto pode significar em hebraico a mente como as sentenças e que, por tal motivo, a própria Lei, na medida em que exprimia a mente de Deus, era designada por mente ou Espírito de Deus” (*TTP-I; G-III, p.27; A., p.133*). Trata-se, agora, de uma percepção externa dos decretos divinos. Enquanto no primeiro caso o profeta se dizia imbuído de espírito divino por causa de sua singular desenvoltura imaginativa, aqui a presença do divino se manifesta nos decretos de Deus que o profeta percebe. Ora, a percepção dos decretos divinos é comum a todos os profetas que compareceram na exemplificação dos tipos de profecias, ao passo que as percepções proféticas variavam de acordo com os diferentes graus de abstração que envolviam. A acuidade auditiva de Samuel lhe possibilitou a percepção e a obediência autônoma dos decretos divinos. Davi, por sua vez, assim como Balaão, Abimelec e Abraão, perceberam os decretos divinos propriamente como sentenças, isto é, leis que proibiam e impediam a execução de seus desejos particulares. Estes tiveram, pois, uma relação mais abstrata com a natureza divina.

Dado que todos os modos de percepção se originam da natureza divina, pode-se dizer que “a imaginação dos profetas podia designar-se por mente de Deus, já que por ela eram revelados os decretos divinos, e podia dizer-se que os profetas tinham a mente de Deus” (*Id., ibid.*) Porém, como Espinosa já explicara inicialmente, na nossa mente também estão inscritos os decretos eternos de Deus, pelo que “nós também compreendemos (para falar com a Escritura) a mente de Deus” (*Id., ibid.*). A diferença está no fato de que o vulgo despreza aquilo que é comum a todos os homens. No caso dos hebreus, que se julgavam superiores e especialmente escolhidos por Deus, havia um desprezo ainda maior pela ciência que é comum

a todos os homens. Mas o juízo depreciativo acerca da natureza humana é, justamente, a condição prévia para que a existência do profeta fosse fixado em termos excepcionais: “Por último (*denique*), dizia-se que os profetas tinham o espírito de Deus porque os homens ignoravam as causas do conhecimento profético e, por isso, admiravam-no e atribuíam-no a Deus, como faziam com qualquer outro prodígio, chamando-lhe conhecimento de Deus” (Id.; G-III, pp.27-8; A., pp.133-4). Reaparece, portanto, a condição excepcional do profeta, justificada pela ignorância das causas do conhecimento profético. Trata-se do resultado derradeiro da cadeia de causas que perfazem o conhecimento imaginativo: da percepção confusa das coisas segue um conhecimento não adequado delas e um conhecimento muito inadequado da sua duração e da duração do próprio corpo; na duração, as coisas se conhecem de maneira abstrata, ou seja, temos percepções delas mas não conhecemos as causas das percepções; os homens, portanto, vivem naturalmente na ignorância, enquanto desconhecem as causas das afecções e dos afetos. Mas eis que essa situação serve de base para se edificar uma explicação invertida da realidade: conscientes de que percebem e desejam coisas, mas ignorando as causas desses sentimentos, os homens se julgam livres para querer ou não querer, ter ou não ter determinado sentimento; ao explicar a natureza, fingem um criador que também estivesse dotado de uma vontade livre e, quando alguém anuncia algo que provoca admiração, consideram-no prodígio oriundo de uma relação especial que, no caso, certo homem trava com Deus.

Espinosa não opõe, à comum ignorância das causas dos acontecimentos particulares, a possibilidade de um conhecimento exaustivo da cadeia causal que os determina, que é infinita. Assegura-se, simplesmente, de que todas as coisas têm causas naturais, enquanto que os intérpretes submetidos à sua crítica estabelecem como causa a vontade divina. Por isso ele pode dizer que ignora as leis da natureza pela qual ocorreram as profecias.²⁴⁴ De fato, o filósofo da natureza não conhece todas as causas de um acontecimento particular, pois geralmente são muitas. Por exemplo, se caísse uma pedra do telhado e matar alguém, diversas causas certamente concorreriam para esse acontecimento, como, por exemplo esse alguém passar por ali justamente quando soprava um vento forte, porque se dirigia à casa de um amigo, e o vento teria sido ocasionado por um fenômeno climático, etc. Não encontrando termo ao encadeamento causal que ocasionou o acontecimento, os homens que possuem o ânimo inclinado à superstição acabam se fiando “na vontade de Deus, isto é no asilo da ignorância” (EI Ap.; G-II, p.80). O mesmo erro seria cometido caso se dissesse que as

²⁴⁴ “No que toca, porém, às leis da natureza segundo as quais tal aconteceu, confesso que as ignoro” (TTP-I; G-III, p.28; A., p.134).

profecias foram ocasionadas pelo poder de Deus, no sentido de que ele pudesse interferir na natureza de maneira particular. Pois “tudo é feito pelo poder de Deus e, além disso, na medida em que o poder da natureza não é senão o próprio poder de Deus, nós não compreenderemos este enquanto ignorarmos as causas naturais. É, portanto, insensato recorrer a ele quando ignoramos ainda a causa natural de qualquer coisa que o mesmo é dizer, o próprio poder de Deus” (*TTP-I*; G-III, p.28; A., p.134).

A explicação histórica das profecias se defronta com a interpretação finalista delas, incorporada na Escritura pelos autores e intérpretes, em alguns pontos importantes. Espinosa interpreta as palavras da lei reveladas a Moisés como sendo de uma *vox aerea*: um hálito ou sopro natural que, no caso, revela o ânimo do profeta. Na expressão “Deus é fogo”, o profeta exprime um arrebatamento passional, é dominado por afetos desconhecidos e, portanto, também não conhece as causas dos seus dizeres e de suas ações. Portanto, o fato de que o profeta não percebe Deus por uma imagem particular não significa que ele entenda a natureza infinita de Deus, incapaz de assumir uma forma particular. Se, não obstante, os intérpretes interpretam o encontro face a face como tendo sido uma revelação direta de Deus ao profeta, cometem o erro de explicar o acontecimento de maneira prodigiosa porque ignoram suas causas naturais. A partir desse paradoxo, acentuam o caráter milagroso da relação entre Deus e o homem e fundam o poder teológico-político.²⁴⁵ O profeta faz as vezes de Deus e, por seu intermédio, ocorrem milagres. O discurso isaiano, referido no último exemplo dos tipos de profecias, corrobora essa interpretação teológica das revelações, pois o profeta se apresenta como alguém que por uma graça divina percebeu por figuras (*per figuras*) o Deus completamente afastado do povo, pelo que teria entendido (*intellexit*) o estado miserável do povo manchado pelos pecados. A consagração de Moisés como tendo sido o maior de todos os profetas e o elevado grau de conhecimento conferido a Isaías são as balizas da interpretação teológica que Espinosa desarticula, subvertendo o discurso que a tradição fixara pela Escritura. O percurso analisado na presente pesquisa é um exemplo do estilo argumentativo que perpassa o *Teológico-político*, pelo qual Espinosa anuncia explicitamente no começo algumas teses corroboradas pela interpretação teológica, e volta a citá-las no fim, mas no decorrer da argumentação elas adquirem um sentido inverso àquele que parecem ter.

²⁴⁵ Na base da constituição teológico-política do Estado está a ignorância dos súditos: “Primeiro, o sagrado e o político se misturam perigosamente no espírito da massa dos governados. Em seguida, do lado das classes dirigentes, a natureza das coisas quer que a autoridade política seja disposta, por uma inclinação fatal, a se colocar como a encarnação histórica de um príncipe transcendente, tanto mais temível pelo povo quanto mais suas origens sejam misteriosas” (PRÉPOSIET, 1967, p.123).

CONCLUSÃO

A análise do primeiro capítulo do *Teológico-político* serviu para explicitar novos traços da relação entre o *Tratado* e a *Ética*, especificamente no que diz respeito à teoria espinosana da imaginação. Nesse sentido, ela pretendeu explicitar o caráter sistemático da obra de Espinosa e a unidade do pensamento filosófico que conduz o autor na elaboração dessas duas obras. Tal coesão vem sendo afirmada quase unanimemente pelos estudiosos de Espinosa, em diferentes focagens. A título de exemplo, recorde-se o ensaio *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, com o qual André Tosel procura mostrar que a *Ética* se encontra de maneira subterrânea na abordagem que Espinosa faz da lei divina ao longo do *Tratado*, especialmente no capítulo IV. A base ontológica do *Tratado*, portanto, é idêntica à ontologia apresentada na *Ética*.

Outro tema que ganhou destaque entre os comentadores há algum tempo é a imaginação. Constatou-se que ela não significa apenas o meio pelo qual as coisas são percebidas de maneira inadequada, oponde-se assim ao conhecimento verdadeiro do puro intelecto, mas é congênita à existência humana e constitutiva da experiência, base da percepção de todas as coisas. Embora inadequado, o primeiro gênero de conhecimento – o imaginativo – não é inferior, mas consiste numa realidade definida por leis específicas, dignas de interesse filosófico.

A importância da imaginação no *Teológico-político* – rendendo outra perspectiva da relação entre o *Tratado* e a *Ética* – foi tema de pesquisa de Henri Laux, *Imagination et religion chez Spinoza*. O autor confronta imaginação e conhecimento profético, imaginação e milagre, examina o método interpretativo da Escritura tendo em vista a sua constituição imaginativa e, em seguida, encontra na *Ética* o sistema do imaginário religioso, mediante o qual, no *Teológico-político*, Espinosa teria condições de liberar a religião das teias supersticiosas.

Na linha de semelhantes estudos, procurei centrar a atenção no capítulo I do *Tratado* – “Das profecias”. Dado que a argumentação do primeiro percurso do *Tratado* – capítulos I a VI – tem vários pontos de contato com a *Ética*, imbricando-se as questões de uma e outra obra, as análises que visam delinear a estreita relação entre elas mostram-se bastante apropriadas à sua compreensão. Em vista disso, procurei evidenciar que, além da identidade de princípios e teses, o próprio texto em que Espinosa descreve os diferentes tipos de profecias configura-se como um quadro no qual se pode visualizar, de maneira sucinta, a sua

teoria da imaginação. A construção retórica do texto, o ordenamento dos exemplos e as breves explicações que Espinosa confere a cada revelação e que devem ser ponderadas à luz das histórias bíblicas referidas, são elementos textuais que permitem compreender a teoria espinosana da imaginação implícita, mas não sistematicamente apresentada no *Teológico-político*. Explicações mais explícitas acerca da constituição das imagens que se encontra sob as revelações proféticas encontra-se nos autores com os quais o *Tratado* dialoga – em particular Hobbes e Maimônides. Uma compreensão mais ampla da maneira como Espinosa interpreta o imaginário profético foi possível, portanto, confrontando-se a sua própria organização de dados bíblicos que já tinham sido objeto de análise dos intérpretes antecessores. Porém, o exame tipológico das revelações só pôde ser explicitado inteiramente a partir do estudo mais acurado da dedução genética da imaginação e do conhecimento imaginativo efetuada na Parte II da *Ética*, à qual corresponde a descrição histórica da imaginação profética feita no *Teológico-político*. Também foi preciso abordar a questão do modo como a linguagem se origina da imaginação, para compreender-se a origem corpórea e a natureza imaginativa do texto bíblico. Assim se tornou possível compreender a constituição inteiramente natural que Espinosa atribui a todas as profecias.

Pela descrição histórica das profecias, evidencia-se o caráter crítico e polêmico do *Teológico-político*, relativamente a toda uma tradição interpretativa e à própria Escritura. Com efeito, tanto no começo quanto na conclusão do percurso, encontramos afirmadas e confirmadas teses da Escritura e de sua interpretação teológica que, ao longo do percurso, Espinosa subverte. O profeta inicialmente definido como intérprete de Deus e, por conseguinte, tomado como o homem que faz as vezes de Deus, é um dos principais alvos da crítica de Espinosa. O resultado é a demonstração do absurdo de tal opinião. A revelação por uma *voz verdadeira* ou por palavras propriamente ditas, a partir da qual Moisés é consagrado o maior de todos os profetas – aquele que teria testemunhado uma percepção imediata e, segundo alguns intérpretes, intelectual, da natureza divina –, assume o lugar da imagem mais abstrata no quadro tipológico das vozes. Pois as palavras propriamente ditas são mais abstratas que as vozes imaginárias ouvidas por outros profetas. Por conseqüência, o conhecimento natural de Moisés e dos Israelitas, no momento da revelação pela qual a lei é doada e se constitui o Estado, é extremamente inadequado. Assim, Espinosa comprova pela própria natureza imaginativa das profecias que a causa da divinização do profeta e da opinião de que ele possuía relações privilegiadas com Deus é a ignorância humana. Com efeito, a ignorância das causas das percepções proféticas provoca a admiração do vulgo, que acaba por considerá-las prodigiosas. A revelação passa a ser interpretada, então, como milagrosa, a

ocorrência de palavras propriamente ditas levam os intérpretes teólogos a forjar um encontro *face a face* entre Deus e Moisés. Profecia incompreensível pela razão e impossível segundo o desdobramento natural da imaginação, ela é todavia um dos pilares da fundação teológica do Estado hebraico, incorporada à Escritura e promovida pela tradição sacerdotal. A essa tendência de inserir, através de frases e discursos, opiniões que a forma original da narrativa profética certamente não continha, Espinosa opõe a análise filológica da Escritura, a explicitação do sentido e do uso comum das palavras na língua que deu origem aos relatos proféticos.

Observou-se que Espinosa desmistifica não somente as soluções teológicas da interpretação bíblica, mas também passagens literais da própria Escritura. Constituída historicamente, ela também sofreu as vicissitudes do tempo. A distância que separa a narrativa do acontecimento narrado abrange a diferença entre o que é verdadeiro (*rei veritas*) em toda e qualquer revelação divina natural, e a intenção particular do discurso profético e do escritor do Pentateuco. Mas o documento lingüístico permite ao intérprete buscar suas origens históricas, apesar das corrupções que sofreu ao longo do tempo. Se Espinosa diz que as coisas chegaram a tal ponto que se tornou difícil reparar os erros, é porque a própria Escritura apresenta como conhecimento verdadeiro aquilo que não passa de um discurso sentencioso que reflete o arrebatamento passional do profeta ou escritor. O último exemplo dos tipos de profecias, relativo à ocorrência de vozes e imagens em simultâneo, ilustra essa situação. Conforme Espinosa mostra, a Escritura sugere que o profeta teria visto *per figuras* (isto é, realmente) Deus sentado no trono promulgando sentenças, e teria *entendido* a situação vivida pelo povo hebraico. Porém, a situação era de extrema miséria, o estado político estava em franca dissolução. Refletindo a situação crítica daquele momento histórico, as palavras do profeta não manifestam senão a fraqueza do Estado, imaginando o seu abandono da parte de Deus. Nesse sentido, é a fraqueza e a ignorância, e não a virtude e a inteligência, isso que o profeta testemunha. Não obstante, é um profeta canônico da Escritura e, juntamente com Moisés, foi interpretado como alguém dotado dos mais elevados conhecimentos, que tivesse conhecido a natureza divina pelo intelecto.

Evidentemente a figura de Moisés é construída paulatinamente ao longo do *Teológico-político*. O leitor sabe que, além de figurar como o maior de todos os profetas, Moisés também é o grande político, instituidor do Estado hebraico. No pequeno percurso analisado, vimos apenas um aspecto do personagem principal da Escritura. Mas é um aspecto importante, por várias razões: é o primeiro de que Espinosa trata; é o mais importante pelo ponto de vista teológico e, portanto, merecedor de uma cuidadosa crítica, que, como vimos,

Espinosa leva a cabo seguindo os passos da própria exegese teológica; sua importância também se evidencia pelos resultados a que conduziu a presente análise: refiro-me especificamente ao fato de que o personagem que faz as vezes de Deus resulta de um trabalho interpretativo incorporado à própria Escritura, ou seja, é ajustado pela mão do escritor do Pentateuco, em tempo muito posterior à existência do político Moisés, fundador do Estado hebraico. O problema da interpretação, portanto, não diz respeito somente ao leitor da Bíblia em sua redação definitiva, mas inclusive ao profeta e escritor da Bíblia, intérpretes da Natureza e de relatos históricos.

A propósito da presença do intérprete no interior do próprio texto, constantemente aludido no decorrer deste trabalho, quero me servir ainda de uma comparação com outra passagem bíblica, tal como a descreve Marilena Chaui: “ a figura de Salomão (...) aparece simultaneamente como a de um autor e um leitor do texto sagrado que, além de escrever, também interpreta os relatos anteriores... [Salomão] lê e escreve como um sábio, compreende a verdadeira política e a verdadeira ética e pode interpretar, então, o sentido do próprio texto sagrado” (CHAUI, 2003, p.40). Eis um caso em que o autor-personagem do texto bíblico é, simultaneamente, intérprete da Escritura. No caso da revelação mosaica ocorre algo semelhante, mas numa ordem inversa: o autor do texto confere ao personagem interpretado um traço que não decorre da sua existência histórica, porque é contrário à razão e à natureza. Em oposição ao verdadeiro método de interpretação da Escritura, que lhe presta fidelidade porque não fere a ordem de sua constituição natural e histórica, Espinosa, desde o começo do *Teológico-político*, denuncia um ato de “infidelidade” para com a história do Estado hebraico, comungado por todas as interpretações teológicas: confundir o efeito com a causa, trocar as palavras pelas coisas. A partir dessa inversão da ordem natural, as intenções dos intérpretes impuseram-se tiranicamente e envolveram com sombras a realidade interpretada.

BIBLIOGRAFIA

Edição de referência das obras de Espinosa:

SPINOZA. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage, 1972, 4bd.

Traduções consultadas

ESPINOSA, Baruch de. *Obras escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Cia. Edit. Nacional, 1966.

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

SPINOZA. *Ouvres*. Traduites et annotées par Charles Appuhn. Paris: Garnier-Flammarion, 1964-66, 4 vols.

_____. *Obras*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986.

_____. *Ethics*. Edited and translated by Edwin Curley, with an introduction by Stuart Hampshire. New York, Penguin, 1994.

_____. *Abrégé de Grammaire Hébraïque*. Introduction, traduction et notes par Joël Askénazi et Jocelyne Askézani-Gerson. Paris: Vrin, 1987.

_____. *Tractatus theologico-politicus / Traité théologico-politique*. Texte établi par Fokke Akkerman. Traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

_____. *Trattato teologico-politico*. A cura di Alessandro Dini. Milano: Bompiani Testi a Fronte, 2004.

_____. *A Theologico-political treatise. A Political treatise*. New York: Dover Publications, 1951.

Instrumentos de trabalho

A Bíblia de Jerusalém. 9ª impressão. São Paulo: Paulus, 2000.

http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata

<http://www.luther-bibel-1545de>

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português*. 10ª edição. Rio de Janeiro: Garnier, 1993.

Outras fontes bibliográficas citadas na pesquisa

ABREU, Luís Machado de. *Spinoza – a utopia da razão*. Lisboa: Veja, 1993.

AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e poder*. Estudo sobre a filosofia política de Espinosa. Lisboa: Colibri, 2000.

BACON, Francis. *Novum organum*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 2ª ed.

BORDOLI, Roberto. *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza*. Milano: Franco Angeli, 1997.

BOSTRENGHI, Daniela. *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*. Napoli: Bibliopolis, 1996.

CASSUTO, Philippe. *Spinoza et les commentateurs juifs*. Comentaire biblique ao premier chapitre du *Tractatus Theologico-politicus* de Spinoza. Provence: Publications de l'Université de Provence, 1998.

_____. *Spinoza hébraisant*. L'hebreu dans le “Tractatus theologico-politicus” et le “Compendium grammatices linguae hebraeae”. Paris – Louvain: E. Peeters, 1999.

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real*. Imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. “A definição real na abertura da *Ética* I de Espinosa”. In. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 3, vol. 11. Campinas: UNICAMP, 2001.

_____. “Janela da alma, espelho do mundo”. In *O olhar* (A. Novaes). São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. “A linguagem na filosofia de Espinosa à guisa de introdução”. In. *Discurso 2*. São Paulo: FFLCH, 1971.

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

CORSI, Mario. *Politica e saggezza in Spinoza*. Napoli: Guida Editori, 1978.

CURLEY, Edwin. “Notes on a Neglected Masterpiece: Spinoza and the Science of Hermeneutics”. In HUNTER, G. (edit.) *Spinoza: The enduring questions*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.

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

- _____. *Espinosa e os signos*. Porto: Rés, 1970.
- FERNÁNDEZ G. Eugenio. “El poder de la imaginacion”. In *Seminário Spinoza*. Ciudad Real: Gráfica Cervantes.
- FINKELSTEIN, Leo. “Judische elemente in Spinozas Philosophie” In *Sutida Spinozana*, vol.13. Hannover: Walther & Walther, 1997.
- GUÉROULT, Martial. *Spinoza I: Dieu (Éthique, 1)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
- _____. *Spinoza II: l’Âme (Éthique, 2)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1972.
- HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo: Martins fontes, 1998.
- _____. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- IOFRIDA, Manlio. “La fonction de l’Écriture dans la pensée de Spinoza”. In BLOCH, Olivier (org.). *Spinoza au XX^e siècle*. Paris: PUF, 1993.
- JORDÃO, Francisco Vieira. *Sistema e interpretação em Espinosa*. Maia: Costoliva Editora, 1993.
- LAGRÉE, Jacqueline. “Sens et verite: philosophie et théologie chez L. Meyer et Spinoza”. In *Sutida Spinozana*, vol.4. Hannover: Walther & Walther, 1988.
- LAUX, Henri. *Imagination et religion chez Spinoza*. La potentia dans l’histoire. Paris: Vrin, 1993.
- LEBRUN, Gerard. “Sombra e luz em Platão”. In *O olhar* (A. Novaes). São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LEVY, Lia. *O autômato espiritual*. A subjetividade moderna segundo a *Ética* de Espinosa. Porto Alegre: L&PM, 1988.
- MALET, André. *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*. Paris: Societé les Belles Lettres, 1966.
- MATHERON, Alexandre. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier Montaigne, 1971.
- MEYER, Louis. *La philosophie interprète de l’Écriture Sainte*. Traduction du latin, notes et presentation par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moureau. Paris: Intertextes, 1988.
- MIGNINI, Filippo. “La dottrina spinoziana della religione”. In *Studia Spinozana*, vol.11. Hannover: Walther e Walther, 1995.
- MOREAU, Pierre-François. “Os princípios de leitura das sagradas escrituras no Tratado Teológico-Político”. In *Cadernos Espinosanos IV*. São Paulo: Dep. de Fil. da USP, 1988.
- NEGRI, Antônio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- NOVAES, Adauto. *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

- OSIER, Jean Pierre. “L’herméneutique de Hobbes et de Spinoza”. In. *Sutida Spinozana*, vol.3. Hannover: Walther e Wlalthner, 1987.
- PACHIANI, Claudio. *Spinoza tra teologia e politica*. Padova: Franciscò Editore, 1979.
- PARROCHIA, Daniel. “La science de la nature corporelle”. In. *Sutida Spinozana*, vol.3. Hannover: Walther e Wlalthner, 1987.
- PEREIRA, Maria Luíza Ribeiro. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- PACHIANI, Claudio. *Spinoza tra teologia e politica*. Padova: Franciscò Editore, 1979.
- POPKIN, Richard H. “Spinoza and Bible scholarship”. In *The Cambridge Companion to Spinoza*. Edited By Don Garrett. New York: Cambridge University Press, 1996.
- PRÉPOSIET, J. *Spinoza et la liberté des hommes*. Paris: Gallimard, 1967.
- PREUSS, J. Samuel. *Spinoza and the irrelevance of biblical authority*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- STRAUSS, Leo. *Le testament de Spinoza*. Écrits de Leo Strauss sur Spinoza et le judaïsme. Paris: Les Editions du Cerf, 1991.
- _____. *Maimonide*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
- SUAREZ, Francisco. *Disputaciones metafísicas*. (Vol.1) Madri: Grados, 1960.
- SHWARTS, Suzana. *Uma visão da esterilidade na Bíblia Hebraica*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- TOSEL, André. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*. Essai sur le *Traité Théologico-Politique*. Paris: Aubier, 1984.
- WALTHER, Manfred. “Biblische hermeneutik und historische erklärung”. In. *Sutida Spinozana*, vol.11. Hannover: Walther e Wlalthner, 1995.
- ZAC, Sylvain. *Spinoza et l’interprétation de l’Écriture*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.