

Pode um mito salvar? Cristo em Espinosa

Can a myth save? Christ in Spinoza.

João Diogo R. P. G. Loureiro¹

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Universidade de Coimbra
loureiro.joaodiogo@gmail.com

Palavras-chave: Tratado teológico-político, Strauss, Matheron, profecia, Cristo, “salvação dos ignorantes”.

Keywords: Theological-political treatise, Strauss, Matheron, prophecy, Christ, “salvation of the ignorant”.

1. “Quem, então, poderá ser salvo?” (Mt 19:25) ou, o problema e o dilema

Se o caminho que mostrei para aqui chegar parece árduo, é possível, contudo, alcançá-lo. E é justo que deva ser árduo o que tão raramente é conseguido. Se a salvação estivesse à mão de semear e pudesse ser conseguida sem grande trabalho, como se poderia dar o caso de ela ser negligenciada por quase todos? Não, todas as coisas excelentes são tão difíceis quanto raras.

Com estas palavras se encerra a *Ética*. O “aqui” da primeira linha refere-se à “tranquilidade de ânimo” (*animi acquiescentia*)² que Espinosa, no escólio da proposição 36 da parte v, identifica com a felicidade (*beatitudo*) do ser humano, felicidade a que dá também o nome de “salvação” (*salus*). No passo acima reproduzido observa-se a mesma assimilação entre os conceitos: de um discurso que tem por objecto a tranquilidade de ânimo transita-se, sem solução de continuidade, para uma pergunta retórica acerca da salvação. Não há que estranhar que a *Ética* termine nesta nota. Se, em linha com Espinosa, considerarmos que o objecto da ética é a felicidade do ser humano, e se “salvação” é aqui sinónimo de “felicidade”, é compreensível que uma obra chamada *Ética* conclua falando,

¹ Bolseiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia (Bolsa SFRH/BD/93356/2013).

² Sobre o lugar central que a tranquilidade de ânimo ocupa no pensamento ético de Espinosa e a ligação desta à problemática da salvação, vd. Rutherford, 1999.

precisamente, da salvação – e todavia, mau grado a importância do conceito, o termo *salus* quase não surge na obra-prima do filósofo, aparecendo apenas no passo acima reproduzido e no já mencionado escólio da proposição 36 da parte v³.

Não é este o espaço para explicar o que entende Espinosa por “salvação”. A *Ética* é um livro difícil e o esclarecimento de um dos seus conceitos centrais seria matéria para todo um outro artigo⁴. Para os nossos propósitos, é suficiente (pelo menos por ora) dizer que a salvação é assimilada pelo filósofo ao género mais elevado de conhecimento, a que ele dá o nome de “ciência intuitiva”⁵. O conhecimento desta ordem é acompanhado da alegria maior que o ser humano pode experimentar. Assim formulada, a ideia espinosana de felicidade acha-se em linha com toda a tradição aristotélica. A felicidade, ou salvação, que Espinosa expõe/propõe na *Ética* implica, porém, uma disciplina mental rara – e Espinosa sabe-o, de onde o comentário com que a obra se conclui.

É inevitável, pois, que nos sintamos perplexos quando constatamos que no *Tratado teológico-político* (*TTP*) Espinosa, admitindo embora não ser capaz de o demonstrar, afirma o oposto, a saber, que a salvação está ao alcance de todos. Assim, de facto, o anuncia a Escritura, em que o filósofo parece confiar: “se não tivéssemos o testemunho da Escritura, seria caso para duvidar da salvação de quase todos”, “uma vez que não podemos compreender pela luz natural que a simples obediência é uma via para a salvação, e uma vez que só a revelação ensina que isto acontece” [A 323-4 | G 188]⁶. Se na *Ética* a salvação advinha do conhecimento, aqui ela surge associada à obediência, ou seja, à heteronomia⁷. O Humano – isso o que aqui nos é dito – pode salvar-se simplesmente por agir de uma certa maneira, mesmo não tendo noção de por que é que fazer aquilo que faz é bom para ele; fá-lo apenas porque outrem assim lho ordena.

Como reconciliar a lição da *Ética* com as afirmações do *TTP*?⁸ O trabalho do intérprete é consideravelmente dificultado pelo facto de Espinosa declarar aber-

³ Desconsideramos aqui a ocorrência do termo no escólio da proposição 63 da parte iv, onde *salus* aparece mas enquanto parte da expressão *salus publicus*.

⁴ Ao leitor curioso recomendamos, em jeito de introdução, o tríptico Ferreira, 1991, 2002 e 2008.

⁵ Sobre os três géneros de conhecimento, vd. Matheron, 2011, pp. 469-81, indubitavelmente um dos melhores tratamentos do tema, mesmo se não subscrevemos tudo quanto o comentador francês aí defende.

⁶ Todas as traduções do *TTP* são de Diogo Pires Aurélio (Aurélio, 2004). Entre parênteses rectos referimos para cada passo citado quer as páginas da tradução de Aurélio [A], quer as da edição crítica antiga (mas ainda popular) das obras de Espinosa [G, de Gebhardt, 1925 (volume terceiro)].

⁷ Sangiacomo interpreta a obediência como “la capacità di servire Dio con la virtù” (2010, p. 1136, n. 103), devendo aos termos nesta glosa, em particular ao último (*virtù*), ser dado o seu sentido propriamente espinosano. Tal artifício permite-lhe evadir o problema na base do nosso texto, mas constitui uma violência ao pensamento do filósofo e ao sentido corrente das palavras: obedecer é não agir *motu proprio*; ora a virtude, em Espinosa, implica a espontaneidade (cf. a definição 8 da parte iv da *Ética*).

⁸ Esta pergunta só faz sentido se assumirmos que é um mesmo pensamento que se exprime na *Ética* e no *TTP*, o que temos boas razões para crer. Espinosa, de facto, interrompeu a escrita da *Ética* para redigir o *TTP* (Nadler, 2011, p. 16). Se não é à partida impossível que após a publicação deste, em 1670, tenha mudado de opinião acerca de certas matérias e a *Ética* reflecta essa evolu-

tamente que a salvação pela obediência não pode ser racionalmente provada: “a potência da razão [...] não vai ao ponto de poder determinar que os homens possam atingir a beatitude só pela obediência e sem o conhecimento das coisas” [A 319 | G 184]. O filósofo afirma ter desse “dogma fundamental da teologia” apenas uma “certeza moral” [A 320 | G 185] e não uma “certeza matemática”⁹. Este não pode, pois, ser derivado das premissas sobre as quais se alicerça o sistema exposto na *Ética*, mas também não pode contradizer esse extraordinário edifício lógico: tal seria grotescamente incoerente da parte de Espinosa. O intérprete tem, portanto, a ingrata tarefa de *mostrar* a possibilidade, no quadro do sistema, de uma salvação pela obediência, sem contudo a conseguir propriamente *demonstrar*.

Antes, porém, de nos abalancharmos a isso, forçoso é que ponderemos uma outra hipótese que anularia a necessidade de um tal exercício: Espinosa está a mentir e não crê, afinal, no dogma em jogo. Não haveria nesse caso qualquer reconciliação a operar entre a *Ética* e o *TTP*. Para que uma hipótese assim, arrojada, possa sequer ser levada a sério, há que (i) mostrar que o próprio *TTP* nos fornece boas razões para duvidar da sinceridade do filósofo nos passos em que proclama a sua certeza acerca da salvação dos ignorantes e (ii) explicar qual a necessidade de Espinosa encobrir a sua verdadeira opinião, o que não pode ser feito com base em especulações, mas a partir do próprio texto, o qual deve ser capaz de providenciar razões para a atitude do filósofo. Não é difícil reconhecer à possibilidade hermenêutica em discussão um evidente sabor straussiano¹⁰.

A verdade ou falsidade da hipótese só pode ser estabelecida por uma análise cabal das razões que Espinosa oferece como justificação para dar o seu acordo à tese de que é possível aos seres humanos salvarem-se pela simples obediência. O próprio filósofo está consciente de que deve explicações ao leitor: “poder-se-á objectar-nos por que é que acreditamos nisso” [A 320 | G 185], e defende-se:

Seria, na verdade, estupidez não querer aceitar uma coisa que (i) é confirmada pelo testemunho de tantos profetas e (ii) da qual vem tanta consolação para aqueles que pelo raciocínio não vão muito longe, (iii) uma coisa de que resulta não pouca utilidade para a república e (iv) na qual, enfim, podemos acreditar sem o mínimo perigo ou prejuízo, só porque não é possível demonstrá-la matematicamente. [A 322 | G 187]

ção, a verdade é que isso é improvável: as traves-mestras do pensamento de Espinosa estavam já suficientemente definidas aquando da redacção do *TTP* e o sistema espinosano é, como se sabe, invulgarmente coeso. Acrescente-se ainda que, em 1676 (um ano antes de falecer), Espinosa fez chegar a um certo J. S. Klefmann uma cópia do *TTP* com anotações (Steenbakkers, 2010, pp. 38-9). Em nenhuma delas o filósofo dá a entender que o seu pensamento no que toca à problemática da salvação se modificou.

⁹ Sobre o tema da certeza em Espinosa, leia-se Aurélio, 2013, que, com a argúcia interpretativa que lhe é própria, realça o carácter soberano, auto-instituído, de *toda* a certeza, convidando-nos a pôr em questão a dicotomia espinosana.

¹⁰ Strauss, 1947-8 (“How to study Spinoza’s *Theologico-political treatise*”) expõe as linhas-de-força da leitura straussiana do *TTP*, elaborada *in extenso* em Strauss, 1930 (*Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*). Na linha de Strauss, vd. Pines, 1968, e Bagley, 1999, artigos particularmente fecundos, com cuja leitura muito beneficiámos.

É evidente que nem (ii) nem (iii) nem (iv) podem fundamentar uma certeza, mesmo que moral apenas, em relação ao que Espinosa apresenta como o dogma nuclear da teologia¹¹. De facto, (iii) oferece até um bom exemplo de uma razão pela qual Espinosa poderá estar a mentir ao declarar a sua fé na possibilidade de uma salvação pela obediência. Só o testemunho dos profetas pode eventualmente levar-nos a acreditar nesta: o ónus da prova resta inteiramente sobre (i). Impõe-se, pois, que nos debrucemos sobre os dois primeiros capítulos do *TTP*, dedicados aos profetas e à profecia, para avaliar até que ponto podemos fazer fé neles e no que revelaram.

2. “Muitas vezes, e de muitos modos, falou outrora Deus aos nossos pais pelos profetas” (Heb 1:1) ou, Da profecia, sua certeza e sua verdade

Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelada por Deus aos homens. O profeta, por conseguinte, é o que interpreta as coisas que Deus revela para aqueles que delas não podem ter um conhecimento certo e que, por isso, só pela fé as podem abraçar. [A 133 | G 15]

Esta definição de profecia, com que se abre o primeiro capítulo do *TTP*, suscita de imediato no leitor uma série de dúvidas. Por que meios se processa a revelação? Em que sentido o conhecimento que por ela se adquire pode ser classificado de “certo”? E em que se funda a autoridade do profeta, para que nele façamos fé? Analisaremos em seguida estas três questões, por esta mesma ordem¹².

2.1. “de muitos modos”

Já só pela Escritura podemos obter informações acerca do fenómeno profético, uma vez que este não mais se observou [A 135 | G 16]. Consultando os textos sagrados, constatamos que foram três os meios pelos quais os profetas receberam revelações: (i) em visões e em sonhos, por palavras e/ou imagens, produtos da sua imaginação¹³; (ii) por palavras reais (Moisés e quicá o povo hebreu [vd. A

¹¹ Matheron (1971, pp. 222-3) defende que (iv) é uma razão legítima para depositar confiança numa qualquer proposição, desenvolvendo, nesse sentido, um argumento interessante, de sabor pascaliano. Mantemo-nos, porém, fiéis à nossa opinião nesta matéria.

¹² Esclareça-se desde já que, de um ponto de vista estrito, à luz da *Ética*, a revelação, pelo menos tal-qual esta é comumente entendida, é um fenómeno impossível, pois que pressupõe a comunicação entre duas pessoas: o profeta e Deus. Deus, porém, não é pessoa para Espinosa, mas antes o nome que o filósofo dá à uma substância existente. Espinosa, contudo, discute no *TTP* a profecia sem pôr em causa o entendimento comum desta, pelo menos explicitamente; na verdade, há uma profusão de indícios no sentido da opinião autêntica de Espinosa, apontando para como o fenómeno profético deve ser compreendido no respeito pela metafísica e epistemologia elaboradas na *Ética*. Seguimos aqui a estratégia geral de Espinosa no *TTP*, de onde também mantermos, pelo menos em parte, o vocabulário e pressupostos associados à Revelação.

¹³ Qualquer cristão ou judeu reagirá com surpresa ante esta sugestão de que quanto os profetas viram e ouviram era produto da sua imaginação, não achando para isso confirmação alguma nos

136-7 | G 18-9)); (iii) por comunicação mental directa (o caso de Cristo, discutido mais abaixo, em §3; por ora, ignoremo-lo). Se por “imaginação” entendermos não apenas a capacidade de produzir falsas representações, conscientes ou não da falsidade destas (o sentido em que acima nos servimos do termo), mas todo o conhecimento de origem sensível (o sentido que a palavra recebe no segundo escólio da proposição 40 da parte ii da *Ética*), podemos afirmar que todo o conhecimento profético (e não apenas as revelações em visões e sonhos) é da ordem da imaginação [A 146 | G 28], o que não abona a seu favor. Na epistemologia de Espinosa, a imaginação é, de facto, o género de conhecimento mais baixo¹⁴ e “causa única do erro [*falsitas*]” (proposição 41 da parte ii). Não é evidente, por isso, que devamos interpretar positivamente o comentário de Espinosa segundo o qual os profetas “poderiam ter percebido muitas coisas que excedem os limites do entendimento, pois com palavras e imagens se podem compor muitas mais ideias do que só com os princípios e as noções em que se baseia todo o nosso conhecimento natural” [A 146 | G 28]. Se assim se abre a porta para que a Revelação possa desvelar certas verdades que não se deixam deduzir, pelo uso desarmado da razão, do sistema elaborado na *Ética*, fica no ar a suspeita séria de que o que quer que se afirme com base apenas na imaginação participa do falso, pelo que não é fiável¹⁵.

2.2. “Crês nisto?” (Jo 11:26)

Mesmo aceitando que a profecia possa dar-nos acesso a conhecimentos que superam o que a razão humana pode estabelecer, a certeza em relação às (supostas) verdades reveladas é uma certeza pálida, quando comparada com aquela que acompanha as conclusões obtidas pelo uso do entendimento. “Quem tem uma ideia verdadeira, sabe no mesmo instante que tem uma ideia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa”, lemos na proposição 43 da parte ii da *Ética*. Os profetas, em contrapartida, para terem a certeza da verdade do que lhes fora revelado, viam-se obrigados a pedir a Deus um sinal [A 150 | G 30]. Quando Espinosa, portanto, afirma ter uma certeza moral de que o ser humano se pode salvar pela obediência, essa certeza assenta numa revelação de cuja verdade os próprios intérpretes não possuem também eles mais do que uma certeza moral [cf. A 321 | G 186].

textos sagrados. Não contestaremos aqui a exegese que Espinosa faz da Escritura; isso é matéria para todo um outro texto. No que se segue, assumiremos a justeza das conclusões do filósofo no que diz respeito à interpretação da Bíblia.

¹⁴ O mais elevado é a ciência intuitiva, em que, como já dissemos, se encontra, segundo a *Ética*, a felicidade e a salvação.

¹⁵ Ainda assim, como diz Aurélio, atento à peculiar epistemologia espinosana, “an idea of the imagination, whether corresponding to an error of interpretation or a mere hallucination, necessarily contains a certain dimension of truth” (2013, p. 306).

2.3. “Pois digo-vos: a esta geração não se lhe dará sinal algum” (Mc 8:12)

Se não podemos ter a certeza absoluta da verdade daquilo que os profetas anunciam, porquê crer neles? Vimos que mesmo estes requeriam de Deus prova da autenticidade da revelação recebida, não lhes bastando a vivacidade da experiência imaginativa por meio da qual a dita revelação se dava. Aqueles a quem o profeta pregava a sua mensagem podiam, por sua vez, certificar-se do carácter genuinamente inspirado desta por dois meios: deviam solicitar um sinal e avaliar a justeza da doutrina [vd. A 321 | G 186; cf. Dt 18:21-2 e 13:2-6]. Nenhum destes procedimentos, uma vez examinados, se mostra, contudo, capaz de inspirar fé no profeta. Um sinal, por exemplo, nunca pode testemunhar a favor da origem divina de uma revelação, uma vez que os milagres, “se por isso entendermos um facto que repugna a ordem natural” [A 207 | G 85], não existem, como Espinosa argumenta convictamente no capítulo vi. Mesmo a previsão de um qualquer evento futuro próximo (que é o que parece estar em causa em Dt 18:21-2) não atesta o carácter revelado do anúncio do profeta, pois que nada há de necessariamente para-normal nisso (vd. a carta de 20 de Julho de 1664 de Espinosa a P. Balling = Ep. 17). Se, portanto, os sinais (“milagres” ou previsões) se deixam explicar pelas leis da natureza, não servem para corroborar a suposta origem *transcendente* da mensagem do profeta.

O critério da doutrina não é mais eficaz. Se a mensagem de um profeta é suposto ser validada pela conformidade com o que já foi revelado por outros, forçoso é que haja uma revelação anterior àquela cuja credibilidade está sob juízo. Como avaliar, porém, a fiabilidade da revelação primeira, sabendo que a existência de sinais, por si só, é insuficiente para provar a verdade do que se proclame? A revelação original só no confronto com a razão poderia ser confirmada na sua verdade, mas, nesse caso, nada acrescenta ao que por esta se pode concluir. Mais: novas revelações, se não forem simples iterações das anteriores, deverão conter informação nova, por definição impossível de ser autenticada por revelações prévias (o mais que se poderá dizer é que a mais recente não contradiz estas).

Se, portanto, nem sinais nem a conformidade da mensagem com a revelação conhecida nos ajudam a confiar no profeta, o que é que nos pode empurrar nessa direcção? Espinosa responde: o carácter moral dos profetas, “o terem o ânimo voltado unicamente para a justiça e o bem” [A 151 | G 31]. “Ao vermos os profetas recomendarem acima de tudo a caridade e a justiça, sem pretenderem qualquer outra coisa, concluímos que não era por fraude, mas com sinceridade, que ensinavam que os homens se tornam felizes pela obediência e pela fé” [A 321-2 | G 186]. Se é verdade que, pelo menos em geral, podemos fazer fé nas Escrituras enquanto relatos históricos [A 299 | G 166], então há que afirmar a excelência moral dos profetas. Não podemos, pois, supor que eles mentissem, ao dizerem-se inspirados por Deus¹⁶. Tal não impede, porém, que estivessem a delirar, hipótese que tem de ser ponderada, atendendo à origem do conhecimento

¹⁶ Cf. Matheron, 1971, p. 244: “Comment les hommes qui consacraient leur vie entière à la prédication de la justice et de la charité auraient-ils pu mentir sciemment? Dirait-on qu'ils violaient eux-mêmes les principes qu'ils enseignaient? Voilà qui est peu probable”.

em questão (a imaginação). O filósofo rejeita *aparentemente* essa hipótese (veja-se a continuação imediata da última citação), apelando para o facto de os profetas confirmarem o seu ensinamento com sinais¹⁷. Mostrámos acima, contudo, que os milagres não existem, pelo que não podemos levar a sério o argumento de Espinosa. Se assim é, a hipótese de que os profetas estavam a delirar quando receberam as suas revelações não pode, de todo, ser afastada¹⁸. Se esse, porém, o caso, seria francamente imprudente confiar no que eles anunciam.

3. “E vós, quem dizeis que eu sou?” (Lc 9:20) ou, Cristo, profeta e filósofo

Quanto vimos até aqui inclina-nos para a posição straussiana: Espinosa, ao afirmar acreditar que o Humano se pode salvar pela obediência, mente. Esta conclusão, porém, não é ainda inevitável. De facto, esse dogma fundamental da teologia foi advogado por um profeta que se distingue de todos os outros pela natureza da revelação que recebeu: Cristo. Não é fácil determinar o que este

¹⁷ Espinosa acrescenta ainda: “Se repararmos, aliás, que eles [sc. os profetas] não deixaram nenhum ensinamento moral que não esteja inteiramente de acordo com a razão, mais convencidos ficamos ainda <da verdade do seu anúncio>, porquanto não é por acaso que a palavra de Deus que fala aos profetas concorda em absoluto com a palavra de Deus que fala em nós” [A 322 | G 186]. Se os profetas não anunciaram senão o que pela razão se podia estabelecer, então a revelação era desnecessária; sabemos, porém, não ser esse o caso: a salvação pela obediência não se deixa demonstrar racionalmente. O que Espinosa aqui nos parece pedir é que confiemos na verdade deste dogma por o resto da mensagem dos profetas concordar com o que podemos saber. O argumento é frágil (a verdade de parte do anúncio nada adianta à verdade da outra metade) e o uso que Espinosa dele faz, parcial: ao filósofo não ocorre nem por um momento que adoptemos as teses antropomórficas dos profetas acerca de Deus só porque o conteúdo moral da mensagem destes é acertado. Poder-se-ia replicar que esta objecção ignora os adquiridos dos capítulos xii e xiii, em que Espinosa reduz a Revelação ao mandamento do amor ao próximo. Tal, porém, seria fazer tábua rasa da admissão por parte do filósofo de que a esse comando divino se acham associados um conjunto, mesmo se mínimo, de dogmas propriamente teológicos [A 311-2 | G 177-8]. Espinosa, se os subscreve, fá-lo porque os deturpa no sentido da sua própria filosofia [A 312-3 | G 178; vd. Melamed, 2010, pp. 136-7]. Se isso fosse impossível, é certo que não os abraçaria, mesmo sendo estes parte integral da mensagem dos profetas, tanto quanto o é a injunção no sentido da prática da justiça e da caridade, sobre cuja correcção racional ele nos convida a dar crédito ao dogma da salvação pela obediência – o dogma que, de todos, mais resiste a uma rearticulação no quadro do seu sistema filosófico. Acrescente-se, por último, que não favorece o argumento de Espinosa o facto de ele admitir que “a fé não requer tanto dogmas verdadeiros como dogmas piedosos, isto é, que movam o ânimo para a obediência” [A 310 | G 176]. Se, com esta frase em mente, lembrarmos a violenta reinterpretação filosófica a que Espinosa sujeitou os dogmas teológicos que tem por indissociáveis a pregação moral dos profetas, temos todas as razões para desconfiar da verdade de *todos* eles (também, pois, do dogma da salvação pela obediência). Assim se revela a debilidade extrema do argumento em discussão nesta nota: mesmo assumindo a verdade de parte da revelação, isso não basta, repetimos, para que acreditemos no resto do conteúdo desta.

¹⁸ Cf. Ep. 78, G iv 328: “nisto [sc. o que diz respeito à ressurreição de Cristo], porém, <os apóstolos> podem ter-se enganado [ou <ter sido enganados>: *potuerunt decipi*], como aconteceu também a outros profetas, coisa de que dei exemplos na <carta> anterior” (itálico nosso). Entre estes exemplos está a visitação de Abraão por Deus sob a forma de três homens (Gn 18): vd. Ep. 75, G iv 313-4.

representava para Espinosa e qual o seu papel no sistema¹⁹. Cristo, diz-nos o filósofo, percebeu pela mente mais do que aquilo que se deixa deduzir dos “primeiros princípios do nosso conhecimento” [A 139 | G 20-1]; a ele teriam sido des-cobertos, “sem palavras nem visões”, “os preceitos divinos que conduzem os homens à salvação” [A 139 | G 21]. Espinosa é forçado a avançar esta tese para dar conta da revelação que constitui a Boa Nova de Cristo. Se, como se disse, as Escrituras são, do ponto de vista histórico, genericamente fiáveis e se nos Evangelhos não encontramos referências a uma revelação de ordem imaginativa (“em parte alguma eu li que Deus apareceu a Cristo, ou que lhe falou”: A 139 | G 21)²⁰, atendendo a que Cristo tinha, também ele, “o ânimo voltado unicamente para a justiça e o bem” [A 151 | G 31], não sendo, portanto, crível que tenha mentido, forçoso é concluir que “Cristo comunicou com Deus de mente para mente” [A 139 | G 21]. A origem não-imaginativa do seu conhecimento põe-no a salvo das suspeitas justificadamente alimentadas em relação aos demais profetas.

É possível, porém, pensar, à luz da epistemologia elaborada na parte ii da *Ética*, um tipo de conhecimento como o que aqui é atribuído a Cristo? O *TTP* concorda com a *Ética* quanto ao carácter matricial e exaustivo da ideia de Deus, ideia que compreende todas as outras: “todo o nosso conhecimento [...] não só está dependente do conhecimento de Deus, como até consiste absolutamente nele” [A 182 | G 60]. Se, pois, todas as ideias implicam a ideia de Deus, como vem-a-ser que Cristo conheça qualquer coisa para lá do que se deixa deduzir dessa ideia em nós (ela “os primeiros princípios” a que se alude em A 139 | G 20-1)? O aparente absurdo dissolve-se uma vez reconhecida a diferença entre a ideia de Deus em nós e a ideia de Deus em Deus, ou seja, para falar na linguagem técnica de Espinosa (o leitor não iniciado na *Ética* que nos desculpe), o modo infinito imediato no atributo pensamento. Assim, por exemplo (e este é apenas o exemplo mais óbvio), o intelecto divino possui, para cada coisa existente, uma ideia desta nos infinitos outros atributos de Deus para lá da extensão e do pensamento, ideias, essas, que comentador algum supõe acessíveis até aos poucos que alcancem o mais elevado género de conhecimento. Há, pois, margem para pensar um desfazamento entre o que se deixa concluir da ideia de Deus em nós e o que se acha compreendido na ideia de Deus que constitui o intelecto infinito.

Isso mesmo parece ser confirmado por um passo do epistolário de Espinosa relevante até para a nossa discussão mais geral: “...mas no que diz respeito àquele filho eterno de Deus, isto é, à sabedoria eterna de Deus, a qual se manifestou em todas as coisas e sobretudo na mente humana e acima de tudo (*omnium maxime*) em Cristo Jesus...” (*Ep.* 73, G iv 308). Por “filho eterno de Deus” e “sabedoria eterna de Deus” o filósofo refere-se aqui precisamente ao modo infinito imediato no

¹⁹ A tensão nos textos é bem resumida por Ferreira, 2007, p. 304: “A cristologia espinosana constrói-se a partir de dois pólos, à primeira vista antagónicos: a desmistificação e o respeito”.

²⁰ A noção de que Cristo foi objecto de uma revelação é estranha à ortodoxia cristã, que o encara como o próprio Deus encarnado. Espinosa, porque rejeita o dogma da encarnação (*Ep.* 73, G iv 309), vê-se forçado a supor que o homem Jesus de Nazaré recebeu, como outros profetas, uma revelação da parte d'Aquele a quem chama Pai: “...se Deus se revelou a Cristo ou à sua mente...” [A 186 | G 64].

atributo pensamento²¹. Espinosa dá a entender que a ideia de Deus se pode dar em graus diferentes na mente dos vários seres, sugerindo que a superioridade dos humanos reside precisamente na maior convergência entre a ideia de Deus que estes possuem e a ideia de Deus que constitui o intelecto infinito²². Cristo, porém, teria de Deus uma ideia ainda mais conforme à que Este tem de Si mesmo. Tal sugere que Cristo é mais do que um simples ser humano, algo também insinuado pelo trecho epistolar acima transcrito e, mais significativamente ainda, pelo próprio *TTP*:

[...] para que um homem percebesse só pela mente certas coisas que não estão contidas nos primeiros princípios do nosso conhecimento, nem deles se podem deduzir, a sua mente teria de ser necessariamente superior e, de longe, mais perfeita que a mente humana. Por isso, não creio que alguém tenha atingido tanta perfeição, a não ser Cristo [...] Neste sentido, podemos também dizer que a sabedoria divina, isto é, a sabedoria que é superior à do homem, assumiu em Cristo a natureza humana. [A 139 | G 21]

A última frase, assim como a rejeição, por Espinosa, do dogma da Encarnação [*Ep.* 73, G iv 309], só aparentemente nos descansa quanto à natureza humana de Cristo. De facto, a *Ética* afirma a existência de um paralelismo perfeito, metafisicamente fundado, entre corpo e mente (esta, aliás, não é senão a ideia daquele: vd. a proposição 13 da parte ii), tornando impossível, portanto, pensar um ser constituído por um corpo humano mas uma mente sobre-humana. Porque o corpo de Cristo era igual ao nosso, forçoso é concluir que assim também a sua mente. Não parece, pois, possível que ele tenha formado ideias que não se deixem deduzir da ideia de Deus em nós. Note-se que se acaso Jesus de Nazaré, não dispondo, humano que era, de uma ideia de Deus superior àquela que também nós possuímos, viesse a conceber, não sabemos bem como, ideias que ultrapasassem o que desta se deixa deduzir, não poderia ter qualquer certeza destas, *nem mesmo moral*. A certeza moral é uma certeza que nos vem *de fora*, de origem imaginativa (no sentido que Espinosa dá ao termo) – a revelação de Cristo, ao contrário, é suposto ser de ordem intelectual²³.

²¹ Significativamente, este recebe no escólio da proposição 68 da parte iv da *Ética* o nome de “espírito de Cristo” (acerca desta identificação, vd. Melamed, 2012). O trabalho que aqui se impõe ao intérprete é o de articular com justiça a relação entre o “Cristo segundo a carne” (*Ep.* 73, G iv 308) e o “espírito de Cristo”.

²² Espinosa, como é sabido, é pampsiquista (vd. o escólio da proposição 13 da parte ii da *Ética*); o próprio esclarece, todavia, que nem todas as mentes são igualmente capazes. Que todos os seres possuem uma ideia de Deus é evidente à luz do sistema (ainda que muitos comentadores o neguem) e uma conclusão necessária do argumento desenvolvido da proposição 45 à 47 da parte ii da *Ética*, não obstante a referência explícita ao Humano no último destes enunciados.

²³ Cristo, portanto, terá tido uma certeza matemática do conteúdo da sua pregação. Isto não contradiz necessariamente o que Espinosa afirma em A 321 | G 186, onde dá a entender que os profetas só tiveram das suas revelações uma certeza moral. Como a continuação imediata do passo dá a entender, os profetas que o filósofo aí tem em mente são aqueles cuja revelação teve origem imaginativa, o que não é o caso de Cristo.

Mister é reconhecer, então, que Cristo extraiu da ideia de Deus em nós o dogma da salvação pela obediência. Tal só aparentemente contradiz quanto Espinosa afirma (vd. §1) sobre a impossibilidade de provar pela razão este ponto central da teologia. De facto, num passo raro, mas, por isso mesmo, importante, o filósofo concede que a salvação pela obediência é “impossível de investigar pela luz natural ou, pelo menos, [...] *não houve ainda ninguém que o demonstrasse*” [A 320 | G 185] (itálico nosso). Espinosa não é disso capaz, mas Cristo parece tê-lo sido. É justo, pois, que ele seja tido por “o maior filósofo <de todos>”²⁴.

Há comentadores que acusam Espinosa de incoerência²⁵, pois que a sua visão de um Cristo filósofo não acha confirmação nos textos bíblicos, o que constitui uma violação da regra exegética do próprio autor, segundo a qual há que “explicar as Escrituras pelas Escrituras” [A 316 | G 181]. De facto, a fazer fé nos Evangelhos, Cristo, à semelhança dos demais profetas [A 157 ss. | G 37 ss.], parece ter tido de Deus ideias assaz inadequadas (veja-se a insistência em O chamar de Pai e em O cumular de traços antropomórficos), o que torna algo duvidoso que o tenha conhecido i-mediatemente, sem contaminação da imaginação. Espinosa, porém, defende-se, afirmando que Cristo adaptou o seu discurso à multidão [A 186-7 | G 64-5], sem contudo desculpar os demais profetas com base num argumento idêntico. Esta duplicidade de critérios parece-nos relevar directamente do problema da natureza do conhecimento de Cristo acerca de Deus e de tudo quanto diz respeito à salvação. É a própria Escritura que, ao não deixar outra opção para explicar a revelação recebida por Cristo senão postular a apreensão intelectual por este do conteúdo da mensagem por ele anunciada, nos obriga a assumir que, nos textos da mesma Escritura que parecem negar que Cristo tivesse um conhecimento assim de Deus, ele adapta a sua linguagem ao seu público. Isto mesmo é confirmado pela estrutura do argumento em que Espinosa avança esta sua tese [cf. A 186-7 | G 64-5].

4. “a estes, porém, isso não lhes foi concedido” (Mt 13:11) ou, Espinosa a duas vozes

Se o raciocínio que até aqui temos desenvolvido está correcto, forçoso é concluir que a adesão de Espinosa ao dogma da salvação pela obediência se funda essencialmente no testemunho de Cristo. Se há, então, motivos para dar crédito ao referido dogma, a tarefa que se impõe é perceber como pode este ser interpretado por forma a não colidir de frente com o que é afirmado na *Ética*. Numa linha: como contornar a aporia assinalada no começo do nosso artigo? Alexan-

²⁴ Esta a opinião de Espinosa, a fazer fé no relato de Leibniz de uma conversa entre o filósofo holandês e Tschirnhaus, amigo de ambos (vd. Stein, 1890, pp. 282-3 [= vol. vi, tomo 3, §33.4, pp. 384-5, da edição completa dos escritos e cartas de Leibniz pela Academia das Ciências de Berlim]). A nossa conclusão pela superioridade de Cristo ante Espinosa é partilhada também por Matheron: “le Christ a compris intellectuellement ce que Spinoza lui-même, tout en y souscrivant comme à un article de foi, s’avoue incapable de démontrer” (1971, p. 249).

²⁵ Vd. Melamed, 2012, n. 37, e, sobretudo, Pines, 1968, p. 19 ss.

dre Matheron, provavelmente o maior comentador vivo de Espinosa, dedicou à questão um estudo que fez época: *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, publicado em 1971. Matheron procede a uma análise exaustiva de todas as possibilidades de fazer sentido do dogma da “salvação dos ignorantes”, como ele lhe chama. Seria vão recenseá-las aqui e explicar, para cada uma, o porquê de o intérprete as rejeitar. A solução proposta pelo próprio, embora engenhosa, não fez escola e é tida por muitos por pouco convincente²⁶ (opinião que vigorosamente secundamos).

De entre as hipóteses ponderadas por Matheron com vista a tornar o dogma da salvação pela obediência ao menos possível à luz do sistema filosófico espinosano, uma, em particular, nos atrai. O comentador francês distingue inteligentemente entre salvação em sentido forte e salvação em sentido fraco, escrevendo que

Être sauvé, par définition, c’est être au comble de la joie, et de façon irréversible. Si nous avons le droit d’appeler “salut” la science intuitive, cela vient uniquement de ce qu’elle vérifie cette définition qui va de soi: si elle ne la vérifiait pas, elle ne mériterait pas ce nom; si d’autres états psychologiques la vérifient, ils le méritent au même titre. (1971, p. 173)

Dos quatro marcadores reconhecidos por Matheron à salvação em sentido forte (carácter intelectual, alegria intensa, estabilidade, eternidade), a salvação em sentido fraco apresentaria o segundo e o terceiro. Uma salvação assim, reconhece o autor, pode ser conseguida por meio da obediência, conquanto pensemos esta caracterizada apenas pela heteronomia (como até aqui temos feito) e não também pela compulsão (como Matheron chega a fazer). De facto, quem ame a Deus e se deixe configurar por esse amor, cumprirá de livre iniciativa e com alegria o que quer que tenha por a vontade d’Este; mais: se acreditar que igualmente Deus o/a ama e que Este está por detrás de tudo o que sucede, acolherá cada volte-face da fortuna como manifestação, ainda que não imediatamente inteligível, do amor divino²⁷. Alguém assim, dominado de uma paixão avassaladora por Deus (o exemplo dos santos sugere-se prontamente), poderia, pois, alcançar a salvação em sentido fraco²⁸.

Matheron acaba por rejeitar esta possibilidade, fundando-se para tal em dois motivos, que merecem consideração: (i) tal alegria não é certo que sobreviva a todas as vicissitudes da fortuna, pelo que não pode ser tida por verdadeiramente estável (e a salvação, por seu lado, não pode pura e simplesmente ser identificada com o afecto da alegria) [1971, pp. 194-5]; (ii) se, de facto, a hipótese valesse, o

²⁶ Vd. Zac, 1972, p. 100; Enciso, 1974, p. 78 e Tilliette, 1977, p. 234.

²⁷ Cf. Daniel Faria, *Diário*: “Seja o que for/ será bom./ É tudo”. (Vouga, 2012, p. 442).

²⁸ Vd. Tosel, 2013, pp. 148-9: “Nous nous contentons d’une version faible du salut des ignorants qui serait produit par une existence régie par la loi divine, menée dans la justice et la charité”. Cf. ainda Zac, 1979, p. 43: “Aussi faut-il penser que pour le fidèle le salut est aussi ce contentement intérieur et total qu’il éprouve lorsqu’il mène une vie droite, sans qu’il soit accompagné d’une connaissance claire”.

dogma da salvação dos ignorantes poderia ser deduzido do sistema²⁹, podendo ter nós dele uma certeza matemática, o que Espinosa (na nossa interpretação) reserva a Cristo [pp. 191-3]. Se a primeira objecção de Matheron nos atrapalha (mas talvez fosse possível contorná-la), a segunda encurrala-nos; mais do que isso, coloca um ónus tremendo sobre quem quer que se aventure a fazer sentido do dogma da salvação dos ignorantes, uma vez que é muito difícil que um tal exercício não resvale para uma solução que apresente a dita salvação não como possível mas como evidente à luz do sistema. Ora, se Espinosa não o conseguiu (e não temos razões para duvidar da sua sinceridade neste ponto), é improvável que nós o consigamos.

Se a hipótese analisada não resiste e a solução de Matheron ao problema (aqui não discutida) não satisfaz (como pensa o grosso da comunidade de espinosistas), não se vê como fazer sentido do dogma da salvação pela obediência, o qual, *prima facie*, ofende a razão. Ora “quem, pergunto eu, pode abraçar com a mente alguma coisa contra a qual a razão protesta?” [A 317 | G 182]. Se isso é, de facto, impossível, forçoso é que, afinal, adoptemos a posição de Strauss e seus discípulos e assumamos, vencidos, que Espinosa mente quando professa a sua fé na salvação dos ignorantes. Pouco adianta, em desespero de causa, pretender, contra o que acima se disse, que o filósofo pode estabelecer matematicamente o dogma: não só nada no texto nos empurra nesse sentido, como sobretudo a hipótese de interpretação acima exposta (e abandonada, não obstante a termos por a melhor entre as estudadas por Matheron) só consegue fundar racionalmente o dogma por meio de um entendimento mitigado do termo “salvação”, entendimento alternativo esse apenas legitimado, por sua vez, pela confiança na verdade do que Espinosa afirmava (a saber, que tinha uma certeza moral do dito dogma, o que nos obrigava a fazer sentido deste).

Se, de facto, a salvação pela obediência pertence ao ensinamento exotérico de Espinosa, como tudo parece indicar, há, então, que esclarecer o porquê de o filósofo ocultar a sua opinião verdadeira sobre o assunto. Isso, contudo, é matéria para um outro texto.

Referências bibliográficas

1. Fontes primárias

- Aurélio, D. P. (2004). *Baruch de Espinosa. Tratado teológico-político* (3ª ed.). Introdução, tradução e notas. Lisboa: INCM.
- Gebhardt, C. (1925). *Spinoza. Opera* (4 vols.). Heidelberg: Carl Winter.
- Sangiacomo, A. (2010). *Baruch Spinoza. Tutte le opere*. Introdução, tradução do *TTP* e outras obras, notas e índices. Milano: Bompiani.

²⁹ Recorde-se que a terceira parte da *Ética* tem por objecto os afectos e os mecanismos psicológicos que *necessitam* a experiência destes pelo sujeito.

2. Bibliografia secundária

- Aurélio, D. P. (2013). Spinoza and Wittgenstein: on certainty. In A. Bento & J. M. S. Rosa (Eds.), *Revisiting Spinoza's Theological-political treatise* (pp. 297-317). Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms.
- Bagley, P. (1999). Spinoza, the status of prophecy, and exoteric teaching in the *Tractatus theologico-politicus*. In A. M. Martins, J. M. André & M. S. de Carvalho (Eds.), *Homenagem a Francisco Vieira Jordão* (Vol. II, pp. 895-926). Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida.
- Donagan, A. (1995). Spinoza's theology. In D. Garrett (Ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza* (pp. 343-382). Cambridge: Cambridge University Press.
- Enciso, A. (1974). Compte rendu: Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. *Revue théologique de Louvain*, 5 (1), 75-78.
- Ferreira, M. L. R. (2003 [1991]). Uma eternidade diferente. In *Uma suprema alegria. Escritos sobre Espinosa* (pp. 109-118). Coimbra: Quarteto. Originalmente publicado em *Communio – revista internacional católica*, 8 (2), 144-9.
- Ferreira, M. L. R. (2003 [2002]). Uma hermenêutica da salvação. *Uma suprema alegria. Escritos sobre Espinosa* (pp. 231-250). Coimbra: Quarteto.
- Ferreira, M. L. R. (2007). A valorização de Cristo no “ateísmo” de Espinosa. *Communio – Revista internacional católica*, 24 (3), 299-306.
- Ferreira, M. L. R. (2008). O amor a Deus num filósofo “ateu”. *Didaskalia*, 38 (2), 439-454.
- Matheron, A. (1971). *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier Montaigne.
- Matheron, A. (2011). Modes et genres de connaissance (*Traité de la réforme de l'entendement*, paragraphes 18 à 29. In *Études sur Spinoza et les philosophies à l'âge classique* (pp. 467-529). Lyon: ENS Éditions.
- Melamed, Y. (2010). The metaphysics of the *Theological-political treatise*. In Melamed & Rosenthal (Eds.), *Spinoza's Theological-political treatise. A critical guide* (pp. 128-42). Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Melamed, Y. (2012). “Christus secundum spiritum”. Spinoza, Jesus and the infinite intellect. In N. Stahl (Ed.) (2012), *Jesus among the Jews. Representation and thought* (pp. 140-151). Oxon & New York: Routledge.
- Melamed, Y. & Rosenthal, M. (Eds.) (2010). *Spinoza's Theological-political treatise. A critical guide*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Nadler, S. (2011). *A book forged in Hell. Spinoza's scandalous treatise and the birth of the secular age*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Pines, Sh. (1968). Spinoza's *Tractatus Theologico-politicus*, Maimonides and Kant. In O. Segal (Ed.) (1968), *Scripta Hierosolymitana. Vol. XX: Further studies in philosophy* (pp. 3-54). Jerusalem: Magnes Press.
- Rutherford, D. (1999). Salvation as a state of mind: The place of *acquiescentia* in Spinoza's ethics. *British journal for the history of philosophy*, 7 (3), 447-473.
- Steenbakkers, P. (2010). The text of Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*. In Melamed & Rosenthal (Eds.), *Spinoza's Theological-political treatise. A critical guide* (pp. 29-40). Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Stein, L. (1890). *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie*. Berlin: Georg Reimer.
- Strauss, L. (1930). *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*. Berlin: Akademie Verlag.
- Strauss, L. (1947-8). How to study Spinoza's *Theologico-political treatise*. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 17, 69-131.
- Tilliette, X. (1977). Spinoza devant le Christ. *Gregorianum*, 58 (2), 221-37.
- Tosel, A. (2013). La figure du Christ et la vérité de la religion. In A. Bento et J. M. S. Rosa (Eds.), *Revisiting Spinoza's Theological-political treatise* (pp. 123-196). Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms.
- Vouga, V. (Ed.) (2012). *Daniel Faria. Poesia*. Porto: Assírio & Alvim.
- Zac, S. (1972). Compte rendu de A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza. Les études philosophiques*, 1, 99-100.

Zac, S. (1979). Philosophie et théologie. In S. Zac (1979), *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza* (pp. 33-44). Paris: J. Vrin.

Resumo

O presente texto constitui uma tímida vindicação da abordagem straussiana ao *Tratado teológico-político* [TTP] de Espinosa. Parte-se aqui da tensão entre a salvação tal-qual descrita na *Ética* e o dogma da salvação pela obediência de que Espinosa diz no TTP possuir uma “certeza moral”. Analisa-se os fundamentos desta, o que desemboca com naturalidade numa discussão do fenómeno profético. O que Espinosa escreve sobre este poucas razões nos deixa para crermos na verdade do conteúdo do anúncio dos profetas. Cristo surge, porém, com uma excepção na história da Revelação. Parece ser possível fazer fé nele, ele a quem Deus se comunicou “de mente para mente”. Algumas das dificuldades associadas à figura de Cristo em Espinosa são debatidas, nomeadamente quanto à coerência da natureza da revelação por ele recebida com a epistemologia elaborada na *Ética*. Com vista a fazer sentido do dogma da “salvação dos ignorantes”, voltamo-nos para A. Matheron, que analisou de forma exaustiva todas as hipóteses possíveis de articular o referido dogma com o sistema espinosano. A conclusão é desanimadora: a solução proposta pelo autor não convence e a mais razoável de entre todas as que ele pondera não sobrevive às objecções que contra ela o próprio Matheron dirige. Ante isto, mister é ponderar a hipótese de Strauss, para quem o TTP se desenvolve em dois registos, esotérico e exotérico. A profissão de fé de Espinosa na salvação pela obediência pertenceria a este último.

Abstract

The present text is a half-hearted vindication of the Straussian approach to Spinoza's *Theological-political treatise* [TTP]. The tension between the concept of salvation as described in the *Ethics* and the dogma of salvation through obedience, a dogma of which Spinoza says that he is “morally certain”, is analysed. The discussion on the foundations of that certainty turns naturally into a discussion on the prophetic phenomenon. What Spinoza writes regarding prophecy does not give the reader reasons to believe in the truth of the message of the prophets. Christ appears as an exception in the history of Revelation: it seems possible to believe him, he to whom God spoke “from mind to mind”. Some of the difficulties associated with the figure of Christ in Spinoza are taken up, namely to what extent the nature of the revelation he received is coherent with the epistemology outlined in part ii of the *Ethics*. In order to make sense of the dogma of the “salvation of the ignorant”, I turn to A. Matheron, who studied exhaustively all the possible ways of coupling the dogma with the Spinozistic system. The conclusion is disappointing: the solution put forward by the author is unsatisfying and the most reasonable one among the others that he ponders cannot survive the objections advanced by Matheron himself against it. Thus, one is forced to consider the Straussian hypothesis according to which the TTP is written in two registers, an exoteric and an esoteric one. Spinoza's confession of faith in salvation through obedience would belong to the exoteric level of the TTP.