



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO INTEGRADO UFPB/UFPE/UFRN**

IVONALDO CORREIA DANTAS

**CRISTO E O QUARTO MODO DE PERCEPÇÃO NO
TRATADO TEOLÓGICO POLÍTICO DE SPINOZA**

**João Pessoa-PB
Março/2023**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO INTEGRADO UFPB/UFPE/UFRN**

IVONALDO CORREIA DANTAS

**CRISTO E O QUARTO MODO DE PERCEPÇÃO NO
TRATADO TEOLÓGICO POLÍTICO DE SPINOZA**

**Trabalho apresentado ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia Doutorado
Integrado UFPB/UFPE/UFRN como
requisito parcial para obtenção do grau
de Doutor em Filosofia.**

Área de concentração: Filosofia Analítica

Orientador: Anderson D’Arc Ferreira

**João Pessoa-PB
Março/2023**

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

D192c Dantas, Ivonaldo Correia.

Cristo e o quarto modo de percepção no Tratado Teológico Político de Spinoza / Ivonaldo Correia Dantas. - João Pessoa, 2023.

133 f.

Orientação: Anderson D'Arc Ferreira.

Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Epistemologia. 2. Spinoza. 3. Cristo. 4. Ciência intuitiva. 5. Gêneros de conhecimento. I. Ferreira, Anderson D'Arc. II. Título.

UFPB/BC CDU 165.6/.8(043)

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO INTEGRADO UFPB/UFPE/UFRN**

**“CRISTO E O QUARTO MODO DE PERCEPÇÃO NO
TRATADO TEOLÓGICO POLÍTICO DE SPINOZA “**

Ivonaldo Correia Dantas

Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Anderson D'Arc Ferreira
(Coordenador Local do PIDFIL)



Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira
(Presidente Orientador)



Prof. Dr. Betto Leite da Silva
(Membro Interno/UFPB)



Prof. Dr. Cristiano Bonneau
(Membro Externo ao Programa/UFPB)



Prof. Dr. Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa
(Membro Externo/UNICAP)



Prof. Dr. Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes
(Membro Externo/UEPB)

Aprovada em 31 de março de 2023.

DEDICATÓRIA

A Ivaldo Dantas da Silva (*In memoriam*)

Maria das Neves Correia Dantas (*In memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Anderson D'Arc Ferreira, meu orientador, que sempre acreditou em mim desde meu início na filosofia.

Ao Professor Betto Leite da Silva, pelas considerações gentis e generosas.

Ao Professor Cristiano Bonneau, pela paciência e questionamentos perspicazes.

À Professora Ana Leda de Araújo, que com seu carinho e atenção não mediu esforços para que um sonho se tornasse realidade.

Ao Professor Matias Dias (*in memoriam*).

Ao Professor Giovanni Queiroz (*in memoriam*).

Ao Professor Sérgio Persch.

Ao meu mestre monge Genshō Chalegre.

Aos amigos Aldair Júnior, Marcos Braga, Fátima Souza, Álvaro Jardel e Luzia de Sousa, pelo apoio e incentivo.

À amiga Sônia M. N. Bittencourt de Sá, pelas contribuições e leitura atenta.

Aos amigos Carlos Bezerra Júnior, Renan Maia, Fidel Jaffer e tantos outros ao longo desse caminho.

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS.....	9
RESUMO.....	10
ABSTRACT.....	11
INTRODUÇÃO.....	10
1 MAPEAMENTO DA MENTE.....	21
1.1 História da Mente.....	23
1.2 Modos de percepção.....	26
1.2.1 Primeiro modo de percepção.....	30
1.2.2 Segundo modo de percepção.....	32
1.2.3 Terceiro modo de percepção.....	36
1.2.4 Quarto modo de percepção.....	39
2 CONHECIMENTO.....	43
2.1 Consciências do conhecimento.....	44
2.1.1 Simples crença.....	44
2.1.2 Verdadeira crença.....	45
2.1.3 Intelecção clara e distinta.....	46
2.2 Gêneros de conhecimento.....	48
2.2.1 Experiência vaga.....	50
2.2.2 Razão.....	53
2.2.3 Ciência intuitiva.....	55
2.3 A Regra de três.....	57
3 UNGIDO.....	62
3.1 Cristo e Jesus.....	65
3.2 Um ungido.....	67
3.3 Profecia.....	68
3.4 Profeta (intéprete).....	70
3.5 Rei (político).....	74

3.6 Sacerdote (religioso).....	79
4 DIRETA E INDIRETAMENTE.....	83
4.1 Doutores da lei.....	84
4.2 Conhecimento natural.....	88
4.3 Filho de Deus.....	97
4.4 O Espírito e a carne.....	103
4.4.1 Segundo o Espírito.....	105
4.4.2 Segundo a carne.....	108
5 CIÊNCIA INTUITIVA.....	113
4.1 Universalidade.....	115
4.2 Maior perfeição.....	117
4.3 Ensinamentos morais.....	119
4.4 Obediência e Liberdade.....	121
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	124
REFERÊNCIAS.....	129

LISTA DE ABREVIATURAS

Utiliza-se como referência a *Spinoza Opera* de Gebhardt em quatro volumes (SO), listada nas Referências. A paginação da tradução em português segue a referência latina da obra separada por vírgula e com a abreviação comumente usada para página.

- E *Ethica ordine geometrico demonstrata* – Ética demonstrada na ordem dos geômetras. (SO2, p. 41-308).
 1, 2, 3, 4 e 5 = *Pars* I, II, III, IV e V.
 A = *Appendix*, para *Pars* IV: A1, A2, etc. = *Appendix, Caput I, II, etc.*
 AD1, AD2, etc. = *Affectuum Definitiones* I, II, etc.
 Ax1, Ax2, etc. = *Axioma* I, II, etc.
 C1, C2, etc. = *Corollarium* I, II, etc.
 D1, D2, etc. = *Demonstratio* 1, 2, etc.
 Def1, Def2, etc. = *Definitio* 1, 2, etc.
 Ex1, Ex2, etc. = *Explicatio* I, II, etc.
 I = *Introductio* (antes das *Definitiones*).
 L1, L2, etc. = *Lemma* I, II, etc.
 P1, P2, P3, etc. = *Propositio* I, II, III, etc.
 Post1, Post2, etc. = *Postulatum* I, II, etc.
 Pref = *Praefatio*.
 S1, S2, etc. = *Scholium* I, II, etc.
 Exemplo: E2P7D, p. 139 = *Ethica, Pars II, Propositio VII, Demonstratio*, página 139 da tradução em português.
- TIE *Tractatus de Intellectus Emendatione...* – Tratado da Reforma do Entendimento. (SO2, p. 1-40)
 Adm = *Admonitio ad Lectorem* (Advertência ao Leitor).
 Numeração dos parágrafos de acordo com a edição de Bruder, conforme Tratado da Reforma do Entendimento. Edição Bilíngüe. Tradução de Abílio Queirós. Prefácio e Notas de Alexandre Koyré. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos).
 Exemplo: TIE 7, p. 44 = *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Parágrafo 7, página 44 da tradução em português.
- TP *Tractatus Politicus*. Tratado Político. (SO3, p. 269-360)
 Pref = *Auctoris epistola ad Amicum...* (Carta do Autor a um Amigo...)
 1, 2, 3, etc. = § 1, 2, 3, etc.
 Exemplo: TP 2/3, p. 307 = *Tractatus Politicus, Caput II, § III*, página 307 da tradução em português.
- TTP *Tractatus Theologico Politicus...* – Tratado Teológico-Político. (SO3, pp. 1-267)
 Pref = *Prefatio*.
 I, II, III, etc. = *Caput* I, II, III, etc.
 Adn = *Adnotatio* I, II, III, etc. (Anotação).
 A paginação de Gebhardt segue a numeração do capítulo 1, 2, 3, etc.
 Exemplo: TTP VII 117, p.138 = *Tractatus Theologico Politicus, Caput VII*, página 117 do *Spinoza Opera* volume 3 e página 138 da tradução em português.
- Ep Epistolae - Cartas/ Correspondências (SO4, pp. 1-343)
 1, 2, 3, etc = Epistola I, II, III, etc.
 A paginação de Gebhardt segue a numeração da Carta 1, 2, 3, etc.
 Exemplo: Ep 73 308b, p. 264 = *Epistolae, Epistola LXXIII*, página 308b do *Spinoza Opera* volume 4 e página 264 da tradução em português.
- KV *Korte Verhandelning van God, de mensch en deszelvs welstand - Tratado Breve* (SO1, 1-122).
 1, 2 .. = *Pars* I, II, .. / I, II, III, etc. = *Caput* I, II, III, etc./ [1],[2], etc = Par 1, 2, etc
 Exemplo: KV 2 XXII [1], p. 100 = *Korte Verhandelning, Pars II, Caput XXII*, Parágrafo 1, página 100 da tradução em português.

RESUMO

Interrogamos a figura de Cristo no *Tratado Teológico Político* de Spinoza e sua relação com o terceiro gênero de conhecimento, a Ciência Intuitiva, em uma perspectiva epistemológica. A história da mente que o filósofo propõe constitui uma estrutura epistemológica (baseada em um modelo geométrico-matemático) sob a qual a teoria do conhecimento espinosana se estabelece em suas obras. Esta história da mente é descrita mediante um exemplo de quarta proporcional. A profecia é descrita no *Tratado* como um conhecimento do primeiro gênero, e a figura de Moisés como o maior dos profetas. O ouvir dizer está para o segundo modo de percepção, assim como a razão está para a ciência intuitiva. Estudamos a descrição de Cristo pelo *Tratado Teológico Político* e como essa descrição indica uma interpretação epistemológica, além de ser uma crítica às alegações teológicas e políticas das interpretações vigentes. A figura de Cristo é a incógnita da regra de três ou quarta proporcional, na mesma relação que a profecia (Moisés) está para a imaginação.

Palavras-chave: Spinoza, Cristo, Ciência Intuitiva, Epistemologia, Gêneros de conhecimento.

ABSTRACT

We interrogate the figure of Christ in Spinoza's *Theological-Political Treatise* and its relationship with the third kind of knowledge, Intuitive Science, in an epistemological perspective. The mapping or history of the mind that the philosopher proposes constitutes an epistemological framework (based on a geometric-mathematical model) under which Spinoza's theory of knowledge is established in his works. This history of the mind is described by an example of fourth proportional. Prophecy is described in the Treatise as knowledge of the first kind, and the figure of Moses as the greatest of prophets. "Hearsay" is to the second mode of perception, just as reason is to intuitive science. We study the description of Christ by the Theological-Political Treatise and how this description indicates an epistemological interpretation, in addition to criticizing the theological and political claims of current interpretations. The figure of Christ is the incognito of the rule of three or the fourth proportional, in the same relation that the prophecy (Moses) is to the imagination.

Key-words: Spinoza, Christ, Intuitive Science, Epistemology, Knowledge Genres.

INTRODUÇÃO

O *Tratado Teológico Político* (TTP) de Benedictus de Spinoza¹ gerou polêmicas desde sua publicação anônima em 1670, devido às questões políticas delicadas que abordou e especialmente às suas controvérsias religiosas. Tanto que foi chamado “um livro forjado no inferno”, que teria sido escrito pelo próprio diabo, como nos relata Nadler (2011). Segundo este comentador, foi considerada uma publicação perigosa, cheia de abominações, uma ameaça à fé religiosa e à harmonia social e política. Ao mesmo tempo, o livro lança as bases de um pensamento liberal, secular e democrático, o debate acerca dele expõe as profundas tensões de um mundo que aparentemente havia se recuperado de mais de um século de brutais guerras religiosas, conforme nos explica este comentarista.

Dentre as diversas questões escandalosas para os seus leitores contemporâneos, o *Tratado* propunha um método através do qual se poderia confirmar que a Escritura era um trabalho da imaginação humana, envolvido num contexto histórico próprio e não “a palavra de Deus” no sentido que era usualmente proclamado pelas religiões; criticava que a verdadeira religião não estava relacionada a dogmas sectários, teses teológicas e cerimônias elaboradas; milagres não eram coisas sobrenaturais e nem os profetas eram pessoas especiais com acesso privilegiado à Deus; opunha-se ao envolvimento de autoridades religiosas nas questões de Estado; defendia a separação entre a filosofia e a teologia como também a liberdade de pensamento.

Todas essas polêmicas, junto com a reputação do próprio Spinoza como ateu ou panteísta, repudiado por todas as religiões desse contexto europeu, sem falar que a sua principal obra, a *Ética*, ter sido escrita à maneira dos geômetras (o que a tornava um pouco nebulosa), condenaram o autor e mais ainda o TTP a um ostracismo acadêmico. No século XIX, o interesse por esse filósofo é retomado e suas obras voltam a ser estudadas. Mesmo assim, o TTP continuou por muito tempo

¹ Possui as seguintes variações, prenome: Baruch, Bento e Benedictus; sobrenome: Espinosa e Spinoza. Optou-se pela versão latina do nome, Benedictus de Spinoza.

sendo negligenciado, a não ser por alguns estudiosos de filosofia política ou religião (NADLER, 2011).

Por estar imerso num universo dominado por influências cristãs em todas as esferas (políticas, religiosas, filosóficas, entre outras), era impossível que passassem despercebidas todas as críticas do TTP contra a Bíblia, ou melhor, contra a concepção que se tinha da Bíblia e das suas interpretações. A Bíblia e suas interpretações foram o centro de uma disputa teológica que desencadeou uma série de guerras religiosas e políticas. O método de interpretação da Escritura (como um método de estudo da Natureza) revelaria um olhar diferente (escandaloso para a época) sobre a Revelação, profecias e milagres. A partir de então, tudo estava incluído na concepção imanente do mundo, nada fora da Natureza, nada sobrenatural. Nesta época, por causa da forte influência religiosa das três religiões monoteístas, a concepção geral era que havia um mundo transcendente, intangível, espiritual, além do mundo material-natural: uma dicotomia de corpo e alma, material e espiritual, divino ou sagrado e profano.

Esta concepção diferente não poupava nem as intocadas figuras da cultura religiosa vigente: Moisés, os profetas e o próprio Jesus Cristo. As críticas alcançaram as autoridades religiosas (rabinos, teólogos, pastores, papa) e o seus poderes na sociedade, porque essas autoridades tiravam o poder que detinham de “legitimações” das suas interpretações da Bíblia. Estas autoridades se arrogavam sucessoras e detentoras da verdade revelada por Deus aos homens, isso incluía obviamente o poder político e social. Por isso, qualquer um que criticasse essas figuras bíblicas era uma ameaça aberta à ordem constituída.

Embora não haja um capítulo próprio para a figura de Cristo, nem tão pouco sobre o cristianismo, a exposição de Spinoza sobre as Escrituras no TTP tanto contempla o Cristo como cita o Novo Testamento. Não foi sem razão que o amigo de Spinoza, Heinrich Oldenburg, apontou em uma de suas cartas as dúvidas que os leitores cristãos levantavam quanto ao entendimento do autor do TTP sobre Cristo.

Já era uma impressão dos leitores cristãos do *Tratado Teológico Político* de que Spinoza escondia sua verdadeira opinião sobre Jesus Cristo, segundo Oldenburg. A resposta de Spinoza a este seu amigo sobre estas suspeitas dos seus leitores, dá-nos indicações que ele deve ter uma visão bem diferente acerca do “eterno filho de Deus”, isto é, a “sabedoria eterna de Deus”, que se manifestou em todas as coisas e principalmente na mente humana, e acima de tudo em Jesus

Cristo (ver MELAMED, 2012). O filósofo continua se utilizando da terminologia tradicionalmente religiosa, porém o Cristo de que fala já não é o mesmo entendido pela Tradição, que é entendido como um homem que veio salvar os demais por meio do seu ensinamento e dar-lhes a redenção através do seu sacrifício.

Então, quem é este Cristo para Spinoza? Um Cristo que não é “segundo a carne”, que é “eterno filho de Deus” e que é a “sabedoria de Deus”. Provavelmente a maioria dos cristãos não discordaria de nenhuma dessas afirmações. Apesar disso, conforme as suspeitas dos seus primeiros leitores cristãos, é necessário ter uma visão diferente sobre este Cristo, um olhar espinosano. Qual seria essa visão diferente, e como ela pode lançar um novo olhar sobre o *Tratado Teológico Político* são indagações que merecem uma atenção mais aprofundada.

O papel de Cristo na obra espinosana seria diferente do que tiveram os profetas e do que desempenhou Moisés. Tampouco seria aquele que as igrejas ou os teólogos lhe atribuíam. Não é tão óbvio, especialmente quando levamos em conta os conceitos do filósofo sobre Deus, sobre a Natureza e sobre a mente humana, divergem muito do que a filosofia até então concebia. Mesmo quando Spinoza usa os epítetos listados acima, eles assumem uma outra configuração quando são interpretados à luz dos conceitos espinosanos. Os epítetos continuam válidos, no sentido de que eles fazem sentido dentro da construção filosófica de Spinoza, entretanto, seu significado se torna bem diversos das crenças estabelecidas.

Para além das questões políticas e religiosas que já se encontram à tona nas discussões desde a publicação desta polêmica obra, é preciso ampliar a compreensão da dimensão da figura de Cristo também no tocante à sua relação com o conhecimento e com a mente humana ou divina para Spinoza. Pois antes de alcançar suas conclusões a respeito da liberdade de pensamento e da política sem interferência religiosa, o filósofo identifica uma deturpação entre a Revelação e o conhecimento natural, que resultaria na perpetuação do *status quo* da sociedade.

A partir de uma visão correta de como se estabelece o conhecimento é que será possível, por meio do método, chegar às conclusões pretendidas pelo filósofo. Na sua introdução ao TTP, Aurélio (2003) afirma que nos três primeiros capítulos temos uma reformulação do problema do conhecimento através da análise do conceito de profecia e da função profética. Esses três capítulos são respectivamente: I – Da Profecia; II – Dos profetas; e III – Da vocação dos hebreus e se o dom da profecia terá sido um privilégio exclusivamente seu. É conveniente que,

nesta perspectiva, o problema epistemológico seja propedêutico para as demais questões levantadas pelo TTP.

Pode-se considerar que há pelo menos três níveis de leitura do TTP de acordo com Aurélio (2003): o primeiro seria ortodoxo, conforme a opinião dominante acerca da Escritura; o segundo corresponderia às opiniões dissidentes (reformadores cristãos), que vê a Escritura unicamente como doutrina da caridade e da justiça; e o terceiro corresponderia à verdadeira convicção de Spinoza de que a mensagem bíblica é um produto da imaginação, ou seja, conhecimento do primeiro gênero. A mensagem bíblica, ou conteúdo da Escritura, segundo Spinoza, é composto de profecias e revelações.

Segundo o pensador, o que os profetas viram, ouviram ou perceberam por meios de suas mentes é natural e está na Natureza regido segundo as suas leis universais. Isto permitiria ao método ser capaz de investigar a Escritura tal qual se investiga a Natureza. Spinoza mostra, entretanto, que esse sentido da palavra profeta foi sempre usurpado como intérprete de Deus, como se o profeta fosse um intermediário exclusivo entre a divindade e a humanidade. Isto lhes conferiria uma eleição especial, um acesso privilegiado à Revelação de Deus.

Para Spinoza, a profecia é uma dentre as infinitas expressões particulares da mente divina. Sendo assim, é imanente. Ele assume que a Escritura e a Revelação possuem características antropológicas, já que se referem às relações humanas com o conhecimento e com a Natureza. Nesta perspectiva, profecia seria um modo de percepção, um conhecimento do ouvir dizer, isto não a torna um modo mais privilegiado que os demais, a saber, a experiência vaga, o conhecimento racional ou o conhecimento intuitivo.

No *Tratado da Emenda do Intelecto (TIE)*, Spinoza explica sua doutrina sobre os quatro modos de percepção que na sua *Ética* se tornam os três gêneros de conhecimento ou as três maneiras de conhecer do *Breve Tratado*. O primeiro modo de percepção elencado por ele é pelo “ouvir dizer”. O segundo modo, é adquirido pela experiência vaga. O terceiro modo se conclui da essência de uma coisa por outra. E o quarto modo é o conhecimento somente pela essência ou pela causa própria (DANTAS, 2013).

Desta forma, para o filósofo, o conteúdo da Escritura é natural (está na Natureza) e a maneira de falar desse conteúdo tem a finalidade de promover a piedade popular (imaginação e admiração), e a fonte desse mesmo conteúdo é tão

somente a experiência (como um modo de conhecer esse conteúdo). A origem desse conteúdo e da sua finalidade é a percepção² (*perceptio*), porque aquilo que seria dito pela Escritura, simplesmente facilitaria a percepção do vulgo. E é por isso que os outros gêneros de conhecimento que exigem demonstrações não têm espaço e nem motivo para constarem na Escritura. Como também o encadeamento de causas e efeitos não condiz nem com o estilo e nem com o objetivo do livro sagrado (DANTAS, 2013).

Na visão do vulgo, imerso em diversos tipos de ignorância, o conhecimento imaginativo usado pelos profetas permitiria que eles tivessem uma relação privilegiada com Deus. Por isso, havia uma suposta divinização dos profetas, que acabaram assumindo o lugar indevido (usurpado) de intérpretes de Deus. Isto vai culminar com os teólogos falseando um encontro face a face entre Moisés e Deus. Muito embora, essas passagens da Escritura tenham sido escritas apenas para facilitar a compreensão de alguém, foram usadas como se fossem ensinamentos divinos. Os profetas não chegavam a certezas matemáticas através dos seus sinais, porém unicamente a certezas morais, e adaptadas às opiniões daquela cultura e daquela época.

Assim sendo, temos no TTP um indicativo epistemológico, quando Spinoza explica que os autores e os profetas bíblicos percebem as coisas por um determinado gênero de conhecimento. Ou seja, o seu método de interpretação das Escrituras também possui uma teoria do conhecimento fundamental, por meio da qual é possível compreender que as narrativas bíblicas sobre as imagens proféticas têm causas naturais para as situações históricas, antropológicas e os eventos da Natureza.

Se o primeiro gênero de conhecimento, o imaginativo, é próprio da narrativa dos profetas, o filósofo trata diferentemente as narrativas sobre o Cristo na Escritura. É o próprio Spinoza que diz: “Por conseguinte, enquanto Moisés falava com Deus face a face, tal como um homem fala habitualmente com um seu companheiro (isto é, mediante os seus dois corpos) Cristo comunicou-se com Deus de mente para mente” (ESPINOSA, 2003, p. 23). Spinoza ainda afirma que ninguém, além do Cristo, recebeu revelação alguma de Deus sem o recurso à imaginação.

² Percepção[*perceptio*] no sentido bem próprio da epistemologia de Spinoza, um modo de conhecer. A polissemia filosófica de percepção e de perceber, neste trabalho, não pode ser aplicada livremente. Utilizamos de maneira bem específica no contexto dos textos de Spinoza, que muitas vezes usa como conhecer ou conhecimento (na sua classificação para a história da mente).

Seria, contudo, inconcebível para Spinoza que Deus falasse ou aparecesse diretamente a Cristo, como se ambos também tivessem corpos. É através do seu método de interpretação que se consegue fugir do emaranhado em que nos mete os textos da Escritura tanto no caso de Moisés quanto no caso de Cristo. Um Deus imanente não se manifesta fora do mundo para interagir com homens que estão no mundo. A crença em um Cristo “físico” seria também de semelhante mecanismo imaginativo. Assim, a existência de Cristo como um ser humano, um indivíduo, não seria aceita por Spinoza, isto teria sido assinalado por ele no TTP e nas correspondências.

Spinoza se interessa pela “mente de Cristo”, essa mente através da qual Deus se manifestou aos apóstolos, semelhantemente à voz que Moisés ouvia no ar, haja vista que Deus se manifestava a Moisés por meio dessa voz. Tanto essa voz de Cristo, como a voz que Moisés outrora ouviu, podem ser chamadas de “voz de Deus” (ESPINOSA, 2003). Cristo é o modelo da mente que conhece a Deus diretamente, sem o intermédio da imaginação, ou seja, “mente a mente”.

Percebemos então que o gênero de conhecimento que é usado por Cristo não é o mesmo que foi utilizado por Moisés ou pelos demais profetas. Este gênero não está no domínio dos corpos, todavia está na esfera da mente. Apesar disso, o filósofo não determina explicitamente o gênero de conhecimento utilizado por Cristo, ao contrário do que fez com o conhecimento profético.

No caso das narrativas proféticas, era preciso enfatizar que eram compostas por conhecimento do primeiro gênero. Através das suas imagens, percebidas pelos corpos dos profetas, e escritas para facilitar o entendimento de pessoas que também perceberam por imagens e pelos seus corpos, essas narrativas poderiam gerar interpretações equivocadas, e também poderiam levar ao erro. Isto é, o próprio modo de percepção do conhecimento profético seria propício ao engano.

Spinoza, depois de descrever os gêneros de conhecimento na sua *Ética*, ele afirma que o conhecimento do primeiro gênero leva à falsidade, porém os demais são necessariamente verdadeiros. Isto implica que, seja qual desses outros for utilizado por Cristo, já é necessariamente verdadeiro por si. Daí a relevância de se conseguir estabelecer qual deles o autor do TTP atribui a Cristo.

Numa proposta de análise matemática dos modos de percepção por uma quarta proporcional (exemplo citado em todos os textos sobre os modos de percepção), o quarto modo (intuitivo) seria uma incógnita. O próprio filósofo não se

detém muito explicando este modo de percepção que equivale ao terceiro gênero de conhecimento da *Ética*, tanto quanto não se detém muito explicando a figura de Cristo no TTP.

O intuito do presente trabalho é investigar a figura de Cristo no TTP, especificamente sob o prisma de uma visão epistemológica de Spinoza. Esta investigação se restringe à epistemologia que está subjacente no próprio TTP. O fundamento desta epistemologia se encontra, como dissemos acima, em outras obras do filósofo, como a *Ética*, o *Tratado da Emenda do Intelecto* e o *Breve Tratado*, que serão utilizadas para elucidar as questões aqui investigadas.

De modo geral, o TTP é estudado do ponto de vista político ou religioso, a proposta deste trabalho é analisá-lo do ponto de vista do conhecimento, principalmente no que concerne ao gênero de conhecimento intuitivo. Para isso, examinaremos o caráter da figura de Cristo e de sua relação com Deus, de acordo com a maneira como Spinoza lê a Escritura apresentada no seu *Tratado Teológico Político*. Verificaremos se Cristo prefigura a ciência intuitiva ou o gênero de conhecimento que se dá apenas pela essência ou pela causa própria, como foi proposto por este filósofo na sua obra *Ética*.

A nossa hipótese é que ao analisar o *Tratado Teológico Político* de Spinoza, tendo em vista a maneira como ele lê a Escritura, podemos afirmar que a figura de Cristo nessa obra prefigura o terceiro gênero de conhecimento ou ciência intuitiva. Por essa razão, Cristo assume um *status* diferente daquele que tinha Moisés, considerado o maior dos profetas nessa obra.

A afirmação acima traz implicações na compreensão do que é a ciência intuitiva no conjunto da obra espinosana. Dessa maneira, usando a analogia da quarta proporcional ou regra de três³, com base nos primeiros gêneros, podemos apontar para a incógnita da ciência intuitiva, e com base no tipo de conhecimento que detinham os profetas, apontar para o significado da figura de Cristo no *Tratado Teológico Político*. Podemos lançar um novo olhar sobre outras questões dado que, na tradição cristã, Cristo é palavra de Deus e uno com o próprio Deus. Como isso pode ser entendido ao se considerar o conceito de Cristo e de Deus para Spinoza?

Para verificar nossa hipótese, analisamos: os modos de percepção no *Tratado da Emenda do Intelecto*; os gêneros de conhecimento na *Ética*; e os conceitos de

³ Um procedimento matemático através do qual se pode calcular um quarto número, dados três números que estejam numa relação de proporcionalidade.

gêneros de profecia no *Tratado Teológico Político*. Verificamos a correlação entre os gêneros de profecia e os gêneros de conhecimento. Depois disso, analisamos a figura de Cristo no *Tratado Teológico Político* e investigaremos as possíveis consequências epistemológicas da figura de Cristo com um gênero de conhecimento.

Considerando uma melhor compreensão da exposição, começamos este estudo com uma análise do texto propriamente dito do *TTP*, com comparações, caso necessário, com o seu texto original em latim. Este procedimento se faz necessário para que o método e o próprio contexto do mesmo sejam submetidos à máxima fidelidade textual. Em seguida, buscamos explorar, principalmente, a relação entre as obras *Tratado da Emenda do Intelecto* e *Ética* com o *TTP*, no que se refere aos modos de percepção ou gêneros de conhecimento. Por fim, buscamos as consequências epistemológicas dessas relações, principalmente na análise da figura de Cristo no *TTP*. Para tal, consultamos os principais comentadores e tradutores do referido texto e da epistemologia espinosana.

Para nosso estudo sobre a perspectiva epistemológica da figura de Cristo no *TTP*, dedicamos os seus dois primeiros capítulos à teoria do conhecimento que permeia as obras de Spinoza. Como a base da nossa interpretação epistemológica se origina na analogia da quarta proporcional, o primeiro capítulo explica o conceito de história usado por Spinoza e a partir dele o seu conceito de história da mente, que é sua teoria do conhecimento. Esse último conceito se aproxima de algo como um mapeamento da mente, daí o título desse capítulo inicial. A segunda parte desse capítulo explica a doutrina dos modos de percepção que se encontram no *Tratado da Emenda do Intelecto*, que escolhemos como base teórica para nossa análise, porque, embora nas outras obras também apareçam esses modos de percepção como gêneros de conhecimento, é nessa obra que Spinoza mantém o número em quatro e discrimina com mais clareza cada um deles, e, por isso, fica mais evidente notar a proporcionalidade entre os modos de percepção com os exemplos fornecidos pelo filósofo. Assim, também nos detemos em cada um dos quatro modos e seus respectivos exemplos, para que o nosso leitor entenda o mapeamento da mente através dos quatro modos de conhecer e sua proporcionalidade.

O segundo capítulo também trata da teoria do conhecimento espinosana, dessa vez, explora como os modos são descritos na *Ética* e no *Tratado Breve*. O capítulo é constituído por três partes: consciências do conhecimento; gêneros de

conhecimento e finaliza com a regra de três. A primeira parte trata da teoria do conhecimento no *Tratado Breve*, que nessa obra chama os modos de conhecer de consciências do conhecimento e os resume à três: os dois primeiros modos se unem na primeira consciência que depende da simples crença. As consciências do conhecimento são explicadas também pela sua relação com os seus efeitos. A segunda parte do capítulo discorre sobre os gêneros de conhecimento, que Spinoza explica na sua *Ética* em número de três gêneros, visto que também une no primeiro gênero os dois primeiros modos de percepção. Na *Ética*, os conceitos de gênero de conhecimento são detalhados com as definições de Spinoza para a sua teoria do conhecimento e da essência da mente humana, tais como o conceito de ideia e de adequação. Os gêneros de conhecimento são relacionados com a mente, o corpo e os objetos externos. Sobre esse tema, a *Ética* não se afasta de ter em vista o propósito do conhecer adequadamente a essência das coisas. Propósito esse que também pertence ao caminho da virtude, da perfeição e da felicidade. A terceira parte desse capítulo fala sobre a regra de três ou quarta proporcional. Nela enfatizamos a estreita relação entre a matemática ou geometria e a filosofia na época de Spinoza, de tal forma que a própria *Ética* ter sido escrita à maneira dos geômetras. A quarta proporcional é usada tanto nas proporções aritméticas quanto nas geométricas. O exemplo aparece nas três obras de Spinoza nas quais fala dos modos de conhecer é justamente o da regra de três praticamente sem alterações. É baseado nessa importância que o filósofo dá para compreender a história da mente através da regra de três que podemos interpretar a figura de Cristo como um dos modos de conhecimento, a partir da proporcionalidade. Por isso, o leitor precisa entender a interdependência entre as relações dos modos de conhecer e como são análogas às relações entre os protagonistas das narrativas bíblicas (o povo, os profetas, Moisés, Cristo e os apóstolos)

Esses dois primeiros capítulos introduzem o leitor na teoria do conhecimento de Spinoza e na relação dela com personagens bíblicas. Propriamente da teoria filosófica do saber e do instrumento que se serve para descrevê-la. Em seguida, em virtude de todo um ambiente cristão que envolve nossa concepção da imagem de Cristo, é necessário desconstruir essa imagem já cristalizada de Cristo como uma personagem teológica, principalmente na interpretação da Escritura. Nossa fonte dessa vez é o TTP e algumas correspondências de Spinoza. Através delas, faremos um percurso negativo, apontando aquilo que não pode ser Cristo para Spinoza. No

nosso terceiro capítulo, exploramos os epítetos ou títulos que a tradição cristã adotou para seu Cristo, que em si já é um epíteto que significa “ungido”, por isso o título do capítulo. Analisamos aqui a razão pela qual as interpretações tradicionais de Cristo como um ungido não podem ser consideradas apropriadas no contexto do Cristo de Spinoza no TTP.

O capítulo Ungido mostra pelos textos do TTP que a escolha do termo Cristo em detrimento de Jesus foi intencional e favorece nossa tese de uma interpretação para além daquela radicada na tradição teológica bíblica. Em seguida, apresentamos o conceito-chave de Profecia para o TTP, o qual direciona todo o método de interpretação espinosano. A partir dele, Spinoza refaz o conceito de profeta, que é a primeira figura ungida que aparece na Escritura. Logo depois, investigamos o que o filósofo fala sobre a monarquia do povo hebreu, já que rei é uma figura que também é ungida para assumir seu múnus. Pela Escritura, Cristo também seria um rei, descendente do segundo rei dos hebreus. Spinoza também rejeita essa função política para seu Cristo. Por último, estudamos a função ungida do sacerdote para o povo hebreu na Escritura, um papel religioso/teológico que em determinado momento da história tenta acumular também o papel político. Apesar de tradicionalmente relacionarem Cristo com Melquisedeque (o rei-sacerdote), não encontramos indício de que Spinoza possa ver o seu Cristo em tal posição de poder.

No quarto capítulo, após negarmos que Cristo de Spinoza não pode ser entendido como o ungido tradicionalmente, vamos estudar como sua figura pode ser interpretada como epistemológica seja direta ou indiretamente. Cristo também recebe o título de rabino (mestre/professor da lei), então precisamos verificar como podemos entender esse título à luz do TTP e das correspondências de Spinoza. O filósofo faz duras críticas aos doutores da Lei, mas seu Cristo parece estar bem distante dessas críticas. Afinal, o que o TTP entende como Lei a não ser o próprio conhecimento natural, desde que a interpretação da Escritura procede da mesma maneira que a interpretação da natureza. Por esse motivo, explicamos ao leitor como essa leitura natural da Escritura nos dá a chave para compreender a figura de Cristo, que também é chamado filho de Deus. Como Deus e Natureza são o mesmo, como pensar no filho de Deus nesse contexto? Por último, nesse capítulo, chegamos ao que fundamenta nossa interpretação de Cristo numa perspectiva do conhecimento. Os comentadores discutem um Cristo segundo a carne e segundo o

espírito, investigamos os textos de Spinoza para saber quem é o Cristo da carne e quem é o do espírito para estabelecer uma interpretação epistemológica.

O quinto e último capítulo é a resolução da nossa incógnita interpretativa, nele fundamentamos a relação entre o quarto modo de conhecer e a figura de Cristo no TTP. Examinamos as características do conhecimento intuitivo que se alinham com as características que Spinoza enfatiza no seu Cristo. A igualdade entre todos os homens, que é defendida pelo filósofo, atinge sua universalidade plena como conhecimento em Cristo. Além da possibilidade de uma comunicação mente a mente com Deus, sem intermediários, para conhecer a essência de Deus, e que como o conhecimento intuitivo, leva o homem à sua maior perfeição. Entretanto, o TTP põe um limite a esse saber, colocando seu escopo dentro dos ensinamentos morais, que é aquilo que podemos confiar na Escritura. E porque esse Cristo nos é conhecido por meio da Escritura cujo objetivo é levar à obediência, como podemos entender a liberdade de pensamento, tão preciosa para esse pensador, na figura do seu Cristo, é o que discutimos na última parte desse capítulo.

Nossas considerações finais fazem um roteiro de toda nossa tese, para concluir que a figura de Cristo no TTP é uma analogia epistemológica da ciência intuitiva, mas com certa restrição ao conteúdo moral. Realmente não podemos afirmar, com base nos textos que temos de Spinoza, como Cristo poderia abraçar o conhecimento intuitivo de forma universal, até porque, a própria personagem está contida numa narrativa, limitada por um tempo e um local. Apesar disso, a universalidade dos ensinamentos morais de Cristo, permite-nos considerá-los do quarto modo de conhecer. As confluências políticas e teológicas que precisamos fazer foi em razão das críticas de Spinoza nessas duas áreas que nos levaram a uma interpretação como teoria do conhecimento.

1 MAPEAMENTO DA MENTE

No *Tratado Teológico Político* o autor deixa claro, e até repete algumas vezes, que um de seus principais objetivos nesse *Tratado* é a separação entre a teologia e a filosofia para promover a liberdade de pensamento (TTP II 44, p. 49; XIV 179, p.222; XV 180-188, p. 223-233; XVI 189, p. 234). É uma obra que tem como uma de suas finalidades fazer a distinção entre estes dois saberes, entre dois tipos de conhecimento, que por muitos séculos se engendraram numa relação muitas vezes aparentemente confusa e incerta. Uma relação que, também poderia ter a sua interpretação manipulada, dependendo do interesse daqueles que detinham o poder ou o saber, para até mesmo cercear a liberdade de pensamento e de expressão, como pontuou Spinoza nas suas reflexões do TTP.

A liberdade de pensamento, ou liberdade de filosofar que Spinoza defende é uma liberdade para expressar, manifestar, escrever livremente aquilo que se pensa. Desde as transformações sociais que vieram a partir dos pensadores que questionaram as instituições medievais, a liberdade de pensamento e de expressão, junto também com a liberdade religiosa, são consideradas direitos fundamentais e são resultado de conquistas políticas. Não é por acaso que, ao abordar as questões religiosas ou teológicas, já em seu título, o *Tratado* também é Político. Entretanto, para chegar nessa liberdade, o autor do TTP tem diante de si um problema epistêmico para resolver: separar a teologia da filosofia. Podemos dizer que o substrato, o húmus no qual se cultiva, e se fertiliza a discussão do TTP é epistemológico, uma teoria do conhecimento.

A obra mergulha no mundo da religião (teologia) através da sua base material (estritamente imanente): a Escritura. Para fazer isso, o filósofo modela um método de interpretação desta Escritura, de acordo com seus objetivos e teorias (*sola scriptura*, por exemplo). A aplicação deste método e as interpretações resultantes dele no estudo das Escrituras manifestam consequências na visão que se tinha até então sobre as estruturas políticas e no campo da ética, através de uma crítica da

relação entre a Teologia e a Filosofia, o que certamente também gera implicações na área da epistemologia.

Uma epistemologia subjaz todo o TTP, embora isso não seja diretamente (especificamente) abordado por seu autor. Muito embora os conceitos e a estrutura epistemológica de Spinoza não sejam descritos aí, podemos encontrá-la em outras de suas obras e é preciso recorrer a elas para compreender os conceitos que ele utiliza no TTP. Por isso, acreditamos que primeiramente devemos nos dedicar a entender esses conceitos da sua teoria do conhecimento para podermos analisarmos em seguida as “pistas” que o filósofo nos deixou no TTP.

A teoria do conhecimento de Spinoza é uma criatura estranha e híbrida, nas palavras de Wilson (1996). Esta comentadora explica que é uma parte orgânica e inseparável do sistema total da filosofia de Spinoza, que é uma teoria que mistura formulações altamente distintas, originais e até mesmo bizarras com influências modernas (especialmente cartesianas) e ideias e aspirações enraizadas em pensamentos muito antigos. Ela acredita que alguns esforços para subordinar o tratamento que Spinoza faz de tópicos epistemológicos da tradição cartesiana podem facilmente nos distrair de chegar ao impulso básico de seu sistema e o papel que o conhecimento desempenha nele. Ademais, as características da epistemologia de Spinoza representam-se como uma alternativa aos princípios da epistemologia cartesiana e, portanto, em meio ao debate reconhecidamente moderno sobre o conhecimento.

Por outro lado, se por pensador moderno denominamos aqueles que aceitam uma relação meramente extrínseca ou instrumental entre a busca do conhecimento humano e a conquista da felicidade (beatitude) pessoal, seja na vida cotidiana ou em relação à perspectiva de eternidade, então definitivamente não podemos enquadrar Spinoza aí (WILSON, 1996). Isto porque, se para Descartes até o conhecimento de Deus é apenas um instrumento para afastar as dúvidas das percepções claras e distintas com o objetivo de fundar a ciência da natureza, para Spinoza o conhecimento de Deus (substância única) é o supremo bem e a suprema virtude da mente (E4P28).

A parte central da epistemologia espinosana está descrita na sua *Ética*, assim como a maior parte do seu sistema filosófico. O que está desenvolvido a partir da proposição 40 da segunda parte da *Ética* já é chamado de teoria do conhecimento por Chaui (1999, p. 599). Também encontramos uma exposição sobre sua teoria do

conhecimento no *Breve Tratado* (KV). Outro trabalho fundamental sobre sua teoria do conhecimento está descrito no seu *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE) e é nele que iniciaremos nossos estudos, já que lá encontramos a doutrina dos modos de percepção que, segundo Resende (2004, p.59), “sua permanência em épocas e textos distintos indica a importância que o autor lhe conferia, bem como seu enraizamento essencial no interior do sistema”.

1.1 História da Mente

Ao longo de séculos, a filosofia desenvolveu terminologias como: teoria do conhecimento, epistemologia, filosofia analítica e filosofia da mente. Spinoza e seus contemporâneos estudaram sobre assuntos que agora são bem categorizados nessas áreas da filosofia ou dessas terminologias específicas. Não obstante, para os filósofos modernos, muitos desses assuntos ainda amadureciam sob o recente desabrochar da ciência moderna e seus métodos. Para Spinoza, os assuntos que poderiam ser elencados como teoria do conhecimento, epistemologia, filosofia analítica ou até filosofia da mente, seriam pertinentes ao que ele chama de história da mente.

A noção de história (*historia*) usada por Spinoza em suas obras é proveniente do vocabulário de Bacon, como nos assegura Rezende (2004, p. 106), e corresponderia “à circunscrição de um campo temático, à descrição dos dados ou elementos encontrados, não colocando ainda em questão se são verdadeiros ou falsos, ou se estão bem ou mal fundados: ela não se dá numa chave probatória ou demonstrativa”. Segundo o mesmo comentador, é por isso que não se trata de um *demonstrar*, e sim apenas *mostrar* certos elementos. Para ele, é uma ordem descritiva dos conteúdos dados sob forma de um resumo completo, caso não contenha tudo que possa ser logicamente concebido sobre o campo temático, abrange tudo o que se dispõe até aquele momento.

Rezende (2004) ainda nos fala sobre a ordem descritiva ou histórica, como uma ordenação de fato, mesmo que as coisas listadas primeiramente possam não ter independência demonstrativa (já que a finalidade é apenas mostrar), visto que,

ao listar a multiplicidade inicial ou mesmo reduzir essa multiplicidade a um número determinado, a ordem impõe a razão da completude. Seguindo o raciocínio, o comentador, explica que para o conhecimento de algo desconhecido, a ordem natural é primeiro realizar um inventário, um expediente que busca encontrar (*invenit*) alguma unidade, mesmo em meio a uma multiplicidade dispersa e indiferenciada, seja ela unidade de fato ou de atribuição. “E como inventário, denominação e numeração, a história já é ordenação” (REZENDE, 2004, p.106).

A história da natureza (*historia naturalis*) de Bacon e Spinoza tem aspectos comuns no que se refere a coletar/recolher dados, reuni-los e analisá-los, para que, através deles, possamos concluir algum saber. No entanto, também diverge em outros aspectos. Em Bacon, ela quer dizer uma coleta de dados das três faculdades do intérprete /investigador (para os sentidos, para a memória e para a mente) que parte dos dados singulares. Na história natural de Bacon, a "chave da interpretação" da natureza é a indução verdadeira e legítima, e não a dedução (BACON, *Instauratio Magna*, II, 10). Em Spinoza, a história da natureza significa um coletar de certos dados e definições das coisas naturais para discernir entre as ideias verdadeiras e as demais oriundas de percepções fortuitas do corpo. (DANTAS, 2013)

A primeira parte do método espinosano de interpretação da Escritura é concluir as definições da Escritura a partir da sua história (*historia Scripturae*), o que não diferia do método de interpretação da natureza que consiste essencialmente em descrever a história da natureza (*historia naturae*). (TTP VII 98, p.115-116). O seu método de interpretação dependia da constituição de uma história da Escritura e, a partir dela, podia-se tirar as definições necessárias para uma interpretação adequada.

Vejamos um exemplo daquilo que Spinoza (SANTIAGO, 2004, p.271), queria com a história da natureza para um estudioso das ciências, segundo método de Francis Bacon:

Vós me dissestes outrora conhecer pessoas que se apraziam em trabalhar pelo avanço das ciências a ponto de quererem fazer todos os tipos de experiências às suas próprias expensas. Se alguém desse humor quisesse empreender escrever a história das aparências celestes segundo o método de Verulâmio, e, sem colocar aí quaisquer razões nem hipóteses, descrevesse-nos exatamente o céu, tal como ele aparece agora, qual situação tem cada estrela fixa em relação a suas vizinhas, qual diferença, ou de grandeza, ou de cor, ou de clareza, ou de ser mais ou menos cintilantes, etc. [...](Carta a Mersenne, [10-05-1632], AT I, 251, 12-252, 10)

Em uma outra correspondência, Spinoza explica que para distinguir entendimento, a imaginação e a memória, “não é necessário conhecer a natureza da mente pela sua primeira causa (*primam causam*), porém é suficiente elaborar uma pequena descrição (*historiolam*) da mente e das percepções da maneira como o Verulâmio ensinou” (Ep 37, p.189). Isto sugere que para este filósofo, assim como para estudar a natureza e a Escritura precisamos da **historia naturalis** e da **historia Scripturae**, respectivamente; para estudar a mente precisamos de uma **historia mentis**, uma história da mente, seguindo o método baconiano de ordenamento e descrição.

Atualmente entendemos a palavra história como um relato de cunho ou sentido mais cronológico, como uma sequência e/ou ordenamento temporal de eventos e circunstâncias, ou também como uma sucessão de causas e efeitos. Por isso, a sugestão de Persch (2009) é que vejamos as tabelas baconianas como algo mais parecido como uma geografia (mapeamento), um levantamento e ordenamento de certos dados e, a partir disso, poder reconhecer com clareza como ocorre a atividade mental e suas modalidades. Conforme este comentador, a história da mente de Spinoza pretende descobrir as leis do funcionamento da mente a partir de um esboço sistemático das diferentes ações mentais. Nas palavras dele: “a exposição dos diferentes modos pelos quais nós percebemos as coisas é uma espécie de descrição de como funciona a nossa mente, como ela percebe, imagina, sente e pensa” (PERSCH, 2009, p.1).

O conceito de mapeamento foi expandido nas mais diversas áreas dos saberes contemporâneos para compreender até mesmo processos administrativos ou ferramentas gerenciais, justamente neste sentido de abranger um levantamento de dados que, depois de organizados, podem fornecer não apenas uma visualização gráfica da situação como também uma compreensão geral de maneira esquemática da realidade que se quer investigar. Neste caso dos processos, identifica a sequência lógica de atividades que compõem certo processo em questão. Os mapas são uma representação gráfica de um panorama existente, podendo ser entendido também como a representação esquemática de uma determinada realidade, ou a representação de um percurso.

Ao considerarmos o atributo extensão, podemos visualizar facilmente algum tipo de posicionamento no espaço, porém a história da mente se relaciona com o atributo pensamento, e podemos por isso ter certa dificuldade de imaginar um mapa

da mente (embora já se usem esquemas como “mapas mentais” - lista de ideias, o que não é definitivamente do que estamos falando aqui). Quando, entretanto, levamos em consideração uma perspectiva de exposição geométrica de conceitos, talvez nos aproximemos de uma confluência entre a *historiolam mentis* como um mapeamento da mente.

1.2 Modos de percepção

Nada considerado em sua natureza pode ser chamado de perfeito ou imperfeito, bem ou mal, dado que tudo provém de uma ordem eterna e segundo certas leis da natureza (TIE 12). Verdadeiro bem ou sumo bem é qualquer meio que conduza o homem à perfeição de uma natureza humana mais forte/firme que reconheça esta ordem, uma vez que, a fraqueza humana não a alcança com o pensamento (TIE 13). E esta natureza é, sem espanto (*nimirum*), “o conhecimento da união que a mente possui com toda natureza (*cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet*) (TIE 13). Este é o fim para o qual tende Spinoza, adquirir tal natureza e esforçar-se para que muitos a adquiram também, para isso, é necessário compreender (*intelligere*) da Natureza tanto quanto for suficiente para adquirir tal natureza humana (TIE 14). Spinoza pretende “dirigir todas as ciências para um único fim e um único objetivo, ou seja, chegar à suprema perfeição humana” (TIE 16, p. 27)

Enquanto encaminhamos nosso entendimento ao caminho reto (*rectam viam*), Spinoza lista três regras de vida que se relacionam com as três distrações do espírito (glória/honra, libidinagem e ganância) (TIE 3) que estabelece um novo modo de viver (*novum institutum*) para mudar a ordem e a modo de vida comum, aconselhando moderação na fala, nos prazeres sensuais e na cobiça (TIE 17). Uma pequena moral provisória, estabelecida porque é necessário viver, e somos obrigados a considerar como boas algumas regras de vida.

Antes de tudo, Spinoza acha necessário saber o modo de emendar o intelecto (*modus medendi intellectus*) para que desde o início se purifique do erro e compreenda otimamente (*optime intelligat*) (TIE 16). Porque, o que deve ser feito

antes do mais, é “emendar o intelecto e torná-lo apto a compreender as coisas da maneira que é necessária para atingir o nosso fim” (TIE 18, p. 29).

Para isso, segue Spinoza, a ordem que naturalmente temos exige que se resumam todos os modos de perceber que tem usado até o momento para afirmar ou negar algo, sem ser perturbado pela dúvida (*indubie*), para escolher⁴ entre eles o melhor de todos, e ao mesmo tempo, começar a conhecer minhas forças e minha natureza, que desejo aperfeiçoar (TIE 18). Ou seja, à medida que se escolhe o melhor modo de perceber, também vai se conhecendo as forças e natureza humana que se busca tornar perfeitas. Spinoza não fala de uma fraqueza que vai adquirir uma natureza humana mais forte, não obstante de começar a conhecer a própria força e natureza.

Aqui notamos que a “ordem que naturalmente temos” provavelmente o filósofo se refere à ordem percebida pela “fraqueza humana” que não alcança a ordem eterna através do pensamento. É esta ordem que se deseja aperfeiçoar, curar, remediar ou emendar, e que, para Teixeira (2001, p. 23), é a ordem da experiência psicológica comum, aquela que “nos oferece o exame do conteúdo na consciência em seu estado natural” (isto é, sem o método).

Esses modos são todos os que foram usados até aquele momento pelo autor, tanto para afirmar como para negar algo, porque a partir do método indicado pelo TIE, o melhor dentre eles deve ser escolhido para atingir a perfeição. Em nenhum deles se é perturbado pela dúvida, conforme a tradução e a discussão de Teixeira (2001) que critica as traduções que usam termos como “com segurança”, “seguramente” ou “com certeza”, pois, segundo o comentador, o termo latino não expressa ter a certeza de algo, e sim, que não se tem dúvidas disso por falta de espírito crítico. Para ele, essa ausência de questionamento é o que caracteriza os modos de pensar da experiência psicológica comum. Ele também diz que “até o momento” marca o fato de que, para realizar a emenda do intelecto, têm-se que examinar as diversas afirmações e negações que antes se faziam sem questionar o seu valor de conhecimento.

Para reformar o intelecto, é preciso estudar a mente, e por isso, também estudar os modos de percepção. Sempre de olho nos objetivos do filósofo: 1) eleger

⁴ No que diz respeito ao saber que leva à verdadeira felicidade (o autoconhecimento e a essência das coisas), eleger os modos mais perfeitos para conhecê-los. Visto que para as coisas e atividades do cotidiano, até os primeiros modos são muitas vezes suficientes, mas para o conhecimento mais profundo, esses modos não são apropriados.

o melhor dentre eles; 2) conhecer as próprias forças e a própria natureza para levá-las à perfeição. É bom levarmos em conta que o objetivo dos livros estudados aqui que descrevem a história da mente são o autoconhecimento e o conhecer as coisas por sua essência. Então, no parágrafo 19 do TIE, Spinoza lista sua descrição (*historia*) das percepções, resumidas em quatro principais.

Segundo Chaui (1999, p. 61) podemos usar a geometria da luz de Christiaan Huygens para compreender que na teoria do conhecimento espinosana não há hierarquia entre os modos de percepção ou gêneros de conhecimento, eles não são gradações sucessivas nas quais as superiores comandam as inferiores, cada um deles tem sua própria estrutura e regras de operação. Ou seja, essa ordenação natural não se dá na dimensão de sucessões de causalidade ou de hierarquia causal: o terceiro modo de percepção não ocorre após o segundo que por sua vez viria do primeiro, não é nessa perspectiva que eles são organizados.

Chaui (1999, p. 59-61) nos contempla com esse paralelo sobre a teoria geométrica da luz de Huygens, que rejeita a corporeidade da luz e defende uma propagação ondulatória da luz, que faz com que os fenômenos luminosos ocorram seguindo leis geométricas no espaço. Isso nos permite pensar a história da mente não como uma sequência linear, como a temporal (história), mas como um complexo de relações semelhantes às relações entre os fenômenos luminosos (difração, refração e reflexão), nessas relações, as ondas luminosas que vêm de todos os lados e em todas as direções causam seu efeito uma através da outra, sem impedimentos, sem se destruírem, sem se interromperem umas às outras ao se cruzarem. Para esta filósofa, os referenciais mais seguros para nos aproximarmos do pensamento de Spinoza são justamente a óptica de Kepler e Huygens como fundamentos racionalistas firmados geometricamente e mecanicamente através da matemática e da filosofia natural.

Santiago (2003) comenta que na investigação sobre a distinção entre imaginação e intelecto, o erro se reduz à esfera da primeira derivativamente, daí partindo para uma clara fronteira entre os dois primeiros modos e os demais, na terminologia da *Ética*, entre o inadequado e o adequado. Idéia adequada “enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira” (E2Def4); e uma causa adequada, é “aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente compreendido por

ela” (E3Def1). Segundo o comentador, o “adequado” se aplica àquilo que se explica por si porque age; e que a adequação é uma ação, e quando se refere aos modos de percepção, a adequação diz respeito ao momento em que o intelecto age, em vez de padecer. “A passagem do inadequado ao adequado é um esforço de autodeterminação, um ato de liberdade que nos franqueia um mundo para além daquele que nos é dado pelas circunstâncias, do imediato e do puramente condicionado”(ibidem, pp. 81-82).

Essa discussão de atividade e passividade de Santiago (2003), quando ligamos ao conceito de Profeta como intérprete/ intermediário, podemos falar do primeiro modo de perceber como uma percepção apenas por um intermediário e pela imaginação (pura linguagem) e um terceiro - totalmente passivo; o segundo modo se dá por intermédio da percepção física (experiência vaga) e da previsão linguagem - passivo parcialmente; no terceiro modo, já se vislumbra a essência da coisa e se tem demonstração - parcialmente ativo; o quarto modo de perceber é um conhecimento direto sem intermediário (sem intérprete), puramente ativo.

Ainda segundo Santiago (2003), os esforços espinosanos se dirigem para o campo do "adequado", com ênfase no quarto modo de percepção, e fazem surgir a necessidade de um caminho, “um método de investigar a verdade”. Ele alerta contra a tentação de opor, como é comum, inadequado e adequado, tal como se faz com ignorância e saber. Prossegue este comentador afirmando que entre os primeiros dois modos e os dois últimos, não se interpõe o mesmo abismo entre ignorância e saber, porém uma separação semelhante a que se daria entre experiência/uso da vida e razão/ciência. Da mesma forma, não devemos supor que, depois de ultrapassar o limite do terceiro modo, os outros sejam suprimidos.

Chauí (1999, p. 750) dispõe uma indicação precisa da teoria das maneiras de conhecer (os modos de perceber, modos de formar conceitos ou gêneros de conhecimento) são: 1) estruturas cognitivas próprias ou independentes; 2) Não são gradações ascendentes ou progressivas quanto à verdade; 3) Não se distinguem uns dos outros pelos seus objetos; 4) Diferenciam-se pela maneira como o conhecimento de uma mesma coisa se realiza sob formas distintas; Santiago (2003) complementa: 5) em lugar de anterioridade ou exclusividade, convém enxergar a

predominância de uma estrutura sobre outras simultâneas; 6) nenhum dos modos carece de dúvida; 7) todos podem ser usados sem exceção.

1.2.1 Primeiro modo de percepção

“O **primeiro é uma percepção** pelo ouvir ou por qualquer outro signo (arbitrário ou convencional)”. É uma percepção que nos chega por meio da linguagem ou outros signos que são arbitrários (estabelecidos pelo homem, conforme cultura, temporalidade, etc), é uma percepção extremamente vaga porque é comunicada. Ela não passou pela própria experiência, é um conhecimento que advém da percepção de uma fonte externa e foi transmitida, na prática, é uma percepção de um terceiro, pois o que o corpo percebe não é a coisa, mas uma informação sobre ela formulada por um terceiro. Esta percepção é arbitrária tanto quanto os signos usados para comunicá-la, dado que no caso de um evento que não pode mais ser experimentado pela percepção, tal como o próprio nascimento (distante pelo tempo ou pelas capacidades cognitivas da época do evento), mesmo que estas percepções tivessem sido guardadas na memória, dificilmente a mente as reconstruiria sem afetá-las pelas atuais inclinações. Portanto, através deste primeiro modo de pensar as coisas podem não ser percebidas como são adequadamente.

O exemplo usado por Spinoza para o primeiro modo de conhecimento é que, por ouvir dizer, conhece-se o dia do próprio nascimento, de que tem genitores e coisas similares, e que dessas coisas nunca se tem dúvida. Aceitamos essas informações como conhecimento, porque vemos que crianças têm pais, que esses pais geram filhos e que os bebês nascem numa determinada data após a gestação, temos memórias de nossa infância e da família que são nossos convivas, não nos é estranho aceitar que também nascemos num determinado dia e hora, em um determinado lugar e que temos pessoas que são nossos pais, mesmo que não tenhamos memória do nascer e não possamos averiguar (sem um adequado exame de DNA) nossa relação de ancestralidade com nossos pais.

É interessante como no caso do exemplo do dia do nascimento, as pessoas nunca questionam essa informação, e ela é aceita inquestionavelmente mesmo quando é “criada” como quando crianças abandonadas têm datas estimadas ou estipuladas arbitrariamente. É um tipo de saber bem cristalizado na mente das pessoas, quase um dogma, ou axioma. Muito embora quando se fala num conhecimento de ouvir dizer, parece que algo superficial e que não seria aceito facilmente, principalmente numa sociedade marcada pelo cientificismo e tecnicismo. Talvez até visto com espanto mesmo na sociedade Pós-Reforma que Spinoza vivia, na qual já existe um questionamento dos fundamentos dos conhecimentos, e uma tentativa de ampliar os limites do saber humano.

O primeiro modo de conhecimento não é o mais básico ou o mais fundamental, já que ele precisa de uma série de outros conhecimentos pressupostos como certo domínio da linguagem para poder compreender o que está sendo dito e aceitar a informação que vem pelo ouvir dizer. Uma criança, por exemplo, não vai entender corretamente uma informação como esta, o conhecimento deve estar adaptado (ver interpretação da escritura) à mentalidade de quem ouve (cultura, idade, local, etc), para que este conhecimento seja aceito. O nascimento é um evento que vai sendo adaptado conforme a capacidade do indivíduo de o entender. Desde a infância, essa informação é repassada, seja em comemorações de aniversário (com pequenas festas, rituais simbólicos, registros escritos e de imagens), tudo que ajuda a contar a história do nascimento até a fase adulta, na qual continua sendo mantido não só em documentos como em comemorações natalícias conforme o costume de cada época e de cada povo. É um conhecimento que também não se presta suficientemente ao autoconhecimento porque é derivado da percepção de terceiros e que ainda julgam pela aparência, sem tampouco examinarem as verdadeiras causas ou a essência do indivíduo.

Por depender da percepção de um terceiro, este modo de percepção, que é na verdade comunicado (por ouvir dizer), está estreitamente ligado à linguagem e aos signos (sinais), por isso depende da relação entre os corpos, aceita a natureza das coisas não pelas suas verdadeiras causas, e sim pela percepção que nos vem pelos sentidos do corpo (audição, visão ou tato - escrita, símbolos visuais ou táteis), constata os efeitos ignorando suas verdadeiras causas, característica do conhecimento inadequado. É pela imaginação que cremos como verdade indubitável

que nascemos em um determinado dia como nos foi relatado e é frequentemente registrado ou comemorado.

Numa nota, Persch (2003, p. 2) levanta uma questão-chave: “como efetivamente nós temos a experiência do conhecimento?” Isto porque Spinoza valoriza apenas o conhecimento que nós próprios experimentamos. Para este comentador, o primeiro modo de percepção faz perdurar indefinidamente erros que, assimilados pela mente, tendem a se perpetuar. Como por exemplo, os religiosos que se orgulham de repetir relatos/testemunhos com a “mesma obstinação como se eles próprios os tivessem experimentado” (Ep 76, p.321), alegando terem aceitado suas Tradições diretamente de Deus, tanto que as mantiveram por séculos pela eficácia de suas superstições.

1.2.2 Segundo modo de percepção

“O **segundo é uma percepção** que se tem por experiência vaga, por uma experiência que ocorre por acaso e não determinada pelo intelecto, de tal modo que, não havendo nenhuma outra experiência que se oponha a ela, permanece inalterável para nós”. O intelecto (entendimento) não determina esta experiência, ela acontece sem uma determinação ou empenho intelectual, é chamada de “vaga” justamente porque dá-se por acaso. A partir dela, ao presenciarmos coisas, também é possível antecipar outras. E enquanto não experimentamos nada que lhe seja contra (*oppugnat*) mantemos essa percepção inalterada nem duvidamos desse conhecimento ou das suas previsões. Aqui não mais é necessária a figura do terceiro (interlocutor), o experimento é feito pelo próprio indivíduo, com seus próprios sentidos, a interação entre os corpos externos e o próprio corpo, o que ainda é uma percepção das relações entre corpos para conhecer as coisas.

Neste segundo modo de percepção a linguagem pode ser usada para comunicar a experiência, mas o processamento dela não é necessariamente simbólico ou simplesmente arbitrário (no sentido de “convencional”), apesar de acontecer por acaso ou sem a intenção intelectual.

No texto de Spinoza, o **primeiro exemplo** do segundo modo de conhecimento é o indivíduo saber da sua própria morte. O fato de se presenciar a morte de outros seres e de seres semelhantes (mesmo que tenha ocorrido em períodos de tempo distintos e por diferentes causas de morte) faz com que esta

experiência vaga permita, por previsão, imaginar-se que também morrerá. Este é um conhecimento que advém de mera observação das coisas fora da mente e que, através da imaginação, pudesse se incluir a nós mesmos como objeto entre elas, vendo-se igualmente de fora (externamente). Não é possível fazer uma experiência segura da própria morte, e daí se ter a certeza se isso realmente vai acontecer conosco. Também não é possível, através dos dados que já temos, prever as causas de nossa morte. Já que não podemos fazer uma tabela (mapeamento/inventário) de ocorrências de um evento que é único para nós e irrepetível, irremediável. Seria um conhecimento das possibilidades para causa de morte de humanos, mas não necessariamente da sua própria. Uma experiência do tipo baconiana ou até nos moldes empiristas, que seja determinada pelo intelecto, nem pode ser concebida para esse caso.

Francis Bacon dizia no centésimo aforismo do seu *Novum Organum* que era preciso promover uma quantidade bem maior de experimentos, mas diferentemente dos que se faziam até então. A ciência terá seu melhor quando promover experimentos através de um método completamente novo, de uma ordem diferente e por um novo processo, para que se proceda conforme leis seguras e de forma gradual e constante. Isso porque a experiência vaga, como tal, “é um mero tato, e presta-se mais a confundir os homens que a informá-los” (Bacon, 1984, p. 66).

O método baconiano (aforismo 82) é uma via para o intelecto humano que parte dos sentidos e da experiência bem fundada. É por este método que nos afastamos da experiência vaga e desregrada, tal como das trevas da tradição, ou dos labirintos dos argumentos retóricos, ou das flutuações do acaso. Porque a verdadeira experiência é ordenada e medida, jamais é vaga ou errática, e é por meio dela que se deduzem os axiomas e se estabelecem os novos experimentos.

Segundo Persch (2009), esse exemplo (da morte) é estratégico, pois atende à motivação de Spinoza ao escrever o TIE, isto é, a cura da mente, a sua correta disposição a fim de alcançar a felicidade (beatitude) e se elevar ao supremo grau (salvação da alma). Entre os pensadores de vários tempos, inclusive entre teólogos e religiosos, a reflexão sobre sua própria morte poderia ter um efeito renovador, purificador, moralizador ou motivador para as pessoas. Como diz Spinoza, a experiência ensina que aquilo que ocorre com frequência na vida é vão e fútil, isso poderia direcionar as pessoas para a busca daquilo de uma felicidade suprema e contínua por toda eternidade (TIE 1). Pensar sobre a finitude da vida poderia fazer

com que o indivíduo comum buscasse um modo de viver novo para evitar as três distrações da mente (riquezas, honra e prazer sensual) que esta finitude evidencia como incertas e fúteis. “O fato de saber que seu destino é a morte, porque vê todos os seus semelhantes morrerem em algum momento, nada acrescenta ao meu verdadeiro autoconhecimento, esse que pode me tornar feliz” (Persch, 2009, p. 2). Essa experiência sobre a morte (dos outros) continuam a ser apenas observações sobre o que ocorre fora da própria pessoa, uma imaginação de se colocar no lugar da outra pessoa e se observar de fora como um objeto qualquer, o que está longe de ser um conhecimento de si mesmo ou autoconhecimento como o comentador citado já reconhece.

No seu **segundo exemplo**, o filósofo diz que por experiência vaga se sabe que o óleo alimenta a chama e a água a extingue. A experiência vaga nos dá conhecimentos úteis e práticos, que pela nossa observação, podemos usar no cotidiano sem especular muito. A maioria das pessoas sequer questiona porque o óleo consegue manter uma chama queimando ou porque a água consegue apagá-la. Podemos remeter este exemplo aos primeiros ensaios de investigação filosófica quando ao buscar estudar a cosmologia, os primeiros que filosofaram buscaram também entender os elementos da natureza e suas relações. Essas causas até são motivos de lendas e histórias que bastam ao vulgo como explicação, se são elementos de natureza contrárias ou se é porque divindades opostas as criaram, se para as pessoas faz algum sentido, então aceitam. Assim como no mundo contemporâneo se sabe que a eletricidade alimenta nossas lâmpadas e que apenas um toque no interruptor pode acendê-las ou apagá-las, entretanto, poucos entendem a natureza da eletricidade (sua geração no nível atômico da matéria) e suas propriedades até a emissão de luz. A experiência vaga não nos permite conhecer as causas das coisas, nem tampouco a relação entre elas, no máximo nos traz constatações.

Como **terceiro exemplo**, o autor fala de como sabemos que o cão é um animal que ladra e que o homem é um animal racional. Neste exemplo vemos utilização de universais (gênero e espécie). O cão e o homem são reconhecidos ambos como animais, e também separados por suas características em espécies distintas. Um animal que ladra e o outro um animal que tem razão. Aqui teria uma ironia/sutileza espinosana? Como dizer que latir é quando um animal emite sons sem a razão, a faculdade que distingue o homem dos outros animais é propriamente

o uso da razão. Percebe-se que mesmo um tipo de saber classificatório como os universais (um problema ainda polêmico desde a Idade Média acerca da relação entre o pensamento, a linguagem e o mundo) pode ser dado pela experiência vaga. Desde que não fala da essência das coisas, mas de seus acidentes. Latir não está na essência do cachorro, porque se um cachorro deixar de latir não deixará de ser canino por isso. Para definir a essência do homem, bastaria dizer que ele é um animal racional?

Os universais são meros nomes, e ao explicar o que é o significado por esses meros nomes fora do intelecto, Spinoza nos **Pensamentos Metafísicos** (1983, p.5) diz que são mero nada e que se conhecer os modos de pensar neles mesmos se verificará que são verdadeiramente entes reais. Ele indaga sobre a natureza do modo de pensar “espécie” que é realmente um ente e se distingue de todo outro modo de pensar, sem contudo poder ser chamado de ideia, nem ser dito verdadeiro ou falso. Segundo Chaui (1999), “também para Espinosa a substância não é gênero, os atributos não são espécies, nem os modos, acidentes; também para ele o atributo constitui a essência dela e a potência ou força interna para existir e agir é o centro da substância em sentido pleno”.

Para Spinoza, aqueles que dizem que o homem é um animal racional, não erram menos que Platão ao dizer que o homem é um bípede implume. Platão sabia que o homem é racional tanto quanto os demais, apenas colocou o homem numa classe que pudesse associar o pensamento do homem quando recorresse a ela. Entretanto, Aristóteles teria errado ainda mais se acreditasse ter explicado adequadamente a essência do homem com sua definição.

No seu *Compêndio de Gramática Hebraica* (SO1, p.303), Spinoza afirma que: “Por nome entendo a palavra (*vocem*) pela qual significamos ou indicamos algo que cai sob o intelecto”. Os nomes são imbuídos de conceitos gerais ou classificações universais que por si só não conseguem responder-nos sobre a essência das coisas, embora sejam muito úteis para a vida, porque “são os instrumentos práticos pelos quais nós retemos as coisas através da linguagem” (PERSCH, 2009, p.2).

Como Santiago (2003) observa, Spinoza fala de como no hebraico todas as palavras (*voces*) têm a força e as propriedades do nome, e a onipresença do nome como decorrente de seu modo geométrico na gramática hebraica, característica que decorre do uso normal da língua (também conf. TTP VII 100). Por isso, “sendo os nomes a matéria-prima da linguagem, esse exemplo se relaciona estreitamente com

o que ocorre no primeiro modo de percepção, por ‘ouvir dizer’” (PERSCH, 2009, p.2).

Após esses exemplos, Spinoza finaliza este modo de perceber: “assim aprendi quase tudo que se refere ao uso da vida”. Aprendemos quase todos os conhecimentos que usamos na vida prática por meio de experiências vagas. São observações ou constatações das coisas que nos cercam, sem necessariamente dizer a causa ou a essência destas coisas, mas que servem para nosso uso cotidiano. É um tipo de percepção utilitarista, da qual normalmente não duvidamos até que outra observação ou experiência contradiga a que já foi consolidada como certa. Mesmo quando Spinoza estabelece seu método de interpretação da Escritura, ele demonstra que os textos dos autores bíblicos não se explicam um ao outro, a exceção só se daria justamente no que diz respeito à vida prática (cf. TTP VII 109).

Como fala Spinoza no Capítulo XXVII do apêndice da parte IV da *Ética*, ao observarmos as coisas que nos são externas, além da experiência e conhecimento que adquirimos também nos são úteis para conservação do corpo, sobretudo a alimentação e a nutrição dele, de modo que a aptidão do corpo, consequentemente propicia também uma mente apta para pensar. A conservação do corpo é uma das utilidades que a experiência da vida prática nos lega para que a para o melhor funcionamento da mente para que esta se dirija ao seu fim. É por isso que, embora sujeita ao erro, a experiência vaga ainda tem seu valor para o uso da vida cotidiana.

Os dois modos de perceber que tratamos até aqui tratam destas coisas que estão fora de nós (*quae extra nos sunt*), que observamos e que nos afetam, para delas adquirir a sua experiência de vida e o seu conhecimento. E como comenta Persch (2003), mesmo que perpassem os limites da duração da nossa existência, do nascimento (ouvir dizer) até a morte (experiência vaga), ainda assim não nos ensinam sobre nós mesmos (autoconhecimento).

1.2.3 Terceiro modo de percepção

O terceiro é uma percepção na qual se conclui a essência de uma coisa a partir da outra, porém não adequadamente. Diferentemente dos modos que tratamos anteriormente, já há neste uma conclusão (mesmo que inadequada) da essência de

uma coisa. Tal conclusão é certa mas não suficientemente segura, a não ser que se tome o máximo cuidado, sob pena de imediatamente incidir em erro, porque as coisas concebidas, assim abstratamente⁵ e não por sua verdadeira essência (*veram essentiam*), são confundidas imediatamente da imaginação. Pois aquilo que em si é uno, os homens o imaginam múltiplo. E àquelas coisas que concebem abstratamente, separada e confusamente, impõem nomes que, por si próprios, tem seu significado usurpado (*usurpantur*) para outras mais familiares, e isto faz com que sejam imaginadas da mesma maneira como usualmente imaginam as coisas às quais primeiramente se impuseram os nomes. (TIE 21, Nota 8).

Este perceber acontece em dois casos: O primeiro quando aprendemos a causa através de algum efeito. Compreende-se da causa apenas aquilo que observamos no efeito e nada mais; explica-se a causa por termos muito gerais ou negativamente, algo é (ou não é) dado, uma potência é (não é dada) em decorrência deste efeito. O segundo ocorre quando a essência é concluída a partir de algum universal, que sempre é acompanhado de alguma propriedade. Neste caso, algo que claramente se concebe é atribuído à causa em virtude do seu efeito, mas não é a essência particular da coisa, é apenas uma propriedade.

Neste terceiro modo, pode ser dito de alguma maneira: 1) que temos a ideia da coisa; e 2) que também concluimos sem perigo de erro. Mesmo assim, por si mesmo, não é o meio para adquirirmos nossa perfeição (TIE 28).

O **primeiro exemplo** para o terceiro modo: “depois de perceber claramente que sentimos tal corpo e nenhum outro, então, concluimos claramente que a alma (*aninam*) está unida ao corpo, que a união é a causa de tal sensação; mas o que seja essa sensação e essa união, não o podemos compreender em absoluto.” (TIE 21). Desta união nada compreendemos além da própria sensação, isto é, o efeito do qual concluimos uma causa, da qual nada conhecemos (TIE 21, Nota 7). Aquilo que é uno, os homens imaginam múltiplo (corpo e alma), já indicado na nota 26 do tradutor Carlos Lopes de Mattos, “sendo a alma ideia do corpo, é de sua natureza estar unida a ele” (SPINOZA, 1983, p. 47).

⁵ “Abstrair é querer compreender a parte sem o todo. Ou melhor, é atribuir realidade ao que é parcial, ao que não explica por si, nem existe por si”[...] “Conhecer a realidade é conhecer o todo. Só conhecemos a parte a partir do todo ou integrado no todo. Toda vez que não ligamos ao todo qualquer noção, ela se transforma em abstração” (TEIXEIRA, PREF. P. 11)

Conforme observa Persch(2009), neste exemplo, percebe-se a si mesmo (o corpo e a alma), embora não adequadamente. Até se reconhece uma causa (união do corpo com alma), a partir de um efeito (sentir o corpo). Para ele, é possível identificar um paralelismo entre os dois primeiros exemplos deste modo e os dois primeiros do modo anterior. No modo do ouvir dizer, o exemplo a respeito da própria morte também diz respeito a um saber a respeito de si mesmo, e é impactante porque sentimos este corpo condenado à morte e nenhum outro. O corpo que sinto é uma unidade do diverso (de todas sensações, sentidos, etc) e, em toda e qualquer experiência vaga, sentimos este mesmo corpo.

O **segundo exemplo** para o terceiro modo: “depois de conhecermos a natureza da visão e, ao mesmo tempo, que ela tem uma propriedade tal que uma e mesma coisa nos aparece menor a grande distância do que se a vemos mais de perto, disso concluímos então que o sol é maior do que parece” (TIE 21).

Ainda em Persch (2009, p.3), encontramos que, como meu próprio corpo é uma espécie de síntese de percepções diversas, pode-se estabelecer uma relação entre várias percepções acerca de uma mesma coisa exterior (percebida em múltiplas perspectivas) e “desvelar uma propriedade interna do meu modo de perceber que me permite também um conhecimento mais adequado das coisas externas”. No segundo exemplo, isso se evidencia à medida em que Spinoza nos mostra que a conclusão de que o sol é maior do que nos parece, é tirada não do objeto externo (sol), porém de uma propriedade interna da visão (ou seja, do meu próprio corpo).

O conhecimento racional do terceiro modo de percepção é explicado por esses dois exemplos acima. Através do nosso corpo, que é afetado por múltiplas percepções, somos capazes de estabelecer relações entre estas percepções com base em propriedades comuns entre elas. Ou seja, saber que posso calcular o verdadeiro tamanho de um objeto que esteja distante, conhecendo a propriedade de perspectiva da minha visão, nada me revela da essência deste objeto ou da sua causa. “Em todas essas percepções diversas, sinto sempre este mesmo corpo e não outro. O que está em foco neste modo de percepção não é a coisa externa que afeta o meu corpo, e sim, o próprio corpo” (PERSCH, 2009, p.3).

Vemos que na obra de Spinoza para o tipo de conhecimento adquirido por meio da razão reconhece-se alguma limitação ou restrição, que este conhecimento ainda não é adequado, embora se afaste do erro. Nas três obras nas quais aparece

a teoria espinosana do conhecimento, existe um outro conhecimento que é adequado e que conduz à perfeição, portanto, o conhecimento dito racional ainda não é o melhor dentre eles.

Notamos que neste modo de perceber, ainda que possamos ter algum grau de autoconhecimento (corpo), isto não significa que também tenhamos o conhecimento das coisas por sua essência, ou pelo menos, não de maneira adequada. E esses são dois tópicos-chave na leitura do *De emendatione*, se os dois primeiros modos não alcançam estes tópicos (não ajudam a nos conhecer e nem tampouco a essência das coisas), o terceiro contempla algo de um deles. Vejamos o último modo então.

1.2.4 Quarto modo de percepção

O quarto é a percepção em que uma coisa é percebida apenas pela sua essência (*per solam suam essentiam*) ou pelo conhecimento da sua causa próxima (*per cognitionem suae proximae causae*) (TIE 19). É um conhecimento que se sabe pela natureza da coisa (*scilicet ex naturam*) e pela propriedade desta natureza (*ejusque proprietate*), mesmo que se veja a sua adequabilidade, não é vista pela força de uma proposição, mas intuitivamente (*intuitive*), sem fazer operações (*nullam operationem*) (TIE 24). Somente neste quarto modo se compreende a essência adequada da coisa e sem perigo de erro; portanto, deve ser maximamente usado⁶ (futuro particípio passivo: *usurpandus*) (TIE 29), no sentido de ser apropriado, tornar-se próprio do conhecer. Mesmo que Spinoza diga: “Até agora, foi muito pouco o que pude inteligir com este conhecimento”(TIE 22).

A coisa é **percebida unicamente pela sua essência** quando, pelo próprio fato de conhecer (*novi*) algo, sei (*scio*) o que seja conhecer (*nosse*) algo. Destacamos o verbo conhecer, do verbo saber apenas para mostrar a estrutura do filósofo para este trecho, no qual ele emprega o perceber, conhecer e saber.

O primeiro exemplo para o quarto modo: por conhecer a essência da alma (*essentiam animae*), sei que ela está unida ao corpo. Este exemplo, como no modo anterior, também se refere à relação entre a alma e o corpo. No terceiro modo,

⁶ é interessante destacar a escolha pelo verbo usurpar que só encontrado três vezes no TIE: TIE 29, maximamente usurpado; TIE 89 fala da usurpação dos nomes positivos; TIE 21, nota 8, quando fala do significado dos nomes usurpados para coisas mais familiares; já no TTP também aparece no contexto de nomes, quando o significado de Profecia é usurpado etc

concluimos que a alma está unida ao corpo pela sensação constante de que temos um corpo e nenhum outro e que esta união é a causa desta sensação. Agora, a partir do conhecimento da essência da alma (mente), sei claramente que ela está unida ao corpo. Procede-se da causa para o efeito. Na parte II da *Ética*, que trata da natureza e da origem da alma, a primeira definição de Spinoza é do corpo. “Um efeito necessário da ideia ou definição da mente é o fato de ela estar ligada a um corpo, este corpo” (PERSCH, 2009, p.3). Há uma sutileza que diferencia este modo do terceiro: da ideia da própria mente e a partir dela, sei que está unida a este corpo, no anterior, o ponto de partida é a sensação do corpo para concluir que existe uma união dele com a alma e o que sinto é causado por esta união.

Em seguida, o *Tratado da Emenda do Intelecto* apresenta mais dois exemplos, um aritmético e o outro geométrico.

O segundo exemplo é aritmético, quando pelo mesmo conhecimento, sei que dois e três são cinco. Percebemos as relações matemáticas em si, abstraídas de objetos externos, como apenas na mente. No exemplo do terceiro modo, através da propriedade da visão deste corpo e das percepções dele acerca dos outros corpos (objetos externos), concluimos relações de medida (matemáticas/aritméticas) entre essas percepções.

O terceiro exemplo do quarto modo é geométrico: dadas duas linhas paralelas a uma terceira, são também paralelas entre si. Da definição do que são linhas paralelas, abstraída de relação com objetos externos, também posso concluir que as outras linhas são paralelas.

O exemplo da causa próxima aparece no TIE, parágrafo 96, I e também é tomado da geometria: “Se é uma coisa criada, a definição deverá, como dissemos, compreender a causa próxima. Por exemplo: o círculo, de acordo com esta regra, deveria ser definido assim: é uma figura descrita por uma linha qualquer, uma extremidade da qual é fixa e a outra, móvel; esta definição compreende claramente a causa próxima.”

A descrição do quarto modo de percepção é muito sucinta e aparentemente seus exemplos são mais vagos que os demais. O leitor do *De emendatione* consegue acompanhar, com certa familiaridade, os três primeiros modos de perceber, porque são conhecimentos presentes no uso da vida e os exemplos empregados estão disponíveis a qualquer um. Este corpo é percebido junto com todas as percepções que tenho dos objetos externos e das palavras que ouço ou

leio (linguagem). Contudo, quando o texto começa a dizer que pelo fato de conhecer algo, sei o que é conhecer algo, por exemplo; este leitor indagará junto com Persch (2009): “mas quando conheço algo desta maneira?; ou quando conheço a essência da mente?” São perguntas relevantes e que, entretanto, não são respondidas de pronto, num exame superficial do *Tratado*.

Como uma incógnita de uma equação de quarta proporcional, este modo de conhecer permanece a ser resolvido pelo método do TIE. E é justamente com o exemplo único de uma regra de três que Spinoza exemplifica todos os quatro modos de percepção para concluir sua explicação sobre eles, isto que estudaremos mais adiante.

Como foi dito anteriormente, o mapeamento atende ao direcionamento da maior perfeição, e para isso, é necessário escolher o melhor modo, são enumerados os meios para elegê-lo (TIE 25):

I - Conhecer exatamente (*exacte*) nossa natureza, esta que desejamos aperfeiçoar; e simultaneamente, conhecer a natureza das coisas tanto quanto necessário (*quantum sit necesse*). Neste primeiro meio, ficam explícitos os dois focos do método espinosano para emendar/reformar/curar o intelecto, eles são nossos marcos de discernimento no processo.

II - Correlacionar corretamente (*recte*) as diferenças, semelhanças e oposições entre as coisas; como a imaginação costuma conceber as coisas abstratamente, separada e confusamente, o melhor modo deve dirimir esta confusão.

III - Conceber corretamente o que elas podem ou não podem suportar/sofrer/afetar-se;

IV - Comparar isso com a natureza e o poder(*potentia*) do homem. E de tudo isso aparecerá facilmente a suprema perfeição a que o homem pode chegar.

Com base nestas considerações, Spinoza examina os quatro modos de percepção que ele elencou:

Quanto ao primeiro modo, com toda certeza deve ser excluído das ciências, porque pelo ouvir-dizer, além de extremamente incerto, por meio dele não se percebe a essência da coisa, e sem conhecê-la, não é possível conhecer também a existência singular da mesma. Nunca alguém poderá ser afetado pelo simples ouvir-dizer, sem que seja precedido pelo intelecto (TIE 26).

O segundo modo também deve ser excluído, porque ninguém tem ideia da proporção do que procura, nas palavras de Francis Bacon, a experiência vaga não passa de um mero tato na escuridão, por isso mesmo se torna algo muito incerto e uma busca sem fim. Por meio deste modo, jamais se poderá conhecer as coisas naturais além dos seus acidentes, que nunca também são compreendidos claramente, a não ser que a essência da coisa seja previamente conhecida (TIE 27)

No terceiro modo, já temos a ideia da coisa e podemos concluir a partir disso sem o perigo de errar, mesmo assim este modo não é por si um meio para adquirir a nossa perfeição (TIE 28). Quanto ao primeiro meio, este modo por não conhecer adequadamente a causa, certamente não pode se dizer que conhece exatamente nossa natureza. Por não ter o perigo do erro, é possível até que correlacione corretamente as diferenças, semelhanças e oposições. Também pode ser capaz de conceber corretamente o que as coisas podem sofrer. Entretanto, por causa da sua inadequação, poder comparar esse conhecimento com a natureza e a potência do homem não resultaria suficientemente para o guiar à suprema perfeição.

Para Chauí (1999), podemos ver que a história da mente metodologicamente nos leva a distinguir entre imaginação e intelecto, para que este último, conheça sua própria força e reconheça necessariamente seu ponto de partida, a ideia verdadeira. Com esta finalidade, é necessário determinar qual, dentre os modos de percepção, pode executar o trabalho do intelecto e como realizá-lo, isto é, definir a perfeita da essência das coisas ou a essência particular afirmativa.

Unicamente o quarto modo compreende a essência adequada da coisa e sem risco de erro; e por esse motivo, deve ser utilizado ao máximo (TIE 29). Segundo Spinoza é o único modo que satisfaz os quatro meios relacionados acima.

2 CONHECIMENTO

No capítulo anterior, explicamos o mapeamento da mente de acordo com o TIE, e como Spinoza classifica cada um dos modos de conhecer com seus respectivos exemplos. A teoria do conhecimento espinosana, entretanto, é encontrada em outras de suas obras como no *Tratado Breve* e na *Ética*, nelas a palavra percepção (*perceptio*) é substituída por conhecimento. Exploramos neste capítulo, a epistemologia de Spinoza nessas suas obras.

Dividimos esse capítulo em três partes: consciências do conhecimento; gêneros de conhecimento e a regra de três. A primeira parte trata da história na mente no *Tratado Breve*, essa obra denomina os modos de conhecer por “consciências do conhecimento” e os resume a três: os dois primeiros modos se unem na primeira consciência que depende da simples crença. As consciências do conhecimento são explicadas também pela sua relação com os seus efeitos.

Na segunda parte deste capítulo tratamos sobre os gêneros de conhecimento, que Spinoza desenvolve na sua *Ética*. Os gêneros também são três como as consciências do *Tratado Breve*, unindo da mesma maneira no primeiro gênero os dois primeiros modos de percepção. Nessa parte precisamos relacionar o conhecimento com o conceito de ideia e de adequação, além das relações entre os gêneros de conhecimento com a mente, com o corpo e com os objetos externos.

Por fim, neste capítulo, falamos sobre a regra de três ou quarta proporcional. Já comentamos anteriormente que os filósofos da época de Spinoza viam uma estreita relação entre a matemática/geometria e a filosofia. Das pessoas mais simples (pelo ouvir dizer) nas suas atividades cotidianas (como por exemplo, os comerciantes, os artistas, entre outros) até os matemáticos, geômetras e filósofos mais eruditos usam a regra de três para seus cálculos.

Spinoza usa a regra de três como exemplo nas suas três obras nas quais trata do conhecimento e praticamente sem alterações de redação. Essa repetição em três obras tão diferentes e até quando outros exemplos já tinham sido oferecidos, mostra ao leitor uma forma para compreender a história da mente por

meio da quarta proporcional. Portanto, precisamos entender a interdependência entre as relações dos modos de conhecer e como são análogas às relações entre os protagonistas das narrativas bíblicas (o povo, os profetas, Moisés, Cristo e os apóstolos).

2.1 Consciências do conhecimento

No primeiro capítulo da Segunda Parte do seu *Tratado Breve (Korte Verhandeling KV)*, Spinoza fala das maneiras como adquirimos os conceitos ou consciência do conhecimento de nós mesmos e das coisas que estão fora de nós. Ao tratar deste tema, ele descreve o que são, seus efeitos e suas causas; e também como são adquiridos. Neste texto também fica bem explícito aquilo que falamos sobre as duas principais condições do conhecimento para Spinoza, inclusive no TIE: o autoconhecimento e o conhecimento adequado das coisas pela sua essência.

Os modos em que consiste o homem são conceitos que são causados pelos objetos cada qual conforme suas características. O filósofo diz que os modos que nos são conhecidos primeiramente são “alguns conceitos ou a consciência do conhecimento de nós mesmos e das coisas que estão fora de nós” (SPINOZA, 2012, p. 92). Para examinar a questão gradualmente, o KV divide esses conceitos em quatro: 1º unicamente pelo ouvir dizer; 2º experiência; 3º crença; e 4º conhecimento claro. Ele os agrupa em três modos, unindo os dois primeiros. Assim, os modos se dividem em opinião, verdadeira crença, e conhecimento claro e distinto; e são a maneira como adquirimos estes conceitos.

2.1.1 Simples crença

A primeira forma como adquirimos essa consciência é **simplesmente pela crença**, que pode vir tanto pela experiência quanto pelo ouvir dizer. Essa forma tem duas origens: 1) por **ouvir dizer** ou 2) por **experiência particular**. O efeito desta forma chamamos **opinião**, porque por meio dessas origens não produz o

conhecimento necessário, está sujeito ao erro, deixa dúvidas e dá lugar ao conjecturar (*gissen*) e ao presumir (*meynen*) mas não à certeza. Deste primeiro efeito procedem todas as **paixões** (*passien*) que são contrárias à boa razão.

Nos exemplos que fala das origens das paixões, podemos ver como esta forma de conhecimento extrai de alguns casos particulares uma conclusão universal; ou quando se confia na informação(testemunho) de alguém e a repete ou toma como verdadeira sem qualquer verificação. Não necessariamente essa conclusão precisa ser formal, basta que se presuma que uma coisa é determinada maneira, somente pelo que costumamos ver, ouvir ou entender. Além disso, quando percebemos alguma coisa que nunca pensamos antes (no todo ou em parte), ou nunca da mesma forma que pensamos, ou até nunca da mesma maneira como fomos afetados, tudo isso fixamos na mente como algo que é de uma determinada maneira, e nos admiramos quando de fato não é.

Como diz Rezende (2004, p. 61), sob a forma do ouvir dizer “está sujeita à mentira dos testemunhos, bem como às demais insuficiências que decorrem da condição extrínseca do signo frente àquilo a que se reporta”. E ele segue dizendo que a experiência traz certa união e fruição interior do objeto experimentado, apesar dessas limitações. Isso porque, tanto pelo tipo de amor por opinião, quanto pelo desejo, já observa algo de bom/agradável neste objeto, o qual já se usufrui ou dele se carece, não obstante não seja oriundo de conceitos verdadeiros.

2.1.2 Verdadeira crença

A segunda forma é por uma **verdadeira crença**. Também pode ser chamada de **verdadeira razão** (*waare reeden*) ou de **convicção racional** (*betuyginge van reeden*). O efeito deste conhecimento chamamos de **crença** porque aquilo que se conhece unicamente pela razão, não é visto, embora seja conhecido pelo convencimento, no intelecto, de que deve ser assim (corresponde) e não outro jeito. Do efeito desta segunda forma procedem os bons desejos.

A crença, segundo KV, “é uma poderosa convicção por razões, que me convence em meu intelecto de que a coisa é verdadeiramente, fora do meu intelecto, tal qual estou convencido de que é em meu intelecto” (ESPINOSA, 2012, p. 98). É uma convicção por razões: 1) diferente da opinião, que é sempre duvidosa e sujeita ao erro; 2) diferente também do saber (uma união imediata com a própria coisa), que

não é um mero convencimento. “Verdadeiramente” (conformidade) porque as razões não podem enganar, e “tal qual” porque diz apenas ao que a coisa corresponde.

Esse modo de conhecimento mostra o que deve ser (aparência) a coisa, mas não o que ela é verdadeiramente. Por esse motivo, o primeiro efeito deste modo é que ele não nos une à coisa que cremos, porque a considera como uma coisa externa. É externa, porque nos faz gozar intelectualmente não do que está em nós, mas do que está fora de nós. Quando se fala em algo fora, não significa algo além da extensão, apenas algo fora dos limites do próprio corpo. Segundo o capítulo XXI da segunda parte do KV, a razão pode ser a causa da destruição das paixões, justamente porque o que experimentamos em nós mesmos tem mais poder sobre nós do que aquilo que nos é externo. E é por isso que, apesar de superar as opiniões do ouvir-dizer, encontra dificuldades quanto às opiniões da experiência e das suas paixões. Há mais potência em nós quando experimentamos a proporção do que por entender a regra da proporcionalidade, por exemplo. Porque a potência da própria coisa é sempre maior do que de uma dedução racional por meio de uma segunda coisa, como se faz no segundo modo de conhecer.

O segundo efeito da segunda forma “é que nos conduz a um entendimento claro, pelo qual amamos a Deus, e que assim nos faz perceber intelectualmente as coisas que não estão em nós” (ESPINOSA, 2012, p. 98). O terceiro efeito é o conhecimento do bem e do mal e quais paixões destruir. Se as paixões nascem na opinião, é o crivo da verdadeira razão que são julgadas, desde que guiados pelo método correto. Bem e mal são apenas modos de pensar, considera-se aqui <bem> o que nos aproxima da perfeição e <mal>, aquilo que nos afasta dela. A crença verdadeira é <boa> (nessa pertença ao bem) somente quando é um caminho (*weg*) para o conhecimento verdadeiro. Pois, por mais que a razão nos diga o que é o melhor, não nos faz gozar dele.

2.1.3 Intelecção clara e distinta

A terceira e última forma é por uma **intelecção clara e distinta**. Semelhantemente à forma anterior de consciência, não está sujeita a erro. Ela não provém do testemunho do ouvir-dizer, nem da experiência particular, e nem da arte de raciocinar, porque vê imediatamente, diretamente, por intuição a coisa por si mesma. O efeito da terceira maneira de conhecer denominamos **conhecimento**

claro, não ocorre por convencimento da razão, é estar unido à coisa mesma, senti-la e fruí-la, um gozar da própria coisa. O verdadeiro e sincero **amor**, com todos os seus frutos, procede deste efeito do terceiro modo.

A quarta forma é evidentemente a mais perfeita, já que nos leva àquilo realmente digno de ser amado, por isso ela é o fim último que se pretende alcançar e aquilo que melhor conhecemos. Ela difere das demais pelos objetos que se lhe oferecem, isto é, quanto melhor o objeto ao qual se une, melhor será o conhecimento. Por consequência, à medida que o homem mais perfeito se une a Deus, ele goza (frui) do ser sumamente perfeito.

Esse modo de conhecer não se origina de outra coisa, porém é uma imediata apresentação do próprio objeto ao intelecto. Caso esse objeto, tal como o corpo, seja sumamente magnífico e bom, a mente está necessariamente unida à ele. O *Breve Tratado* (II, cap. 22) vai chamar a união e o amor do homem com Deus de renascimento, do qual se segue uma estabilidade eterna e inalterável, porque somente nessa união consiste a nossa felicidade. O primeiro nascimento ocorreu na união da mente com o corpo, e o segundo nascimento ocorrerá quando percebermos os efeitos totalmente diferentes deste amor através do conhecimento desse objeto incorpóreo.

A causa próxima de todas as paixões na mente é o conhecimento, porque o *Breve Tratado* considera impossível que alguém seja movido pelo amor, pelo desejo, ou qualquer modo da vontade, sem que seu conhecimento estivesse de acordo com os princípios e as maneiras de conhecer por ele listadas.

Já quando fala sobre como adquirimos esta consciência do conhecimento, o *Breve Tratado* já afirma que “o primeiro modo está geralmente sujeito a erro; o segundo e o terceiro embora difiram um do outro, não podem propriamente levar a erro” (SPINOZA, 2012, p. 92). E para entender mais claramente tudo isso, também usa o exemplo da regra de três⁷:

O texto fala de alguém que apenas ouviu dizer como se faz o cálculo da regra de três, multiplicando-se o segundo número pelo terceiro e dividindo este resultado pelo primeiro número se obtém um quarto número que é proporcional ao terceiro, assim como o segundo é ao primeiro. Esta pessoa sem tomar o cuidado de que isto poderia ser uma mentira, apenas repetiu o que ensinaram e também dirigiu suas

⁷ No holandês antigo: *regul van drien*, neste texto, o autor prefere usar o termo regra de três para falar da quarta proporcional.

ações de acordo com este ensinamento. Um procedimento muito semelhante ao que Spinoza critica acerca dos teólogos e religiosos no TTP. Esta pessoa apenas emite sua opinião, e, segundo o que comumente se diz, apenas crê pelo ouvir dizer.

O texto fala de outro que tem um discernimento melhor, não se contenta com o ouvir dizer, ele acredita na regra porque realizou alguns testes e verificou que ao aplicar esta regra em alguns cálculos particulares, os seus resultados conferem. No entanto, este procedimento ainda está sujeito ao erro, tendo em vista que a experiência obtida em alguns casos particulares não pode dar a segurança de que esta regra possa servir para todos os casos.

Ainda outro, não satisfeito com o ouvir-dizer e nem com a experiência de alguns casos particulares, consulta a verdadeira razão, a qual jamais enganou quem a usou bem. E conforme esta lhe diz, está de acordo com a regra dos números proporcionais e não há outro modo. Esta pessoa tem certeza pela verdadeira crença, que jamais pode enganá-lo, ela crê propriamente.

Um quarto, tendo um conhecimento mais claro de tudo, não precisa do ouvir dizer, nem da experiência, nem da arte de raciocinar, porque com sua intuição (penetração) vê imediatamente a proporcionalidade em todos os cálculos. Esta pessoa nunca meramente opina (imagina) nem meramente crê, porém contempla a coisa mesma, não por outra coisa mas em si mesma.

O quarto conhecimento, é o conhecimento de Deus, não procede de mais nada, é imediato, decorre com evidência, ou seja, Deus é a causa de todo conhecimento, e só pode ser conhecido por si mesmo, portanto, estamos por natureza unidos à Ele, tanto que, sem Ele, não podemos existir e nem ser entendidos. Assim, por causa desta união tão estreita entre nós e Deus, só podemos entendê-lo imediatamente.

2.2 Gêneros de conhecimento

Na segunda parte da sua *Ética*, Spinoza dedica à natureza e à origem da mente, os gêneros de conhecimento aparecem no segundo escólio da proposição 40, que trata de como todas as ideias adequadas na mente se seguem de ideias igualmente adequadas. Na demonstração desta proposição, ele diz que existe no

próprio intelecto divino uma ideia na qual Deus é a causa, enquanto ele constitui unicamente a essência da mente humana.

Conforme as definições de Spinoza: Ideia é um conceito da mente, formado pela mente justamente porque é uma coisa pensante. Aqui, o conceito é uma ação da mente, enquanto percepção é passivamente atingida pelo objeto. Ideia adequada é aquela que, considerada em si mesma, tem as propriedades e denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira. E que a essência de uma coisa é aquilo que sem o qual a coisa não pode existir e nem ser concebida e aquilo que sem a coisa, também não pode existir e nem ser concebido.

Nesta segunda parte são explicadas as coisas que decorrem necessariamente da essência de Deus (ente eterno e infinito). Desta essência seguem infinitas coisas, de infinitas maneiras, todavia são explicadas unicamente as que conduzem ao conhecimento da mente humana e de sua suma beatitude. Curiosamente a primeira definição é a respeito do corpo: o corpo é um modo que exprime de maneira certa e determinada a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa. Já que Deus é a causa eficiente da existência e da essência das coisas. As coisas particulares são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de uma maneira certa e determinada. Atributo é aquilo que o intelecto concebe como constituindo a essência da substância (Deus). Dos infinitos atributos de Deus, a coisa extensa e a coisa pensante são atributos de Deus ou afecções (modo) dos atributos de Deus.

Já o primeiro escólio desta proposição 40 explica que Deus é a causa das noções chamadas de comuns que são o fundamento do nosso raciocínio. No entanto, o método espinosano explica que existem outras noções que têm causas diferentes. O método também estabelece: as noções mais úteis; as noções comuns; as noções que são claras e distintas para os que são livres de preconceitos; e as noções mal fundamentadas.

A mente humana percebe juntamente com a natureza do próprio corpo a natureza de muitos outros corpos que afetam o primeiro. As ideias que temos dos corpos exteriores constituem indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores (E2P16C1,2). A mente humana considera um corpo exterior como existente em ato ou como presente, quando o corpo humano é afetado por um corpo exterior. Ela considera como presente, mesmo quando não

existam ou não estejam presentes, aqueles corpos que, pelo menos uma vez, já tenham afetado o corpo humano.

Spinoza chama de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam corpos exteriores, ainda que não reproduzam a configuração exata das coisas. Imaginar é a mente contemplar os corpos, assim, por imagens. Como o corpo humano é limitado, só pode formar em si próprio certo número simultâneo de imagens distintas. Quando esse número é ultrapassado começam a se confundirem inteiramente no corpo e a mente imaginará todos esses corpos também confusamente e sem distinção, agrupando todos eles como se fossem um único atributo de coisa.

Deste processo mental, surgem ideias extremamente confusas de alguns termos e também noções chamadas de universais (homem, cão, cavalo, etc). A mente agrupa confusamente todos os corpos exteriores que afetam o corpo humano por aquilo que mais vezes o afetou ou pode ser mais fácil de lembrar, já que ela não pode imaginar um número ilimitado de coisas singulares pela limitação do próprio corpo. Isso não é formado por todos da mesma maneira, pois depende do que chama atenção de cada indivíduo. No exemplo, a imagem do homem como animal que ri, ou bípede sem penas, ou racional. Destarte, a mente exprime o nome daquilo que todos estão em concordância das diversas afecções do corpo de cada indivíduo.

Em razão do que foi dito acima, conclui-se claramente no segundo escólio que temos muitas percepções e que formamos noções universais, que serão indicadas como os gêneros de conhecimento, descritos abaixo. “Nessa explicação epistemológica Espinosa apresenta sua divisão tripartite dos gêneros de conhecimento e sua distinção das ideias em adequadas e inadequadas” (GLEIZER, 2005. p. 24).

2.2.1 Experiência vaga

Spinoza reúne dois modos de considerar as coisas no seu **primeiro gênero de conhecimento**, opinião ou imaginação:

1) Percepções de conhecimento originado da experiência vaga, pois são formadas a partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutiladas, confusas, e sem a ordem própria do intelecto.

A ideia da ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado da mente humana. Portanto, a mente humana sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, ela não tem de si própria, nem do seu corpo e nem dos corpos exteriores um conhecimento adequado, tão somente um conhecimento mutilado e confuso. A percepção pela ordem comum da natureza é sempre que a mente considera algo determinada exteriormente pelo encontro accidental com as coisas. Ao passo que, quando interiormente determinada, a mente compreende as semelhanças, diferenças e oposições, assim disposta, ela contempla as coisas clara e distintamente.

A percepção da experiência vaga se relaciona com aquilo que afeta o corpo com frequência, a repetição das percepções faz com que a mente não duvide deste conhecimento, não com certeza, mas confusamente. Basta que uma única experiência contradiga esta primeira percepção para que aquilo que antes não se duvidara ou que constituía um conhecimento seja abalado.

2) Percepções a partir de signos, como por exemplo, por ouvir ou ler certas palavras, nós trazemos da memória as coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas.

Compreendemos claramente o que é memória, a saber, certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano. A memória envolve a natureza daquilo que é exterior ao corpo, entretanto não explica a natureza destas coisas.

A ordem que a memória concatena as ideias é a mesma das afecções do corpo (que é diferente para cada indivíduo) e consolidada pelo costume (*consuetudo*), por isso a mente passa imediatamente de um pensamento de uma coisa para outra totalmente diferente. Esta não é a ordem do intelecto, uma vez que, nesta a mente percebe as coisas por suas causas primeiras e sendo assim é a mesma para todos os homens.

Quando se pensa em uma palavra como *maçã*, por exemplo, imediatamente se passa para o pensamento da fruta, que não tem qualquer semelhança com o som da palavra em questão, a única coisa que têm em comum é que o corpo do homem foi afetado por essas duas coisas (ouviu o som palavra *maçã* e viu a fruta, ou comeu, etc). Efetivamente, a maioria dos erros consiste em que não aplicamos

corretamente os nomes às coisas. Tanto que a maioria das controvérsias surge porque os homens não explicam corretamente sua mente ou porque interpretam mal a mente de outrem. (E2P47S)

Com efeito, a imaginação é uma ideia que indica confusamente o estado presente do corpo humano mais do que a natureza do corpo exterior. E assim se diz que a mente erra. A imaginação não se refere ao estado presente, apenas ao passado. Por esse motivo, torna-se um conhecimento inadequado. A insistência de tornar presente algo que não permanece mais. No exemplo do sol, enganamo-nos enquanto não soubermos a verdadeira distância em que ele se encontra de nós. Contudo, ao conhecê-la, suprimimos o erro, porém não a imaginação (E4P1S). Continuamos imaginando o sol como próximo de nós. E é muito similar ao que ocorre com outras imaginações que enganam a mente. As imaginações não são contrárias à verdade e nem somem diante dela, elas só se dissipam quando se apresentam outras imaginações mais fortes que excluam a existência presente das primeiras (E4P1S).

À medida que percebe, ninguém se engana, isto é, que as imaginações da mentes, consideradas em si mesmas, não envolvem o erro, mas à medida que o homem percebe também afirma (E2P49S). A mente não erra por imaginar, mas somente enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como presentes. (E2P17S)

A falsidade consiste numa privação de conhecimento que envolve ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas (E2P35). A ideia falsa enquanto falsa não envolve a certeza. Quando o homem se satisfaz (*acquiescere*) com ideias falsas, ele não duvida delas, então não dizemos que ele está certo, mas apenas que não duvida, ou seja, que se satisfaz (repousa) com ideias falsas porque não há qualquer motivo para que sua imaginação flutue.

A imaginação flutua entre percepções que são diferentes das que estava acostumado e pode haver flutuação da imaginação (*imaginationis fluctuatio*) quando consideramos nenhuma destas percepções como certa, mas como contingentes, ou no passado ou no futuro. Isto porque, o tempo está na nossa imaginação, imaginamos os corpos em movimento como se estivessem em variadas velocidades. A imaginação representa as coisas como contingentes em relação ao passado ou ao futuro.

Por estar sob a imaginação, este gênero está submetido à limitação do corpo humano para formar simultaneamente as imagens das coisas e as confunde quando este número é ultrapassado, desprezando as pequenas diferenças que existem entre as coisas singulares. Também dificilmente distingue aquilo que ultrapassa certos limites de distâncias no tempo e no espaço. É uma percepção que dispensa demonstração, o que respalda a imaginação é a experiência e o testemunho ou relato de um terceiro (REZENDE, 2004).

Podemos enfatizar com Gleizer (2005) dois aspectos importantes deste gênero: 1) sua natureza alucinatória, em virtude das imagens registradas pelo corpo persistirem apesar de cessadas suas causas exteriores; 2) sua ordem e concatenação serem as das afecções com os corpos exteriores, que faz com que esta dependa de condições espaço-temporais determinadas por infinitas causas finitas além do alcance dos limites de nosso conhecimento, ou seja, concatenadas de maneira contingente, ocasional e variável entre os indivíduos pensantes. Isto tudo nos mostra como a imaginação é diversa e parcial pelas perspectivas individuais.

Também podemos acrescentar a característica que Chaui (1999) chama de passividade receptiva: esse conhecimento acontece quando o nosso corpo o forma pela representação que os seus sentidos trazem da experiência das coisas singulares e através do contato com os signos. É uma passividade da interação entre os corpos: o próprio e os externos.

2.2.2 Razão

O **segundo gênero de conhecimento** ou razão se dá a partir do terceiro modo de considerar as coisas: Por termos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas.

Existem certas ideias ou noções que são comuns a todos os homens. Todos os corpos concordam quanto algumas, que devem ser percebidas adequadamente por todos. Apesar disso, aquilo que é comum a todas as coisas e que há igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular. A ideia do que o nosso corpo e os corpos exteriores têm em comum e próprio é adequada na mente. Pois, quanto mais propriedades em comum tiver do seu corpo com os outros corpos, mais a mente é capaz de perceber adequadamente as coisas. Como já foi

citado antes, todas as ideias que decorrem de ideias adequadas na mente, também são ideias adequadas. (E2P38C; E2P38; E2P39C; E2P40)

É da natureza da razão considerar as coisas como necessárias e não como contingentes. Desta maneira, a representação das coisas como contingentes, seja no passado ou no futuro, depende apenas da imaginação (E2P44). Este gênero envolve a certeza positiva, já que não é uma mera ausência de dúvida e sim o conhecimento da coisa como necessária.

Como explica Chaui (1990), este gênero conhece adequadamente as propriedades que estão simultaneamente na parte e no todo (noções comuns), na condição de que estas tenham sido deduzidas de uma causa (essência dos atributos e dos modos infinitos/ a potência dos atributos da substância absolutamente infinita) e que com estas também ainda não se conhece qualquer essência singular. A razão é adequada quando não se julga que nela e através dela se conhecem as coisas singulares.

Como nos fala Rizk (2006), a razão é privilegiada com a sua capacidade de reconhecer o seu outro, que é o imaginário. De tal sorte que, sob determinadas condições, o imaginário pode até aumentar a potência do agir e favorecer com isso o desenvolvimento da própria razão. Para o mesmo comentador, pode-se considerar a Revelação (Profecia no TTP) como um tipo de conhecimento fictício, modelado através de sinais exteriores, impressionantes e emprestados da sensibilidade. “Os sinais substituem a compreensão verdadeira das relações necessárias entre as ideias.” (RIZK, 2006, p. 136).

Caso os homens vivessem conduzidos pela razão, cada um usufruiria do seu direito natural (lei da natureza) de buscar o que julga bom e útil para preservação de si sem prejuízo dos demais. A razão nada exige contra a natureza. Entretanto, as leis que constituem uma sociedade são feitas para serem cumpridas por meio de ameaças, dado que a razão não pode refrear os afetos. Um afeto só pode ser refreado por outro mais forte. Além disso, os homens se movem mais pela opinião do que pela verdadeira razão.

Existem coisas fora de nós que são úteis à nossa conservação, nenhuma delas melhor do que aquelas que estão inteiramente consoantes com a nossa natureza. E nada mais útil ao homem que o próprio homem. Assim, nada é mais vantajoso aos homens para conservarem seu próprio ser que estarem em concordância (mentes e corpos). Desta forma, aqueles que buscam ser governados

pelos ditames da razão apetece as mesmas coisas para si e para os demais, por isso, são justos, confiáveis e honestos (E4P18S).

2.2.3 Ciência intuitiva

O **terceiro gênero de conhecimento**, a ciência intuitiva é o quarto modo de perceber as coisas: ele procede da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas.

É formado pela dedução de um grande número de coisas que conhecemos adequadamente, tendo em vista que todos conhecemos a essência infinita de Deus e sua eternidade, já que todas as coisas existem em Deus e são concebidas por Deus. (E2P47S)

As ideias inadequadas e confusas pertencem ao conhecimento do primeiro gênero, por consequência, ele é a única causa de falsidade; enquanto o conhecimento do segundo e do terceiro gênero é necessariamente verdadeiro porque suas ideias são adequadas (E2P41). Por meio destes dois últimos gêneros de conhecer conseguimos distinguir o verdadeiro do falso. (E2P42)

Nossa mente é uma parte do intelecto infinito de Deus, enquanto percebe as coisas verdadeiramente. Isto significa que, como as ideias de Deus são necessariamente verdadeiras, igualmente as ideias claras e distintas da mente são verdadeiras. Quem tem uma ideia verdadeira sabe que tem uma ideia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa (E2P11C).

Em função disso, pertencem a este gênero as ideias adequadas, logo ele é necessariamente verdadeiro; ele ensina a distinguir o verdadeiro do falso; a ideia verdadeira envolve a certeza absoluta, isto é, conhecer a coisa perfeitamente e sem nenhuma dúvida, pois exatamente da mesma maneira que a luz revela a si mesma e as trevas, a verdade também é norma de si e do falso; possui uma estrutura reflexiva; o homem que tem a ideia verdadeira sabe que ela concorda com o ideal apenas porque a verdade é norma de si mesma (E2P43S).

Também é da natureza da mente conceber as coisas e a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade. Concebemos as coisas como atuais ou enquanto existem no tempo e no espaço (contingentes) ou enquanto contidas em Deus e decorrem da necessidade da natureza divina (sob a espécie da eternidade). No terceiro gênero concebemos pela última maneira. Tal que segue a ordem do

intelecto, por meio da qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e essa ordem é a mesma em todos os homens.

No terceiro gênero, vemos mais claramente que nos anteriores, porque percebemos de um só golpe de vista (*uno intuitu videmus*) a causa evidente da coisa e dela concluímos imediatamente (E2P40S2). Quanto mais compreendemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos a Deus (E5P24). Este gênero procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas, quanto mais conhecemos as coisas assim, tanto mais desejamos conhecer através deste gênero. A suma virtude da mente (sua potência ou sua natureza) ou seu sumo esforço (conatus) é inteligir as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento, isto é, conhecer a Deus. É o conhecimento que gera a maior satisfação (*aquiescentia*) da mente, pois passa-se à suprema perfeição humana, afetando-nos por uma suprema alegria e ao mesmo tempo a ideia de si mesmo e da sua própria virtude (autoconhecimento).

Este desejo de conhecer através do terceiro gênero de conhecimento não pode advir do primeiro gênero (cujas ideias são confusas e mutiladas), só o desejamos por meio do segundo gênero de conhecimento, no qual as ideias já são claras e distintas e que também são assim no terceiro. Nós nos elevamos no terceiro à medida que estamos mais conscientes de nós mesmos e de Deus, ao mesmo tempo que nos tornamos mais perfeitos e felizes (E5P31S).

O eterno amor intelectual de Deus nasce do terceiro gênero de conhecimento, embora esse amor não tenha um início, têm todas as perfeições do amor como se tivesse um começo. A alegria aqui surge na passagem para uma perfeição maior, e a felicidade (beatitude) deve consistir da própria perfeição da mente (E5P33S). O amor intelectual da mente por Deus é o amor próprio infinito de Deus, não enquanto infinito, mas tal qual a essência da mente humana o explica, sob a perspectiva da eternidade. Esse amor constante e eterno para com Deus é claramente a nossa salvação, beatitude ou liberdade. Por isso, quão valoroso é o conhecimento das coisas singulares, ou seja, o conhecimento intuitivo ou terceiro gênero é mais superior que o conhecimento universal ou segundo gênero.

O primeiro e único fundamento da virtude ou do princípio correto de viver é buscar aquilo que é útil para si, mas enquanto determinamos aquilo que a razão ensina a ser útil, não consideramos a eternidade da mente. Mas a beatitude não é o prêmio da virtude, ela é a própria virtude, ou seja o amor intelectual a Deus, e

quanto mais a mente compreende isso, mas o corpo pode dominar os afetos. O ignorante é agitado de muitas maneiras pelas causas exteriores, age libidinosamente, não pode gozar da verdadeira satisfação (*aquiescentia*), vive quase sem consciência de si mesmo, das coisas e de Deus.

2.3 A Regra de três

Os filósofos considerados racionalistas como René Descartes e o próprio Spinoza tinham uma proximidade com a matemática e a geometria. Tanto que é que a renomada *Ética* foi escrita à maneira dos geômetras. Por isso, tal como comenta Gleizer (2005, p. 11):

Por sua forma geométrica, a *Ética* constitui a exemplificação mais perfeita da vontade de sistema e do ideal de matematização do saber característicos da modernidade. Com efeito, o sistema encadeado ao longo das cinco partes que a compõem pode ser considerado como a plena realização do projeto cartesiano de uma ciência unificada que abrange a totalidade do real. Este projeto foi formulado metaforicamente na carta-prefácio da edição francesa dos *Princípios da filosofia* mediante a famosa comparação da filosofia com uma árvore cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e o galho mais perfeito, a moral, “que, na medida em que pressupõe um completo conhecimento das outras ciências, é o mais alto grau da sabedoria”.

O mesmo comentador nos lembra que, apesar de dividir esse ideal cartesiano de partir de uma metafísica para uma ética, Spinoza discorda do seu método e de várias de suas premissas metafísicas, além de recusar qualquer nebulosa ou incompreensível, assume o princípio de inteligibilidade integral do real e aplica o princípio de razão suficiente. Segundo Gleizer (2005), Spinoza realiza seu projeto segundo o método sintético da geometria euclidiana, contrapondo-se ao método analítico utilizado por Descartes (do conhecimento do efeito em direção ao conhecimento da causa).

Também como nos fala Chauí (1999), no século XVII se considerava como prova matemática a reversibilidade da análise e da síntese. Ela é afirmada por Euclides, Proclo e Amônio, e foi retomada por Papus que definiu a análise como método de descoberta para demonstrações de verdades geométricas e para solucionar problemas da geometria, logo depois se usaria a síntese para verificar a análise, eliminada possibilidade de erro, a síntese constitui a verdadeira demonstração ou solução efetiva.

Ainda em Chaui (1999), vemos que para os matemáticos, análise e síntese se diferenciam pelo foco: a análise para solução de questões sempre particulares e a síntese para a totalidade de uma ciência, dos princípios universais para casos particulares. Entretanto, a análise começa a ter um lugar mais proeminente entre os pensadores daquela época, o que vai levar a duas consequências: 1) uma nova concepção da relação entre análise e síntese, na qual a síntese passa a fazer parte da análise e a análise fazer parte da síntese; 2) a arte analítica transcende as particularidades da geometria e da aritmética, como *mathesis universalis*, que opera apenas com homogêneos, a saber, proporções e equações em todas as coisas.

Ao longo das obras de Spinoza a proporção e a proporcionalidade são muito citadas. Das questões sobre as demonstrações da proporcionalidade entre infinito e finito, da quarta proporcional até as questões sobre epistemologia, o filósofo recorre muito à *ratio*, proporção e proporcionalidade. Nas três obras nas quais fala sobre os modos de perceber, maneiras de conhecer e gêneros de conhecimento, em todas cita o exemplo da regra de três e fala da proporcionalidade.

Na matemática e na geometria, a razão (*ratio*) é a relação entre duas grandezas, o coeficiente entre esses dois números. A razão está diretamente relacionada com a operação matemática da divisão, sendo que o resultado da operação demonstra uma relação entre estes dois valores. A Proporção é a equivalência entre duas razões.

Na geometria, o *Teorema de Tales*⁸ afirma que existem segmentos proporcionais presentes em um feixe de retas paralelas, quando cortado por retas transversais, refere-se à relação proporcional que existe entre retas paralelas e transversais. Um teorema é uma proposição que pode ser provada a partir de deduções lógicas baseadas em axiomas (ou postulados). Pelo *Teorema de Tales* a garantia da relação de proporcionalidade, é garantida pelo paralelismo de duas retas, que a razão (quociente) entre as divisões determinadas pelo corte (intersecção) com outros segmentos de reta é o mesmo.

Existe uma aparente aporia no TIE, observada por Chaui (1999), a emenda do intelecto depende que consigamos pensar corretamente, mas Spinoza nos mostra que somos capazes do pensamento correto com um único exemplo, sobre a busca

⁸ Para mais detalhes sobre a história do Teorema de Tales e suas aplicações, recomendamos: SILVA, V. N. **O Teorema de Tales e suas aplicações**. 2015. 43 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Mestrado Profissional em Matemática em Rede Nacional. UFRN. Natal, 2015.

da quarta proporcional (TIE 23), semelhantemente como na segunda parte do *Tratado Breve*, Capítulo I, parágrafo 3, e também após a breve exposição dos três gêneros(E2P40esc2). Através deste exemplo, vemos que espontaneamente somos capazes de conhecer verdadeiramente pela intuição, e explica porque este conhecimento deve ser eleito o melhor e servir de guia dentre os demais modos de percepção para conduzir o homem à perfeição. O exemplo da quarta proporcional já havia sido escolhido também por Descartes na sua Regra VI para explicar o preceito metódico de como partir do maximamente absoluto para uma determinada questão, o que é muito sugestivo segundo esta filósofa.

Ainda conforme Chaui (1999) a escolha deste exemplo parece surpreendente, dado que Spinoza, Descartes e Hobbes consideram a geometria como superior à aritmética. No exemplo, a questão não é o conhecimento de certos números ou da propriedade geral que têm os números que são proporcionais, mas o conhecimento da essência da proporção, a proporcionalidade (*ratio*). A filósofa também explica a importância desta questão da essência da proporção no século XVII, pois a partir dela se tratam as curvas geométricas e mecânicas, além da própria elaboração da *mathesis universalis* como ciência universal da ordem e da medida, dentre outras questões de pensadores como Galileu, Guldin, Cavalieri, Hobbes e os de Port-Royal.

No exemplo da *Ética*, dados três números, com base nos quais que se obter um quarto que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro. Os comerciantes/mercadores logo aplicariam sem hesitar a fórmula que aprenderam por <ouvir dizer> sem qualquer demonstração ou por terem <experimentado> algumas vezes com números simples ou ainda pela demonstração (razão) matemática da propriedade dos números proporcionais. Porém, tudo isso seria desnecessário para números muito simples. O quarto número seria visto claramente, concluindo-o numa primeira <intuição>, através da relação entre o primeiro e o segundo.

Apesar de muito semelhante na narrativa, o exemplo do *Tratado da Emenda do Intelecto* diz algo a mais ao falar do terceiro e quarto modo de percepção. No terceiro modo não tem a figura do comerciante, mas a do matemático que ao aplicar a demonstração euclidiana, sabe quais são os números proporcionais entre si, pela natureza da proporção e sua propriedade, não obstante, não vê a proporcionalidade adequada dos números dados, e se fosse vista, não seria pela força da proposição

de Euclides, mas intuitivamente, sem fazer qualquer operação, isto é, pelo quarto modo de percepção.

No *Breve Tratado*, fala diretamente como alguém ouviu dizer da regra de três e repetiu como papagaio para outras pessoas sem verificar; um segundo verificou em alguns casos particulares; um terceiro que não achou suficiente nem o que simplesmente ouviu e nem a experiência de casos particulares, buscou a propriedade dos números proporcionais, conforme a razão; finalmente, um quarto de conhecimento mais claro, viu imediatamente com sua intuição a proporcionalidade.

Como já dissemos anteriormente, os modos de percepção não são hierárquicos entre si, assim como os números simples também não o são. Não podemos falar de um número superior ao outro e nem tampouco de uma hierarquia entre eles, como um melhor que o outro, números são números. Quando consideramos esses números em uma relação entre eles, no caso de proporção, uma ordem é estabelecida, para que a relação (ratio) seja mantida. Assim também os modos de percepção, maneiras de conhecer ou gêneros de conhecimento são descritos em uma determinada ordem pelo filósofo, de modo que esta ordem (que temos naturalmente) preserve uma relação entre eles. Que está presente não somente na relação de proporcionalidade dos números do exemplo comum nas três obras, por certo também está presente na descrição dos modos, como uma *ratio* entre eles.

Como Spinoza diz, não há outros entre os modos, a totalidade deles (os quatro) foi descrita e eles se encontram presentes mesmo quando o pensador os reduz a três no seu *Breve Tratado* e na sua *Ética*. A ordem deles não muda no TIE e não pode estar numa ordem diversa sem prejuízo de entendimento correto. Como explica Persch (2009, pp. 1-2) esta ordem não é aritmética ou linear, mas ele submete homogeneamente em coordenadas geométricas:

Podemos imaginar isso com exemplos paralelos: a divisão do mundo em quadrantes, norte, sul, leste, oeste, ou a divisão do universo em céu e terra. Podemos considerar que Spinoza submete, sob determinado aspecto, a natureza humana em coordenadas geométricas, cuja divisão básica é corpo e mente; com a ressalva de que essa divisão não deve ser compreendida em termos espaciais, pois a mente não é modo do atributo extensão. Cada um dos modos diz respeito a um limiar de todo o nosso campo perceptivo. O ouvir dizer se refere ao limite temporal daquilo que podemos saber com o auxílio da linguagem (as narrativas históricas). A experiência vaga se refere ao limiar entre o nosso corpo e as coisas que imediatamente nos afetam. O conhecimento racional diz respeito à percepção que a alma tem do corpo. O conhecimento intuitivo, finalmente, seria o conhecimento puro que a alma ou mente tem de si própria.

Imaginar assim as relações entre os modos de perceber, cria uma outra perspectiva, tal qual é possível visualizar através do conhecido plano cartesiano, também dividido em quadrantes e retas infinitas perpendiculares, o comportamento de uma função matemática. Talvez possamos conceber nossas “retas” infinitas como os atributos infinitos de Deus do pensamento (mente) e da extensão (corpo), mas provavelmente não perpendiculares como no plano cartesiano (com um ponto de encontro (zero) em um ângulo de 90 graus pela própria definição geométrica), todavia como retas paralelas cortadas por uma transversal (Teorema de Tales), por conseguinte a recorrência da proporcionalidade nestas obras tomaria um outro sentido.

Também é possível visualizar as relações de proporção com os números dispostos graficamente da maneira que hoje ensinamos nas escolas, os dois primeiros números um abaixo do outro de um lado (primeiro e segundo quadrantes) e do outro lado após o sinal de igualdade (terceiro e quarto quadrantes), conseguimos ter a representação visual das frações e da razão entre elas. Na própria *Ética*, Spinoza usa uma linguagem de proporção para dizer que “a ideia verdadeira está para a falsa, assim como o ente está para o não-ente” (E2P43S).

De toda forma, a proporcionalidade se dá como uma relação entre as “grandezas” envolvidas de modo que ela só “existe” ou ocorre enquanto há a relação entre elas. O que nos leva a pensar que, quando o TIE fala sobre escolher o melhor dentre os modos, aquele que leva a nossa perfeição, isso deve ser considerado na relação com os demais modos. O quarto modo está para o terceiro, assim como o segundo está para o primeiro. O primeiro totalmente externo (ouvir dizer), alguém diz e outro repete sem passar pela mente; o segundo, do externo para o corpo; o terceiro, do corpo para a mente e finalmente no quarto, de mente para mente.

3 UNGIDO

No capítulo anterior pudemos entender a doutrina dos gêneros de conhecimento de Spinoza, veremos que os profetas estão relacionados com conhecimento imaginativo, sendo Moisés, o maior dos profetas. Agora precisamos conhecer o que o filósofo fala a respeito de Cristo e suas peculiaridades conforme a interpretação que ele lhe dá, para entender qual pode ser o papel da figura de Cristo no TTP. Apesar de Matheron (1971) afirmar que não encontrou definitivamente nenhum papel para Cristo no sistema de Spinoza⁹.

O público-alvo do *Tratado Teológico Político* é o leitor filósofo, para que lhe sirva de instrumento para estudar a Escritura adequadamente, é um leitor que detenha o conhecimento de alguns conceitos filosóficos fundamentais para que não precise ter que se deter na explicação deles e que o leitor consiga entender a própria epistemologia usada como caminho para a interpretação da Escritura. E assim como Maimônides, Spinoza não busca o iletrado, ou o iniciante, ou o teólogo, mas aqueles com um indispensável conhecimento filosófico, embora ele não mencione os critérios religiosos ou morais que o filósofo medieval ainda acrescenta ao leitor ideal do *Guia dos Perplexos* (DANTAS, 2013).

Mesmo que tenha um determinado leitor em mente, Spinoza prevê que outras pessoas possam se interessar e também ler seu *Tratado*, embora ele próprio não recomende, justamente porque essas pessoas possuem os preconceitos muito enraizados nas suas mentes, tanto que seria impossível libertá-los da superstição e do medo. Ele prefere que o vulgo despreze esta obra que o aborreça com interpretações tendenciosas. Contudo ele tem esperanças que a obra possa ser de extrema utilidade para aqueles que ainda julgam que a razão deve ser serva da teologia, estes poderiam filosofar mais livremente (TTP Pref 12, p. 14).

A seleção do destinatário de sua obra teológica política é uma recusa aos que são incapazes de lê-la, o vulgar sequer tem como crer que a razão deve servir à teologia, porque segundo Chauí (2003, p. 8) “sucumbindo à superstição, já está

⁹ “en définitive, ce que représente le Christ pour Spinoza: s’il ne joue aucun rôle dans le système, du moins permet-il au philosophe - à titre privé, en quelque sorte - de croire au succès de son entreprise” (MATHERON, 1971, p. 276)

possuído pelo poderio dos teólogos sem nem mesmo se dar conta disso, pois seu saber é piedade cristalizada em preconceito”. Um dos objetivos do seu trabalho é justamente eliminar os preconceitos, infelizmente no caso desse tipo de leitor, suas mentes já estão empedernidas com preconceitos disfarçados de piedade e devoção religiosa, não conseguiriam pensar de outra maneira.

Também Yovel (1993) comentou que o público do *Tratado* já era restrito pelo uso do latim, que limitava bastante quem poderia lê-lo mesmo entre eruditos rabinos. O interesse por esse tipo de público leitor se dava tanto por serem instruídos, quanto pelo seu poder de influenciar os iletrados. Se por um lado poucos rabinos dominavam o latim, também poucos teólogos ou filósofos cristãos conheciam o hebraico (citado literalmente no TTP). Enquanto o *Tratado* está escrito predominantemente em latim com raras citações diretas ao hebraico (as biografias de Spinoza nos relatam seus cursos de hebraico a estudiosos cristãos), é muito provável que esses leitores filósofos e os que ainda não filosofam livremente, sejam cristãos majoritariamente.

Temos algumas indicações sobre esses cristãos, que eram amigos ou alunos de Spinoza, nas cartas que chegaram até nós. Por exemplo, a *Carta 61* (Ep 61 272), Oldenburg diz que Spinoza está longe de tramar algo contra a verdadeira religião e a sólida filosofia, mas ao contrário, aplica-se para recomendar e estabelecer o fim genuíno da religião cristã e a divina sublimidade e excelência de uma filosofia frutífera. Contudo, na sua *Carta 62* (Ep 62 273), Oldenburg pede que Spinoza evite incluir algo na *Ética* que pareça debilitar de algum modo a prática da virtude religiosa. Por isso, ao responder esta *Carta*, o filósofo questiona a seu amigo na *Carta 68* (Ep 68 299) quais são as opiniões que parecem debilitar a prática da virtude religiosa, já que para ele, aquelas opiniões que lhe parecem estar de acordo com a razão, são também as mais úteis para a virtude. Note-se que também nesta epístola Spinoza pergunta a Oldenburg sobre quais passagens do TTP ele acha que podem ter suscitado os escrúpulos aos homens doutos para inclua notas esclarecedoras (Introd TTP, 55 §3º e §5º, nota 56).

Na sequência, na sua *Carta 71* (Ep 71 304), Henry Oldenburg diz que aprova o plano do filósofo de esclarecer e abrandar algumas ideias que atormentaram os possíveis leitores do TTP. Oldenburg aponta três questões cruciais: 1) o que Spinoza diz sobre Deus e a natureza, que parece muito ambíguo; 2) como ele retira a autoridade e o valor dos milagres, sob os quais repousa a certeza da revelação

divina para os cristãos; 3) que oculta sua opinião sobre Jesus Cristo, como Redentor do mundo, único Mediador entre Deus e os homens, sobre sua Encarnação e seu Sacrifício.

Como explica Melamed (2011), em uma carta subsequente (Ep 78 328-329), Spinoza expressa vontade de aceitar a paixão, morte e sepultamento de Jesus literalmente, embora ele insista que a ressurreição deve ser interpretada alegoricamente. Oldenburg, claramente enfurecido com a última reivindicação de Spinoza, escreve a Spinoza (Ep 79 330), argumentando que procurar transformar a ressurreição em alegoria é o mesmo que destruir toda a verdade da história do evangelho, pois com isto se suprime a missão de Cristo e toda a sua doutrina celeste fica desmoronada. Spinoza, até onde sabemos, nunca respondeu a essa acusação.

Ao separar a teologia da filosofia, Spinoza vê a necessidade de enfrentar a teologia vigente, não só judaica, mas cristã. Assim, é inevitável falar de Cristo, que é a parte central da teologia cristã, de herança escolástica. Cristo aparece no TTP e tem certo destaque, assim como outras figuras importantes, como por exemplo, Moisés e Esdras. Assim como faz com os profetas, com Moisés e também com Esdras, o filósofo introduz uma visão diferente sobre Cristo. Diferença esta que pôde ser notada rapidamente pelos leitores do TTP, como relata Oldenburg e pela própria repercussão do livro à época de sua publicação.

Se publicar um livro polêmico pelo seu próprio conteúdo e objetivo já era ousado e arriscado, levando-se em consideração um contexto histórico vindo de disputas teológicas cristãs (católicas e protestantes), quando interpretações cristológicas dividiam o mundo religioso e o mundo político, imaginem falar de um Cristo diferente, um Cristo além da própria história, sutilmente (ou nem tanto) alinhado com uma concepção “herética”¹⁰ de Deus e do mundo. Nem os cristãos aceitariam um Cristo filosófico, nem os mulçumanos aceitariam um Cristo que não fosse profeta, e tampouco os judeus se aceitariam um messias que não fosse um salvador político da sua teocracia.

¹⁰ Talvez seja bom ressaltar que as polêmicas de um panteísmo de Spinoza foram condenadas pelo cristianismo e pelo judaísmo da época, e que ele foi excomungado de ambas as religiões.

3.1 Cristo e Jesus

Perguntar se quando Spinoza fala em Cristo, se ele está falando de Jesus, é uma questão que parece desnecessária. Entretanto, ao nos determos com atenção, não é uma pergunta tão ingênua e nem tão fácil de responder. No TTP, não encontramos menção à palavra Jesus, embora para falar de Cristo ele utilize textos dos Evangelhos, e fale dos apóstolos, o que indica que, quando está falando de Cristo, parece se referir ao Jesus destes textos e ao que o Cristianismo assim vê como seu Salvador.

Para alguém que tem uma origem judaica, provavelmente não seria espontâneo aceitar a figura do messias hebreu como o Jesus dos cristãos, nem culturalmente e nem dentro de seu conjunto de crenças da infância/juventude. Outrossim, Jesus não lhe é uma figura estranha ou que lhe causasse repulsa levando em consideração a sua anterior condição de judeu, já que também advinha da península ibérica, onde muitas vezes os judeus tiveram que fingir serem cristãos ou mesmo se converterem ao cristianismo para garantirem sua própria sobrevivência.

É importante observar que o seu domínio dos textos do Novo Testamento cristão revela que o filósofo não apenas teve contato com eles, mas que os teria estudado também. Spinoza fala não só dos Evangelhos, mas também comenta as epístolas apostólicas e demais textos do Novo Testamento. Às vezes, fala dos apóstolos, da expansão do cristianismo primitivo e das primeiras comunidades com uma desenvoltura quase de um devoto ou um erudito cristão.

Então, como poderia ser o Cristo das Escrituras e não ser Jesus? Isso é possível? Talvez a chave desta resposta seja o próprio método que Spinoza criou para interpretar as Escrituras. O problema não é o que está escrito, porém como isto foi interpretado ao longo de todo esse tempo. Um Jesus “histórico” cujas narrativas estão repletas de milagres e sem nenhuma comprovação de existência real (pelo menos, atualmente aceitamos), quando analisado pela perspectiva do que é um milagre para Spinoza, do que é considerado “histórico”, e daquilo que se pode esperar das Escrituras, o Cristo não pode ser Jesus. Sem contar que seria um

esforço monumental para qualquer um tentar conciliar um suposto messias judaico e um salvador cristão¹¹.

No nosso trabalho, que está mais imerso na dimensão do TTP, respeitamos a opção de Spinoza e usaremos mais a palavra Cristo do que a sua referência ao Jesus (seja qual for a interpretação dentro da própria diversidade no cristianismo), principalmente por causa da nossa investigação que tende a dissociar a figura do Cristo de Spinoza da figura religiosa do Jesus salvador do cristianismo.

Desde seu surgimento, o cristianismo comportou uma grande variedade de igrejas, tanto pelas comunidades cristãs locais que se distinguiram uma das outras por suas lideranças e peculiaridades culturais, quanto pelas interpretações doutrinárias que divergiam entre si. Essas pequenas comunidades não raro tinham sua própria versão de Jesus, apesar de aparentemente estarem ligadas a uma mesma figura sacra-histórica do Cristo. A Cristologia (parte da Teologia que estuda o Cristo) se tornou fundamental para solidificar as bases da doutrina cristã comum ou dissidente.

Na época de Spinoza, após a Reforma e Contra-reforma cristã na Europa, novamente o cristianismo se vê mais uma vez bastante fragmentado e, algumas vezes, com interpretações discordantes sobre o Cristo, o Messias Cristão. As cristologias das igrejas católicas romanas, ortodoxas e protestantes já herdaram muito das construções conceituais do medievo, seja para aperfeiçoá-las, seja para criticá-las. Discussões ferrenhas tinham seus embates sobre qual era o verdadeiro Cristo, e qual visão se deveria ter sobre ele.

Spinoza não quer entrar nesses debates, que são tão internos e tão próprios do cristianismo, como ele mesmo nos adverte. Muito provavelmente ele mesmo não se aprofundou nas doutrinas cristãs e provavelmente também não o interessava mergulhar nestes estudos: “Convém, no entanto, advertir que me abstenho completamente de falar do que certas igrejas afirmam sobre Cristo – e nem sequer pretendo negá-lo – visto que, confesso como toda franqueza, não compreendo”. (TTP II 21, p. 22). Já lhes bastavam as polêmicas que o TTP acendeu sem comentar essas opiniões das igrejas sobre o objeto específico da sua fé: o Cristo.

¹¹ A respeito do conceito de profecia e de profeta para os mulçumanos, preferimos não comentar ou referenciar, desde que não se apresenta uma preocupação ou uma menção sobre isso nas obras espinosanas.

A interpretação das igrejas, é que sem a completa revelação da Salvação por meio do sacrifício e ressurreição de Cristo, não é possível redenção ou beatitude eterna (felicidade na terra ou no Céu), algumas inclusive, defendem que sem a mediação da própria igreja isto também não é possível. Nosso filósofo pensa diferente: “Pelo contrário, e como já dissemos, aquele que ignora totalmente essas narrativas mas tem opiniões salutares e uma verdadeira regra de vida, esse possui inteiramente a beatitude e tem de fato em si o Espírito de Cristo “ (TTP V 79, p. 92). As opiniões salutares e a verdadeira regra de vida é que são as condições para a beatitude integral e também para se ter o Espírito de Cristo.

3.2 Um ungido

A palavra Cristo (*Christus*, latim) do grego Χριστός, é a tradução do termo hebraico messias (משיח), que significa ungido. Spinoza escolheu utilizar no TTP apenas Cristo, ele não faz uso de Jesus, também é de se notar que ele não usa a palavra messias ou a escrita dela em hebraico (o TTP é publicado em latim, mas possui algumas citações em hebraico). Nos antigos ritos hebreus, são ungidos com óleo para exercício e reconhecimento da sua função três tipos de pessoas: os profetas, os sacerdotes e os reis. Vamos examinar como Spinoza vê essas unções que os cristãos atribuem ao Cristo deles.

Após estabelecer o seu método de interpretação das Escrituras, que tratamos em nossa dissertação de mestrado (DANTAS, 2013), Spinoza se pergunta o que é Profecia, como ela se revelou aos profetas e como Deus os escolheu. O filósofo tem duas hipóteses sobre a eleição dos profetas: a primeira, que seriam pessoas com pensamentos sublimes sobre a natureza e sobre Deus; e a segunda, que seriam pessoas selecionadas apenas por sua piedade exemplar (TTP Pref 9, p. 11). Apesar do método ser explicado no sétimo capítulo, os dois primeiros capítulos do TTP são respectivamente sobre a Profecia e sobre os Profetas.

É no primeiro capítulo sobre A Profecia que Spinoza começa a falar sobre o seu Cristo. Contudo, seria o Cristo um profeta? Esta questão está presente até nas Escrituras, quando os seguidores de Cristo, os escribas e o povo se questionam se

ele é realmente algum tipo de profeta, enquanto outros o afirmam como tal nos Evangelhos.

3.3 Profecia

Spinoza define assim: "Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelado por Deus aos homens" (TTP I 15, p. 15). Ou seja, a Profecia tem uma origem divina, vem de Deus para os homens. Deus se revela aos homens e dá a eles algum conhecimento certo. Esta definição interrelaciona Deus, humanidade e saber.

Quando na definição de Profecia aparece o termo "conhecimento certo", não podemos confundir com plena certeza do conhecimento racional ou intuitivo, nem muito menos com a certeza moral dos profetas na vida prática. Para Persch (2007, p. 34) isso é o início de como Spinoza analisa a constituição imaginativa do conhecimento profético: o conhecimento é certo porque foi revelado por Deus, contudo isso não quer dizer que o ser humano conseguiu perceber de maneira adequada esse conhecimento.

A revelação é divina, não em um sentido comum, que remete ao místico, religioso, sagrado ou teológico, ela se diviniza porque *Deus sive Natura*. Sob este olhar, o que seria um conhecimento divino, agora é natural e um conhecimento natural se torna divino. Como encontramos escrito pelo próprio filósofo: "pela definição já apresentada, se pode 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 15, p. 16). Isto quer dizer que "o conhecimento natural tem tanto direito como qualquer outro a chamar-se divino, porquanto nos é como que ditado pela natureza divina, na medida em que nós participamos dela, e pelos decretos de Deus" (TTP I 15, p. 16).

Na nossa dissertação de mestrado (DANTAS, 2013), já havíamos apontado que alguns comentadores já viam a profecia de Spinoza como uma questão

hermenêutica e que a profecia passava a ser uma forma de interpretar o conhecimento certo revelado por Deus. O conhecimento certo que Deus revela, quando interpretado pelo profeta, passa pela incerteza daquele que o recebe, visto que esse conhecimento passa pela imaginação que, segundo Spinoza, é fonte de erro. Como afirma Spinoza no TTP (TTP II 28), os profetas perceberam a revelação divina apenas pela imaginação, ou seja, através de palavras ou imagens (primeiro e segundo modos de percepção, isto é, primeiro gênero de conhecimento) que, às vezes, eram reais e outras, imaginárias.

A profecia é uma expressão particular da mente divina como qualquer outra. Assim como na doutrina dos modos de percepção, não existe uma hierarquia, a profecia como modo de percepção não tem nenhum privilégio sobre os demais. Acontece que ao longo dos séculos, uma visão deturpada sobre a Revelação, fez com que ela se impusesse como a única explicação possível para as coisas, a própria verdade. E por esta feita, a profecia chegou a ser considerada acima dos demais conhecimentos, inclusive o científico.

Persch (2007) estudou esta relação entre os tipos de profecias e o conhecimento imaginativo, entre o TTP e a *Ética*. Na sua tese, ele explica como Spinoza mostra que, por causa da própria natureza imaginativa das profecias, o profeta é divinizado em resultado da ignorância humana, que considera que ele tem uma relação privilegiada com Deus. A ideia de que existe um saber ou poder sobrenatural ou sobre-humano é completamente rejeitada pelo filósofo.

No *Tratado Teológico Político*, segundo Persch (2007, p. 7), “o principal objetivo é mostrar que todas as imagens proféticas e os discursos sobre elas edificadas têm causas naturais: as circunstâncias históricas, o ânimo dos escritores e o gênero de conhecimento pelo qual profetas e redatores percebem as coisas”. Daí podemos pensar que, quando se fala nesta obra de profecias e profetas, Spinoza trata também de epistemologia, do que chamamos hoje de uma teoria do conhecimento, e sem esta, não é possível entender o seu método de interpretação da Escritura.

3.4 Profeta (intérprete)

Apenas no segundo capítulo do TTP é que Spinoza vai tratar sobre os profetas, mesmo assim, logo após sua definição de Profecia, ainda no primeiro capítulo, ele já define o profeta. Ele relaciona as duas definições pela conjunção adversativa [*autem*], que a maioria dos tradutores prefere interpretar como uma conjunção consecutiva (por conseguinte), como se a primeira definição se tratasse do universal e a segunda fosse uma consequência particular. Preferimos seguir a interpretação de Persch (2007), na qual a conjunção adversativa muda toda a concepção tradicional, e a tradução da definição fica: “o profeta, pelo contrário, é o intérprete das coisas reveladas por Deus para quem não pode ter o conhecimento certo, e por isso, podem abraçar as coisas reveladas meramente pela fé¹²” (TTP I 15).

Essas pessoas que não podem ter o conhecimento certo e que aderem às coisas reveladas por mera fé, são as que “preferem ser ensinados através da experiência a ter que deduzir todas as suas percepções de um pequeno número de axiomas e encadeá-las umas nas outras” (TTP V 77, p. 90), já que para deduzir algo partindo apenas de noções intelectuais (principalmente se for espiritual e que não passe pelos sentidos), frequentemente é necessário um longo encadeamento de percepções, extrema prudência, perspicácia e contenção, todas qualidades raramente encontradas nos homens (TTP V 77, p. 89).

Para Persch (2007), a profecia é um conhecimento certo de origem natural, mas o profeta só existe por causa da ignorância ou da privação de conhecimento de alguns homens. O conhecimento da profecia é direto, de Deus para o homem, contudo, quando um terceiro (o profeta) interpreta esse conhecimento para os outros homens, isso é uma usurpação do lugar de Deus, o conhecimento se torna indireto, e a partir daí se dá de homem para homem.

¹² “*Propheta autem is est, qui Dei revelata iis interpretatur, qui rerum a Deo revelatarum certam cognitionem habere nequeunt, quique adeo mera fide res revelatas amplecti tantum possunt*”

Como o próprio filósofo diz: “Os profetas não foram dotados de uma mente mais perfeita mas sim de uma capacidade de imaginar mais viva” (TTP II 29, p. 32). Se há algo especial na maneira de pensar dos profetas, é que eles conseguem imaginar mais intensamente, de maneira que as imagens lhes parecem mais reais. Todavia são aparências e confusão de imagens, dado que quanto mais perfeição, mais realidade.

Segue Spinoza explicando o significado de *navi* em hebraico que é orador e intérprete, porém, na Escritura, é sempre usurpado [*semper usurpatur*] por intérprete de Deus. Ele cita como exemplo disso, justamente quando Moisés é constituído Deus para o Faraó enquanto Aarão é o seu profeta (cf. TTP I 15, p. 15). Moisés faz as vezes de Deus para o Faraó [*eris tu igitur quasi Deus Pharaonis, sive qui vicem Dei agit*] e seu irmão Aarão, como profeta, interpreta Moisés como se ele fosse o próprio Deus para o Faraó. Aarão é um profeta que interpreta o homem para o homem, quer dizer, ele interpreta para os outros homens apenas aquilo que a sua imaginação de homem conseguiu perceber.

Literalmente, no TTP está escrito que Cristo, de fato, não foi tanto um profeta quanto a própria boca de Deus (TTP IV 64, p. 74). Categoricamente, Cristo não é profeta. Embora seja preciso analisar melhor o que significa ser a própria boca de Deus. Como Persch (2007) nos adverte, Spinoza acha incompreensível que Deus possa ter falado ou aparecido a Cristo. Segundo o pesquisador, a Escritura confere a Cristo a mesma condição paradoxal que confere a Moisés. Enquanto o mistério na revelação mosaica está no “face a face”, pois “Deus não se manifesta fora do mundo, no espaço que nós fingimos, que é imaginário” (Ep 75 *apud* PERSCH, 2007, p.93). A crença em um Cristo “físico” seria também de semelhante mecanismo imaginativo. Assim, a existência de Cristo como um ser humano, um indivíduo, não seria aceita por Spinoza, isto teria sido assinalado por ele no TTP e nas correspondências.

Para Spinoza, ninguém além de Cristo teria recebido qualquer “revelação de Deus sem o recurso à imaginação, quer dizer, sem palavras nem figuras, e que, para profetizar, não é necessário ser dotado de uma mente mais perfeita, mas sim de uma imaginação mais viva” (TTP II 21, p. 23). A mente mais perfeita de Cristo dispensa a imaginação, que como vimos no primeiro gênero do conhecimento está sujeita ao erro, o acesso desta mente mais perfeita é sem a utilização de signos

(símbolos que são intermediários/intermediadores: palavras ou figuras), o acesso é direto à mente de Deus. Sem os signos, também os intérpretes são desnecessários. Os hieróglifos não existem neste conhecimento da mente mais perfeita, a percepção é clara e distinta. Cristo se comunicou com Deus de mente para mente e não através de corpos (extensão).

Como gênero de conhecimento, os profetas percebiam as coisas sem dúvidas (*indubie*) e sua certeza se assentava em três coisas: 1) imaginação viva e nítida; 2) um sinal; 3) acima de tudo, ânimo dado à justiça e ao bem (TTP XV 186). A primeira base da certeza dos profetas, isto é, o imaginar com nitidez as coisas, só pode ser evidente para eles mesmo, como vimos que a ordem da imaginação é diferente para cada pessoa; toda certeza que as demais pessoas têm sobre a revelação dos profetas só poderia se fundamentar ou no sinal que o profeta manifesta ou na doutrina que ele expõe. Os sinais ou milagres são obras da natureza, cuja causa são ignoradas pelo vulgo, e sua descrição é adaptada à sua capacidade de compreensão. Não obstante, os profetas sempre recomendaram a caridade e a justiça, e seus ensinamentos morais estão inteiramente conformes à razão.

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 Aurélio (2000), encontram-se plenamente desenvolvidas ambas as faculdades, a racional e a imaginativa, por isso, nele se conjugam as figuras de filósofo e chefe. O profeta conhece a lei e os seus fundamentos, pode interpretá-la na singularidade dos casos e apresentá-la com sua oratória, de maneira mais fácil e persuasiva para a multidão.

É preciso recorrer à parte mais política do TTP para explicar que um dos direitos irrenunciáveis do homem é seu livre pensar e que nenhum ser humano pode penetrar o pensamento alheio. Segundo o capítulo XVII, (p. 250-251), que trata do direito natural, ninguém pode renunciar todos os seus direitos individuais para outrem a ponto de se renunciar como ser humano (TTP XVII 201). Também ninguém pode ou consegue vigiar os pensamentos de um outro, “cada um é senhor dos seus próprios pensamentos por superior direito da natureza”(TTP XX 241, p. 301), por isso, não é possível abolir a liberdade de pensamento, porque ela é impossível de se reprimir (TTP XX 247). No contrato ou pacto social, o indivíduo cede seu direito de agir conforme suas próprias leis e não ao direito de raciocinar e de julgar livremente.

Dessa forma, é de maior interesse dos governantes dominar o ânimo dos seus súditos, pois não é tão fácil controlar as mentes como é controlar as línguas ou os corpos (TTP XX). Silenciar não significa ter o consentimento e conter uma ação não é concordar com o impedimento. Entretanto, ao Estado pouco interessa se um indivíduo obedece por amor à pátria ou por medo do castigo, o importante é que ele se submeta. Não é o motivo da obediência, mas a obediência que faz o súdito (TTP XVII 201) a obediência é um fato exterior e não uma disposição interna.

A decisão de pleno consentimento para obedecer às leis instituídas mostra maior poder do soberano sobre o indivíduo, nada melhor para obter isso que a religião. As religiões estabelecidas promovem o medo e a superstição para tentar controlar os ânimos e fomentar a submissão e a obediência do vulgo. É um artifício tolerado por Spinoza à medida que coopera para o bem de todos, mas nocivo quando serve apenas para os interesses do soberano em detrimento dos seus súditos ou quando pretende cercear o supremo direito natural de dizer o que se pensa.

Quando um governante pretende determinar e dominar o que pensa (suas convicções, suas opiniões e suas crenças) cada pessoa por ele governada, isso é claramente um ultraje e uma usurpação (cf. TTP XX 239, p. 300). Na opinião de Spinoza, esses que intentam fazer essas coisas deveriam se envergonhar por esta sua ousadia de inverter ou até subverter a ordem da suprema autoridade: dizem que os decretos da natureza são simplesmente humanos e que estes devem se submeter aos “seus”, que agora chamam de divinos, porque essas pessoas se gabam terem sido eleitas diretamente por Deus (TTP XX 247, p. 310).

Todos aqueles que se utilizam da religião para obter uma autoridade que não lhes cabe, tanto na esfera política quanto na esfera dos direitos individuais, desejam impor suas determinações como provenientes de uma divindade. A intenção deles é coagir, isto é, fazer com que as outras pessoas sigam os desejos dos usurpadores como uma norma de pensamento e de ações. Para que isso ocorra sem resistência, é necessário cobrir as suas pretensões ilegítimas com o manto da divindade para encobrir seus desígnios ardilosos. Isso é facilmente aceito pelo povo, porque, no preconceito popular, Deus se assemelha a um príncipe ou a um legislador. Assim

sendo, o povo se submete a qualquer exigência arbitrária ou até sem o menor sentido, desde que tenha sido revelada por Deus (DANTAS, 2013).

Como podemos ver, o profeta usa a linguagem como instrumento para perpetuar a ignorância da multidão e deixá-la limitada por sua própria imaginação, ou seja, nos limites próprios do conhecimento do primeiro gênero. Um profeta não é um filósofo, não é de seu interesse que as pessoas conheçam através de axiomas ou demonstrações conforme a luz natural. Tudo que o profeta ensina é por meio do recurso à experiência vaga e, portanto, à imaginação. As palavras dos profetas visam convencer (retórica) e não demonstrar. O profeta é um intérprete de uma comunicação de homem para homem, contudo, interpretar não é necessariamente conhecer sobre aquilo que se comunica, é apenas uma intermediação (DANTAS, 2013).

3.5 Rei (político)

Na Escritura, as profecias que, teoricamente seriam sobre o messias do povo hebreu, davam ao Cristo a herança do trono pela sua descendência de Davi (a segunda pessoa ungida rei entre os hebreus). Tanto é que os opositores de Cristo usam justamente a sua suposta alegação como Rei dos Judeus, como uma acusação política em um período delicado: quando o território hebreu está sob dominação do Império Romano, na jurisdição do governador da Província da Judeia Pôncio Pilatos. Naquele tempo, os romanos tinham dividido esta Província em quatro regiões (tetrarquias) governadas pelos filhos de Herodes, o grande: Herodes Antipas (tetrarca da Galileia e Pereia); e Herodes Arquelau (tetrarca da Judeia e Samaria), que na Escritura recebem o título de reis. Também não é despropositadamente que placa de madeira da sua cruz, na qual está escrito o delito da sua condenação à morte, terá escrito: Jesus de Nazaré, Rei dos Judeus.

A sentença e a execução da pena de morte estavam na jurisdição de Roma, por isso, os acusadores de Cristo buscam Pilatos, após seu julgamento diante do conselho sacerdotal e diante do rei Herodes. Nesta instância, as alegações religiosas, ou heréticas não são levadas em consideração para sua condenação à morte. Os líderes judeus precisam de uma desculpa política, uma ameaça ao poder de Roma, ou pelo menos, que fosse potencialmente. Muitos outros criminosos políticos, insurgentes, amotinadores, líderes de grupos opositores à dominação romana, estavam constantemente sendo capturados e condenados, eles causavam agitação política não apenas por causa do sistema de governo - subordinação política e cultural à Roma, mas principalmente por causa da insatisfação geral contra o sistema tributário.

Como foi dito na nossa dissertação (DANTAS, 2013), a usurpação do poder político é a que pode ser considerada mais comum, os interesses de dominação das pessoas e dos bens podem usufruir facilmente da arte de divinizar a política. Como Deus é onipotente, quem for escolhido por Deus para governar os demais, herda uma boa parte deste poder. Desta maneira, para garantir a sua segurança, os tiranos se proclamavam de origem divina tão logo usurpavam o poder (cf. TTP XVII 204). Um soberano, que governa com poder outorgado por Deus ou na qualidade de um deus, pode impor sobre seu povo uma tirania inspirada pelo temor e pela superstição.

Para Spinoza, o Estado hebreu foi constituído, por um pacto explícito, como uma monarquia cujo rei era o próprio Deus (teocracia) e cujas leis em vigor eram as leis e mandamentos divinos, daí legitimamente ser chamado de Reino de Deus; assim, quem tentava usurpar esse poder de Deus era réu por lesa-divina-majestade (cf. TTP XVII 206). Num Estado assim, o direito civil e a religião, eram uma única e mesma coisa: obedecer a Deus. Tanto é que a piedade era confundida como justiça e quem despreza a religião deixa de ser cidadão (cf. TTP XVII 206).

Spinoza explica que, no primeiro pacto, todos os hebreus renunciaram igualmente o seu direito, no entanto, não o transferiram para ninguém, o que é muito semelhante a democracia, uma vez não havia intermediários: “todos passaram a ser completamente iguais, a ter idêntico direito de interpelar a Deus, de receber e interpretar as leis e de participar de todas as tarefas da administração do Estado”

(TTP XVII 207, p. 257). Livres da opressão egípcia, não estavam sujeitos à ninguém por nenhum contrato, readquiriram o seu direito natural (*jus suum naturale*), e foi neste estado de natureza (*in hoc statu naturali*) que decidiram, mediante o conselho de Moisés, não transferir o seu direito para nenhum mortal, mas apenas para Deus e reconhecer como direito somente o que Ele próprio estabelecesse por revelação profética (cf. TTP XVII 206).

No TTP, pelo pacto explícito o povo hebreu cede para Deus seu direito natural livremente, sem serem coagidos pela força ou atemorizados. Mas segundo o filósofo, para que estivesse livre de qualquer suspeita, Deus teria ratificado este pacto após o povo ter experimentado sua admirável potência, a única que assegurou a sua sobrevivência e a única que a asseguraria no futuro. Se antes julgaram ter a sua potência natural para se conservarem (*conservandi*) eles próprios, agora acreditavam que só a potência divina assegurava sua sobrevivência (cf. TTP XVII 206). Neste trecho, o autor parece ser irônico, já que os prodígios presenciados pelo povo hebreu desde a atuação de Moisés como profeta (da primeira conversa com o Faraó, as dez pragas, a fuga do Egito pelo Mar Vermelho, entre outros milagres e sinais proféticos), apesar de não coagí-lo pela força como na escravidão do Egito, certamente os atemoriza, e o faz acreditar que esse poder é o único que os faz sobreviver.

Por medo, os hebreus fazem um segundo pacto no qual transferem por completo para Moisés o seu direito de interpelar a Deus e interpretar suas ordenanças. (cf. TTP XVII 207). A partir daí, Moisés se torna o único portador (*lator*) e intérprete (*interpre*) das leis divinas, conseqüentemente o juiz supremo (*supremus judex*), aquele que não poderia ser julgado por mais ninguém, o único que poderia consultar a Deus, dar as respostas ao povo e obrigá-lo à executá-las, ou seja, Moisés alcançou a majestade suprema (*supremam majestatem*). Ele era o único e quem ousasse pregar em nome de Deus era considerado réu e usurpador deste direito supremo. Embora Moisés tenha sido eleito pelo povo, os hebreus foram obrigados a aceitar o sucessor que o próprio Moisés escolheu para si, como se Deus o tivesse escolhido, já que só Moisés tinha o direito de consultar Deus.

Este Estado hebreu é regido por decretos revelados diretamente e apenas ao monarca (Moisés), uma monarquia absolutista inclusive, o que aumenta o poder do

rei e seu direito sobre todos. (cf. TTP XVII 208-215). Sobre a estrutura (ordem) administrativa deste Estado, Spinoza explica assim:

1) Foi construído um local para servir de corte de Deus, o Templo, subsidiada com recursos advindos de todo o povo (propriedade comum). Neste local, Deus seria consultado como um rei sobre diversas questões, o segundo na linha de comando como chefe desta casa, foi designado Aarão, irmão de Moisés, cujos sucessores estariam na descendência direta como as casas reais. Ele, como sumo sacerdote e mais próximo de Deus, era o único que poderia receber as respostas do oráculo divino e intérprete das leis divinas. Não poderia, entretanto, impor leis, e apenas por isso, não o tornava um monarca absoluto. A tribo de Levi, da qual se originava o próprio Moisés e o sumo sacerdote, ficou tão envolvida na política que não possuía terras para cultivar seu sustento quando da divisão territorial. Toda esta tribo era mantida pelo restante do povo através do pagamento de tributo (imposto religioso) que ficou conhecido como dízimo (décima¹³ parte de tudo que era produzido).

2) Foi constituído um exército, de tal sorte que todos os hebreus entre 20 e 60 anos estivessem obrigados ao serviço militar, cujo supremo comandante era Josué, que tinha o direito de consultar a Deus quando quisesse, só que agora não mais diretamente como fazia Moisés, e sim por intermédio do sumo sacerdote. A fidelidade das tropas era exclusivamente prometida a Deus. Depois de Josué, cada chefe de tribo era responsável por consultar a Deus sobre segurança interna e externa e liderar seus exércitos tribais, ou unindo-se a outras tribos, já que mantinham um sistema semelhante a uma federação. Como o exército era formado por todos os concidadãos capazes de lutar, nem o chefe poderia usurpar para si a glória das conquistas, e também se ordenasse algo contrário às leis divinas, seria considerado inimigo do povo.

¹³ Os hebreus saíram do Egito com Moisés em doze tribos dos filhos do patriarca Jacó (Israel): Rúben, Simeão, Judá, Zebulom, Issacar, Dã, Gade, Aser, Naftali, Benjamim, Levi e José (Genesis 49: 3-28); na divisão da Terra Prometida, os filhos de José, Manassés e Efraim, que eram amados pelo avô como filhos, participaram como nomes de tribos no lugar de Levi e de José, seu pai. Onze tribos poderiam manter a tribo de Levi, todavia a Tribo de Benjamin foi praticamente dizimada pelas outras tribos na Batalha de Gibeá (Juízes 19-21), o que provavelmente resultou no cálculo mais razoável de dividir igualmente entre as outras dez o ônus levita.

3) Receio do surgimento de novos profetas que manifestassem, por certos sinais reconhecidos, a exemplo do próprio Moisés, pudesse guiar e convencer o povo. Caso seus sinais não fossem convincentes ou sua doutrina fosse novidade, este novo profeta poderia ser executado sob pena de morte. Ou seja, a autoridade de um novo profeta dependia do reconhecimento do príncipe. A história dos outros profetas do Antigo Testamento, a morte de João Batista no Novo Testamento, e até o próprio julgamento do Cristo, atestam isso.

4) O chefe tribal não era superior aos demais, nem por sucessão hereditária e nem pela condição financeira. Ele era escolhido por causa da sua idade para a administração estatal. Os anciãos e o conselho de anciãos era muito respeitado sobre os mais diversos assuntos, inclusive sobre temas mais particulares nas suas tribos, como árbitros de pequenas questões e lideranças espirituais pelo exemplo.

5) A guerra nunca poderia ser mais importante que a paz, nem os chefes e nem o exército, tinham como ambicionar mais a guerra e seus espólios, pois aqueles que constituíam a força militar eram todos e cada um dos concidadãos em idade para lutar. Quem fazia a guerra, também era quem prosperava na paz. A guerra só seria cogitada se fosse para conquistar a paz e para defesa da liberdade. O povo se mantinha coeso porque transferiu o seu direito natural para Deus, e por isso se acreditavam como reino de Deus e todas as outras nações inimigas de Deus (nutriam ódio por elas). De tal feita que o amor hebreu pela sua pátria era uma devoção religiosa, refletida tanto no seu amor pelo reino do seu Deus e quanto pelo seu ódio¹⁴ pelos estrangeiros seus inimigos.

Moisés designou administradores e não dominadores do Estado. Apenas Moisés tinha o poder supremo: o direito de interpelar Deus onde quisesse e a sós; autoridade de estatuir leis e de as revogar; decidir sobre guerra e paz; eleger administradores do templo e da cidade; generais e comandante do exército. Também somente ele poderia transmitir as respostas de Deus quando quisesse. As palavras de Deus na boca de Moisés já eram decretos com força de lei e mandamento.

¹⁴ O isolamento do povo judeu mesmo na contemporaneidade de Spinoza, segundo ele se deve a alimentação contínua e persistente deste ódio ao estrangeiro, ao diferente, cravado como que nos ânios, o mais profundo e o mais irredutível dos ódios: o ódio nascido da devoção ou da piedade (Cf. TTP XVII 215; e também TTP XVII 212, aqui chamado de ódio teológico).

Spinoza alerta sobre o grande perigo que é fazer normas de Estado com base em opiniões e em questões especulativas. Por outro lado, onde a opinião se torna crime, aí reina a violência (TTP XVIII 225). Quando isso ocorre, geralmente reina a cólera popular, como exemplo disso, ele cita o exemplo de Pilatos, que mesmo convencido da inocência de Cristo, condenou-o à cruz para ceder à ira dos fariseus. Essa citação da paixão do Cristo, que como um homem tinha uma opinião distinta dos fariseus e, por isso, foi vítima do seu ódio a ponto de ser condenado à morte (pior tipo de pena de morte romana, como defendem os cristãos). É justamente um exemplo de um homem, que morre pela violência de um Estado que criminaliza a opinião livre e as questões especulativas (ou religiosas) ou, pelo menos, admitiu tal coisa, já que precisou-se de uma acusação política para que o poder romano concordasse com a execução.

Nesta parte do capítulo XVIII do TTP, Spinoza aponta claramente: 1) Que conceder poder político e legislativo aos ministros de culto é lesivo para o Estado e para a Religião; 2) o perigo de criminalizar opiniões e questões especulativas, e que o melhor para qualquer Estado é considerar como piedade e culto religioso apenas as obras (justiça e caridade); 3) a necessidade, para o Estado e para a religião, de reconhecerem que apenas os poderes soberanos devem decidir o que é lícito; 4) É fatal para o povo instituir uma nova monarquia ou destituir um monarca tirano (TTP XVIII 225-227).

3.6 Sacerdote (religioso)

Por ser descendente de Davi, o Cristo/Messias pertencia à tribo de Judá, portanto não poderia ser oficialmente um sacerdote hebreu já que, para servir no templo, o critério estabelecido por Moisés era pertencer à tribo de Levi. Contudo, as profecias (Salmos 109/110, 4) relacionam o rei-messias com o rei-sacerdote Melquisedeque que se encontra com Abraão (Gênesis 14, 18-20), que é rei de Jerusalém e também um sacerdote que oferece pão e vinho.

Spinoza também usa esse rei como exemplo (TTP III 49), como Deus antes que a própria nação israelita, já havia constituído reis e sacerdotes em Jerusalém e prescrito determinada leis (oferta da décima parte - uma espécie de imposto religioso) e ritos (oferta de pão e vinho). O que simbolicamente aparece nas narrativas de milagres de Cristo (transformação de água em vinho nas bodas de Caná e multiplicação dos pães) e na última ceia com seus apóstolos segundo os Evangelhos, e isso é interpretado pelos cristãos como comprovação desta relação de Cristo com a ordem sacerdotal-régia de Melquisedeque.

Ainda assim, no seu exemplo, Spinoza considera forçoso dizer que Abraão vivia conforme os preceitos ou ritos deste reino de Melquisedeque, mesmo depois de ter deixado o local ou que Deus tenha lhe recomendado segui-los, dado que se tratavam de preceitos locais conforme os costumes e as instituições de Jerusalém naquele período. Semelhantemente, as leis e cerimônias do Antigo Testamento também foram prescritas apenas para o Estado Hebreu.

O Sumo-pontífice hebreu tinha efetivamente o direito de interpretar as leis e transmitir as respostas de Deus, apenas quando solicitado pelo supremo comandante do exército, Conselho Supremo ou outras entidades desse tipo, e não conforme seu arbítrio. As respostas de Deus, interpretadas por ele, eram apenas respostas, só depois de recebidas pelo Comandante Supremo ou pelo Conselho é que adquiriam força de lei ou de mandamento para o povo (TTP XVII 209). Ele não poderia comandar o exército, nem detinha por direito nenhum poder político, nem terras, nem poderia estatuir¹⁵ leis. Ninguém poderia ser designado Sumo-pontífice, que era um cargo de sucessão por descendência direta da casa de Aarão.

Após a morte de Moisés o Estado deixou de ser monárquico para ser teocrático, a verdadeira casa real era o templo. Os chefes das tribos eram venerados como ministros do reino de Deus e seus vigários, administrando conforme as leis prescritas por Moisés. Os princípios do Estado teocrático hebreu pretendiam evitar rebeldia entre o povo e ascensão de tiranos. O poder não estava todo nas mesmas mãos, a distribuição da interpretação das leis para classe sacerdotal e a administração para os chefes tribais, era para coibir que os

¹⁵ Preferimos o verbo estatuir ao instituir para manter o significado mais próximo do latino como uma questão tipicamente de Estado.

governantes cometessem crimes e se auto justificassem. Caso algumas das partes se afastassem das suas atribuições, teriam que enfrentar o pior dos ódios que os súditos podem nutrir: ódio teológico (TTP XVII 212).

Apesar dessas precauções na distribuição do poder e das atribuições, a enorme ambição ainda se apossou dos sacerdotes que queriam governar e ocupar o pontificado ao mesmo tempo, porque durante o segundo Estado hebreu, quando estavam sujeitos às leis estatais persas, os sacerdotes hebreus usurparam o direito dos chefes e assumiram o poder absoluto, logo após a conquista da independência (TTP XVII 221). É claro que eles justificaram sua iniciativa, com uma interpretação tendenciosa das Escrituras, já que eram incubidos dessa atribuição desde a morte de Moisés. Como o próprio Spinoza diz, os que exercem ou detêm o poder, toda vez que cometem crimes, apresentam-no como se fosse seu legítimo direito e continuam persuadindo o povo a agir honestamente, uma vez que toda interpretação do direito depende exclusivamente deles próprios (TTP XVII 212).

Este tipo de usurpação sacerdotal é bastante perigosa, Spinoza o ilustra com o exemplo do segundo Estado hebreu, quando a enorme ambição dos pontífices os fez usurpar o poder político dos chefes e assumir o poder absoluto, o que causou a decadência deste segundo Estado (cf. TTP XVII 215 e 221; XVIII 222). Este teria sido o principal motivo do declínio do Estado hebreu e das suas subsequentes derrotas para os exércitos dos conquistadores, na interpretação de Spinoza: a tentativa da religião de controlar todos os poderes que o próprio Moisés havia distribuído no estabelecimento do primeiro Estado, porque os religiosos tomaram o lugar de Deus, arrogando para si o poder absoluto, e esta sua ambição de governar levou à ruína as estruturas do poder e confundiu o povo (DANTAS, 2013). Embora os ministros sagrados fossem os intérpretes das leis, eles não tinham competência para julgar ou excomungar ninguém. (TTP XVIII 222).

É interessante notar que, no julgamento de Cristo narrado pelos Evangelhos, ele é submetido a interrogatório e julgamento do Sinédrio, do Conselho de Sacerdotes, na presença dos anciãos e rabinos. Embora tivessem-no condenado por ser um herege e falso profeta, adicionaram a acusação de levante político contra Roma, que ocupava a região e detinha o poder da pena máxima. Então este conselho religioso, levou Cristo na presença do Tetrarca, assim como João Batista

que esteve encarcerado sob o poder deste governante local e não dos romanos, para enfim, apresentá-lo a Pôncio Pilatos, representante do poder de Roma.

Pelo que vimos, Spinoza não concebia Cristo como um sacerdote, nem por direito de sangue, por ser da tribo de Judá e não um levita; nem muito menos como um herdeiro do legado no antigo rei-sacerdote de Jerusalém , Melquisedeque, já que ao citar este exemplo, não lhe faz menção. Também não lhe atribui as repreensões e críticas que faz a classe sacerdotal judaica, como usurpadora do poder político e uma das responsáveis pela corrupção da interpretação da Escritura.

4 DIRETA E INDIRETAMENTE

O objetivo do capítulo anterior foi mostrar a dificuldade de encontrar no Cristo de Spinoza, o que se atribui ao Jesus da teologia cristã. Apesar de conservar o termo latino *Christus*, o seu significado tradicional como ungido ritualmente para as funções de poder na estrutura do Estado Hebreu ou da Religião não pode ser atribuído à figura homônima do TTP. Por consequência, as críticas que ali mostramos à essa estrutura política-religiosa, exclui uma interpretação pura da figura de Cristo nessas esferas.

O nosso intuito neste capítulo é estudar como a figura de Cristo pode ser interpretada como epistemológica seja direta ou indiretamente. Analisamos anteriormente os títulos que, como ungido, Cristo recebe na Escritura e também na teologia cristã para mostrar através do TTP que não expressam adequadamente a opinião de Spinoza. Porém, outros predicados não etimológicos precisam ser analisados. O título de Mestre ou Rabino não é explicitamente atribuído a Cristo por Spinoza, contudo ele fala dos Doutores da Lei no TTP. Ele critica duramente os professores (rabinos) da lei

O filósofo faz duras críticas aos doutores da Lei, mas seu Cristo parece estar bem distante dessas críticas. Afinal, o que o TTP entende como Lei a não ser o próprio conhecimento natural, desde que a interpretação da Escritura procede da mesma maneira que a interpretação da natureza. Por esse motivo, explicamos ao leitor como essa leitura natural da Escritura nos dá a chave para compreender a figura de Cristo, que também é chamado filho de Deus. Como Deus e Natureza são o mesmo, como pensar no filho de Deus nesse contexto?

Utilizamos na nossa última parte deste capítulo uma abordagem que Cauter (2016) e que aparece numa correspondência de Spinoza e também no TTP, quando o filósofo fala sobre conhecer Cristo na carne e Cristo no espírito. Foi uma discussão também presente na tradição teológica Cristã sobre o corpo (Jesus histórico) e o espírito (Jesus místico) de Cristo. Os vestígios de uma existência histórica em contrapartida da herança dos ensinamentos morais legados aos apóstolos. Nessa discussão fundamentamos nossa interpretação de Cristo numa compreensão epistemológica.

4.1 Doutores da lei

Os doutores da lei ou professores da lei ou rabinos não eram ungidos, mas desempenhavam um papel importante na religião judaica na época como relatado pelos Evangelhos. Cristo recebeu o nome de rabino, muito embora se separe deles quando generaliza os “escribas” e “doutores da lei” muitas vezes de forma pejorativa e acusadora. Os rabinos são intérpretes da lei, pessoas fora da tribo sacerdotal que ensinavam as leis ao povo nas Sinagogas, que é uma estrutura menor para culto e estudo das Escrituras do que o Templo, o qual era reservado às práticas rituais, sacrifícios de animais e demais ofertas em dinheiro, incenso ou alimentos. No antigo Estado hebreu, a interpretação das leis cabia exclusivamente aos sacerdotes, e a resposta de consultas a Deus, unicamente ao Sumo-sacerdote, como já foi explicado anteriormente.

Spinoza se refere aos rabinos como pessoas que, para preservarem a interpretação tradicional conveniente aos seus interesses, faziam malabarismos hermenêuticos. Como por exemplo, na passagem do TTP em que Spinoza fala das diferenças entre as representações imaginárias de Ezequiel e de Isaías, quando estes viram a glória de Deus deixando templo¹⁶ (TTP II 34), os rabinos alegavam que não eram diferentes e sim absolutamente iguais. Ele também cita como exemplo quando os rabinos acharam contradições entre as palavras de Ezequiel e as de Moisés, a ponto de quase de eles terem excluído o livro do profeta do cânon (TTP II 42) apenas para eliminarem essas contradições, eles iam banir um texto que era considerado sagrado, o livro de um dos grandes profetas. Os doutores da lei faziam de tudo para conciliar passagens incongruentes, e quando era impossível de conciliar, seja pelo peso da afirmação, seja pelo peso do profeta que o disse, a solução era a exclusão de todo o texto, a mutilação do conjunto profético.

¹⁶ Visões de seres alados que carregavam um trono flutuante sobre o qual estaria assentada a representação da glória de Deus. Existem diferenças entre as descrições dos dois livros, por exemplo, um diz que cada um dos seres alados tinham 4 asas e o outro diz que tinham 6 asas (cf. Livro de Ezequiel, cap. 10 e Livro de Isaías, cap. 6)

No Capítulo X do TTP se fala da audácia dos rabinos que queriam excluir o livro de Provérbios e o livro de Eclesiastes do Cânon dos livros sagrados, e só não fizeram por causa de certas passagens nas quais estes livros recomendam a lei de Moisés (reforço à obediência e submissão do povo) e comenta o filósofo que infelizmente as coisas sagradas estiveram sujeitas à pessoas deste feitio. Pessoas que parecem contar fábulas, de tão fantásticas as imaginações com as quais tentam harmonizar os textos, ao mesmo tempo que parecem elas mesmas desacreditarem na preservação da integralidade destas profecias (TTP X 142).

Apesar de tantas artimanhas para conciliar textos discrepantes, os rabinos para outros textos, como por exemplo o livro de Jó, simplesmente dizem que é uma fábula escrita por Moisés (TTP X 144). É claro que não poderia ser uma fábula escrita por um profeta qualquer, tinha que ter a mão do próprio Moisés para ser legitimada por mais confusa (teologicamente) que seja. E neste caso eles não estão sós, são seguidos por rabinos do Talmud e até por Maimônides no seu livro *More Nebuchim*. Este engenho já garante seus objetivos: 1) quando na qualidade de uma fábula, os eventos mais inexplicáveis são recursos da narrativa, e seus significados só podem esconder mistérios divinos, cuja decifrabilidade não depende do texto, mas da própria revelação “espiritual” de Deus; 2) a autoridade de Moisés como autor da obra lhe confere legitimidade e tradição, já que remonta a uma época muito antiga e vem daquele que falava face a face com Deus; 3) apenas os privilegiados intérpretes da Escritura podem explicar este texto hierógrafo, segundo seus próprios interesses.

Os próprios rabinos no Talmud¹⁷ se afastam dos textos frequentemente e seguem outras versões, com variantes que não correspondem à norma linguística (TTP IX 138). Diante de tantas divergências na Escritura que precisam ser conciliadas pelos comentadores, Spinoza lança de forma direta: “os rabinos, de fato, deliram pura e simplesmente” (TTP IX 134, p. 162). As interpretações para interligar textos com grandes discrepâncias narrativas são tão absurdas, que o TTP chega a dizer que parecem ser sonhos, ou então, são explicações tão forjadas que corrompem completamente a língua hebraica, a tal ponto que parece que os seus autores desconhecem a própria língua. Várias outras coisas foram simplesmente

¹⁷ Um dos livros da tradição judaica onde os rabinos discutem várias questões e interpretações dos textos sagrados

inventadas pelos rabinos e comentadores, que se fossem verdadeiras, certamente se poderia dizer que os antigos hebreus não sabiam falar, ou não conseguiam por em ordem uma narração, ou que não existe nenhum critério para interpretar os textos sacros e cada um pode inventar tudo a seu bel prazer.

Se levarmos em consideração, que a custódia destes textos sagrados estava sob o poder de copistas, tradutores, escribas que também eram doutores da lei por sucessivas gerações, cuja fidelidade textual já desde muito tempo já mostrava seus problemas diante de tantas versões duvidosas, erros, falhas e trechos truncados, não é de estranhar que esses mesmo não admitam a possibilidade dos textos estarem viciados (TTP IX 135). Esses guardiões da Escritura garantem que, por um ato singular da sua providência, Deus milagrosamente preservou intacta toda a Bíblia. Ora, como o Livro Sagrado conserva a única verdade revelada por Deus, os seus intérpretes (rabinos e teólogos) afirmam que aquilo que parece confuso e contraditório, são indicações de mistérios profundos e arcanos elevados de conhecimento, que obviamente são acessíveis apenas aos doutos intérpretes. Spinoza não os poupa com gentilezas e os chama de impostores e cabalistas, que deliram em especulações infantis revestidas de mistérios inefáveis (TTP IX 136).

Spinoza ainda diz que é falsa a alegação que fazem os rabinos dos fariseus de que sua tradição remonta até Moisés, e é justamente por causa desta tradição, eles se arrogam deter a genuína explicação dos textos da Escritura pelos próprios profetas. Para o pensador, ela tanto é falsa pela ausência de confirmação das antigas seitas judaicas, quanto pelo cômputo dos anos da pretensa tradição ininterrupta (TTP VII 105). Assim como também é falsa a autoridade infalível de interpretar a Escritura por um pontífice católico romano, coisa que os cristãos mais antigos não afirmavam¹⁸. São argumentos forçados de uma continuidade interpretativa direta da “fonte”, que por meio de uma transferência oral da

¹⁸ O Pontífice Romano, no exercício do seu múnus pastoral e do seu magistério eclesiástico (*ex cathedra*), em virtude da sua suprema autoridade apostólica para os católicos, ao falar de doutrina da fé, suas definições são infalíveis e irreformáveis. O dogma da infalibilidade papal é uma instituição polêmica desde muitos séculos, em especial por todo o medievo, e até pelos cristãos ortodoxos. Depois da Reforma Protestante, com a rejeição da Tradição Católica e com a adoção da interpretação “unicamente pela Escritura” pelos reformados, além da ascensão de pontífices moralmente questionáveis durante esse período, fez com que a infalibilidade papal fosse criticada e ridicularizada. A Contra-Reforma Romana, em contraponto à livre interpretação pessoal, que pode ser entendida como uma multiplicidade de verdades, volta a reafirmar incisivamente a infalibilidade papal, porque só pode existir uma única verdade, de tal maneira que, simbolicamente, os jesuítas (Ordem nascida na Contra-Reforma) fazem um voto especial de obediência direta ao Papa.

interpretação correta, ou pela autoridade legada a uma determinada pessoa como fonte inequívoca de tal interpretação. É a investida de um grupo de poder sobre a posse da verdade revelada, só um determinado grupo pode ter acesso total à verdade, e o que eles não vislumbram dela, encobrem com o véu dos mistérios profundos e inacessíveis aos mortais comuns.

Na anotação XXV (TTP X 150), Spinoza chama de invenção ridícula e sem nenhum fundamento, a não ser na tradição rabínica, a hipótese de Maimônides e de outros rabinos de que Esdras e outros profetas teriam presidido o conselho chamado de A Grande Sinagoga, cujo início ocorreu historicamente a partir da conquista da Ásia pelos Macedônios, segundo o filósofo. E em outra nota, sobre a instituição do Grande Sinédrio, os rabinos supõem que Moisés mesmo o teria instituído, coisa que, o pensador, é uma tolice dentre outras compartilhadas juntamente por muitos cristãos (Anotação XXXVIII, TTP XVII 210).

Os livros atribuídos a Moisés continham além de cerimônias religiosas, muitos preceitos morais para todos os homens, que entretanto estavam adaptados à cultura hebreia e visavam o bom andamento daquele Estado. Tanto era assim que, na interpretação de Spinoza, Moisés não ensinava seu povo como doutor ou como profeta, mas como um legislador ou como um governante (TTP V 70). Como Cristo não foi enviado para manter um Estado e nem tampouco para instituir leis, ele ensinava a lei universal, por cujo cumprimento se obtém a beatitude. É por isso que Cristo nada revoga das leis do povo hebreu instituídas por Moisés (TTP V 71).

No *Teológico-Político*, Cristo não é enviado para manter uma estrutura política estatal, não é o messias político que vai restaurar uma monarquia independente do Império Romano nem como legislador de um Estado, ele estabelece ensinamentos morais que se separam das leis do Estado. Cristo não pretendeu instituir nenhuma nova lei na sociedade, mas separar os ensinamentos morais das leis de Estado. Os fariseus e doutores da lei, ao contrário disso, por causa da sua ignorância, pensavam que para viver felizmente era preciso defender o direito estatal (lei mosaica), cuja função não era ensinar, e sim coagir.

Ao se referir à passagens contraditórias na Escritura, Spinoza afirma que “quem o disse foi Cristo, que não instituíra leis como se fosse um legislador, mas

ensinava como um mestre, pois queria corrigir, não tanto as ações exteriores, quanto a disposição interior” (TTP VII 103, pp.121-122). O interesse de Cristo não estava na simples obediência à letra da Lei, mas sim na disposição interior que leva a pessoa a obedecer conscientemente, um convencimento do ânimo pelo conhecimento.

4.2 Conhecimento natural

Para Spinoza, todo o conteúdo da Escritura está adaptado à compreensão, às opiniões e aos preconceitos do povo com o objetivo claro de ensinar a piedade, portanto, ela não ensina sobre a filosofia e sobre as suas questões. Para adaptar esse conteúdo às questões filosóficas é preciso atribuir aos profetas saberes que eles sequer sonharam ou deturpar a interpretação dos seus pensamentos (TTP XV 180). Na discussão se a teologia é serva da filosofia ou vice-versa, qualquer uma dessas opiniões será sempre uma adulteração, da razão ou da Escritura. Tanto a teologia quanto a filosofia tem seu próprio domínio: para a filosofia, o domínio da verdade e do saber; para a teologia, o domínio da piedade e da obediência (TTP XV 184).

A teologia determina os dogmas da fé, apenas quando estes são indispensáveis para fomentar a obediência. Entretanto, não se pode afirmar que se pode chegar à beatitude por meio unicamente da obediência e sem o conhecimento adequado das coisas (TTP XV 184). Fica a cargo da razão determinar como esses dogmas serão entendidos com rigor e em função da verdade. Isso porque a razão “é a autêntica luz da mente, sem a qual esta não vê senão sonhos e ilusões” (TTP XV 184, p. 228).

O objetivo das Escrituras era exigir a obediência, não ensinar ciências. Ela condena a insubmissão e não a ignorância. “A obediência a Deus consiste unicamente em amar o próximo (pois quem ama o próximo com a intenção de

obedecer a Deus cumpre a Lei” (TTP XIII 168, p. 208). O único conhecimento recomendado pela Escritura é aquele necessário para que todos os homens obedçam a Deus. Quanto às demais especulações (seja para conhecer Deus ou as coisas naturais) devem estar separadas da religião revelada (TTP XIII 168). A Escritura só ensina aquilo que os homens podem imitar através de certa regra de vida (Título do capítulo XIII do TTP).

Como disse Aurélio(2003), à primeira vista, Cristo é um filósofo, alguém que alcançou o conhecimento intelectual de Deus, e por isso, ele teria no sistema de Spinoza o mesmo lugar que ocupa Moisés no sistema de Maimônides. No entanto, no sistema espinosano Moisés não é tratado como filósofo, já que este percebe as revelações por palavras e por imagens, enquanto Cristo obtém-nas imediatamente. “O entendimento infinito exprime-se em Cristo apenas por ideias adequadas, sem mistura de imaginação ou conhecimento confuso” (AURÉLIO, 2033, p. 318).

Quando no capítulo XI do TTP, Spinoza analisa os escritos dos apóstolos, ele verifica que eles falavam como profetas que escreveram sem uma revelação ou um mandato expresso divino, eles falam segundo sua própria opinião, aconselham como homens, o que é muito diferente da autoridade profética do Antigo Testamento. Segundo o apóstolo Paulo, poderia se pregar 1) pela revelação e 2) pelo conhecimento. E o estilo das epístolas apostólicas é bem diferente do estilo das profecias, tanto que em algumas passagens denotam incertezas e até perplexidade.

O apóstolo Paulo, nos versículos citados como exemplos (TTP XI 152), expressa que não possui uma ordem ou mandato divino, apenas o que o Cristo ensinou aos seus discípulos na montanha. Ao contrário das profecias compostas de meros dogmas e decretos, Spinoza diz que os apóstolos usam sempre o raciocínio, tanto que não aparentam profetizar, mas discutir. A autoridade profética não é passível de raciocínios e nem discussão, pois só quem quer confirmar pela razão seus próprios dogmas os entrega ao julgamento de outro. Segundo o pensador: “por isso é que o maior dos profetas, Moisés, jamais produziu um verdadeiro argumento”. (TTP XI 152, p. 189)

Segundo Spinoza, as longas deduções e argumentos dos apóstolos não foram escritos por revelação sobrenatural, assim a maneira de falar e a maneira de discutir dos apóstolos são com toda clareza unicamente por discernimento natural

dos autores e contém admoestações fraternais, ou seja, eles não pregavam como profetas (TTP XI 154).

Além disso, os apóstolos pregavam a simples narração da história de Cristo (que não era do domínio da razão) como religião. O essencial dela e toda a doutrina de Cristo podia ser facilmente seguido por qualquer um mediante apenas a luz natural (TTP XI 156) por se tratarem sobretudo de ensinamentos morais. Eles não precisavam de uma luz sobrenatural para adaptar a religião às inteligências do povo, nem para confirmá-la por sinais, e nem para torná-la aceitável para cada um. Os apóstolos tinham autoridade também de ensinar e admoestar cada um conforme achasse melhor. Tinham a qualidade dupla de apóstolos e doutores, para livremente apelar para a razão para ensinar como também método que preferissem.

A diversidade de métodos utilizada pelos apóstolos legou ao cristianismo uma série de controvérsias e cismas que persistem até a atualidade, e segundo Spinoza continuarão, a menos que se separe definitivamente religião das especulações filosóficas, de modo que a religião permaneça com o reduzido número de dogmas muito simples ensinados pelo Cristo (TTP XI 158). A pregação dos apóstolos se adaptava à mentalidade das pessoas de um determinado lugar e tempo, de tal maneira que, a maioria deles que pregava para povos que desprezavam a filosofia, usaram uma linguagem sem especulações filosóficas. Sendo Paulo, apóstolo das nações, aquele que mais precisou usar a filosofia na sua pregação. E arremata o capítulo XI dizendo que, assim como os apóstolos puderam pregar eliminando toda especulação filosófica, se fosse eliminada da religião toda espécie de superstição, que tempo feliz não seria.

Outro dado importante, é a universalidade do ensinamento de Cristo. Ao contrário dos profetas do Antigo Testamento, os apóstolos foram chamados para pregar por todas as nações e não para apenas um povo escolhido, como foram os profetas hebreus. Spinoza distingue dois tipos de pregação: 1) quando pregavam de viva voz e confirmavam com sinais (forma profética), neste caso ensinavam o que obtinham por revelação particular; 2) quando pregavam oralmente ou por escrito sem confirmação de sinais (forma doutoral), obtinham o ensinamento mediante o conhecimento natural (TTP XI 155). Quando ensinavam como doutores, os apóstolos recorriam à razão, por meio de uma mente sem recurso à imaginação. Nas passagens que os apóstolos fazem suas pregações, as expressões “Espírito Santo” e “Espírito de Deus” significam “uma mente sã, feliz e consagrada a Deus”

(TTP XI 155, p.191). Isto é, sua própria opinião, sua própria mente, de acordo com o contexto, pelo método espinosano de interpretação das Escrituras.

Com esta explicação sobre a missão apostólica, mostramos que o legado de Cristo para seus discípulos e seguidores mais próximos e para a religião que pregaram não foi filosófico. Tanto assim, que pela liberdade metodológica que tinham de ensinar, puderam muitas vezes eliminar completamente qualquer questão de natureza filosófica para melhor adaptar os ensinamentos de Cristo de acordo com a mentalidade e cultura dos povos ao redor do mundo. Pela mesma liberdade metodológica, o apóstolo Paulo que pregou aos povos espalhados pelo Império Romano e que conheciam a cultura greco-romana, pôde construir argumentações filosóficas mais elaboradas conforme o entendimento daqueles para os quais dirigia sua pregação e suas cartas.

O conhecimento natural não precisa de sinais, pois pela sua própria natureza implica em uma certeza. Só isso já torna a profecia inferior a esse conhecimento, dado que, embora podendo ter muito de certeza, não correspondia a uma certeza matemática, e sim moral, por isso exigia-se um sinal ou um milagre da parte do profeta, e ainda assim, algumas vezes os homens poderiam ser enganados por falsas revelações ou ainda sinais feitos para testar o povo (TTP II 30-31). Neste sentido, Spinoza indica um versículo do Evangelho de Mateus para enfatizar que Cristo também alertou aos seus discípulos sobre isso: “porque surgirão falsos cristos e falsos profetas, e farão tão grandes sinais e prodígios que, se possível fora, enganariam até os escolhidos”¹⁹.

Quando os sinais são enganadores e as revelações são falsas da parte de Deus, mesmo assim os piedosos não são enganados, servem de instrumentos através da sua piedade (obediência moral). A certeza profética é apenas moral (TTP II 31): 1) ninguém pode se justificar perante Deus, a verdadeira lei divina (natural) determina a natureza das coisas, não há necessidade de justificação; 2) ninguém pode se gabar de ser instrumento da divina piedade, pela natureza das coisas, cada um age conforme os verdadeiros decretos divinos; 3) a Escritura ensina piedade, é o objetivo da Escritura promover a obediência e a piedade (um comportamento moral); 4) é um resultado da própria natureza, o homem guiado pela razão naturalmente é moral.

¹⁹ Mateus 24:24 Trad. Ferreira de Almeida.

A certeza profética estava alicerçada 1) na nitidez, praticamente de vigília, com a qual os profetas imaginavam as coisas reveladas; 2) nos sinais e prodígios que acompanhavam essas revelações; 3) no ímpeto único pela justiça e pelo bem (TTP II 31). Esta certeza não era como a matemática que resulta da necessidade da percepção da coisa percebida, vinha de uma nitidez das suas imaginações. Os sinais serviam para persuadir minimamente quaisquer outras pessoas que pudessem ter opiniões diferentes, por isso, os sinais tinham que estar adaptados à opiniões e à capacidade de cada um.

As profecias e os seus sinais também variavam conforme o temperamento de cada profeta. Tinham diferenças pela educação, eloquência e requintamento do profeta. Havia variação ainda conforme as opiniões e as crenças dos profetas. Neste caso, como exemplo de profetas, Spinoza cita os Magos que anunciaram o nascimento de Cristo pela estrela que surgiu no Oriente, uma vez que acreditavam em frivolidades como astrologia (TTP II 33).

Os profetas ignoraram as coisas que se referem à especulação filosófica, por isso podemos dispensá-los de um conhecimento sobre as coisas naturais e espirituais (cf. TTP II 42). A Escritura não ensina a liberdade de vontade ou coisas filosóficas. Nela não se utilizam argumentos universais, capazes de convencer a todos. Da mesma forma, Cristo usou argumentos apenas adaptados às as opiniões e aos princípios de seus ouvintes, seja contra a teimosia e a ignorância dos fariseus, seja para aconselhar os seus discípulos à verdadeira norma de vida (TTP II 43).

Spinoza explica que, pela luz natural, não é possível conceber Deus como um legislador ou governante que prescreve leis e ditames. Ele mostra que a vontade ou decreto de Deus e o entendimento divino são a mesma coisa: aquilo que está na natureza de Deus é uma verdade eterna, porque depende exclusivamente da necessidade da natureza e do entendimento divino. Por exemplo, se Deus quis e decidiu que a soma dos ângulos de triângulo fossem iguais a dois ângulos retos, quer dizer que Deus entende esta verdade. Segue daí que as afirmações ou negações de Deus são sempre necessárias, e portanto, verdades eternas (TTP IV 63).

Os profetas não receberam as revelações como verdade eterna e necessária, mas como leis cujo cumprimento estava sujeito à prêmio ou castigo, e não pela necessidade ou natureza da ação que deveria ser executada, por isso julgaram que eram leis instituídas pelo capricho e autoridade de um governante humano. Somente

pela falta de conhecimento e através de uma perspectiva particular pode-se confundir um decreto divino (entendimento divino) como se fosse uma lei de um príncipe. Todos aqueles que escreveram leis em nome de Deus não perceberam as revelações de maneira adequada, a saber, como verdades eternas.

Assim, mesmo Moisés não percebeu suas revelações para constituir um povo, suas leis e compeli-los à obediência como uma verdade eterna, porém como uma instituição, o que fez com que o povo concebesse Deus como seu chefe, legislador e juiz, quando isso são atributos meramente humanos e destituídos da natureza divina. Spinoza enfatiza aqui (TTP IV 64) que unicamente os profetas estabeleceram leis em nome de Deus, Cristo não prescreveu leis em nome de Deus, mesmo que possa parecer que sim.

Para Spinoza, “deve afirmar-se que Cristo teve uma percepção verdadeira e adequada das coisas: Cristo, de fato, não foi tanto um profeta quanto a própria boca de Deus” (TTP IV 64, p. 74). Cristo não foi um intérprete ou usurpador da voz de Deus como um profeta, e sim a própria boca de Deus. Aquilo que ele comunicou pela sua mente, era um entendimento divino, uma verdade eterna. Por meio da mente de Cristo, Deus revelou certas coisas ao gênero humano, da mesma forma como revelou aos profetas através de anjos, de uma voz criada ou de visões.

O autor do TTP considera o maior absurdo admitir pela razão que Deus adaptou as suas revelações às opiniões de Cristo ou ainda supor que Deus adaptou-as às opiniões dos anjos (de uma voz criada e de visões) antes de revelá-las aos profetas (TTP IV 64). Essa passagem faz uma comparação chave entre um anjo, que o filósofo logo diz que é uma voz criada ou uma visão, com a figura de Cristo, dizendo que é o maior absurdo pensar racionalmente que Deus teria adaptado o conhecimento certo primeiramente às opiniões do anjo ou de Cristo. Assim se pode entender melhor porque Spinoza diz que Cristo é a própria boca de Deus, como a voz do anjo também o foi para o profeta.

Para indicar ainda mais que isso é impensável, Spinoza diz que Cristo foi enviado para ensinar a todo o gênero humano, e por isso, não bastaria que a mente de Cristo se adaptasse às opiniões dos judeus, mas “às opiniões e aos princípios universalmente reconhecidos de todo gênero humano, ou seja, às noções comuns e verdadeiras” (TTP IV 6, p. 75). Os profetas, que pertenciam a um determinado povo e época, percebiam as revelações e as imaginavam conforme as suas opiniões e também as interpretavam de acordo com as opiniões e a cultura do povo para o

qual as transmitiam. Um profeta interpretava para seu próprio povo ou para um povo que ele conhecia, quer dizer, as opiniões de um só povo. Seria impossível conceber que a mente de uma pessoa conseguisse se adaptar à opinião dos mais diversos povos em todo o gênero humano.

A revelação que Cristo ou sua mente recebeu também foi imediata, sem recurso de signos (linguagem ou imagem), sem o recurso à imaginação, tal como se deu com os profetas, sem a mediação do corpo pela imaginação. (TTP IV 64-65). Por isso, Spinoza vai dizer que Cristo percebe e entende verdadeira e adequadamente as coisas reveladas; então para as coisas serem entendidas basta a pura mente, sem imagens e sem palavras²⁰.

Se Cristo pareceu prescrever essas coisas como leis, foi apenas por ignorância e por obstinação do povo, neste caso, ele falou em parábolas e de maneira obscura para se acomodar à maneira do povo, ainda assim um pouco mais claramente que os profetas. Spinoza distingue dois públicos para os quais Cristo se dirigia: 1) aqueles para quem ainda não (*nondum*) era dado entender (*intelligere*) o reino dos céus, para esses ensinava por meio de palavras e de modo nebuloso; 2) aqueles a quem era dado conhecer (*noscere*) os mistérios dos céus, para esses ensinou as mesmas coisas como verdades eternas, e por isso, libertou-os da servidão da lei (TTP IV 65). Quando fala de libertar da servidão da lei, Spinoza diz que, ao mesmo tempo, ela é confirmada, estabelecida e inscrita no mais fundo dos seus corações, porque agora não é uma lei arbitrária de um príncipe, mas um decreto divino, uma verdade eterna, advém da necessidade da natureza de Deus, a verdadeira liberdade.

Mais uma vez (TTP IV 65), Spinoza usa as palavras do apóstolo Paulo para corroborar seu pensamento sobre as revelações de Cristo: 1) que a misericórdia de Deus não depende das obras dos homens, mas apenas pela vontade divina; 2) que ninguém se torna justo por merecimento das suas obras, mas somente pela fé (*ex sola fide*), que Spinoza entende pelo pleno assentimento da vontade humana (*plenum animi consensum*); 3) que só é feliz quem tem em si a mente de Cristo, através da qual se percebe efetivamente as leis de Deus como verdades eternas.

Moisés não ensina como doutor, ou filósofo, ou profeta, mas como príncipe e legislador. Seu objetivo é a ordem pública e o interesse do Estado, por isso ele

²⁰ *tum enim res intelligitur, cum ipsa pura mente extra verba et imagines* (TTP IV 65).

condena exclusivamente a ação exterior. É por isso que ele não está preocupado com a tranquilidade da mente ou com a beatitude de cada um, que advém da convicção e do assentimento da vontade. Já Cristo deixou apenas ensinamentos universais cuja recompensa é espiritual e não corporal como as leis mosaicas (TTP V 70).

Segundo Spinoza, entendemos claramente [*clare intelligamus*] que Deus pode se comunicar imediatamente com os homens; ele não emprega nenhum meio corporal para comunicar sua essência à nossa mente. Mesmo assim, para que um homem pudesse perceber algo apenas por sua mente, aquilo que não está contido nos primeiros princípios do nosso conhecimento, nem deles se podem deduzir, sua mente é necessariamente mais superior [*praestantior*], e muito mais excelente [*excellentior*] do que a mente humana deveria ser (TTP I 21).

Segue Spinoza: “não creio que alguém tenha atingido tanta perfeição [sobre os demais]²¹, exceto Cristo, a quem os preceitos divinos [*placita Dei*] que conduzem os homens à salvação foram revelados imediatamente, sem palavras nem visões” (TTP I 21, p. 22). A primeira parte da afirmação certamente nos lembra do princípio de igualdade de condições entre os homens tão caro para o filósofo. Cristo é uma exceção, os preceitos de Deus são revelados sem recurso à imaginação, não vêm pelo primeiro gênero de conhecimento, e sim pelo terceiro gênero, pois é uma revelação imediata. Ele utiliza aqui revelação em vez de conhecimento. O termo preceito divino, talvez fosse melhor traduzido como vontade divina já que nos demais contextos o termo original latino no TTP é mais traduzido como uma vontade/volição/decisão²² quando se refere aos homens, e quando usado para Deus, está num contexto comparativo com as escolhas humanas. Deste modo, o *placita Dei*, seria aquele tipo de lei que é percebida pelo vulgo como um mandamento divino. Além disso, Spinoza limita entre aqueles preceitos divinos que conduzem à salvação. Cristo percebe imediatamente de Deus os preceitos morais universais.

Dentre os infinitos atributos de Deus, podemos conhecer dois: a extensão e o pensamento. O corpo é um modo do pensamento e a mente um modo do pensamento. Logo, o homem é pensamento e extensão, corpo e mente. Spinoza diz que “a mente é um modo certo e determinado do pensar”(E2P48). “A primeira coisa

²¹ Adicionamos porque na versão latina encontramos [*supra alios*].

²² SO3 58, 82, 97, 163, 173 e 176.

que constitui o ser atual da mente (alma) humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato.” (E2P11, p. 142). “Daí se segue que a alma humana é uma parte da inteligência infinita de Deus...(E2P11C, p. 142)

Sobre a mente, “ela não pode ser causa livre de suas ações, não pode ter faculdade absoluta do querer, nela não existe volição” (E2P49). Sobre a relação da mente com o corpo, Spinoza afirma que “nossa mente, sendo uma ideia do corpo, tem dele o seu primeiro ser; pois ela é apenas uma representação do corpo, tanto por inteiro como em particular na coisa pensante” (KV 2 XXII, nota 95, p. 141).

Quando se diz que os profetas tinham o Espírito de Deus significa simplesmente que eles tinham o dom da piedade que cultivavam cuidadosamente e também que percebiam a mente e a intenção de Deus. Mente e intenção são dois significados possíveis de Espírito em hebraico, de maneira tal que tanto a Lei quanto a imaginação dos profetas podem ser consideradas mente de Deus, à medida que revelam os decretos divinos (TTP I 27). Dito assim, como comenta Spinoza, pode parecer que isso seria algo sobrenatural e prodigioso. Mas, a mente de Deus e seus eternos pensamentos estão igualmente inscritos na mente de todos os homens, ou seja, todos nós experimentamos/percebemos a mente de Deus. Contudo, dizer que o conhecimento natural é comum a todos os homens não maravilha ninguém, nem permite que ninguém se proclame superior neste aspecto. Por conseguinte, interessava mais aos profetas manter na ignorância as causas do conhecimento profético, que dava-lhe a aparência de extraordinário e prodigioso, para poderem chamá-lo de conhecimento de Deus, não no sentido de conhecer os atributos de Deus, mas de um saber misterioso e exclusivo revelado somente aos escolhidos (TTP I 27). “Uma coisa é compreender a Escritura e o pensamento dos profetas, outra coisa é compreender a mente de Deus” (TTP XII 163, p.202).

Apenas Cristo atinge uma perfeição de mente tal que se compararia ao estado de mente mais excelente ou mais perfeito que é buscado pelo autor do *Tratado da Emenda do Intelecto* no seu método. Ele usa agora o termo *Placita Dei* para preceitos de Deus, que aqui ele especifica como aqueles que conduzem para a salvação. Em seguida, Spinoza faz uma mudança sutil: se antes ele estava falando da perfeição da mente de Cristo e de como ela percebe imediatamente a revelação divina, agora o filósofo diz que, portanto, Deus se manifestou aos apóstolos através da mente de Cristo como uma vez a Moisés por voz aérea. Deus se manifesta a Moisés usando como meio uma voz no ar; e Deus se manifesta aos apóstolos

usando a mente de Cristo (TTP I 21). Por isso, vai dizer que pode-se chamar de Voz de Deus a voz de Cristo, assim como o fazem quanto a voz que Moisés ouviu. Conclui Spinoza: “Nesse sentido, podemos afirmar que a Sabedoria divina, isto é, a Sabedoria que é superior à do homem, assumiu em Cristo a natureza humana e Cristo foi o caminho da salvação” (TTP I 21, p. 22)

4.3 Filho de Deus

Provavelmente, como disse Melamed (2012), um dos motivos que incomodou tanto Oldenburg como os leitores do TTP (cristãos e judeus) é que o texto parece ser cristão e evocar uma superioridade dos ensinamentos de Cristo sobre as leis de Moisés. Inclusive certa simpatia, segundo o comentador, pela doutrina das pessoas na Trindade. Por isso, este amigo de Spinoza teria solicitado o esclarecimento sobre aquelas três questões, que conflitam com o entendimento tradicional cristão.

Melamed (2012) também examinou uma prática de escrita que Spinoza teria sistematicamente utilizado quando discutiu sobre conceitos da cristandade, a saber, o filósofo apresentou alegações que podem atrair aos leitores cristãos, e então fundamentou essas alegações apelando para outras doutrinas que ele claramente rejeita. Um dos exemplos que o comentador analisa é a passagem sobre o poder que os discípulos de Cristo receberam contra os espíritos impuros.

No penúltimo capítulo do TTP, Spinoza submete a piedade e a religião ao interesse público, tornando as autoridades soberanas como intérpretes da religião. Dessa forma, “ninguém pode praticar corretamente a piedade nem obedecer a Deus se não obedecer a todos os decretos do poder soberano” (TTP XIX 233, p. 292). Antecipando-se ao questionamento dos cristãos sobre o direito dos apóstolos de pregar apesar da perseguição do Império Romano e de outros governos por onde se espalhou, Spinoza relembra a exceção que ele elencou anteriormente no TTP.

Desde o Capítulo XVI, ele enfatiza “que se deve acima de tudo obedecer a Deus, sempre que tivermos uma revelação certa e indubitável” (TTP XVI 199). Porém, vislumbrando a subjetividade e criatividade humana, principalmente em matéria de religião, isso fragilizaria incrivelmente a autoridade estatal, então ele conclui que ao

Estado compete o supremo direito de determinar o que entender em matéria de religião (TTP XVI 199). Contudo, ele faz uma concessão de que “só há exceção para aquele a quem Deus, por uma revelação singular e garantida, prometeu auxílio contra o tirano ou quis expressamente isentar” (TTP XVI 200, p. 249). Todos eram obrigados a guardar fidelidade mesmo a um tirano, a não ser que Deus lhe tenha prometido, por uma revelação segura, especial ajuda contra o tirano (TTP XIX 233). Tal exceção, para os apóstolos, constituiu-se do poder que eles receberam de Cristo contra os espíritos impuros.

Segundo Melamed (2012), a crença em fantasmas e espíritos impuros era completamente ridícula para Spinoza, tanto quanto a crença em milagres, isto é, não passavam de superstições. O comentador usa uma citação da *Carta 73* de Spinoza, na qual ele afirma que os cristãos são essencialmente supersticiosos, porque notoriamente acreditam em milagres, o que considera ignorância, que é a fonte de todos os males. Para Spinoza, a religião é fundada na sabedoria, e a superstição, na ignorância. Cristo adaptou os seus argumentos às opiniões dos fariseus e não para ensinar que existiam demônios e coisas semelhantes (TTP II 43).

Citando um princípio político de Spinoza: “o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência” (TTP XVI 189, pp. 234-235), Melamed (2012) indica o sarcasmo do filósofo acerca da exceção apostólica: quem acredita que tem o poder de operar milagres e realizar coisas sobrenaturais como expulsar espíritos impuros, pode desafiar a autoridade soberana e não precisa de permissão estatal para pregar sua religião. Caso consiga realizar o milagre, isso mostrará seu direito, e em caso negativo, o desafiante sofreria as punições do Estado. Alternativamente, o desafiante poderia não temer aqueles que matam o corpo, assim o soberano não o ameaça efetivamente, embora possa dispor do seu poder e direito sobre o mundo.

No *Tratado Político* (TP 3) o mesmo sarcasmo aparece quando Spinoza diz que não é o defensor da religião por decreto divino (direito natural), uma vez que não tem o poder dos discípulos de Cristo de expulsar espíritos impuros e de fazer milagres. Ele continua ironicamente dizendo que este poder é indispensável para propagar a religião nos lugares onde ainda está proibida, sob pena de se perderem os esforços e se produzirem muitos males, como ocorreu por séculos. Cada um deve cuidar da sua própria salvação e entregar a propagação da religião a Deus ou ao soberano, a quem cabe ocupar-se da coisa pública.

No TTP, Spinoza diz que ninguém pode invocar para si este exemplo dos discípulos, a menos que tenham poder de fazer milagres, como de fato Cristo os advertiu que não temessem os que matam o corpo (TTP XIX 234). Outrossim, “Cristo, quando vê que eles iam ser dispersos por toda a terra, ensina-lhes que sejam piedosos para com todos sem exceção. Por tudo isso, é absolutamente evidente que a religião se subordinou sempre ao interesse público” (TTP XIX 233, p. 292). E ainda, afirma que a autoridade que Cristo deu aos seus discípulos restringe-se exclusivamente a eles, não podendo ser alegada por mais ninguém (talvez uma crítica ao papado novamente).

Outra passagem examinada por Melamed (2012) é a que se Moisés falou com Deus face a face como um amigo (pela mediação de dois corpos), Deus se comunicou com Cristo de mente para mente (TTP I 21). À primeira vista, parece que a vantagem de Cristo sobre Moisés é evidente. O comentador então usa um exemplo: a mente de Fernando causa a geração de certos sinais linguísticos físicos (voz, letras, imagens). O corpo de Isabela sente estes sinais e isso muda a mente dela. O exemplo ilustra a comunicação de Deus com Moisés através do corpo, mas não a comunicação entre Cristo e Deus.

Segundo Melamed (2012), essa visão é a do senso comum e muito semelhante ao modelo cartesiano de mente-corpo que Spinoza rejeita. Porque para Spinoza, não há conexão causal entre mente-corpo, e por isso, nenhuma mente se comunica com outra por intermédio dos seus corpos. Um modo do pensamento (mente) pode causar alterações em outro modo do pensamento, e um modo da extensão (corpo) pode causar alterações em outro modo da extensão, mas um corpo não interage causalmente com a mente. É a barreira causal entre os atributos do Pensamento e da Extensão (paralelismo psico-físico), um dos mais importantes princípios da *Ética* (E3P2).

Por isso Melamed (2012) questiona como as mentes de Fernando e de Isabela se comunicam? A comunicação da mente de Deus com a mente de Cristo é especial de que forma? E por que Spinoza utiliza um modelo de comunicação (mente-corpo) que ele próprio rejeita? As questões deste comentador são fundamentais para nossa discussão.

Melamed (2012) defende que Cristo segundo o Espírito é a sabedoria divina [*Dei aeterna sapientia*] ou intelecto infinito de Deus. Mas, como Cauter (2016) aponta, um ponto crucial sobre o que seria Cristo segundo Espírito é a sua dimensão

unificadora: filósofos, pessoas de qualquer religião e pessoas sem religião podem alcançá-lo, diferentemente do intelecto infinito de Deus, que é acessível a poucos.

Pode parecer que a identificação de Spinoza de Cristo com Deus sabedoria eterna ou o intelecto infinito é perfeitamente consistente com o cristianismo, uma vez que afirmações semelhantes podem ser encontradas em muitos textos cristãos com um teor neoplatônico. Ao contrário dos neoplatônicos cristãos, Spinoza usa a identificação de Cristo com o intelecto infinito para separar Cristo “segundo o Espírito” de seu contexto (CAUTER, 2016).

Os homens aplicam de maneira confusa os nomes às coisas, e quando se trata de Deus isso costuma ficar ainda pior, visto que, se já fazem essa má aplicação com as noções comuns que conhecem, quanto mais de Deus que eles não têm um conhecimento tão claro assim. Por isso os homens insistem em imaginar Deus da mesma maneira com a qual imaginam os corpos, e cometem o erro de ligar o nome de Deus aos corpos exteriores (E2P47S).

Como Spinoza fala que baseado na própria Escritura, os antepassados dos hebreus ignoravam o nome próprio de Deus e a Moisés teria sido concedida uma graça particular, já que não se pode obrigar que os homens conheçam os atributos de Deus, mas isso é um dom peculiar concedido apenas a alguns fiéis. É óbvio que o conhecimento divino não foi dado a todos igualmente, e que ninguém é sábio [*sapientem*] por mandamento e nem muito menos viver e ser. Qualquer pessoa (homem, mulher, criança), tanto quanto, pode cumprir um mandamento, porém não se pode exigir que alguém conheça [*sapere*] (TTP XIII 170).

Apesar de dizer que nem todos podem conhecer a Deus e isto é uma espécie de dom, Spinoza diz que certamente delira quem acha desnecessário compreender os atributos de Deus sem demonstração, e que basta acreditar simplesmente. “Porque as coisas invisíveis, que são objecto só da mente, não podem ser vistas com outros olhos que não sejam as demonstrações” (TTP XIII 170, p. 211). Unicamente através das demonstrações é possível entender as coisas invisíveis e que são objetos da mente, sem as demonstrações não é possível ver claramente [*plane*] nenhuma dessas coisas e tudo mais que se ouvir sobre elas não toca a mente [*mentem tangit*] são repetições sem mente e sem sentido [*sine mente et sensu*] - primeiro modo de percepção, do ouvir dizer (TTP XIII 170).

Spinoza diz que o conhecimento de Deus obrigatório a todos era muito resumido: consistia que “Deus é sumamente justo e sumamente misericordioso, ou

seja, Deus é o único modelo da verdadeira vida²³ (TTP XIII 172, p.212). Ele acrescenta: “a Escritura não dá nenhuma definição de Deus e nem admite outros atributos divinos” (*ibidem*). E como não consta na Escritura, não cabe à fé e à religião o conhecimento intelectual de Deus, de tal maneira que não constitui crime religioso errar quanto ao mesmo. O conhecimento intelectual de Deus “considera a sua natureza tal como ela é em si mesma, natureza esta que é impossível ser imitada pelos homens através de qualquer norma de vida nem sequer ser tomada como modelo para definir aquela que seria a verdadeira regra de vida” (TTP XIII 171, p. 212).

Desta maneira, não causa estranhamento ter se formado pelas imaginações e pelas opiniões preconcebidas tantos e diferentes conceitos sobre Deus, e que a os livros sacros falem de Deus com pouquíssima propriedade, de forma antropomórfica e antropopática, sentado em um trono monárquico e com Cristo à sua destra (TTP XIII 172). Essa figura de Cristo, ao lado direito do monarca Deus, poderia remeter a simbologia de sucessão, continuidade, como também de obediência e fidelidade. Estes livros não pretendem tornar o vulgo sábio, e sim obediente²⁴.

Os que defendem que as passagens bíblicas antropomórficas ou antropopáticas devem ser interpretadas sempre metaforicamente, igualmente estão defendendo que ela não foi escrita para o povo, mas para especialistas, particularmente para filósofos. Contudo, levando-se em consideração a incapacidade do vulgo, não se pode considerar uma opinião como justa ou ímpia, sem levar em consideração as ações. Pois, a piedade se mostra à medida que as opiniões levam à obediência. “O verdadeiro conhecimento de Deus não é um mandamento mas sim um dom divino” (TTP XII 172, p. 213). Nenhum outro conhecimento é exigido dos homens senão o da sua justiça e da sua caridade, suficiente para a obediência, embora não para a ciência.

Numa nota de Aurélio (2003) a respeito dos Anticristos no Capítulo XIV do TTP, ele explica que dada a dificuldade de identificar a besta do livro do Apocalipse, as vertentes cristãs interpretaram e nomearam com o termo pejorativo “anticristo” a todos aqueles eram considerados os seus principais adversários no momento, quer doutrinariamente quer politicamente. Para Spinoza, esse termo vai designar aqueles que “perseguem os homens honestos e amigos da justiça” (TTP XIV 176, p. 218) e

²³ *unicum verae vitae exemplar*

²⁴ *non doctum, sed obedientem* (TTP XIII 172)

da caridade, apenas porque discordam das suas opiniões e porque não defendem os mesmos dogmas que eles. Fiel é aquele que ama a justiça e a caridade, e aqueles que perseguem os fiéis, só pode ser o Anticristo, independente da crença que ele professe.

No *Breve Tratado*, ao falar dos modos ou criaturas que dependem imediatamente de Deus, Spinoza chama de filho, obra ou efeito imediatamente criado por Deus aos dois modos conhecidos: 1) o movimento na matéria é eterno, infinito e imutável e não existe por si mesmo e nem pode ser entendido por si mesmo, mas apenas por meio da extensão; 2) o intelecto na coisa pensante também é eterno e imutável e seu único atributo é entender tudo clara e distintamente o tempo inteiro originando uma satisfação imutável infinita ou perfeita (KV 1 IX [3]).

Quando Spinoza vai falar sobre a união que temos com Deus por natureza e por amor, ele diz que tudo que há uma ideia na mente há na Natureza, e quanto maior a perfeição desta coisa, maior também é a perfeição da união desta ideia com a coisa ou com Deus. (KV 2 XXII [4]). Isso, segundo sua nota 94, explica também que o intelecto infinito (um dos Filhos de Deus) deve existir desde toda eternidade na Natureza (Deus). Porque a ideia de Deus deve existir na coisa pensante ou em si mesmo desde toda eternidade. Esta explicação está justamente no capítulo que trata do conhecimento verdadeiro, logo depois de falar sobre o quarto conhecimento, ou seja, é o conhecimento de Deus, que é imediato.

A definição acima de intelecto na coisa pensante é muito coerente com a resposta de Spinoza a Oldenburg ao dizer: sobre aquele [illo] filho eterno de Deus, isto é, à sabedoria eterna [*Dei aeterna sapientia*] que se manifestou por si mesmo em todas as coisas, maximamente na mente humana e, sobretudo em Cristo Jesus (Ep 73 308b, p. 264). Dizer que o intelecto infinito se manifesta maximamente em Cristo, não chega a ser uma total identificação, pelo menos, não bidirecionalmente. Cristo não necessariamente é todo o intelecto infinito, porém manifesta ou expressa esse intelecto assim como ele se manifesta maximamente na mente humana e por si mesmo em todas as coisas.

4.4 O Espírito e a carne

A expressão “Cristo segundo o Espírito” aparece no TTP e tanto ela quanto “Cristo segundo a carne” aparecem nas *Cartas* de Spinoza. O contexto no qual elas aparecem nos dá uma compreensão da dimensão daquilo que Spinoza pensava sobre Cristo, elas aparecem nos seus textos não apenas como resultado da reflexão do filósofo, mas principalmente como desdobramentos de questões dos seus amigos cristãos. As citações destas expressões nas obras espinosanas tem uma forma bem paulina, considerando que Paulo seja o apóstolo preferido de Spinoza, como disse Melamed (2012).

Os questionamentos desses amigos cristãos e as respostas dadas pelo filósofo, às vezes até de maneira que soa sarcástica, vislumbram um contexto teológico complexo que à primeira vista pode passar despercebido. A natureza humana de Cristo tanto quanto a sua natureza divina geraram ao longo dos séculos querelas teológicas que condenaram muitas heresias e derramaram muito sangue de fiéis e eruditos cristãos. Uns defendiam a natureza puramente humana de Cristo; outros a puramente divina, sem contato nenhum com a natureza carnal humana; outros sustentavam que em Cristo ambas coexistiam; e havia ainda diversas outras variações e subvariações que a sutileza teológica costuma multiplicar indefinidamente.

Cristo para Spinoza aparece nestes dois aspectos distintos, segundo Matheron (1971): 1) como uma personagem histórica cuja vida, morte e ensinamentos nos são conhecidas pelos depoimentos recolhidos nas Escrituras; 2) a substância do ensinamento moral de Cristo, uma abstração do seu próprio autor. Esta última abordagem se baseia no outro termo usado por Spinoza, o “espírito de Cristo”, quando podemos considerar que um “espírito” se manifesta independentemente da personagem histórica, desde que se pratique a justiça e a caridade.

A relevância de se ter isso em mente é que, em se tratando de cristologia (teológica), geralmente esses conceitos tinham repercussões na metafísica “cristã” e também na política, que usava como modelo de monarca o próprio reino de Cristo para as monarquias europeias medievais e modernas. Um Cristo sem carne poderia significar o total desinteresse pelos reinos seculares, que apenas o reino celeste transcendente importava para a religião. Também podia significar em que medida a

igreja tinha poder sobre o Estado. Segundo Kantorowicz (1998), a teologia e o direito canônico ensinaram que a Igreja e a sociedade cristã constituída formavam o corpo místico, cuja cabeça era o próprio Cristo, e isso havia sido transferido para o Estado, cuja cabeça é o rei. Para esse autor, os juristas ingleses desenvolveram uma Teologia da Realeza e também uma Cristologia Real, para justificar a teoria dos dois corpos do Rei. Daí se pode ter um vislumbre das repercussões de se conceber um Cristo apenas espiritual ou apenas carnal.

No caso das obras de Spinoza, essas expressões são uma apropriação das opiniões comuns de seus leitores e amigos para defender seus argumentos sobre Deus, sobre Cristo, sobre a interpretação da Escritura e, em alguma medida, também sobre sua política. É bom frisar que o Espírito aqui está grafado com a primeira letra maiúscula, logo se refere ao Espírito de Deus ou Espírito Santo ou Espírito de Cristo (como usa Spinoza em uma das cartas), não se refere à categoria metafísica no sentido de material e espiritual; e nem da constituição do homem enquanto corpo, alma e espírito na tradição teológica cristã.

Escolhemos algumas citações do Novo Testamento bem conhecidas e que fazem referência a esta discussão sobre o Espírito e a carne: a) “O Espírito é o que vivifica; a carne para nada aproveita. As palavras que eu lhes tenho falado são espírito e são vida”(João 6:63); b) Aqui não pode haver mais grego e judeu, circuncisão e incircuncisão, bárbaro, cita, escravo, livre, mas Cristo é tudo e está em todos” (Colossenses 3:11; cf. Gálatas 3: 28); c) “Assim que, nós, daqui por diante, a ninguém conhecemos segundo a carne; e, se antes conhecemos Cristo segundo a carne, já agora não o conhecemos deste modo” (II Coríntios 5:16); d) “a fim de que a exigência da lei se cumprisse em nós, que não vivemos segundo a carne, mas segundo o Espírito” (Romanos 8:4, praticamente todo capítulo 8).

4.4.1 Segundo o Espírito

Os dogmas da fé universal enumerados por Spinoza resumem o que toda a Escritura objetiva estabelecer. Por isso, eles possuem as seguintes características: a) não se regulam por opiniões pessoais; b) estão isentos de controvérsias; c) através deles se pressupõe absolutamente a obediência a Deus; d) convergem para

o princípio de que existe um ser supremo que ama a justiça e a caridade, ao qual todos precisam obedecer e adorar, cultivando justiça e caridade para com o próximo para serem salvos. Estes dogmas são: primeiro, Existe um Deus, isto é, um ser supremo, sumamente justo e misericordioso, ou modelo da verdadeira vida; segundo, Deus é único; terceiro, Deus está presente em toda a parte; quarto, Deus tem direito e poder soberano sobre todas as coisas; quinto, o culto e a obediência a Deus consistem unicamente na justiça e na caridade; sexto, só conseguem a salvação quem obedece a Deus.

O sétimo e último dogma fundamental que a Escritura visa estabelecer segundo Spinoza (TTP XIV 178) diz que Deus perdoa todos que se arrependem porque todos pecam, caso contrário, ninguém teria motivos para crer na misericórdia divina e ninguém teria mais esperança na sua própria salvação. Aquele que crê firmemente que Deus perdoa os pecados dos homens, porque Deus dirige todas as coisas por meio da sua misericórdia e graça, e por causa dessa crença inflama-se ainda mais de amor para com Deus, essa pessoa conhece verdadeiramente Cristo segundo o Espírito e Cristo está nele.

Só é possível chegar ao estado de beatitude através da sabedoria de Deus pois somente ela ensina o verdadeiro e o falso, o bem e o mal. Esta sabedoria se manifestou maximamente em Cristo e os seus discípulos pregaram esta sabedoria que lhe foi revelada por ele, tanto que se gabavam de possuírem este Espírito de Cristo mais que os demais (Ep 73, p. 308b, p. 264). Aqui mais uma vez Spinoza sutilmente muda a perspectiva, Cristo revela a sabedoria de Deus aos discípulos, assim eles tem mais o Espírito de Cristo que os outros homens. Lembramos que a sexta interpretação da palavra espírito (*ruagh*) é justamente a própria mente (TTP I 23), então os discípulos participavam mais da mente de Cristo.

A santidade de vida não pertence a uma igreja ou grupo religioso em particular, é comum a todos e a distinção entre as religiões é supérflua e oriunda de somente em superstição. O único e certíssimo sinal da verdadeira fé católica e verdadeiro fruto do Espírito Santo é a prática da justiça e da caridade: onde quer que esteja, Cristo está realmente, onde desaparecem, Cristo está ausente. Unicamente o Espírito de Cristo [*Christi Spiritu*] pode conduzir-nos ao amor pela justiça e caridade. (Ep 76 318, p. 270-271).

A superstição, através de seus mecanismos de coerção religiosa, pode estipular com mandamentos e com práticas piedosas que os fiéis pratiquem a justiça

e a caridade, para isso usa a estrutura de prêmios e castigos. Entretanto, essa prática externa de mandamentos e rituais não guia a mente ao amor da justiça e da caridade, pois só se ama aquilo que se conhece.

A inversão nesta *Carta 76* de Espírito de Cristo parece-nos intencional, para o significado de mente de Cristo, ainda mais que Cristo segundo Espírito não está associado a uma religião ou cultura, ou fé específica, mas a obras (comportamentos) o que inclui outros mecanismos (religiosos/de outras religiões ou sistemas) que levem os homens à obediência dos dogmas universais (justiça e caridade), amor ao próximo. Outras narrativas (sagradas ou seculares) inspiraram com sucesso o desejo pela justiça e pela caridade nas pessoas, o que também as qualifica como ferramentas para guiar as pessoas para o Cristo espiritual. Assim, os filósofos, homens religiosos e não-religiosos podem atingir o Cristo espiritual. O “espírito de Cristo” manifesta-se unicamente naqueles que praticam atos de justiça e benevolência (CAUTER, 2016).

As boas ações manifestam o testemunho do Espírito Santo, por isso são chamadas de frutos do Espírito Santo pelo apóstolo Paulo, este testemunho é tranquilidade interior que essas ações produzem na mente. No entanto, apenas a razão pode confirmar a verdade e a certeza sobre as coisas puramente especulativas, tão somente a razão reivindica para si o reino da verdade. Isto porque nenhum espírito pode garantir a verdade, os que alegam isso o fazem exclusivamente por mentiras e por preconceito, e mesmo quando publicamente vencidos pela filosofia, se refugiam no sagrado (TTP XV 188).

A luz natural não compreende como pela simples obediência se pode alcançar a salvação e como a Escritura ensina que isso acontece por uma singular graça de Deus, esta revelação da Escritura traz grande consolo às pessoas, visto que todos podem obedecer, todavia somente um número muito pequeno pratica a virtude por convicção da razão (TTP XV 188). Spinoza ainda complementa em nota(Anot. XXXI), ser a revelação a ensinar ser suficiente aceitar os decretos divinos como regras ou mandamentos (leis de um soberano), já que a razão os concebe como verdades eternas. São os desesperados e os insensatos que renunciam à razão, desprezam as artes e as ciências ou ainda negam a certeza da razão(TTP XV 185).

Spinoza usa sua linguagem um tanto irônica para dizer que se aceitam os testemunhos incertos da Escritura, mesmo que não tenham a certeza de uma

demonstração matemática porque eles trazem consolação para tantas pessoas que não estão aptas a ir muito longe com sequências de raciocínio, então se acreditam neles unicamente porque afinal não podem ser demonstrados. “Como se para orientar com prudência a nossa vida só admitíssemos como verdadeiro aquilo de que não temos razão para duvidar, ou como se a maior parte das nossas ações não fossem extremamente incertas e cheias de risco” (TTP XV 186, p. 231-232).

Cauter (2016) identifica duas alternativas de interpretação para o Cristo segundo Espírito: 1) Spinoza associa o “Espírito de Cristo” à ideia de Deus (*idea Dei*), ou seja, o intelecto infinito de Deus. Esta primeira alternativa é defendida por Melamed(2012) A idéia de Deus significa o agregado do conhecimento adequado da natureza; tal conhecimento inspira no homem de razão um desejo de justiça e caridade. Ele, que abraça o Deus leis como verdades eternas, e se entrega espontaneamente à justiça e à caridade porque entende que é isso que a razão exige, por isso, tem o ‘espírito de Cristo’ dentro de si. 2) Spinoza associa o “espírito de Cristo” a um número indefinido de corpos de conhecimento inadequado (isto é, conhecimento do primeiro tipo na terminologia da *Ética*) capaz de conduzir os homens à justiça e à caridade. Cauter (2016) defende esta segunda alternativa, em detrimento da primeira.

Na sua resposta a Burgh, Spinoza deixa claro que somente pelo Espírito de Cristo somos levados à justiça e à caridade, e elas manifestam a verdadeira fé e o Espírito Santo, e que Cristo só está onde elas estão. Logo, cerimônias, acreditar em milagres ou fantasmas e demônios, e leis sobre matérias especulativas não constituem requisitos necessários para alcançar o Espírito de Cristo, obscurecem o verdadeiro sentido das Escrituras e favorecem o surgimento da superstição (CAUTER, 2016).

No capítulo XIV do TTP, Spinoza explica que só por meio das obras se pode dizer que alguém é fiel em função da sua obediência (TTP XIV 175). Pois se Deus é caridade, quem possui a caridade realmente possui o espírito de Deus. Isso só se torna real se os atos ou suas obras como uma prática da obediência, e assim sabemos que Deus deu seu Espírito. Como ninguém sente ou percebe a Deus, a caridade é o único atributo de Deus que é conhecido quando se pratica a caridade por meio das obras, e assim não é possível conhecer nenhum outro atributo de

Deus. A prática da caridade não requer nenhum conhecimento filosófico (TTP XIV 176).

Para Cauter (2016), o Espírito de Cristo se manifesta por si mesmo para: a) aqueles que agem apenas por iluminação intelectual; b) aqueles que inspirados por fé bíblica por meio da justiça e caridade; c) aqueles gentios de toda e qualquer denominação religiosa que são conduzidos para caridade por seus livros.

4.4.2 Segundo a carne

Como cristão, Oldenburg, na verdade, deixa clara sua opinião sobre Cristo quando questiona Spinoza no terceiro ponto da *Carta 71*, assim como muitos outros cristãos, ele acredita em Cristo como 1) Redentor do mundo, 2) como único mediador entre Deus e os homens e 3) no ‘mistério’ da encarnação e da paixão de Cristo. A opinião de Spinoza rejeita algumas dessas coisas e interpreta diferentemente outras.

Primeiramente, como redentor do mundo, ou aquele que traz a salvação aos homens, em certa perspectiva, ainda é possível dentro de uma interpretação espinosana. Em segundo lugar, Spinoza recusa a figura de um intérprete, que no TTP é caracterizado como o profeta, que faz a mediação entre as revelações de Deus e os homens, Cristo como um intermediário ou uma ponte de ligação entre Deus e a humanidade não condiz com o pensamento do filósofo. Por último, Spinoza parece conceder que pode ter existido um Cristo histórico, que nasceu, cresceu e foi julgado pelas autoridades judaicas e romanas, todavia ele rejeita as circunstâncias sobrenaturais e miraculosas do seu nascimento, milagres e até mesmo a ressurreição e ascensão.

Spinoza fala que se pode considerar Deus autor da Bíblia porque nela se ensina a verdadeira religião. Daí a Bíblia ser dividida em Antigo e Novo Testamento, porque antes, os profetas pregavam a religião como uma lei estatal de uma pátria em particular; após o advento de Cristo, os apóstolos pregaram a religião como uma lei universal e baseada apenas na paixão de Cristo (TTP XII 163). No Antigo Testamento, o pacto mosaico fundamentava a lei que era considerada como religião

e assim foi pregada por Moisés e os demais profetas. Depois de Cristo, que o texto não permite concluir se era uma vinda física, porque quem vai pregar a religião universal são só os apóstolos. O aparecimento de Cristo na Escritura não necessariamente foi um evento histórico (um Cristo de carne e osso), e sim um marco que passa da consideração dos decretos divinos da qualidade de lei estatal particular de um povo, para verdades eternas da verdadeira religião universal.

Os livros do Novo Testamento foram escritos pelos apóstolos na qualidade de doutores, seus autores escolheram o método mais fácil para ensinar aos discípulos de Cristo. O que foi escrito nos evangelhos tinha a finalidade de se compreender melhor a história de Cristo (TTP XII 166). Porém, a Escritura só é considerada Palavra de Deus na perspectiva da religião, ou seja, da lei divina universal.

Para responder claramente ao terceiro questionamento de Oldenburg, Spinoza diz: “não creio que seja absolutamente necessário para a salvação conhecer o Cristo segundo a carne” (Ep 73 308b, p. 264). Ele se refere à expressão usada nas epístolas do apóstolo Paulo, a quem Cristo apareceu depois de sua morte e se gloriava de conhecer Cristo não segundo a carne, mas segundo o espírito (Ep 78 329b).

Conhecer segundo a carne é aceitar a narrativa sobre um Cristo histórico. Spinoza entende a paixão, morte, e sepultamento de Cristo literalmente, mas as circunstâncias da ressurreição do seu corpo dentre os mortos e sua subida aos céus para assentar-se ao lado direito de Deus, já que nem os seus discípulos acreditavam e nem os infiéis puderam testemunhar, e quanto a isso também eles poderiam estar enganados, assim como se enganaram os profetas em muitas ocasiões (Ep 78 329b).

Oldenburg também incluiu na sua pergunta o “mistério” da encarnação de Cristo, que segundo a narrativa evangélica foi milagroso, Deus fecundou uma mulher virgem e, não só fez nascer uma criança, a qual é seu filho e ao mesmo tempo ele mesmo. Spinoza enfatiza que ignora o que isso quer dizer e confessa que lhe parece tão absurdo quanto se alguém afirmasse que um círculo se revestiu da forma de um quadrado (Ep 73 309b).

As narrativas evangélicas sobre os milagres de Cristo também passam pela análise de Spinoza, por exemplo, para curar um cego, Cristo se serviu de algumas circunstâncias, que muitas vezes como em outras narrativas da Escritura podem mostrar que os milagres requerem causas naturais (TTP VI 90). Essas narrativas de

acontecimentos supostamente sobrenaturais envolvem circunstâncias ou artifícios que resultam em algo fora da natureza para a percepção do vulgo, não que sejam, mas a ignorância sobre o que ocorre faz percebê-los assim. Condicionar a existência de Deus ou a legitimação de Cristo (religião cristã) pelos seus milagres é querer demonstrar o obscuro pelo mais obscuro, não é uma redução ao impossível, e sim à ignorância, Milagres e ignorância, para Spinoza, são equivalentes (Ep 75 313).

Acerca dos eventos chamados “mistérios” Cristo, Spinoza faz as seguintes considerações (Ep 75 313-316):

- 1) Encarnação/ concepção imaculada: A manifestação divina em uma nuvem ou num determinado espaço, não implica que Deus tenha tomado a forma ou a natureza de tal corpo, é o mesmo caso de quando até Spinoza fala que Deus se manifestou principalmente em Cristo ou em expressões fortes como “o Verbo se fez carne”;
- 2) Ressurreição dentre os mortos: a) Cristo aparece apenas aos seus santos, ele não aparece nem ao Sinédrio, nem a Pilatos e nem aos infiéis; b) Cristo entra na eternidade em virtude do seu exemplo de uma santidade única, assim como aqueles que também seguem o seu exemplo; c) “Os mortos enterram os mortos”, Cristo surge dos mortos, porque ele representa um modo de vida diferente;
- 3) Ascensão aos céus: a) Deus não tem direita e nem esquerda e nem está em nenhum lugar específico, nem em lugar imaginário além do mundo, mas em toda parte por causa da sua essência; b) o corpo humano possui uma estrutura que o delimita pela própria condição do ar; c) aparência de Cristo é a mesma dos anjos que aparecem a Abraão.

Spinoza não refuta que os apóstolos estavam plenamente convencidos da ressurreição e ascensão de Cristo aos céus, mas também os antepassados dos israelitas acreditavam que Deus desceu do céu para conversar e até comer com eles. Aquilo que os judeus interpretavam carnalmente, os cristãos todos interpretavam espiritualmente²⁵. Porém, esses e vários outros eventos narrados pelas Escrituras eram apenas aparências ou revelações que foram adaptadas conforme à mentalidade e às opiniões das pessoas daquela época, às quais Deus escolheu para lhes revelar sua mente através destes recursos. Pelo mesmo motivo, Spinoza conclui que a ressurreição de Cristo foi um evento espiritual (no sentido de

²⁵ *quod Christiani omnia, quae Judaei carnaliter, Spiritualiter interpretati sunt* (Ep 75 315).

imaginativo) que foi revelado apenas dos discípulos mediante suas opiniões (Ep 75 313-316) .

Baseado nas formas de Cristo se expressar como Spinoza diz no TTP, Cauter(2016) vê o Cristo como filósofo-profeta, que fala de duas maneiras diferentes para levar à salvação tanto aos filósofos quanto aos não-filósofos e assim a união de Cristo filósofo e Cristo profeta revela a motivação de Cristo como retratado por Spinoza:

- 1) filosófica - argumentativa (filósofo), ele tem acesso ao conhecimento do que é necessário para salvação e, portanto, de acordo com a descrição de Spinoza de um verdadeiro filósofo, deseja a mesmo bem para outros homens (E4P37);
- 2) cifrada, parábolas e linguagem simbólica/misteriosa (profeta), percebe que a salvação somente pela razão era impossível para as multidões apaixonadas e, para alcançá-las se utiliza da imagem de Deus como um legislador, como os profetas fizeram anteriormente, desta vez, uma profecia moral não-política.

Essas duas maneiras de falar parecem não somente do Cristo, mas do próprio Spinoza que se utiliza também das opiniões de seus contemporâneos e das figuras bíblicas consolidadas no imaginário popular para expor sua doutrina filosófica. Aceitar esse duplo papel de Cristo tem seus problemas que são refutados pelo estudioso que o sugere. Talvez ver Jesus histórico assim faça sentido, e justamente por isso, essa proposta de filósofo-profeta esteja como Cristo segundo a carne. Na nossa interpretação, preferimos uma figura de Cristo que esteja de acordo com a epistemologia espinosana, já que o próprio filósofo diz que conhecer o Cristo segundo a carne não é necessário para a salvação (correção do intelecto).

Apresentamos a seguir algumas considerações desse Cristo histórico segundo Cauter(2016), porque, de certa forma, contribuem para entender como esse Cristo configura mais como uma crítica à religião e de sua posição num Estado do que um modelo/método de conhecimento. Ele apresenta sua interpretação de Cristo segundo a carne como um filósofo-profeta em quatro partes:

- 1) política de Jesus: apresentou uma doutrina religiosa útil para a sociedade em geral, confiando em táticas gerais que o estadista “espinosano” usa para reinar no coração de seu povo (estratégias para propagação da religião): a) acomodar a legislação estatal à natureza do homem comum, adaptando os ensinamentos conforme às opiniões do povo; b) a arte de governar sem que as pessoas se sintam governadas, ensinando através de parábolas; c) manter e estimular

aquelas paixões facilitam cuidar de certos assuntos estatais, estimulando a obediência; d) controlar ou eliminar formas de autoridade capazes de dividir a soberania estatal.

2) fiel mensageiro de Deus: Cristo usa a luz profética e a luz natural, a lei divina revelada e a natural; usa as parábolas pela sua eficiência para guiar as pessoas para a justiça e a caridade, apresenta ao povo fundamentos da fé salutares embora filosoficamente deficientes, e por isso pode ser considerado um fiel mensageiro de Deus. Não é falso profeta e nem impostor.

3) consequencialista ou pragmático: Cristo usa linguagem obscura e parábolas principalmente para ter uma radical visão instrumental da religião.

4) o problema de Cristo, o seu método duplo de ensino que depende tanto da razão quanto da imaginação para incutir a adesão religiosa promove a diversidade de interpretações e as controvérsias no cristianismo desde seu início. Spinoza mostra que aquilo que Cristo ensinou com “simplicidade” pode facilmente ser mal interpretado, e abusado politicamente.

Através dessas quatro questões percebemos como o Cristo segundo a carne instrumentaliza o discurso religioso e até o discurso filosófico para expandir a religião ou em favor dos objetivos do Estado. Enxergando pela perspectiva da política espinosana, é uma interpretação bastante coerente, todavia buscamos uma interpretação epistemológica.

5 CIÊNCIA INTUITIVA

Chegamos ao último capítulo com alguns conceitos bem cristalizados sobre os gêneros de conhecimento e o que pode ser e o que não pode ser o Cristo que Spinoza fala no TTP. Está na hora de definirmos o “X” que nos falta nesta quarta proporcional, ou pelo menos, ver seu esboço diante do que nos permitiu ver as obras do filósofo.

Segundo Persch(2009), a forma lógica de exposição dos quatro modos de percepção corresponde ao cálculo matemático da quarta proporcional, que é o conhecimento intuitivo, a incógnita da questão. Nesta interpretação, destacam-se duas consequências: 1) o conhecimento intuitivo não se entende isoladamente e de abstraído dos demais modos de conhecimento, e sim pela relação que todos os modos têm entre si. 2) Pelo algoritmo da relação da regra de três, como uma operação da mente, podemos experimentar o conhecimento intuitivo, percebendo uma relação matemática entre os modos de percepção.

Assim, não é possível compreender os quatro modos de percepção fora da regra da quarta proporcional, um em relação ao outro. Também a figura de Cristo deve ser compreendida em relação proporcional com as outras figuras do TTP: o povo, os profetas “menores”, Moisés e Cristo, respectivamente os quatro modos de percepção na sua ordem. A primeira relação é entre o primeiro e o segundo modo de percepção, o povo e os profetas.

O povo (vulgo) percebe geralmente pelo ouvir-dizer, repete muitas vezes aquilo que nem experimentou, todavia também percebe pelo segundo modo o que ocorre no seu cotidiano, a água que ferve, o nascer e ocaso do sol, etc. Com a interpretação ou intermediação dos profetas algumas dessas experiências comuns se tornam extraordinárias em vista da sua raridade ou frequência esparsa de acontecimento, mesmo que seja regulares como o evento de um eclipse lunar ou solar; ou até quando alguns eventos costumam passar despercebidos por causa da suposta trivialidade (marés, estações do ano, etc); ou ainda quando são eventos que

são observados com mais atenção em momentos muito especiais como uma maré extremamente baixa (que secou o mar para a travessia dos hebreus).

Na figura de Cristo de Spinoza, segundo nossa interpretação, podemos encontrar ecos da passagem “sou o caminho, a verdade e a vida. ninguém vai ao Pai senão por mim” (João 14:6). Que Spinoza conhecia bem pelas outras citações do mesmo evangelho. Chegar a Deus ou conhecer Deus passa pela figura de Cristo, passa pela ciência intuitiva.

Literalmente, “Cristo foi o caminho da salvação” (TTP I 21, p. 22), no contexto Cristo é a voz de Deus, a Sabedoria divina que assume a natureza humana. Nesta passagem, Cristo como uma comunicação mente a mente com Deus, é um método que a natureza humana pode assumir com a finalidade de encontrar a salvação ou beatitude.

No mesmo trecho ao dizer que Cristo percebia imediatamente (TTP II 21, IV 64) sem recurso a imaginação (sem palavra e sem imagens), isso descarta a fonte de erros do primeiro gênero de conhecimento, restando unicamente as ideias adequadas, Cristo percebeu verdadeira e adequadamente as coisas reveladas como verdades eternas (TTP IV 65). Assim também podemos dizer que ele era a verdade.

No *Teológico-Político*, Spinoza também diz que Deus é o único, sumamente justo e misericordioso, modelo da verdadeira vida, verdadeira regra de vida (TTP XIII 171-172). Toda doutrina ensinada por Cristo pode ser seguida mediante a luz natural (TTP XI 156), e quem tem realmente o espírito de Cristo, é absolutamente feliz [*absolute beatus*], porque tem opiniões salutare e uma verdadeira regra de vida. Muito embora os homens possam não alcançar o conhecimento intelectual de Deus (conhecer a natureza de Deus), porque tal natureza não pode ser imitada pelos homens como se fosse um regra de vida ou como modelo para estabelecer a verdadeira regra de vida, e também não está relacionado à fé nem à religião revelada (TTP XIII 171). Dessa maneira, também podemos dizer que Cristo é a vida, ou pelo menos, o espírito de Cristo leva a verdadeira regra de vida.

Isso tudo podemos relacionar com o que diz Spinoza: “tudo que honestamente desejamos tem sobretudo a ver com três objetivos: conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e de boa saúde” (TTP III 46, p. 53). Esses três objetivos também presentes no TIE correspondem a: 1) conhecer pelas ideias

adequadas (causas primeiras); 2) o método de dominar as paixões, guiar sua vida virtuosamente; 3) viver bem a vida cotidiana.

No *Breve Tratado*, seu autor diz que a razão não pode nos conduzir ao bem-estar, porque todas as paixões contrárias à boa razão nascem da opinião (primeira consciência); a verdadeira crença (segunda consciência) indica o que é bom ou mal nessas paixões; nenhuma delas consegue nos livrar das paixões, apenas o conhecimento verdadeiro (terceira consciência do conhecimento), pois ele se origina da imediata apresentação do próprio objeto ao intelecto, que quanto mais magnífico e bom, mais necessariamente a mente se unirá a ele. Por consequência, irrefutavelmente o conhecimento é a causa do amor, conhecendo Deus assim, unimo-nos a ele e esta união é a nossa felicidade (KV 2 XXII [1-2], p. 100).

4.1 Universalidade

Uma das reivindicações nas obras de Spinoza e no TTP é que todos os homens são iguais e que não existe uma “eleição” de privilegiados em detrimento da maioria. Não há humanos especiais, que têm ou tiveram um acesso incomum a Deus e que foi arbitrariamente distribuído para alguns mediante um critério misterioso da divindade. Ninguém que tenha sido escolhido para receber o conhecimento diretamente de Deus, enquanto os outros, devem apenas seguir esse humano especial que recebeu uma revelação privilegiada da verdade. Spinoza combate esta concepção, e mostra no TTP uma usurpação através da linguagem para que este tipo de interpretação tenha sido disseminada na sociedade.

No início do nosso terceiro capítulo, citamos parte do prefácio na qual Spinoza tem duas hipóteses sobre a eleição dos profetas, que se são pessoas “especiais”, diferentes, o que torna essas pessoas especiais para elas serem escolhidas entre as demais com o objetivo de Deus lhes revelar algo. 1) pessoas com pensamentos sublimes sobre a natureza e sobre Deus; 2) pessoas com uma piedade exemplar. Por isso que a autoridade dessas pessoas (os profetas) se restringem à vida prática e à verdadeira virtude (TTP Pref 9, p. 11). Apenas seu comportamento se destacava dentre os demais, comportamento que pode ser

imitado por qualquer outro, sem justificar qualquer status especial dentre a espécie humana.

A figura de Cristo para Spinoza sai do seu escopo hebreu ou do limite da religião cristã, ela alcança uma dimensão universal, comum a todos os homens. “Cristo foi enviado para ensinar, não só aos judeus, mas a todo o gênero humano” (TTP IV 64, p. 74). Essa universalidade é o grande diferencial, porque coloca em condições de igualdade toda a humanidade, independentemente de fé ou não crença, e além de qualquer limite geográfico ou cultural.

Comentando uma passagem da *Carta de Paulo aos Romanos*, Spinoza afirma que a luz natural está disponível para qualquer pessoa e através dela se pode saber e deduzir as coisas do agir. Essas palavras de Paulo “mostram claramente que qualquer um pode compreender a virtude de Deus e a sua eterna divindade pela luz natural, luz esta com que pode igualmente saber e deduzir as coisas que deve procurar e que deve evitar” (TTP IV 68, p. 79).

Por isso, ninguém poderia alegar ignorância, como se poderia defender alguém que desconhecesse a história de Cristo (suplício na carne e ressurreição) ou outro evento sobrenatural. A Escritura elogia a luz natural e a lei divina natural sem nenhuma objeção. A única obra como diz Chauí (1999) que aparece *lumen naturale* é no TTP, que subverte a significação tradicional, de maneira que estabelece a conhecimento racional como superior ao profético, visto que a passividade do último e sua dependência da imaginação e das disposições particulares de cada profeta, enquanto o primeiro, é atividade intelectual como uma força interna natural da mente humana para conhecer verdadeiramente.

No que toca “à inteligência e à verdadeira virtude, nenhuma nação se distingue de outra nem Deus escolhe esta de preferência àquela em função de tais critérios” (TTP III 57, p. 65), os critérios que Spinoza fala aqui são os associados ao fato de ser judeu ou não, isto é, de pertencer a etnia hebréia ou professar a religião judaica. Quanto a isso, ninguém é diferente na inteligência ou na capacidade de realizar um comportamento verdadeiramente virtuoso.

É verdade que Spinoza fala que a abordagem da fé e das histórias proféticas na Escritura é extremamente necessária ao vulgo, que não percebe clara e distintamente por causa da sua maneira de ser [*ingenium*]. Disso entendemos que não é que haja uma incapacidade da mente de um determinado segmento de pessoas para a percepção clara e distinta, isso é resultante das circunstâncias e

condicionamentos a que estas pessoas estão submetidas. Da mesma forma, quem não acredita nessas histórias e nem crê que Deus exista, que age pensando nas coisas ou no próprio homem, pode ser considerado ímpio só por isso. Pelo contrário, até quem ignora essas histórias e reconhece pela luz natural a existência de Deus, observando uma regra de vida verdadeira, possui plenamente a beatitude, muito mais do que o vulgo, já que além das opiniões verdadeiras, tem sobretudo um conceito claro e distinto (TTP V 78). Por conseguinte, a capacidade de ver conforme a luz natural não está circunscrita a um determinado grupo, o que a limita são os fatores culturais e religiosos. Tanto assim que Spinoza fala que o vulgo se interessa mais das narrativas e do seu lado insólito e extraordinário do que da doutrina que é ensinada através delas.

O autor do TTP mais uma vez citando o apóstolo Paulo diz que Deus é igualmente propício para todas as nações, porque é o Deus de todas elas, que estavam igualmente sob a lei, por esse motivo enviou Cristo a todas elas para que fossem libertadas da condição servil da lei e pudessem praticar o bem por firme decisão da vontade [*constanti animi decreto*] (TTP III 54). Deus é de todas as nações e não um Deus particular da nação hebreia, por isso mesmo, é igualmente favorável a todas. Essa igualdade se mostrava pela submissão de todas à lei do seus governos. Temos um Cristo que liberta do imperativo da lei e promove a prática do bem não por imposição, senão pela convicção/decisão da vontade.

4.2 Maior perfeição

A mente de Cristo é mais perfeita, mas o conceito aqui de perfeição, provavelmente diz respeito a um conjunto maior de saberes, o que poderia significar mais acesso à realidade e, portanto, mais perfeição. Contudo, não é no sentido de que nenhuma outra mente possa alcançar tal estado. Spinoza diz que “por realidade e por perfeição entendo a mesma coisa” (E2Def6, p. 136).

A mente mais perfeita é aquela mais unida à realidade, que conhece Deus imediatamente. Porque, “conhecer a realidade é conhecer o todo. Só conhecemos a parte a partir do todo ou integrada no todo” (TEIXEIRA, 2001, p.11). Isto significa que

só o todo explica a parte e só nele não há realidade e substancialidade, por isso nos leva diretamente a Deus. “Não podemos conhecer-nos a nós mesmos, isto é, aprofundar o conhecimento das capacidades e propriedades do nosso entendimento, sem chegar a Deus” (TEIXEIRA, 2001, p. 12)

Spinoza considera ser a forma mais elevada do conhecimento, a qual ele chama de suprema virtude da mente, é o conhecimento das essências singulares das coisas singulares proveniente da ideia adequada de certos atributos de Deus, isto é, “da acurácia intuitiva para aprender num só ato intelectual a singularidade e a totalidade” (CHAUI, 2006, p. 55). Não é passividade mental, é justamente uma atividade intelectual que pela ciência intuitiva percebe imediatamente a essência da coisa particular integralmente.

Mesmo assim, o que dá a entender no texto do TTP, é que isso não significa que o Cristo tivesse um saber oculto aos demais como conhecimentos “científicos” ou “tecnológicos” que só estariam difundidos num futuro, como a gravitação universal ou equação matemáticas complexas. Spinoza sempre se refere a ensinamentos morais.

Na opinião de Chaui (1999), o prólogo do TIE se relaciona de alguma forma com a literatura da *medicina animi* e também do *Traité* cartesiano. Recebe da primeira a ideia de uma *emendatio* como uma mudança da regra de vida, entre a fortuna (acaso/vontade de Deus) e o desejo do bem. Da obra cartesiana lega uma abordagem naturalista, retirando a imagem religiosa da conversão que é um itinerário da alma que busca Deus e requer uma intervenção externa e sobrenatural. Para a filósofa, a expressão espinosana *verum bonum* faz como que o TIE se diferencie de ambas. “Ao introduzir o *verum* para determinar o *bonum*, o TIE assenta a *medicina animi* sobre a teoria do conhecimento” (CHAUI, 1999, p. 664). Podemos pensar que a teoria do conhecimento de Spinoza é aquilo que definirá a cura da alma (emenda do intelecto) para alcançar os três objetivos perseguidos rumo à vida beata.

Spinoza diz que os numerosos exemplos de pessoas que sofreram terrivelmente em busca dos seus desejos, inclusive apressando sua própria morte, parecem ser resultado de que toda a felicidade ou infelicidade depende unicamente da qualidade do objeto ao qual se adere por amor (TIE 9). Entretanto, o amor por uma coisa eterna e infinita alimenta o ânimo apenas de alegria.

4.3 Ensinaamentos morais

Os preceitos divinos que conduzem os homens à salvação recebidos por Cristo, são os ensinamentos morais universais que os apóstolos transmitiram. Não eram apenas só uma certeza moral como para os profetas, pois estes interpretaram as revelações que tiveram e já tinham sido “escolhidos” por ter ideias sublimes sobre Deus e podiam servir de modelo para um comportamento piedoso. A percepção imediata de Cristo, é reconhecer esses preceitos, não como o mandamento arbitrário de um legislador ou de um príncipe, mas como decretos eternos emanados da própria necessidade da natureza divina.

A verdadeira sabedoria e ciência brotam da boca de Deus e já vimos que Cristo também é chamado de “a própria boca de Deus”, é o próprio Deus quem concede tanto uma quanto a outra, e mais, que o entendimento e a ciência dependem unicamente da ideia e do conhecimento de Deus, das quais surgem e neles atingem sua perfeição (TTP IV 67) Citando Salomão, Spinoza diz que desta ciência se deduzem a verdadeira ética e a verdadeira política. Tudo isso é coerente com a ciência natural, pois só após experimentarmos sua superioridade adquirindo o conhecimento das coisas, ela nos ensina a *Ética* e a verdadeira virtude (TTP 68).

Aqueles que zelam pelo entendimento natural tem uma felicidade e a tranquilidade que não dependem dos ditames da fortuna (isto é o auxílio externo de Deus), mas contam principalmente com a sua própria virtude interior (isto é, do auxílio interno de Deus). Eles conservam a sua felicidade por meio da sua auto-vigilância, do seu correto agir e dos bons conselhos (TTP 68). Conforme diz o *Breve Tratado*: “sem virtude ou melhor dizendo sem a direção do intelecto, tudo leva à ruína, sem que possamos gozar de nenhum repouso, como se vivêssemos fora do nosso elemento” (KV 2 XXVI, p. 149).

A *Ética* nos traz o conceito espinosano de virtude: “A virtude é agir conforme as leis da natureza” (E4P18S) e a partir disso, segue-se: 1 - O fundamento da virtude é o esforço de preservar o próprio ser [*conatus*] e a felicidade [*felicitatem*] é o homem poder conservar seu próprio ser. Por isso o conhecimento de Deus é necessário para ter o autoconhecimento e saber aquilo que é necessário para conservar o próprio ser conforme as leis eternas da natureza. Conseguir preservar-se segundo a própria necessidade da natureza de Deus, isso é a

felicidade. 2 - a virtude deve ser desejada por si mesma, nada é mais preferível do que a virtude, nada é mais útil ao homem do que ela e nada mais pode ser o motivo de desejá-la. Nenhuma outra coisa é mais preciosa e necessária do que conhecer a Deus e agir conforme sua vontade. 3 - Os que eliminam sua própria vida, agem contra a sua própria natureza que tem em si o esforço para se preservar, seu ânimo é impotente porque estão completamente submetidos a causas externas, a heteronomia vence a autopreservação.

A *Ética* enfatiza a importância de decidir pelo certo, por “princípios corretos de viver” [*recta vivendi ratio*] que destinam-se a facilitar a tarefa mais árdua de alcançar o amor intelectual de Deus. Parece um caminho de mão-dupla, no qual algumas regras de vida podem servir como método para alcançar o amor intelectual de Deus, de depois de alcançá-lo, o conhecimento verdadeiro, a ideia adequada, leva ao correto proceder.

No TIE (17,6) são apresentadas três regras de vida [*vivendi regulae*] que nos ajudam a guiar nossas deliberações diárias no que diz respeito à: a) nosso contato com a sociedade civil; b) prazeres sensuais; c) cuidado com a fortuna e outros bens mundanos necessários para manter a vida e a saúde. Filósofos também são pessoas e precisam adquirir certo *modus vivendi*.

Cauter (2016) nos lembra que, de acordo com Spinoza, devemos memorizar algumas máximas (regras seguras de vida) – por exemplo, que “o ódio se vence pelo amor” – e aplicá-las constantemente aos casos particulares que encontramos muitas vezes na vida cotidiana (E5P10S). Isso serve como treinamento para que nossa imaginação não se afete facilmente por emoções instáveis. Refletindo sobre essas máximas, e aplicando no nosso dia-a-dia, ficamos mais conscientes de como reagir adequadamente a situações difíceis emocionalmente, enquanto o poder da razão “ainda não foi consolidado ou desenvolvido em um regime de plena liberdade”.

Deus não é submetido à nenhuma condição [*fatum*], ele conhece-se a si mesmo, por necessidade e por sua própria natureza e com plena liberdade. Essa necessidade inevitável de tudo que há não suprime a lei divina nem qualquer lei humana. Por isso, mesmo que os ensinamentos morais não tenham assumido uma forma jurídica-estatal, ainda assim permanecem sempre divinos e salutares. Em vista disso, tanto faz se os princípios morais advêm de normas ou da necessidade da natureza divina, o bem gerado pela virtude e o amor de Deus será sempre a coisa mais desejada e o mal decorrente das más ações e das paixões continua

temível porque elas conduzem à esperança ou ao medo (Ep 75 312). A virtude e o amor a Deus leva a felicidade, enquanto a esperança e o medo fatalmente levam à superstição e infelicidade.

4.4 Obediência e Liberdade

A grande questão de Matheron (1971) é justamente sobre o papel de Cristo na salvação dos ignorantes. Se o espírito de Cristo nos leva à obediência pela prática da justiça e da caridade, isso ainda soa como o modelo mosaico e ainda não é o quarto modo de percepção. Essa salvação do espírito de Cristo não alcançou ainda o conhecimento de Deus. Por outro lado, se apenas aqueles que se unem ao amor intelectual de Deus obtém a verdadeira salvação, então ela não é possível aos ignorantes.

O homem é o administrador (ministro) e intérprete da natureza (referência ao Verulâmio), assim o seu poder e seu saber se limitam àquilo que ele faz (age) e entende (pensa) à medida que observa a ordem da natureza nas coisas (inclusive seu corpo) e na sua própria mente. A ordem natural das coisas se mostra na extensão, os corpos são administrados, a ação se manifesta através do movimento dos corpos, o poder está no fazer. A ordem natural da mente se mostra no pensamento, é a mente que interpreta, deseja, conhece e entende (DANTAS, 2013).

Francis Bacon considerava que a “ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é regra na prática” (BACON, 1979, p. 13). Vencer a natureza é de fato obedecê-la. Com esta consciência, podemos ter uma perspectiva melhor de como interpretar a natureza e que poder teremos sobre ela (DANTAS, 2013). Quando falamos de obediência da natureza parece que há aí uma escolha da vontade, mas todas as leis naturais são necessárias pela própria natureza de Deus. O equívoco da interpretação humana é pensá-las como se fosse leis arbitrariamente determinadas por um legislador, e portanto, o homem poderia obedecê-las ou não.

Os homens se enganam por se considerarem livres, esta opinião provém do fato deles estarem conscientes das suas ações, porém de ignorarem as causas

pelas quais são determinadas. Como aparentemente suas ações dependem somente das suas escolhas, eles se consideram livres, eles não têm conhecimento das causas necessárias das suas ações e por isso as percebem como contingentes (E2P35S). A mente que atinge o quarto modo de percepção consegue ter clareza sobre a causa das suas ações dentro da necessidade absoluta dos decretos de Deus, e ao agir conforme esses decretos, encontra a verdadeira liberdade.

Podemos fazer uma relação entre os gêneros de conhecimento e a liberdade:

Na Parte II (da Ética) passa a tratar da origem dos afetos de um outro ponto de vista, que corresponde ao primeiro gênero de conhecimento, isto é, a imaginação; na parte IV, trata da escravidão da alma num plano em que se encontra o conhecimento do primeiro gênero e também o do segundo, que sem o terceiro, isto é, a visão do todo, é ainda escravidão; finalmente, na parte V, o segundo e o terceiro gêneros se apresentam unidos para assegurar a liberdade do homem. Desse modo, vê-se exatamente a posição do segundo gênero de conhecimento: enquanto se conserva no plano do abstrato, sem ligar-se ao terceiro gênero, é ainda elemento de escravidão; mas visto à luz do terceiro gênero é já elemento de libertação (TEIXEIRA, 2001, p. 13).

A explicação do comentador acima mostra bem como os modos devem ser entendidos como uma relação entre si: o primeiro gênero está submetido à servidão por causa da imaginação e os erros que daí se originam. Mesmo o segundo gênero, sem a visão do todo que o terceiro propicia continua a ser servidão. Quando o segundo e o terceiro gênero se unem, aí sim há liberdade.

Spinoza fala da clareza do ensinamento de Isaías que após condenar a hipocrisia, recomenda a liberdade e a caridade consigo e com o outro, e ainda promete em como recompensa de ambas, além da glória de Deus após a morte, uma mente sã em um corpo são [*mentem sanam in corpore sano*] (TTP V 71). As promessas aqui apresentadas representam a plena liberdade para Spinoza porque abrangem os dois modos da mente e do corpo, pensamento e extensão. A recomendação do profeta é de liberdade que se obtém com o conhecimento adequado de Deus e a caridade que beneficia o corpo e a sociedade.

Segundo Spinoza, a razão possui o domínio da verdade e do saber; enquanto a teologia, detém o domínio da piedade e da obediência. Cada uma delas possui seu domínio independente, sendo assim, o poder da razão não chega a determinar que os homens consigam alcançar a beatitude apenas pela obediência e sem o entendimento das coisas [*rerum intelligentia*] (TTP XV 184). A teologia, ao contrário, só afirma isso e só ordena a obediência, não quer e nem pode nada contra a razão,

ela também determina os dogmas da fé, enquanto eles bastem para a obediência. É a razão que determina como tais dogmas devem ser precisamente interpretados segundo a verdade, visto que a razão “é a autêntica luz da mente, sem a qual esta não vê senão sonhos e ilusões”(TTP XV 184, p. 228).

Como já foi explicado anteriormente, pela luz natural não se entende que a simples obediência é um caminho para a salvação. Contudo, a Escritura traz consolação ao povo porque é bem mais simples obedecer do que buscar ser conduzido pela razão e pelo conhecimento adequado, e se fosse a única opção, era melhor duvidar da salvação de quase todos (TTP XV 188, p. 233).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das características mais discutidas nas obras filosóficas da modernidade é a relação dessas obras com a matemática, não que esses textos contivessem uma espécie de cabala racionalista, mas porque era o saber mais seguro para firmar as bases das novas descobertas, e dos novos métodos que ali surgiam. Spinoza deixa essa relação bem próxima quando explicitamente escreve sua *Ética* segundo a maneira dos geômetras, usando o instrumental da exposição sintética e em outras obras usando a analítica. Para nossa abordagem epistemológica do *Tratado Teológico- Político*, procuramos encontrar essa relação matemática também para revelação profética como um modo de percepção e sua relação com o quarto modo usando o cálculo da quarta proporcional.

A quarta proporcional ou regra de três aparece como exemplo certo nas três obras nas quais Spinoza fala da teoria do conhecimento. Percebemos que o exemplo poderia não ser por acaso, já que através de um só exemplo era possível identificar os quatro modos de percepção. A relação deste procedimento matemático com a geometria também era um ponto significativo. A indicação de Persch (2007) norteou essa interpretação para além do TIE, de modo a reconhecer uma relação entre as profecias e a teoria do conhecimento de Spinoza.

Em uma das suas cartas Spinoza diz claramente que não é necessário conhecer Cristo segundo a carne para a salvação, referindo-se a personagem histórica ou pelo menos das narrativas do Novo Testamento. Além da sua interpretação alegórica de algumas passagens da vida de Cristo, constituem uma pista para entender que a figura de Cristo não necessariamente é o Jesus dos cristãos, ou pelo menos, não como eles acreditam ser.

Spinoza rejeita um Cristo conforme a tradição religiosa, principalmente quando se aborda o aspecto mais milagroso da sua história, que geralmente chamam de “mistérios” como a sua encarnação, milagres de cura, sua ressurreição e sua ascensão aos céus. Para seu sistema imanente, um Deus que assume a forma humana, através de uma concepção completamente fora da natureza

engravidando sem a parte masculina uma virgem, quando esse filho é o próprio Deus na carne humana, parece um pensamento absurdo tanto quanto imaginar que um círculo assumiu a forma de um quadrado. A rejeição de um Cristo não metafórico aparece tanto no TTP quanto nas suas correspondências, principalmente as que pedem explicações justamente sobre as opiniões de Spinoza no TTP. Ele ainda concede reconhecer um Cristo que tenha vivido, sofrido tortura e sido executado, um Cristo “histórico”, mas só aceita narrativas como a da ressurreição quanto interpretadas alegoricamente.

Indiretamente na crítica que Spinoza faz à religião estabelecida, podemos perceber que o papel de Cristo na sua obra não se encaixa nos outros possíveis papéis que as profecias destinaram ao messias do povo hebreu ou ao salvador dos cristãos. Spinoza no seu método de interpretação das Escrituras estabelece um estudo que contempla a contextualização histórico-cultural com o estudo da língua do texto escrito e suas alterações com o idioma falado ou sobrevivente, levando em consideração as mudanças que os tempos imprimem nas línguas dos povos. A palavra Cristo significa ungido, contudo as pessoas que eram ungidas com óleo consagrado na cultura hebraica, desempenharam funções religiosas e políticas.

A unção era um rito que legitimava para o povo que Deus tinha eleito determinada pessoa para exercer tal função. Assim, os profetas se não fossem publicamente ungidos, eram considerados como tal, desde que suas profecias fossem cumpridas verdadeiramente e que os seus sinais demonstrassem sua eleição especial para falar em nome de Deus. Os sacerdotes todos pertenciam a uma tribo, um clã dentro do povo israelita, aqueles que estavam a serviço eram ungidos, especialmente o escolhido para suceder o sumo sacerdote. Os reis foram instituídos por último, e depois de uma ruptura política existiam dois reis que dominavam regiões e tribos diferentes, como toda monarquia, a sucessão era hereditária.

O esperado messias hebreu era uma espécie de mistura dessas unções: um profeta, rei e sacerdote, porque o salvador hebreu era uma personagem que restauraria a unidade do povo no seu território e só teria o poder absoluto para essa restauração se absorvesse os poderes de todos os ungidos. Reis que profetizavam foram descritos na Escritura, a exemplo de Davi, que teria feito profecias inclusive sobre o messias seu sucessor, e também rei-sacerdote como o caso de Melquisedeque. No entanto, ainda não tinha sido narrado ninguém que usurpasse

essas três funções, a não ser o próprio Moisés que além de governar o povo como monarca no lugar de Deus, também criou leis sobre o estado e sobre o culto religioso, era o único intermediário entre Deus e os homens (sacerdote), nomeou seu próprio irmão como sumo sacerdote e ainda era considerado o maior dos profetas.

Pelas críticas que Spinoza faz a essas funções de poder no estado hebreu e as críticas que ele tece a respeito de Moisés, muitas vezes de maneira irônica ou sarcástica, mostram que o filósofo não vê seu Cristo como nenhuma delas. Cristo não pode ser especificamente um profeta, pelo menos não um profeta comum, porque este se caracteriza pelo uso da sua viva imaginação e pela usurpação que implica a mensagem profética. Também não poderia ser considerado um rei ou príncipe do estado hebreu ou como um insurgente alá Barrabás contra a dominação romana, acusação que culminou na sua sentença de morte. Muito menos Cristo seria um sacerdote, mesmo que na interpretação de sacerdote-rei, porque para isso ele teria primeiro que ser rei de algum lugar.

Spinoza também lança críticas a outro tipo de personagens que aparecem nas escrituras como os doutores da lei e rabinos, que eram eruditos leigos que se especializaram na interpretação jurídica e filosófica do legado hebreu. Nos evangelhos era comum que as pessoas chamassem Cristo de mestre ou rabino, título dado a essas pessoas que estudavam as escrituras e desempenhavam a liderança religiosa principalmente nas regiões afastadas do grande templo. Spinoza não relaciona Cristo com os rabinos e nem com os outros eruditos que aparecem das Escrituras.

Uma outra possibilidade de interpretação da figura de Cristo seria como um filósofo, que é plausível, porém carrega alguns problemas. O texto do TTP não é explícito quanto a isso. Por causa da associação com o amor intelectual de Deus e do conhecimento do terceiro gênero, pensar em Cristo como um filósofo que percebe imediatamente os decretos de Deus também é como encarná-lo, fazer dele uma pessoa que se diferencia das outras por ter uma mente mais perfeita. Isso não nos parece muito coerente com a universalidade e a igualdade entre os homens que Spinoza defende. Além de que em outras passagens, Spinoza dá a entender que não foi Cristo em pessoa que ensinou, mas seus discípulos perceberam sua mente e ensinaram às outras pessoas algumas vezes com argumentos filosóficos e outras de maneira mais profética.

Cristo segundo o Espírito se relaciona com um texto do *Breve Tratado* que chama o intelecto infinito de Deus de Filho de Deus, e isso foi também atribuído à figura de Cristo, porque nas suas respostas epistolares Spinoza usa sabedoria eterna de Deus, e também filho eterno de Deus como epítetos de Cristo segundo o Espírito. O intelecto na coisa pensante é um filho, obra ou criação imediata de Deus, e existe por toda eternidade, porque é um dos atributos de Deus. Porém, não é como no cristianismo, ele não é um filho único, tem um irmão (por assim dizer), já que o movimento também é um filho, obra ou criação imediata de Deus, infinito e existente por toda eternidade, entendido unicamente por meio do atributo divino da extensão, e pertence à ciência natural. Temos em Spinoza dois filhos de Deus, que correspondem a seus atributos: pensamento e extensão, e até poderíamos pensar em infinitos filhos, pois infinitos são os atributos de Deus. Por isso, interpretar Cristo como um homem que personifica um modo ou atributo divino é algo bastante difícil de aceitar, a não ser alegoricamente. Se Cristo representa o filho que é o intelecto divino na coisa pensante, já que se comunica mente a mente, Moisés representa o filho movimento infinito na extensão, dado que se comunica corpo a corpo. Daí quando se diz que o movimento pertence propriamente à ciência natural, podemos entender como o maior dos profetas pode prefigurar a razão.

O Cristo segundo Espírito tanto pode ser entendido como esse intelecto infinito de Deus, que seria melhor definido como Espírito de Cristo quando usamos um dos significados possíveis da palavra espírito, ou seja, mente de Cristo; como também pode ser entendido como os preceitos divinos, mesmo os percebidos como leis humanas, que conduzem os homens à prática da justiça e da caridade. O Cristo segundo a carne é aquele das narrativas e da tradição cristã, Spinoza utiliza sua narrativa de várias formas pedagógicas: para reforçar seu conceito de milagre como um evento natural que a ignorância vê como sobrenatural, para criticar a religião instituída, para fazer críticas políticas aos regimes antigos e aos regimes contemporâneos a ele, dentre outras lições de política como ele a concebe.

O nosso enfoque é o lado epistemológico dessa relação de proporcionalidade entre os modos de percepção e a figura de Cristo, no entanto, essa perspectiva pode ser expandida para uma interpretação dos papéis religioso (teológico) e político do Cristo no TTP de Spinoza. Esse aparente desvio teológico-político se deve principalmente à crítica desses papéis quando confrontados com o epistemológico. O modelo de vida moral dos profetas está para o povo, assim como o exemplo do

Cristo moral está para Moisés. Os profetas têm uma vida notoriamente piedosa e com pensamentos sublimes que podem guiar o povo para uma regra de vida mais de acordo com as leis divinas, tanto quanto a figura de Cristo com o conhecimento intuitivo e a amor a Deus pode ser comparado às percepções de Moisés e seu legado para o estado hebreu. Assim como o quarto modo de percepção pode ser dito o melhor no que concerne aos objetivos de Spinoza (conhecer pelas causas, comportamento ético e vida com mais qualidade), também o exemplo da mente de Cristo pode ser considerado o melhor, na medida em que o vislumbramos perante sua relação com os demais.

Apesar de Cristo ser a Ciência Intuitiva, ainda assim possui um escopo limitado dentro deste conhecimento. Restringindo-se a parte moral que leva à perfeição ou beatitude. Assim, como uma figura da Escritura, ele também está no escopo do objetivo dela, ou seja, conduzir à obediência. É uma figura que quando posta em relação com as demais consegue expressar no contexto a ciência intuitiva à maneira da regra de três.

REFERÊNCIAS

AURÉLIO, D. P. Introdução. In: SPINOZA, Benedictus de. **Tratado teológico-político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BACON, F. 3. **Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da Natureza; Nova Atlântida**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores)

BÍBLIA. Tradução João Ferreira de Almeida Atualizada (2017). Sociedade Bíblica do Brasil. Acesso em: 28/06/2022. Disponível em: < <https://biblia.sbb.org.br/biblia/> >

CHAUI, M. S. **A linguagem na filosofia de Espinosa à guisa de introdução**. Discurso Revista do Departamento de Filosofia da USP. Ano I. Número 2. São Paulo: FFLCH, 1971. Disponível em: < http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/discurso/pdf/D02_A_linguagem_na_filosofia_de_Espinosa.pdf >. Acesso em: 08 jul 2010.

_____. **A Nervura do Real - Imanência e Liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

DANTAS, I. C. **O método de interpretação da Escritura no Tratado Teológico Político de Spinoza**. 2013. 146f. Dissertação de mestrado. UFPB, João Pessoa, 2013.

ESPINOSA, B. de. **Tratado teológico-político**. Trad. introd. e notas: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Tratado Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência.** 3. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Ética.** 3. ed. 1 reimp. Belo Horizonte, 2013.

_____. **Breve Tratado.** Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. **Correspondencia.** Madrid: Alianza Editorial, 1988.

_____. **Tratado da Reforma do Entendimento.** Editora Escala, 2007. (Col. Grandes Obras do Pensamento Universal - 65)

ISRAEL, J. Introduction: Spinoza's aims. In: SPINOZA, Benedict de. **Theological-Political Treatise.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

GARRETT, D. **The Cambridge Companion to Spinoza.** Nova Iorque: Cambridge University Press. 1996.

GLEIZER, M. A., **Spinoza crítico de Descartes.** Revista do Instituto Humanitas Unisinos (Online) Edição 397,06 agosto 2012 Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4540-marcos-andre-gleizer>> Acesso em: 19/01/2021

GLEIZER, M. A. **Espinosa e a afetividade humana.** (Filosofia passo-a-passo, 53). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os Dois Corpos do Rei:** um estudo sobre a teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOISTINEN, O. **The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics.** Nova Iorque: Cambridge University Press. 2009.

KLEVER, W. N. A. Spinoza's life and works. In: GARRETT, D. **The Cambridge Companion to Spinoza.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MATHERON, A. **Le Christ et le Salut des Ignorants chez Spinoza.** Paris: Ed. Aubier Montagne, 1971.

MÉCHOULAN, H. **Dinheiro e liberdade: Amsterdam no tempo de Spinoza**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

MELAMED, Yitzhak Y. Christus secundum Spiritum in: STAHL, Neta (ed.). **The Jewish Jesus**. Routledge, 2012. Disponível em: <http://www.academia.edu/595706/_Christus_secundum_spiritum_Spinoza_Jesus_and_the_Infinite_Intellect> Acesso em: 30 jul 2018.

MOREAU, P. F. **Os princípios de leitura das Sagradas Escrituras no Tratado Teológico-Político**. Cadernos Espinosanos IV, p.75-89, São Paulo: USP, nov. 1998.

NADLER, S. **Baruch Spinoza**. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2008. Disponível em: < <http://plato.stanford.edu/entries/spinoza/>>. Acesso em: 04 jun 2010.

PERSCH, S. L. **Imaginação e Profecias no Tratado Teológico Político de Espinosa**. Tese doutoral. São Paulo: USP. 2007.

PERSCH, S. L. **Sobre a doutrina dos modos de percepção no TIE de Espinosa**. Texto apresentado para o grupo “Estudos de Filosofia Moderna” da UFPB em João Pessoa, 03/12/2009.

WILSON, M. D. Spinoza's theory of knowledge. in **The Cambridge Companion to Spinoza**. Nova Iorque: Cambridge University Press. 1996 (2009)

_____. **A Book Forged in Hell: Spinoza's scandalous treatise and the birth of the secular age**. New Jersey: Princeton University Press, 2011.

REZENDE, C. N. **Os Perigos da Razão segundo Espinosa: A Inadequação do Terceiro Modo de Perceber no Tratado da Emenda do Intelecto**. Cadernos de História da Filosofia Ci. Campinas, Série 3, v.14, n.1, pp. 59-118, jan.-jun. 2004.

RIZK, R. **Compreender Spinoza**. Petrópolis: Vozes, 2006.

SANTIAGO, H. **Espinosa e o Cartesianismo - O estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

SANTIAGO, H. **O Uso e a Regra: ensaio sobre a gramática espinosana**. Tese doutoral. São Paulo: USP, 2003.

TEIXEIRA, L. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

Lærke, M., & of North America, T. L. S. (2011). A Conjecture about a Textual Mystery. *Leibniz Society Review*, 21, 33–68. <https://doi.org/10.5840/LEIBNIZ2011213>. Disponível em: <https://www.academia.edu/10668590/_A_Conjecture_about_a_Textual_Mystery._Leibniz_Tschirnhaus_and_Spinoza_s_Korte_Verhandeling._The_Leibniz_Review_20_2011_33-68>

AQUINO, J.A. de. **A chave do santuário**: introdução ao tratado teológico-político de Espinosa. João Pessoa: UFPB, 2000. Dissertação.

CHAUÍ, M. S. **Espinosa**: uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.

D'ANNA, Giuseppe. Dalla scienza intuitiva nell'Ethica alla figura di Cristo nel Trattato Teologico-Politico. Acesso em: 20/05/2022. Disponível em: <<http://www.fogliospinoziano.it/articolispinoza/danna.pdf>>

GARRETT, A. V. **Meaning in Spinoza's method**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GEBHARDT, Carlos. **Spinoza**. Tradução de Oscar Cohan. Buenos Aires: Editorial Losada, 1940.

HUENEMANN, C. **Interpreting Spinoza**: Critical essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PERSCH, S. L. **Imaginação e profecias no Tratado Teológico-Político de Espinosa**. 2007. 226f. Tese. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

PREUS, J. S.. **Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

RICCHIARI, Massimo. **Spinoza e Cristo: la liberazione come salvezza**. Acesso em: 20/05/2022. Disponível em: <http://www.fedoa.unina.it/11839/1/Ricchiari_Massimo_29.pdf>

SPINOZA, Benedict de. **Theological-Political Treatise**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. **Opera quae supersunt omnia**: Tractatus theologico-politicus. Compendium grammatices linguae Hebraeae. V. III. Lipsiae: Editio Stereotypa, 1846. Disponível em: <http://books.google.com.br/books/download/Opera_quae_supersunt_omnia__Tractatus_th.pdf?id=aZ4XAAAAYAAJ&output=pdf&sig=ACfU3U1sOwcmRZdZAW91NtYM OQ4ONcOKAg>. Acesso em: 08 jun 2010.

VERBEEK, T. **Spinoza's Theologico-Political Treatise: Exploring 'the Will of God'**. London: Ashgate, 2003.

YOVEL, Y. **Espinosa e outros hereges**. Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.