

“O verdadeiro fim do estado é, portanto, a liberdade.”<sup>1</sup>

## Sobre o caráter político da relação entre religião e filosofia em Spinoza<sup>2</sup>

### Resumo

O artigo versa sobre a relação entre religião e filosofia lançando mão de um tertium comparationis, a saber, o político. O texto básico de referência para uma leitura política da religião e da filosofia é a escandalosa e revolucionária obra tardia de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (Amsterdam 1670). Contra o pano de fundo contemporâneo de disputas e discordâncias religiosas, Spinoza sustenta o caráter político da religião, a diferença original entre religião e filosofia e o papel essencial de ambas, filosofia e religião, para a vida política. Em contraste às tentativas anteriores e posteriores de determinar a relação entre religião e filosofia como uma relação de conflito, compatibilidade ou competição, Spinoza enfatiza a radical heterogeneidade da fé e do conhecimento e as funções, especificamente, diferentes da religião e da filosofia para a manutenção da comunidade. A engenhosa articulação feita por Spinoza entre uma crítica iluminista da religião e uma defesa filosófica-política da religião é discutida tendo em vista seu potencial analítico para lidar, na teoria bem como na prática, com política, religião e diferentes culturas filosóficas numa época como a nossa onde se promove um intercâmbio global entre bens materiais e imateriais.

---

1 Spinoza, *Opera/Werke*, Latin and German, ed. Günter Gawlick and Friedrich Niewöhner, vol. 2. *Tractatus theologico-politicus/Theologisch-Politischer Traktat* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979), Chapter 20, p. 604: “Finis ergo reipublicae revera libertas est.” A seguir, referências ao *Tractatus Theologico-Politicus* empregam a abreviação padrão “TTP” seguida da indicação numérica do capítulo em questão com referências adicionais à página da edição Latino-Germânica especificada acima. A tradução para o inglês do original em latim do TTP é de minha autoria.

2 N.T. Este texto foi apresentado na forma de uma comunicação, no II Encontro Kantiano da PUC-Rio, em agosto de 2011.

\* Professor of Philosophy, University of Munich; John G. Diefenbaker Visiting Professor, McGill University (2012-13); Tang Chun-I Visiting Professor of Philosophy at the Chinese University of Hong Kong (2012).

**Palavras-chave:** Spinoza . Tratado teológico-político . religião e política . fé e conhecimento . teologia política . liberdade filosófica . Iluminismo . crítica da religião . defesa da religião

### Abstract

*The paper addresses the relationship between religion and philosophy by taking recourse to their tertium comparationis, viz., the political. The basic text of reference for the proposed political reading of religion and philosophy is Spinoza's revolutionary and scandalous late work, Tractatus theologico-politicus (Amsterdam 1670). Against the background of contemporary religious dissent and disputes Spinoza maintains the political character of religion, the original difference between philosophy and religion and the essential role of both philosophy and religion for political life. In contrast to earlier and later attempts at determining the relationship between religion and philosophy as one of conflict, compatibility or competition, Spinoza stresses the radical heterogeneity of faith and knowledge and the specifically different functions of religion and of philosophy for the maintenance of the commonwealth. Spinoza's ingenious linkage of an Enlightenment critique of religion and a philosophical-political defense of religion is discussed with an eye toward its analytic potential for dealing, in theory as well as in practice, with political, religious and philosophical cultures in the current age of a global exchange of material and immaterial goods.*

**Keywords:** Spinoza . Theologico-Political Treatise . religion and politics . faith and knowledge . political theology . philosophical freedom . Enlightenment . critique of religion . defense of religion

*“Porque ninguém, na realidade é mais escravo do que aquele que se deixa arrastar pelos prazeres e é incapaz de ver ou fazer seja o que for que lhe seja útil; pelo contrário, só é livre aquele que sem reservas se deixa conduzir unicamente pela razão”<sup>34</sup>*

---

3 N.T. As citações de abertura do texto e aquela que conceitua o termo “democracia” foram traduzidas segundo a versão para o português do *Tratado Teológico-Político* traduzido por Diogo Pires Aurélio, a saber, Baruch de Espinosa, *Tratado Teológico-Político*. 2 ed. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 302 (citação anterior ao título); p. 241 (abertura do texto); p. 240 (termo “democracia”).

4 TTP 16, p. 480.

Esse texto versa sobre a relação entre religião e filosofia, lançando mão de um *tertium comparationis*, a saber, o político. O texto básico de referência para a leitura proposta, ie, para uma leitura política da religião e da filosofia, é a escandalosa e revolucionária obra de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (Theological-Political Treatise; Amsterdam 1670). Contra o pano de fundo contemporâneo de disputas e discordâncias religiosas, Spinoza sustenta o caráter político da religião, a diferença original entre religião e filosofia e o papel essencial de ambas, filosofia e religião, para a vida política. Em contraste com as tentativas anteriores e posteriores de determinar a relação entre religião e filosofia como uma relação de conflito, compatibilidade ou competição, Spinoza enfatiza a radical heterogeneidade da fé e do conhecimento e as funções, especificamente, diferentes da religião e da filosofia para a manutenção da comunidade. A engenhosa articulação feita por Spinoza entre uma crítica iluminista da religião e uma defesa filosófica-política da religião é discutida tendo em vista seu potencial analítico para lidar, na teoria bem como na prática, com política, religião e diferentes culturas filosóficas numa época como a nossa onde se promove um intercâmbio global entre bens materiais e imateriais. A apresentação é <feita> em duas partes. A primeira parte revê o curso político da relação entre religião e filosofia no ocidente. A segunda parte apresenta a defesa política de Spinoza a favor da liberdade filosófica em relação à religião<sup>5</sup>.

## 1. A filosofia no âmago da religião

Vista de fora – especialmente de uma perspectiva asiática – a Europa, juntamente com seus primeiros descendentes e atuais parentes distantes, – as Américas (do Norte e do Sul) –, parece um conjunto de culturas impregnadas por tradições religiosas fortes e duradouras que, ainda nos dias de hoje, permeiam muitos aspectos da vida social, política, intelectual e artística na Europa e na América. A despeito da diferente autopercepção das elites urbanas, difundida no Velho e no Novo Mundo, tanto a Europa quanto a América se

---

5 Devido ao caráter geral e comparativo da apresentação, questões cruciais sobre a relação entre a filosofia política de Spinoza e sua *metaphysics-cum-ethics*, como consta na *Ética* (post. 1677) e sobre a relação entre o *Tractatus theologico-politicus* e seu trabalho posterior e incompleto em filosofia política, *Tractatus Politicus* (post. 1677), não podem ser tratadas aqui. O mesmo vale para a incômoda questão sobre como ler, entender e interpretar o *Tractatus Theologico-Politicus* como uma obra em e sobre hermenêutica bíblica endereçada a filósofos na presença de um público de não filósofos. Sobre o último ponto, veja Leo Strauss, “How to Study Spinoza’s *Theological-Political Treatise*,” in id.: *Persecution and the Art of Writing*. New York 1952, pp. 142-201.

apresentam, do ponto de vista da Ásia, especialmente da Ásia oriental, como fundamentalmente cristãs, ou melhor, como judaico-cristãs: marcadas por um monoteísmo revelador, uma ética teocrática (expressa no decálogo), uma crença mais ou menos forte na vida pós morte e um senso de obrigação moral individual e da liberdade que ela envolve. Mesmo ao nível mais superficial, um visitante, na Europa ou na América, <vindo> do Extremo Oriente, deve com certeza ficar perplexo com o número total de igrejas e de outros lugares de adoração – antigos e novos, grandes e pequenos, ricamente ornamentados ou de austera simplicidade – que podem ser encontrados em cada cidade ou vilarejo desses dois continentes.

Inversamente, a visão que a Europa e a América têm da Ásia, especialmente da Ásia oriental, observa não apenas os sinais surpreendentes de uma vida urbana econômica, social e culturalmente moderna, mas também os remanescentes históricos e os indícios correntes de tradições religiosas seculares e, mesmo, milenares. As cidades e as paisagens entre elas são salpicadas com santuários e templos. Em algumas partes da Ásia oriental, os modos da presença religiosa são coloridos e estridentes, em outros, são sóbrios e discretos. Mas ambos estão em evidência mesmo assim. A vida parece impregnada pelas práticas e crenças religiosas. Mesmo na China, onde a assim chamada Revolução Cultural pretendeu erradicar a vida religiosa, juntamente com todas as outras formas de “falsa consciência de classe”, a religião assume a dianteira novamente. China, Coréia do Sul e Japão, cada qual à sua maneira, mostram, ao observador ocidental, imagens de uma cultura moderna, modernizada ou que se moderniza <ainda que> impregnada por tradições religiosas distintas, sobretudo no caso das tradições budistas e confucionistas, que ligam o passado e o presente e os reúne em algo comum e diferente do ocidente dominado pelo cristianismo – ou do Oriente médio, de grande parte da África e de outras partes da Ásia marcadas pela terceira maior religião monoteísta do mundo, o Islam.

Mas a mútua percepção de uma identidade religiosa específica, por um lado, a da Europa e América como (judaico-)cristãs, e, por outro, a da Ásia oriental, como confucionista e budista, não se limita à cultura em geral. Ela também diz respeito à arte, que foi, tanto no ocidente quanto no oriente, por um período muito mais longo e em sua maior parte, uma arte religiosa, ou influenciada pela religião. Sob uma perspectiva histórico-mundial, a dissociação entre arte e religião e o desenvolvimento de um cenário artístico, aristocrático ou burguês, bem como o de um mercado da arte, ainda ocorre no contexto das religiões instituídas suplementando ou sublimando suas prescrições e práticas à maneira mundana.

O mesmo vale, em essência, para as tradições filosóficas no ocidente e no Extremo Oriente. Em uma escala global, a filosofia ocidental tem sido há mais tempo, e permanece ainda hoje, estruturada pelas crenças cristãs, enquanto o pensamento do Extremo Oriente ainda reflete a influência formadora dos pressupostos e práticas culturais confucionistas e budistas. Ainda que a filosofia ocidental busque se emancipar da tutela religiosa, o resultado final, aparentemente secular, a ponto de ser religiosamente indiferente ou mesmo antirreligioso, ainda reflete as particularidades das tradições religiosas a partir das quais a liberação é pensada. Como a própria origem do termo “emancipação”, na prática legal romana de libertação dos escravos, revela: um escravo *livre* é ainda um *escravo* livre. Um católico que se torna ateu é ainda um católico ateu. Assim, *mutatis mutandis*, <o mesmo ocorre> com outras filosofias e com sua contínua e clandestina cumplicidade com outras religiões.

De fato, a filosofia ocidental nem sempre teve um caráter judaico-cristão. A origem mesma da filosofia no ocidente antecedeu o surgimento do cristianismo cerca de meio milênio e desenvolveu-se ao longo de muitos séculos sem sofrer influência do judaísmo ou dos primeiros ensinamentos e crenças cristãs. A filosofia surge no ocidente, primeiramente, entre as florescentes colônias gregas da Ásia Menor (atual Turquia Oriental) e do sul da Itália, incluindo a Sicília. Ela nasce em condições sócio-históricas marcadas pelo encontro e intercâmbio entre diferentes culturas, em especial, através de contatos culturais entre os gregos da Jônia com a Ásia, sob a forma do Império Persa. Os primeiros filósofos gregos – os pré-socráticos, como são chamados após seu *terminus ante quem* – surgem em uma atmosfera intelectual de rápido crescimento cognitivo e expansão de horizontes. Eles são cientistas (*physiologi*) inovadores e reformadores sociais com características bastante singulares e proeminentemente visíveis nisso.

Com as reformas políticas na Atenas pré e proto-democrática e com a subsequente cultura do debate público para as tomadas de decisão, a filosofia, movendo-se para a pátria grega, torna-se mais cívica e voltada para temas éticos e políticos. Ao mesmo tempo, a filosofia clássica grega afasta-se das particularidades de uma dada ordem social para avaliar criticamente as pretensões tradicionais e vigentes de discernir a natureza tanto das coisas naturais quanto culturais. O termo mesmo “filosofia”, conforme cunhado e utilizado pelos próprios alunos de Sócrates, sobretudo por Platão e Xenofonte, já reflete a distância que a filosofia, enquanto “busca amorosa da sabedoria”, toma da pretensão à ciência natural e ao conhecimento do social daqueles que se autoproclamavam sábios (“sofistas”).

Em sua relação com a religião, a filosofia pré-socrática – em particular, a filosofia jônica da natureza – fez uso de crenças politeístas tradicionais e práticas culturais nas especulações cosmológicas e teogônicas sobre a origem e crescimento gradual do mundo e sua ordem divina. O que pode parecer serem explicações materialistas da natureza através de um ou mais elementos – tais como a água, o ar ou o fogo – são, na verdade transformações filosóficas de crenças religiosas consolidadas em um discurso científico emergente sobre as origens (*archai*) e as causas (*aitiai*) das coisas. Em essência, a primeira filosofia grega tem como objetivo purificar pelo intelecto as práticas e crenças religiosas. A relação crítica da filosofia com a religião é mais uma retificação solidária à religião, do que uma antipatia por ela. Isto até poderia ser dito como defesa à posição de Xenófanes, cuja crítica ao antropomorfismo inerente ao politeísmo pode ser vista como preparo para o caminho na direção de uma concepção mais adequada e genuinamente filosófica de divino.

A fissura entre a filosofia e a religião gregas e, da mesma forma, entre a filosofia e a religião no ocidente, torna possível pela primeira vez, mediante julgamento por júri, a condenação à morte e execução de Sócrates sob as acusações de impiedade (*asebeia*) ou de desrespeito aos deuses venerados pelos cidadãos de Atenas crentes da responsabilidade divina pelo funcionamento e florescimento citadinos, dentre outras. A falta de piedade por parte de Sócrates, conforme percebida por seus compatriotas, é uma falta de reverência para com os garantidores da ordem cívica e, por consequência, falta de obediência civil. Sócrates está em julgamento por uma *déformation professionnelle* que faz com que o filósofo investigue e questione cada alegada autoridade na e relativa à cidade – desde o retórico, o sofista e o político até o sacerdote e o profeta – e, implicitamente, desafie e ameace a ordem social e cívica.

O trauma do julgamento de Sócrates pelo sistema judicial democrático de Atenas, sob a acusação político-religiosa de desobediência civil, contribuiu grandemente para a distância que seus dois mais importantes e influentes alunos e seguidores, Platão e Xenofonte, tomaram da vida política de Atenas e de seus valores democráticos. Xenofonte tornou-se um admirador do modo de vida espartano, exaltando as valorosas virtudes da bravura, do militarismo e de uma predisposição mental mais rústica e, implicitamente, criticando a ênfase ateniense na urbanidade, no talento artístico e na manobra política (*politeuein*). Platão tornou-se conselheiro de um tirano, fracassando na tentativa de reformar Siracusa pela transformação de suas leis, antes de implantar nos arredores de Atenas o protótipo do ensino ocidental superior por meio da vinculação entre ensino e pesquisa em esplêndido isolamento social, a

saber, a Academia. Na obra de Platão, a religião está presente, principalmente como o elemento mítico e intermediário da filosofia – como fábulas a serem contadas e compartilhadas sob a pronta expectativa da descrença.

Em Aristóteles, o cientista-filósofo *par excellence*, o tratamento filosófico da religião torna-se teórico, religião torna-se teologia e teologia torna-se metafísica. Por outro lado, a religião figura apenas marginalmente na filosofia prática de Aristóteles, a qual, separada dos apelos científicos da metafísica, lida com as formas sociais e normas da vida cívica e individual na *polis* sob circunstâncias externas não mais favoráveis à exigência de liberdade política (*eleutheria*). A dissociação, politicamente motivada, entre filosofia e religião cresce com a inclusão da, anteriormente livre, Grécia no império macedônio de Alexandre o Grande e seus multi-dinásticos sucessores (*diadochi*) e, conseqüentemente, no Império Romano. A filosofia helenística é pessoal e privada ao invés de política e pública, mesmo onde – como no estoicismo – o eticamente autodisciplinado sábio cumpre de forma adequada as obrigações sociais das instâncias governamentais. Em outro importante movimento filosófico grego pós-clássico – o epicurismo – o afastamento filosófico da esfera política é ainda mais extremo e, ademais, associado à total remoção das coisas divinas do mundo. A terapia epicurista contra o medo e o tremor situa os deuses no esplêndido isolamento de um espaço intercósmico exterior, onde nenhuma carga de sacrifício e veneração é capaz de alcançá-los, e tampouco os deuses mostram preocupação para com o mundo dos homens, mundo este governado pelas leis mecânicas de uma natureza concebida materialmente.

Após a integração da religião na vida pública grega e romana e sua aliada separação social entre filosofia e religião, o advento do cristianismo, primeiro no mundo mediterrâneo e, por fim, no norte da Europa e além, envolve uma forte e duradoura impregnação da vida pública e privada com a nova religião e um papel dominante das crenças religiosas no desenvolvimento ulterior do pensamento filosófico no ocidente. Um passo importante para a sistemática subordinação da filosofia ao cristianismo é a transição do novo credo, da religião de uma minoria perseguida politicamente e socialmente marginalizada, para uma religião oficial concebida para ocupar um centro espiritual esvaziado, deixado vazio pelos cultos religiosos politeístas descentralizados, multi-étnicos e pluritradicionais do antigo Império Romano. No processo de seu desenvolvimento, o cristianismo evolui de uma pequena comunidade devota que aguarda o iminente estabelecimento do domínio da paz e do reino dos céus para uma igreja que congrega e guia seu crescente número de seguidores e está inclinada a exercer influência e controle em âmbito mundial.

Concordantemente, no norte e no sul dos Alpes da Europa medieval e na Roma ocidental, tanto na Roma católica quanto na Roma oriental, a esfera ortodoxa (Bizâncio) é dominada por uma igreja tornada império no mundo e por um império tornado cristão (*imperium sacrum*). A filosofia, uma vez prerrogativa da elite educada das cidades-estados livres da Grécia e das classes de cavaleiros e de senadores romanos, submete-se ao papel de serva da teologia cristã (*ancilla theologiae*). A revelação divina, conforme preservada nas Escrituras Sagradas (Velho e Novo Testamento), e não o ser humano livre, é a medida para todas as coisas. Mesmo onde é concedido um domínio separado de verdades discerníveis somente pela razão, o derradeiro valor epistêmico reside na verdade revelada e sua codificação doutrinal em teologia dogmática.

É somente após a redescoberta da aprendizagem, da literatura, das artes e da filosofia do mundo antigo no duplo milagre do mundo moderno – o *humanismo* acadêmico e a *renascença* cultural –, no norte da Itália e no noroeste da Europa, que a originalidade histórica e a atualidade do pensamento filosófico grego e romano são verificadas e apreciadas novamente, embora, ainda, sob condições filosoficamente não favoráveis à dissensão e à crítica religiosa. Uma posterior liberdade filosófica dos grilhões da religião surge como resultado da unitária e abrangente situação de discórdia e divisão a que se submete a igreja católica na Reforma Protestante e sua falência política, a saber, a divisão da Europa em diversas linhas confessionais e a análoga divisão interna das terras na Alemanha.

Certamente, o enfraquecimento do domínio romano sobre a Europa cristã acompanha e, de fato, torna possível, a eminência dos soberanos estados-nações europeus, deslocando, efetivamente, o controle social do pensamento filosófico da igreja para o estado e, portanto, do terreno teológico para o político. Além disso, a moderna religião europeia, com suas múltiplas formas confessionais, serviu, e com frequência ainda serve, à função, essencialmente política, de garantir a obediência civil e controlar a curiosidade e a originalidade sobre os assuntos da ciência e da arte. Sob estas circunstâncias, não deve surpreender o fato de a teoria e a crítica ao poder político terem sido a arena para o moderno pensamento filosófico. De Maquiavel e Hobbes <passando por> Locke e Montesquieu até Rousseau e a moderna filosofia de Kant, a filosofia política, por conta de uma reflexão filosófica persistente, tem sido, em grande medida, a justificação e os limites do estado territorial soberano, incluindo o papel, tanto possível quanto real, da religião no estado moderno e em relação ao estado moderno. Sob as condições da modernidade, a relação entre filosofia e religião tem sido mediada pela política e examinada pela filosofia política.

## 2. A filosofia sem religião

A contribuição mais radical e original do início do período moderno para o pensamento político sobre o lugar da religião no estado e sobre a relação entre religião e filosofia tendo em vista a natureza do estado, está no *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, o qual é publicado anonimamente em Amsterdã em 1670, com a identificação falsa do nome do autor e lugar de edição. Spinoza foi aconselhado a ocultar a sua autoria e encobrir as circunstâncias de sua publicação, as quais, entretanto, viriam a ser reveladas logo depois. O livro encarrega-se de um completo e implacável exame da origem, da natureza e da função da religião com base na revelação contida na Bíblia hebraica e sua sequência cristã, o Novo Testamento. Em especial, Spinoza examina a composição e autoria da Bíblia tendo em vista as circunstâncias políticas, sociais e culturais que as envolvia. Além de ser um dos primeiros e mais ousados exemplos de criticismo bíblico, o *Tractatus theologico-politicus* é uma obra fundamental de filosofia política, tanto em sua perspectiva histórica e descritiva que busca elucidar as condições políticas e os objetivos da religião hebraica, quanto em sua perspectiva sistemática e normativa que busca justificar e julgar o lugar devido da religião na sociedade civil do estado moderno.

Em muitos aspectos, Spinoza adequava-se, de forma ímpar, à formidável tarefa de uma crítica da religião pela perspectiva da filosofia política. Como membro da comunidade judaica de Amsterdã, cuja família de comerciantes fugiu de Portugal por medo da perseguição, apesar de sua já conversão nominal ao catolicismo, Spinoza, que viveu de 1632 a 1677, cresceu em uma cidade de comerciantes, econômica e culturalmente próspera, no centro das Províncias Unidas (*Generalstaaten*) dos Países Baixos, a qual apenas recentemente tornara-se independente do governo de Habsburg. Por um curto período de tempo, a metade norte dos Países Baixos foi uma comunidade ou república nos velhos moldes, governada quase democraticamente e envolvendo uma larga participação da população no governo. Além disso, após a sua separação do sul, católico, os Países Baixos da República Holandesa governada por Habsburg tornou-se, por um breve período de tempo, um lugar de tolerância religiosa em relação ao mundo à sua volta, ainda marcado pela estreita associação entre crença religiosa e governança política. Já dentro de poucos anos, após a publicação do *Tractatus theologico-politicus*, a <situação na> República Holandesa culmina em uma revolta em massa e na reinstituição da intolerância e do preconceito. Em 1674, o *Tractatus theologico-politicus* foi proibido pelo governo holandês, juntamente com o *Leviathan*, de Hobbes. É desnecessário dizer que as obras de Spinoza, de fato todas as suas obras

póstumas – à exceção de uma de suas publicações – foram colocadas no índice de livros proibidos pela igreja católica (*Index librorum prohibitorum*), honra que Spinoza compartilha com Immanuel Kant, dentre outros, especificamente no que se refere à *Crítica da razão pura*.

Mas, mais do que simplesmente desfrutar do clima de liberalidade política e religiosa de seu país de origem, Spinoza procurou aproveitar a liberdade holandesa em assuntos religiosos distanciando-se criticamente das posições ortodoxas de sua própria comunidade religiosa. Como resultado da divulgação de suas visões discordantes, a comunidade judaica excomungou formalmente Spinoza de seu meio (o termo hebraico para a proibição é *cherem*) em 27 de julho de 1656 (há quase 354 anos atrás), aos 23 anos, colocando-o no curso de uma vida solitária que o levou à realização de um trabalho filosófico radical completamente liberto das estruturas e restrições da vida comunitária tradicional. Spinoza estava tão determinado a preservar sua liberdade intelectual que recusou a oferta de uma cadeira universitária na Universidade de Heidelberg em 1673, mencionando sua preocupação quanto à liberdade acadêmica que lhe fora prometida não se estender o suficiente a ponto de recobrir temas religiosos<sup>6</sup>. A fim de manter sua liberdade pessoal, Spinoza capacitou-se como polidor de lentes, o que o tornou famoso e muito procurado por cientistas renomados da época em função da qualidade e precisão de seu trabalho ótico.

A constelação biográfica “tolerância religiosa comunitária (de curta duração) mais divergência religiosa pessoal (contínua)” também anima o projeto do *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza. A reflexão geral sobre a interpretação bíblica e os aspectos específicos sobre a teologia política da Bíblia hebraica servem ao grande propósito da racionalidade determinando a essência da religião, a origem e a natureza do estado e a relação entre religião e autoridade política. O foco particular dado à dupla investigação da religião e da política no *Tractatus theologico-politicus* é o *status* especial da filosofia no que diz respeito aos assuntos religiosos e políticos. Para Spinoza, o *status* cívico e social da filosofia é o seu requisito essencial para um pensamento livre e liberado de preconceitos e superstições. A liberdade filosófica (*libertas philosophandi*) consiste na capacidade de comprometer-se com um pensamento crítico dirigido à descoberta da natureza das coisas como elas são, imperturbado pela mistura de posicionamentos prévios, pressuposições e preferências.

---

6 Veja carta 48 a J. Ludwig Fabrius. Tradução alemã Baruch de Spinoza, *Briefwechsel*, tradução e notas de Carl Gerhardt. 3 ed. com introdução, apêndice e bibliografia estendida de Manfred Walther (Hamburg: Meiner, 1986), pp. 206f.

Além disso, a liberdade do pensamento filosófico antevista por Spinoza não deve se limitar a reflexões de ordem pessoal na solidão da vida privada, mas inclui a liberdade de submeter uma obra filosófica a um público ou leitores instruídos para um exame minucioso e discussão. Aqui, Spinoza prepara o caminho para a teoria e a prática de um intercâmbio intelectual livre, desenvolvido posteriormente no Iluminismo europeu do século dezoito. Cerca de cem anos após Spinoza, Immanuel Kant vincularia o uso desimpedido do entendimento próprio de cada um, constitutivo de um pensamento esclarecido, à capacidade e necessidade de seu uso público, mais do que simplesmente o seu uso privado e, portanto, à exposição do pensamento individual às condições de assentimento ou dissentimento supraindividuais socialmente mediadas<sup>7</sup>.

No *Tractatus theologico-politicus*, a preocupação ulterior de Spinoza com as condições políticas da possibilidade de um pensamento filosófico encontra sua mais aguda expressão na dupla tese expressa no subtítulo da obra, a qual antecipa o clímax e a conclusão da própria obra. Spinoza anuncia na página título que as investigações não nomeadas contidas na obra (*dissertationes*) são para mostrar que a liberdade de filosofar (*libertas philosophandi*) não apenas pode ser garantida sem prejuízo da piedade religiosa (*pietas*) e da paz na república ou no estado (*pax reipublicae*), como também só pode ser descartada juntamente com a própria piedade e a paz no estado. Por essa razão, o apelo central de Spinoza no *Tractatus theologico-politicus* é duplo: ele afirma, negativamente, que a liberdade filosófica não ameaça a religião (“piedade”) e a política (“paz na república”), e sustenta, positivamente, que a liberdade filosófica é condição indispensável para ambas, prosperidade religiosa e política.

A primeira metade do duplo apelo teológico-político de Spinoza sobre a filosofia e a liberdade que esta requer diz respeito, sobretudo, à isenção da religião em relação à filosofia, enquanto a segunda metade diz respeito, principalmente, aos benefícios políticos de um filosofar sem restrições. A fim de tratar sua primeira alegação, Spinoza empreende uma reavaliação crítica da religião revelada. A fim de lidar com a alegação posterior, ele empreende uma reavaliação crítica da política do estado. O resultado desta consideração confluenta entre os domínios e fronteiras característicos da religião e da

---

7 Sobre o vínculo entre esclarecimento e publicidade em Kant, veja Günter Zöllner, “Kant, Fichte und die Aufklärung,” in *Fichte und die Aufklärung*, ed. Carla De Pascale, Erich Fuchs, Marco Ivaldo and Günter Zöllner (Hildesheim/Zurich/New York: Olms, 2005), pp. 35-52 e id., “Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft,” in *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, ed. Heiner F. Klemme (Berlin/New York: de Gruyter, 2009), pp. 82-99.

autoridade política é o “estado livre” (*libera respublica*), no qual é permitido a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa<sup>8</sup>.

A delimitação das fronteiras entre religião e filosofia efetuada por Spinoza, acaba por dissociar prática religiosa e empreendimento teórico do conhecimento acerca de temas relativos ao divino ou à teologia. Em uma análise crítica detalhada dos textos da Bíblia, Spinoza estabelece o caráter político geral e as estratégias políticas particulares ocultadas nas narrativas e prescrições bíblicas. Em especial, ele enfatiza a necessidade histórica de líderes espirituais e políticos para colocar o povo hebreu na direção de seus próprios fins e em conformidade com seu modo de pensar. Curiosamente, Spinoza não segue a ideologia iluminista simplista que acusa sacerdotes e profetas de fraude e da construção intencional e difusão de inverdades. Mais que os profetas, sacerdotes e todos os seus compartilhantes, na avaliação crítica de Spinoza, é a perspectiva limitada da época e suas respectivas circunstâncias a responsável pelos numerosos acréscimos externos à lei divina (*lex divina*), que viabilizaram sua acolhida ao longo do tempo e em diferentes lugares.

Uma vez que as traduções populares são identificadas e removidas, a “verdadeira escritura primordial” (*verum legis divinae syngraphum*) subjacente emerge contendo apenas a lei divina ou mandamento isento de toda interpretação supersticiosa e prejudicial<sup>9</sup>. De acordo com Spinoza, a original, a pura lei divina no coração da religião revelada é amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo (*Deum supra omnia amare et proximum tanquam se ipsum*)<sup>10</sup>. Portanto, a lei divina única limita o exercício do amor-próprio pela consideração daquilo que está acima e ao lado de cada um, a saber, o ser divino e os seres humanos semelhantes a nós, respectivamente. Na compreensão de Spinoza, a lei divina única não se encerra na parcela de uma escrita, assim como, não se deve considerar a Bíblia como “uma carta que Deus enviou do céu aos homens”<sup>11</sup>. Antes, o mandamento divino está inscrito nos corações dos seres humanos, e de todos os seres humanos, não apenas no dos judeus ou dos cristãos. A “verdadeira religião” (*vera religio*), conforme reconstruída por Spinoza, é uma religião para todos que trazem

---

8 TTP 20, p. 600.

9 TTP 12, p. 392.

10 TTP 12, p. 408; cf. também TTP 4, p. 136.

11 TTP 12, p. 392.

consigo a lei universal do amor e a lei do amor universal<sup>12</sup>. Sua revelação não é bíblica, mas cordial.

A consequência radical a ser extraída da redução crítica de uma religião externamente revelada para uma religião universalmente inscrita é o caráter não cognitivo da religião verdadeira e purificada, em Spinoza. A religião não está dirigida a uma forma de cognição que se determine somente mediante inspiração divina e revelação. O único ensinamento característico da religião é de apreensão simples e de fácil execução. A religião, enquanto tal, não envolve, sugere ou inclui especulações sublimes ou qualquer pensamento filosófico que diga respeito a este assunto, trata-se tão somente do que cada um e todo ser humano é capaz de compreender e realizar: obediência à lei divina<sup>13</sup>. Por outro lado, o conhecimento de Deus, ele próprio, não é uma questão para a religião, mas para a filosofia. Além disso, não é essencial ao único e verdadeiro propósito da religião, a saber, imprimir obediência à lei divina do amor universal.

Sendo assim, a fé religiosa e o discernimento filosófico são genericamente distintos, com o primeiro reclamando obediência e, com isso, a busca da piedade, e o segundo reivindicando conhecimento e, portanto, a busca da verdade<sup>14</sup>. Em termos políticos, na ótica de Spinoza, a separação entre religião e filosofia, ou fé e conhecimento, desobriga as práticas religiosas da contenciosa tarefa da busca da verdade e assegura que os seres humanos de diferentes credos religiosos possam “viver em paz e harmonia” (*pacífice et concorditer vivere*)<sup>15</sup>. Inversamente, a restrição prática da religião aos assuntos da obediência e da piedade deixa a todos a “plena liberdade para filosofar” (*summa libertas ad philosophandum*) e limita acusações de heresia e sectarismo aos que pregam a desobediência e a impiedade<sup>16</sup>.

No *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza complementa sua extensa defesa da liberdade filosófica contra o tradicional excesso de exigências da religião e da teologia com uma defesa análoga da liberdade filosófica contra o tradicional excesso de pretensões do estado e da política. Embora Spinoza junte-se

---

12 TTP 12, p. 392.

13 TTP 13, p. 412.

14 TTP 14, p. 442.

15 TTP 14, p. 440.

16 TTP 14, p. 442.

a Hobbes<sup>17</sup> e outros pensadores modernos em defesa da suprema autoridade do estado em matéria de vida civil, ele entende a condição pré-civil não como uma condição marcada pela ilegalidade e ausência de direitos, mas como uma condição na qual poder e direito coincidem. Originalmente, o direito de cada homem – e, assim, a sua liberdade – se estende tanto quanto o seu poder<sup>18</sup>. O estado se constitui quando o esclarecido autointeresse em viver bem e com segurança motiva o indivíduo originalmente livre e naturalmente empossado de direitos a transferir o direito e o poder que cada um sustenta individualmente para o poder e a vontade de um todo social ou sociedade civil.

Segundo Spinoza, a forma mais natural de governo de estado, aquela que permanece mais fiel à origem do poder e do direito do estado nos atos livres de indivíduos livres chama-se “democracia” (*democratia*) ou “a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder” (*coetus universus hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia, quae potest, habet*)<sup>19</sup>. Em termos pragmáticos, Spinoza sustenta a racionalidade coletiva do “governo democrático” (*democraticum imperium*) e sua relativa estabilidade em comparação aos regimes tirânicos ou ditatoriais<sup>20</sup>. De acordo com Spinoza, dada a origem última e o propósito ulterior do estado em liberdade, este estado é mais livre <quando suas> leis são baseadas numa razão sólida e, por conseguinte, permitem que cada um, mais precisamente, todo cidadão em pleno gozo de sua cidadania, persiga, incondicionalmente, uma vida orientada pela razão<sup>21</sup>.

Para Spinoza, a transferência dos direitos dos indivíduos para o estado tem o seu limite real, natural, normativo e prático na liberdade residual do indivíduo. Particularmente, ninguém é capaz de transferir, ou pode ser forçado a transferir, o seu direito natural ou sua capacidade de raciocínio e julgamento livres para outrem, seja este outro um indivíduo ou um corpo político. Qualquer tentativa da parte de um estado de obter controle total sobre as vidas e mentes dos seus cidadãos, violando a principal limitação da ação do

---

17 Spinoza certamente conhecia a primeira obra em filosofia política de Hobbes, *De cive* (1642), e pode, também, ter tido familiaridade com a última obra prima de Hobbes, *Leviathan* (1651, edição latina 1670).

18 TTP 16.

19 TTP 16, p. 476/478.

20 TTP 16, p. 478.

21 TTP 16, p. 480.

estado – conforme empreendido historicamente no regime teocrático dos hebreus após sua fuga do Egito – predispõe o estado à rebelião e, provavelmente, conduz ao perecimento de um tal estado absoluto<sup>22</sup>. Portanto, para Spinoza, a democracia liberal – o livre estado de cidadãos livres – implica no controle político da vida religiosa visando subjugar as ambições teocráticas, politicamente teológicas, bem como teologicamente políticas dos crentes e de seus líderes, os quais reclamam a posse exclusiva de discernimento sobre as coisas e promovem ou, mesmo, dedicam-se à supressão da liberdade política e intelectual.

Em especial, Spinoza discute sobre a limitação política da religião ao impedir a piedade (religiosa) e a obediência (política) e nega o direito de uma religião, com efeito, de qualquer religião estabelecer um domínio ou império (*imperium*) particular, ao modo de um estado teocrático religioso, entre os seres humanos separados do e em acréscimo ao único império sob o qual os indivíduos possam viver e prosperar, a saber, o estado civil<sup>23</sup>. Ao nível político e por razões políticas, a religião deve restringir-se ao exterior “exercício da piedade” (*pietatis exercitio*) e à observância do “culto religioso externo” (*externos religionis cultus*). Por outro lado, qualquer serviço religioso interno (*Dei internus cultus*) junto ao qual ou por meio do qual se prepare a mente religiosamente, insere-se inteiramente nos direitos individuais conforme garantidos pelo estado livre e, assim, escapa à regulação mediante autoridade governamental<sup>24</sup>. Assim sendo, religião e filosofia beneficiam-se, ambas, da liberdade concedida aos seus sujeitos livres, por um estado que, por sua vez, se beneficia e, até, depende de suas respectivas contribuições cívicas – obediência civil e inteligência crítica – e que, ao permitir e, até, encorajar cada um a pensar o que quiser e expressar aquilo que pensa, mostra ser um estado verdadeiro, um estado fiel ao seu propósito, a saber, a liberdade<sup>25</sup>.

Tradução de Alexandra de Almeida (doutoranda no depto. de Filosofia da PUC-Rio)

Revisão técnica: Vera Cristina de Andrade Bueno

---

22 TTP 17.

23 TTP 19, pp. 572, 574, 576.

24 TTP 19, pp. 572/574.

25 TTP 20, p. 604.

