

## RELIGIÃO E POLÍTICA: O NÚCLEO COMUM

LEON FARHI NETO \*

A obediência salva a sociedade. Por isso, ela é o vigor do império (*imperium*). O império é a forma pela qual a potência (*potentia*) dos indivíduos é capturada na constituição de um mecanismo de poder (*potestas*)<sup>1</sup>. O império não é o próprio poder instituído, mas seu mecanismo constituinte, a causa eficiente e não transitiva pela qual se faz possível a conversão contínua das relações de potência em relações de poder. Sem a obediência, o império é apenas uma palavra, uma derrisão. E sem o império, a sociedade não resiste à sua própria tendência ao esfacelamento e à desagregação, a seu aspecto de multidão irreverente. A sociedade é tanto mais coesa, quanto maior for a obediência às diretivas do império, que estabelece os princípios de ordenação da sociedade.

No anseio da salvação, uma questão imediata parece ser: como obter obediência? Como preservar a sociedade apesar da multidão? Como formar um império digno de seu nome? Mas há uma outra, um pouco encoberta pelo imediato da primeira: até onde se pode exigir essa obediência, qual deve ser o seu alcance? Qual deve ser o limite do império? Até o onde o povo deve soterrar a multidão, numa sociedade que quer manter a iniciativa e a efetividade? Essas duas questões críticas – como tornar possível o império? – e – qual deve ser o seu limite? – estão no âmago da reflexão política e, obviamente, são também centrais no Spinoza político.

No campo restrito deste artigo, investigaremos algumas das relações entre política e religião na formação do império, somente a partir do *Tractatus theologico-politicus* (TTP). Sem estabelecer comparações com outros autores. Sem nos referir diretamente a

outras obras de Spinoza. Sem levar em conta o momento histórico. Sem reconstituir a tradição de comentários. Nossa intenção é escrever sobre o irreduzível núcleo religioso da política, com um vocabulário próximo ao texto original, evitando o emprego de noções modernas.

Para Spinoza, em nome da salvação da sociedade, a política deve ser religiosa, isto é, a política deve estar junto à religião, e deve pô-la em conjunção com seu centro. Isso porque, por um lado, muito simplesmente, a religião é, em parte, política. Da mesma maneira que a política sobre a sociedade, a religião exerce um império sobre a sua comunidade de fiéis. A religião possui suas leis, às quais exige obediência. E o que ela promete, como a política, em troca da obediência, é a salvação. Por outro lado, menos simplesmente, porque a política, sem a fé, não alcança o nível de obediência necessário para a salvação da sociedade. A política precisa da religião para exercer seu império. Contudo – e essa ressalva é crucial –, essa religião da política deve ter seus limites. Para ser viável, a religião da política deve se restringir a um pequeno núcleo dogmático<sup>2</sup>.

No primeiro lance de escrita, trataremos desse efeito de conjunção, almejado pelo TTP, entre Deus, religião e política. No segundo, desse núcleo dogmático de fé religiosa necessário para a política.

### A CONJUNÇÃO DAS TRÊS ESFERAS DE JUSTIÇA

A vida em sociedade não é apenas útil para os seres humanos, é até mesmo necessária. Individualizados e isolados uns dos outros os humanos viveriam miseravelmente, ou simplesmente não viveriam. É

\* Doutorando em FILOSOFIA POLÍTICA, na UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC, sob orientação do prof. Dr. Alessandro Pinzani. Em seu tema de pesquisa, a ESPIRITUALIDADE POLÍTICA, busca traçar relações entre o pensamento de Foucault e Spinoza.

<sup>1</sup> Na distinção entre *potentia* e *potestas*, seguimos Negri. Cf. Hardt, 2003.

<sup>2</sup> Com isso, distanciamos-nos, em boa parte, de afirmações como a de Ch. Appuhn (1964, p. 173), para quem, Spinoza “precisava escrever o *Tratado teológico-político* e provar, contra todas as igrejas, contra todas as seitas (salvo aquela dos Colegiantes), que o Estado pode e deve ser inteiramente laico, deixar ao indivíduo a inteira liberdade dos seus pensamentos filosóficos e religiosos, e não permitir a nenhuma autoridade religiosa de se impor pela força”.

preciso, para sua própria segurança, diante dos múltiplos riscos e perigos a que está exposto, e na realização econômica das muitas coisas, das quais carece a vida humana, que cada um colabore com o próximo, coordenando seu agir e fazer ao agir e fazer dos outros. Sem a *politia*, sem a presença ordenada dos outros que, por serem diversos, podem contribuir entre si com sua aptidão própria, o ser humano vive separado e fragilizado, ou em bando, mas quase como as bestas<sup>3</sup>.

Assim, podemos afirmar que o ser humano, para Spinoza, é por natureza um ser social, mas apenas num certo sentido. A sociedade além de útil é necessária, mas essa necessidade não se realiza por si mesma, naturalmente. Ela requer uma artificialidade. Que a vida em sociedade seja mesmo necessária não implica que a sociedade seja naturalmente dada, pois a natureza não cria nações, não produz o grupo de seres humanos, mas apenas indivíduos. A sociedade, apesar de ser uma necessidade humana natural, requer um modo artificial de estruturação, um princípio artificial de socialização, que é como a sua condição, a razão da sociedade (*ratio societatis*). As diferenças existentes entre as diversas nações e agregados humanos devem-se, justamente, ao fato de esse princípio de socialização não ser um princípio natural, mas artificial e, portanto, histórico. A natureza produz indivíduos humanos que, pela necessidade de sua própria natureza, vivem em sociedade. Mas, como o princípio de socialização não é natural, essas sociedades humanas assumem diversas formas históricas. As leis da natureza humana são comuns a todo o gênero humano; assim, é a *ratio societatis* que qualifica a singularidade do engenho (*ingenium*) de cada nação. Não há nações naturalmente distintas umas das outras; o que as distingue é a artificialidade, são os seus costumes e leis específicos<sup>4</sup>.

Spinoza reconhece diversos usos do vocábulo 'lei', mas, em geral, 'lei' é o nome para o princípio de um acontecimento. Dá-se o nome de lei à razão segundo a qual algo acontece. A lei pode ser específica ou genérica, concernir um, alguns ou todos. Pode nomear um princípio necessário da ação de um indivíduo ou apenas aquilo que lhe serve de guia para

agir (*ratio vivendi*). A lei pode ser dita natural ou artificial, divina ou humana<sup>5</sup>.

As leis naturais são a lei divina propriamente dita (*lex divina naturalis*). Não dizem respeito somente aos humanos, mas à totalidade dos entes que compõem a natureza. São fixas, invariáveis e invioláveis. São o princípio incontornável de todos os acontecimentos. Elas constituem o império da natureza como um todo, o império natural (*imperium naturalis*), do qual fazem parte todos os entes, as coisas, os seres humanos.

As leis artificiais, por sua vez, constituem a lei humana (*lex humana*), a qual, ao servir como *ratio vivendi*, como princípio prático, configura a *ratio societatis*, o princípio de socialização. Nesse sentido, as leis são regras não necessárias do agir humano, variam de nação para nação, e não são invioláveis.

As leis divinas de natureza regem os acontecimentos necessariamente; as humanas, contingentemente. Só há eventualidade, *fortuna*, na perspectiva humana. Se chamamos justos os eventos que ocorrem em conformidade com a lei, na perspectiva humana, os eventos podem ser justos ou injustos. Mas a lei artificial não ab-roga a natural, e a justiça humana não suprime, verdadeiramente, a justiça divina. Todo evento conforme com a lei humana, é também sobredeterminado pela lei natural. De fato, como todo acontecimento é necessário, na perspectiva da lei de natureza, ele é justo, mesmo um evento que desobedeça à lei humana, e que seja injusto na perspectiva desta lei.

Encontramo-nos, portanto, diante de duas esferas de direito (*jus*) e de justiça (*justitia*). Nessas duas esferas, as duas justiças, a natural e a humana, embora distintas, porque correspondentes a direitos de gêneros distintos, um natural e outro artificial, têm o mesmo significado. A justiça, em Spinoza, seja natural ou humana, é sempre a efetuação do direito.

Sob a perspectiva de Deus e da natureza como um todo, a contumácia é impossível e, conseqüentemente, inexistente (e por isso, para Spinoza, a existência do milagre negaria a de Deus, ao invés de prová-la). Sob a perspectiva da natureza, tudo acontece segundo a justiça. Tudo é justo e salvo, porque todo acontecer obedece à lei divina. Sempre que tomamos os acontecimentos como eventos anômalos, como frutos da *fortuna* ou injustos, os consideramos desde uma perspectiva parcial, finita, e não desde a sua relação com o todo, do qual somos uma ínfima parte. Se algum

<sup>3</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. V, p. 85 (1670, p. 59). Moreau (2005, pp. 11ss) destaca que, no *TTP*, Spinoza apresenta duas gêneses do Estado: uma, no cap. V, deduzida da carência (*besoin*); outra, no cap. XVI, deduzida da potência.

<sup>4</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. III, p. 54 (1670, p. 33); 2003, cap. XVII, p. 273 (1670, p. 203). *Ingenium* é comumente traduzido por caráter, talento e até mesmo por natureza. Entretanto, para Spinoza, o *ingenium* de uma nação nada tem de natural.

<sup>5</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. IV, pp. 66ss (1670, p. 43ss).

acontecimento nos surpreende, ou nos parece injusto, isso se deve ao fato de o considerarmos apenas desde uma perspectiva humana e, portanto, parcial. Em relação à ordem eterna da totalidade da natureza, a humanidade é apenas uma parcela, e a justiça divina é imparcial<sup>6</sup>.

Na perspectiva da imparcialidade, tudo é justo e salvo, e o pecado é inexistente. Esta é nossa condição natural, a condição natural de todos os entes, os quais, aos olhos da justiça da natureza, não são desiguais uns em relação aos outros, a não ser na medida do seu direito. Pois se, para todo ente, e de modo igual, a justiça natural faz necessariamente juz ao seu direito, isso não implica que os direitos dos entes sejam iguais. É justo, na imparcialidade de Deus, atribuir o direito segundo a potência do ente, aquilo que lhe é mais próprio na existência. O efetivo no ente é a sua potência. Assim, na perspectiva da natureza, a cada um é atribuído tanto de direito quanto é justo, conforme a sua potência. As diferenças de direito natural, entre os múltiplos entes, constituem a própria dinâmica do acontecer, como contínua e incessante variação das relações de potência, sob as leis de natureza<sup>7</sup>.

Embora Spinoza sustente que, na perspectiva de Deus, tudo aconteça necessariamente e conforme a justiça natural, porque, de outra maneira, Deus não seria sumamente justo e misericordioso, ele afirma, ao mesmo tempo, que as ações humanas também se determinam – mas de modo somente contingente, é verdade – por princípios de ação que dependem da conveniência humana, do que imaginamos ser certo ou errado. De fato, ressalta Spinoza, é apenas por analogia que dizemos ‘lei de natureza’, que nos referimos, pelo nome de ‘lei’, à razão natural do acontecer. Comumente, considera-se a lei um imperativo autônomo ou heterônomo, que o indivíduo pode seguir ou negligenciar. Se a lei é um imperativo que podemos seguir ou não, a lei de natureza ou divina não é propriamente uma lei, ou o é apenas por analogia.

A lei de natureza não é um princípio exterior que possa ser negligenciado no acontecimento. Que esse princípio não possa ser negligenciado, não quer dizer que ele precise ser conhecido. Pelo contrário, o modo pelo qual um acontecimento ou uma ação se conecta necessariamente com o restante da natureza só é evidente na perspectiva de Deus, não na humana. Por isso, a lei de natureza dificilmente se torna uma razão consciente do agir. Ao agir, no uso da vida (*usum vitae*), o vulgo não tem como tomar, por regra para sua ação, a lei da natureza,

que tudo rege necessariamente e como que desde dentro. O encadeamento necessário dos acontecimentos singulares não pode ser conhecido de modo absoluto. No uso da vida, é melhor e mesmo preciso considerar os acontecimentos como eventos, como eventuais, como se fossem apenas possíveis, isto é, como se não fossem necessários e determinados por Deus<sup>8</sup>.

Na prática, precisamos que a lei humana nos sirva de guia, como um princípio exterior à ação, estabelecido por nós mesmos ou por um legislador outro que nós. Essa lei humana define um âmbito de direito e de justiça distinto do âmbito do direito e da justiça naturais. No uso da vida, é a esse direito e a essa justiça humanos que devemos nos referir como princípio do viver (*ratio vivendi*), porque são esses, e não os naturais, que se encontram na medida do entendimento humano comum.

A lei natural é a lei divina propriamente dita. Contudo, a lei é dita divina, também, de um outro modo, quando a lei humana é sancionada por Deus<sup>9</sup>. Com isso inaugura-se, para a perspectiva humana, uma terceira esfera de justiça, além da natural e da humana, dita justiça divina, mas apenas impropriamente. Justiça, direito e lei (*justitia, jus & lex*) são pertinentes uns aos outros e congruentes entre si, na medida em que correspondem a uma dessas três esferas. Há uma justiça natural (propriamente divina), um direito natural e uma lei de natureza que constituem uma esfera natural, a do estado de natureza (*status naturalis*). Há uma esfera civil de justiça humana (*status civilis*), conformada por direitos civis e leis humanas contingentes, que são obedecidas não necessariamente, mas apenas na medida em que os seres humanos imaginam derivar dessa obediência punições temidas ou recompensas esperadas. E há um terceiro âmbito de justiça (*status religionis*), que diz respeito a leis de religião, que são leis humanas ditas divinas, embora impropriamente, porque determinam a ação humana de modo somente contingente, isto é, somente na medida em que os fiéis imaginam que elas tenham sido consagradas por Deus<sup>10</sup>.

Na perspectiva do Deus da natureza, da qual a humanidade é só uma parte, todas as ações humanas

<sup>8</sup> Com isso, apartamo-nos do domínio do intelecto, que considera os acontecimentos como necessários, descarta a *fortuna* e a concepção de divindade a ela associada. Se compararmos o que é dito aqui (Spinoza, 2003, cap. IV, 67; 1670, p. 44) com a proposição 44, da parte II da *Ethica*, podemos marcar a diferença entre o *TTP*, domínio apenas da imaginação, e a *Ethica*, que além da imaginação, envolve a razão e a ciência intuitiva.

<sup>9</sup> Como no caso da lei de Moisés. Cf. Spinoza, 2003, cap. IV, último parágrafo da p. 70 (1670, p. 47).

<sup>10</sup> Conferir a discussão a respeito das relações entre estas três esferas no final do cap. XVI, pp. 245-247 (1670, p. 184).

<sup>6</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XVI, p. 236 (1670, p. 177 *in fine*).

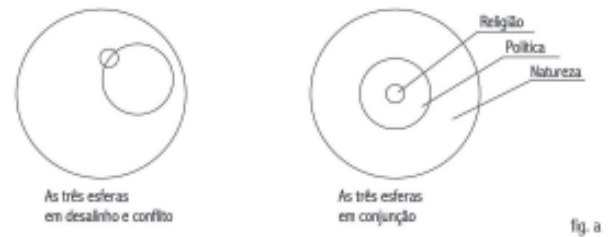
<sup>7</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XVI, 234ss (1670, p. 175ss).

são determinadas por necessidade. A esse estado de natureza e de necessidade se sobrepõem, sobredeterminando as ações humanas, segundo o jogo da imaginação, a civilidade e a piedade, a política e a religião. O estado de natureza, as leis de natureza e os direitos naturais são inalienáveis, pois dizem respeito a todos os acontecimentos (mesmo àqueles considerados de excessão política ou milagrosos). Toda ação piedosa e toda ação civil serão, sempre e ao mesmo tempo, ações naturalmente determinadas. O estado civil e o religioso apenas podem se sobrepor a esse fundo natural de determinação dos acontecimentos. Fundo do qual jamais o ser humano pode ter uma total consciência, e do qual ele deve, por esse motivo, no uso da vida, até mesmo fazer abstração.

Para Spinoza, apesar da absoluta unicidade divina, relativamente ao ser humano, a face de Deus tem um duplo aspecto. Um deles diz respeito ao Deus de toda a natureza, o qual o ser humano contempla pela filosofia. O outro, ao Deus que o fiel cultua com devoção, nos rituais e cerimônias de uma religião particular. Este segundo aspecto de Deus se desdobra numa miríade de apresentações elaboradas pelas diversas religiões particulares. Se, na perspectiva da filosofia, Deus é um para a humanidade como um todo, na perspectiva das religiões, a humanidade se divide em comunidades de fiéis e de infiéis, da mesma maneira que, aliás, na perspectiva das sociedades, ela se divide em múltiplas nações segundo as línguas, costumes e leis.

Assim, religião, política e natureza constituem três esferas de justiça distintas. Como domínios distintos de determinação da ação e do uso da vida, podem, e geralmente estão, em conflito, umas com as outras. A partir disso, e para dirimir esse conflito, Spinoza procura, no *TTP*, configurar um âmbito de congruência mínimo, mas possível, entre as três esferas. Um âmbito de justiça religiosa que seja também civil. E um âmbito de justiça civil e política que seja a mais natural possível. Spinoza pretende, então, defender um regime teológico de determinação das ações humanas (que ele denomina, como veremos mais adiante, *vera religio*), que seja comum a todas as religiões e que, portanto, possa ser também político. E um regime político de determinação das ações humanas que seja o mais próximo possível da natureza (que ele considera ser a democracia). Estes dois regimes, o teológico-político e o político-natural, eventualmente, podem se encaixar num só, em um regime teológico-político-natural, uma democracia em que vige a *vera religio*. Essa seria a configuração ideal,

em que as três esferas estariam engatadas uma nas outras, alinhadas umas às outras (fig. a)<sup>11</sup>.



O âmbito máximo de conexão das três esferas de justiça – máximo que significa sua fusão absoluta e o colapso das suas diferenças –, seria a teocracia direta, que é também a mais direta das democracias, a sujeição da multidão imediatamente ante a Deus, sem a intermediação de nenhum poder religioso ou político. Na história dos hebreus, por exemplo, a teocracia direta corresponde ao curtíssimo período do primeiro pacto, em que Deus falou diretamente ao povo. Sua voz e fogo, porém, lhes foi insuportável e, então, pactuaram com Moisés, instituindo-o como intermediário<sup>12</sup>.

No que se segue, trataremos apenas do regime teológico-político, da conjugação da esfera da religião com a esfera da política. Deixamos de lado a análise da democracia (a conjugação da política e da natureza).

Importa-nos, ainda, para a hipótese que aqui se desenvolve – a de que, para Spinoza, a esfera da verdadeira religião e a da política deveriam se conjugar num regime teológico-político – analisar, relativamente aos três estados de determinação da ação humana, o divino, o político e o religioso, os fins correspondentes. Pois, religião e política orientam-se para o mesmo fim. Com efeito, segundo Spinoza: “Tudo o que honradamente desejamos refere-se, acima de tudo, a três coisas, a saber: [1] entender as coisas por suas causas primeiras. [2] Domar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude. [3] E, finalmente, viver seguramente e de corpo são”<sup>13</sup>.

O primeiro desejo diz respeito ao Deus da natureza e ao conhecimento filosófico. O segundo, à ética, isto é, à transformação espiritual pertinente ao processo de autolibertação que desobstrui o passo do

<sup>11</sup> A representação nos ilude por dois motivos. Primeiro, porque, para Spinoza, a natureza é infinita; segundo, porque nos induz a pensar que *só* as esferas humanas ocupam o centro da natureza. No plano da natureza infinita, da qual o ser humano é apenas uma partícula, todo ponto é central.

<sup>12</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XVII, pp. 256-257 (1670, p. 192).

<sup>13</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. III, pp. 256-257 (1670, p. 32).

ser humano na direção da *beatitudo*. Pois ética e filosofia, liberdade e verdade, em Spinoza, não estão separadas. A ação ética é ela mesma uma experiência filosófica de conhecimento intelectual<sup>14</sup>.

A *beatitudo* é o sumo bem do ser humano, e consiste no conhecimento intelectual e no amor a Deus. Tanto mais perfeitos somos, quanto mais perfeito é o objeto do nosso conhecimento. Com certeza, o ente mais perfeito é Deus, assim, o conhecimento de Deus é aquilo por meio de que mais nos aperfeiçoamos. A *beatitudo* é a idéia de Deus em nós e, enquanto tal, o próprio Deus. O que essa finalidade exige do ser humano, como princípio de vida, pode ser chamado de mandamentos de Deus, de lei divina, pois é como se esses mandamentos fossem prescritos pelo próprio Deus. A *beatitudo* refere-se, portanto, enquanto fim determinante da ação humana, à esfera da relação do ser humano com a ordem da natureza como um todo (*ordo universæ naturæ*), na medida em que dela participamos, na medida em que nossa potência exprime a potência de Deus. Assim, enquanto orientados à *beatitudo* e a Deus – orientação pertinente a uma ética universal – temos como lei divina geral (*lex divina in genere*): *amar a Deus como sumo bem*. Este sumo princípio de todas as nossas ações é o princípio ético por excelência<sup>15</sup>.

Mas em que medida podemos nos referir a este princípio como a uma lei de natureza? De fato, esse sumo princípio natural não é uma lei de natureza propriamente dita, mas uma verdade eterna. Se fosse uma lei divina natural todo acontecimento seria determinado por ela. É antes uma verdade que, como tal, não pode ser alcançada pelo ser humano carnal (*homo carnalis*), que não tem de Deus a não ser uma idéia confusa, e não encontra nela nada que lhe possa servir à carne. Essa verdade, que nosso sumo bem consiste no amor a Deus, precisou ser revelada ao humanos pelos profetas, que por sinais claros, convenceram o vulgo, e a transmitiram como se fosse uma lei. Essa verdade natural, na perspectiva da

<sup>14</sup> Ao explorar as relações de Spinoza com os estóicos e particularmente com Sêneca, Martínez (2007, p. 13) escreve: “Ambos mantienen de la gran tradición estoica la idea de conectar un arte de vivir con una metafísica o, más precisamente, dado su naturalismo, con una filosofía de la naturaleza que sirva de fundamento ontológico a dicho arte de vivir, o tecnología del yo en la terminología de Foucault. En esta tradición en la que el conocimiento desempeña un papel fundamental en el proceso de liberación del individuo [...]”.

<sup>15</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. IV, pp. 69-70 (1670, p. 46).

imaginação, ao refletir-se na esfera da religião, toma forma de lei, isto é, de um comando que deve ser obedecido sob risco de castigos terríveis, infernais. Por isso, o vulgo faz de Deus um príncipe legislador, a estabelecer leis para os humanos.

Os dois primeiros desejos dignos de um ser humano visam à *beatitudo* e concernem, como vimos, à ética universal. Os meios para tal fim são pertinentes à potência humana individual, na medida em que esta envolve e exprime a potência divina. Dizem respeito à qualquer ser humano, mesmo que isolado, independentemente da nação a que pertença. Entretanto, no tocante ao terceiro desejo, o de segurança e de conservação do corpo, os meios para tal fim escapam ao âmbito da potência individual, e são vulgarmente chamados de dons da *fortuna*, porque dependem de causas externas, por nós ignoradas. Segundo Spinoza, o meio mais garantido de satisfazer tal desejo é a vida em sociedade regulada por leis humanas<sup>16</sup>.

Entre os dois primeiros desejos dignos de um ser humano e o terceiro há um nítido traço que demarca dois âmbitos, e pelo qual Spinoza distingue a *beatitudo* da *felicitas*<sup>17</sup>; a esfera da natureza, da esfera da sociedade; a ética e a filosofia, da política e da religião; a verdade, da imaginação; o conhecimento, da obediência cega; a vera liberdade, do *imperium*; o amor intelectual a Deus, da fé. Segundo essa linha divisória das esferas de determinação da ação humana, política e religião se encontram do mesmo lado e concernem a *felicitas*.

Comodidade e segurança da vida, a satisfação do terceiro desejo, é o fim comum à política e à religião. Essa comunidade entre religião e política permite diferentes deslizes, uma vagueza na concepção e na constituição efetiva dos domínios da religião e da política. Uma contaminação recíproca é sempre possível, e a passagem de um domínio para o outro, quase inevitável. Religião e política dizem respeito ao mesmo fim, em vista do qual capturam as potências individuais, e requerem um mesmo meio. O fim comum é a *felicitas*. A maneira de capturar as potências individuais é a constituição de um *imperium* das leis, civis ou religiosas. E o meio comum para alcançar tal fim, a salvação da sociedade, é a obediência à lei.

<sup>16</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. III, p. 53 (1670, p. 33).

<sup>17</sup> Frequentemente, os tradutores não preservam esta distinção e traduzem *beatitudo* por felicidade e *beatitudo* por feliz. Para Spinoza, *beatitudo* e *felicitas* referem-se a esferas diferentes: a *beatitudo* é a *summa hominis felicitas*.

Obviamente, entre religião e política, há diferenças. Enquanto a religião diz respeito a uma comunidade específica, a um grupo restrito de pessoas que compartilham uma crença, certas regras de vida e certos costumes, a política se refere à totalidade da sociedade composta de diferentes comunidades. Mas como são feitas do mesmo estofado e visam ao mesmo fim, ambas exigindo obediência, religião e política competem entre si. A religião tende ou deseja tornar-se política. Numa sociedade plural, composta de diferentes religiões, e até mesmo de indivíduos não filiados a uma religião particular, há sempre o perigo de que uma determinada religião almeje se impor às outras, para constituir seu *imperium* sobre toda a sociedade. Contudo, o que nos interessa salientar não é só o fato de que o poder religioso se inclina ao político, mas, também, o fato de que o poder político não pode abrir mão da fé, se precisa da obediência.

## A OBEDIÊNCIA

A obediência religiosa distingue o pio do ímpio. Pio é aquele que cumpre as regras de sua religião, que orienta sua conduta segundo as leis estabelecidas pelo poder religioso. Cada religião é um sistema complexo de crenças, opiniões, mitos, ritos, cerimônias e obscuras interpretações das Escrituras – prerrogativa e razão do *imperium* dos seus teólogos-pontífices – capaz de determinar, de maneira abrangente, as condutas dos seus seguidores, e também de lhes fornecer uma certa compreensão do cosmos. Cada *vana religio*, no sentido de religião sem consistência e fundamentos, é uma perspectiva particular do fiel para o cosmos, da sua relação com a divindade. Para Spinoza, no entanto, as *vanae religiones* estão impregnadas de superstição, que alimenta o medo, o ódio e dispõe à obediência cega.

Com efeito, as Escrituras, nas quais se baseiam as diversas religiões cristãs, têm, como demonstra Spinoza, apenas a função de ensinar o fiel a obedecer de ânimo íntegro (*integro animo*). Essa obediência consiste tão somente em tomar a Deus como único exemplar da verdadeira vida (*unicum veræ vitæ exemplar*)<sup>18</sup>. Tudo o que as Escrituras nos ensinam a seu respeito se limita apenas àquilo em que podemos imitá-lo, ou seja, à sua suma justiça e misericórdia. Quanto à natureza divina em si mesma, esta é inimitável, e por isso não é tema das Escrituras nem, conseqüentemente, da *vera religio* revelada. As Escrituras operam sobre a

imaginação dos fieis de tal modo que eles reconheçam subjetivamente o valor da obediência. E o discurso religioso, ao apelar para a imaginação do crente, tem essa capacidade de convencimento.

Os livros que compõem as Escrituras formam um amálgama histórico. As Escrituras são um composto de múltiplas camadas que se superpõem, se alternam, se confundem. A Bíblia não é uma carta que Deus redigiu de uma só vez e endereçou aos humanos, mas é fruto de um longo esforço humano de acúmulo e seleção. Nem sempre podemos tomar esses textos em seu sentido literal. Eles muitas vezes se contradizem, porque, sendo textos históricos, escritos em diferentes épocas, para diferentes nações, eles estão circunstancialmente adaptados àquilo que o ânimo de um certo povo podia captar. Para entender a verdadeira mensagem das Escrituras, é preciso interpretá-las. Entretanto, a dificuldade de interpretação desses livros se encontra justamente na sua carga histórica. É preciso interpretá-los, porque são históricos. Mas porque são históricos, é difícil interpretá-los. Para entender o que dizem as palavras sagradas, é preciso retomá-las na língua original em que esses textos foram redigidos, situá-las num certo período, procurar entender o ânimo daqueles a quem o texto era dirigido, seguir o percurso dos livros através da história, perceber as inserções e as obliterações que sofreram durante o processo de sua canonização.

Segundo Spinoza, os teólogos vasculham as Escrituras em busca de fundamentos para as suas opiniões acerca da natureza divina. As *vanae religiones* estão impregnadas de especulações, que exigem valor de verdade, e de leis e regras complexas e desnecessárias, que seus teólogos consideram divinas. Essas religiões divergem umas das outras, porque são diferentes interpretações do texto bíblico. Cada seita religiosa encontra, em algum lugar das Escrituras, o subsídio sobre o qual pode apoiar a sua opinião a respeito da natureza do universo e de Deus. Opinião essa que crentes e teólogos catedráticos imaginam ser a única verdadeira. “A cada herege seu texto” – versa sabiamente o provérbio<sup>19</sup>. Spinoza não vê pecado ou impiedade na liberdade dos teólogos em especular e justificar uma opinião com base nas Escrituras. Ímpio, para ele, é querer subtrair aos outros essa liberdade, em nome de uma determinada interpretação.

A primeira parte do *TTP*, que vai até o capítulo XV, inclusive, busca filtrar o texto sagrado de toda

<sup>18</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIII, p. 212 (1670, p. 157).

<sup>19</sup> Spinoza, 2003, cap. XIV, p. 214 (1670, p. 159). Em holandês, no original.

superstição, para chegar à sua mensagem essencial, sem a qual a religião é nada. Spinoza mostra que as Escrituras nada ensinam a respeito da verdade, sequer a respeito da natureza de Deus. Pois não é a verdade o teor das Escrituras. As Escrituras, em seu conteúdo inadulterado, ensinam algo muito simples e acessível a todos. A doutrina das Escrituras não inclui nada de muito complexo, a que só estudiosos e *experts* poderiam aceder. Não há mistérios profundíssimos ocultos nas Escrituras<sup>20</sup>. As Escrituras se dirigem ao vulgo, ao leigo, para lhe ensinar a lei divina por excelência. Aquilo a que nos obriga essa lei divina é algo de muito singelo – *amar a Deus acima de tudo e o próximo como a si mesmo*<sup>21</sup>. Esse é o fundamento da verdadeira devoção e da *vera religio*, tal qual se reflete, na esfera da religião, a lei divina universal do amor a Deus como sumo bem. Note-se que, nesse reflexo, se soma a injunção do amor ao próximo. Vimos que, no âmbito ético da *beatitudo*, a lei divina geral consiste no amar a Deus como sumo bem. Entretanto, a religião está no âmbito da *felicitas*, que diz respeito à utilidade do corpo e, por conseguinte, à *societas*. A *societas* pertence ao fim da *religio*, em vista do qual a summa lei impera o amor ao próximo. No *imperium religionis*, o amor ao próximo coage como um dever diante de Deus. Contudo, paradoxalmente, a experiência mostra que, na perspectiva particular de uma *vana religio*, esse amor restringe-se à comunidade dos fiéis e transfigura-se em ódio aos infiéis, membros de outras comunidades.

A função das Escrituras é convencer o vulgo, mediante relatos históricos e narrativas de milagres, a obedecer a este fundamento da religião. Os relatos e narrativas bíblicos mostram a onipotência divina, assim como a sua extrema misericórdia e justiça, exemplares do amor para com o próximo e imitáveis por qualquer um que tome a lei divina por excelência como princípio de vida (*ratio vivendi*). O objetivo das Escrituras não é instruir uma ciência, sequer uma ciência acerca da natureza divina, e com ela acabar com a ignorância dos fiéis. Não é preciso ser sábio para ser pio. O único conhecimento que a *vera religio* exige do fiel é o conhecimento da misericórdia e da justiça divinas, que lhe devem servir de exemplo. O pio é simplesmente aquele que obedece à lei divina de amar o próximo, diante de Deus, para obedecê-lo.

Para Spinoza, há uma relação inextricável entre fé e obediência. A verdadeira fé é condição necessária,

embora não suficiente, da obediência. De fato, ser fiel, ter fé, é possuir tais opiniões a respeito de Deus (*de Deo sentire*) sem as quais a obediência é tolhida. Quer dizer, alguém que não comparta dessas opiniões, é necessariamente um rebelde diante de Deus. Note-se que se tratam de opiniões que possuímos, nas quais cremos, mas que não são necessariamente opiniões verdadeiras, pois não é a verdade, mas apenas a obediência, que está em questão<sup>22</sup>.

Spinoza chama essas opiniões, necessárias para a obediência, de dogmas da fé (*fidei dogmata*). Cada um deles é uma condição necessária da obediência religiosa, isto é, da obediência à summa lei divina de amar o próximo como a si mesmo, por amor a Deus. Suprimido qualquer um deles, a obediência religiosa necessariamente desaparece. São sete esses dogmas da fé:

I – Deus existe, isto é, um ente supremo, sumamente justo e misericordioso, ou seja, exemplar da verdadeira vida.

II – Ele é único.

III – Ele está presente em todo lugar, ou tudo lhe é evidente.

IV – Ele tem supremo direito e propriedade sobre tudo, não é coagido por qualquer autoridade, mas age segundo seu bel-prazer absoluto e sua graça singular.

V – O culto e a obediência a Deus consistem unicamente na justiça e na caridade, ou seja, no amor para com o próximo.

VI – Todos aqueles que, por princípio de vida, a Deus obedecem estão salvos; por outro lado, os restantes, que vivem sob o império da volúpia, estão perdidos.

VII – Finalmente, Deus perdoa os pecados dos que se arrependem<sup>23</sup>.

As explicações que Spinoza apresenta para a necessidade desses dogmas para a obediência, na imediata sequência de sua enunciação, procuram a sua evidência intrínseca. (I) A obediência requer a crença na existência de Deus, pois aquele que não acredita que Deus exista não tem por que obedecê-lo, e sobretudo não pode aprender a conhecê-lo como juiz de seus atos. (II) A condição de uma predisposição do ânimo para a obediência será tão mais intensa quanto maior for a crença na unicidade de Deus, pois aquele que crê em múltiplos deuses divide entre eles sua

<sup>20</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XII, p. 197 (1670, p. 145).

<sup>21</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XII, p. 204 (1670, p. 151).

<sup>22</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIV, p. 218 (1670, p. 162).

<sup>23</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIV, p. 219-220 (1670, p. 163-164).



devoção, admiração e amor. (III) Quem não crê que para Deus tudo está às claras pode duvidar da equidade de sua justiça. Se algo escapasse ao conhecimento de Deus, ele poderia enganar-se no modo pelo qual tudo dirige. (IV) Quem crê que Deus age determinado pela autoridade de outrem (*sub alterius jure*), pode sentir-se obrigado com este outro que possui autoridade sobre Deus. (VI) Aquele que não acredita estar salvo, enquanto permanece sob o império de Deus, e perdido, enquanto entregue ao império de sua própria volúpia, não encontra razão para tomar a misericórdia e a equidade divinas, como exemplares e princípio de vida, e para não se entregar aos prazeres imediatos. (VII) Sem a crença em um Deus misericordioso, que salva os penitentes, não haveria por que se emendar, pois ninguém escaparia do pecado; desesperado, o pecador permaneceria no pecado.

Spinoza não oferece para o quinto dogma uma justificativa da sua necessidade para a obediência, como fez com os outros seis. Pois o quinto é apenas uma reformulação da lei fundamental da religião, da qual derivam os dogmas da fé e, por isso, não requer justificativa. Ele simplesmente repete a lei da religião de amar o próximo, e diz que esse amor consiste só na justiça e na caridade.

Antes de tratarmos do que significam justiça e caridade, vale insistir, para nosso propósito, que, para Spinoza, sem a fé nesses sete dogmas, não obedecemos, porque não teríamos por que obedecer. Esses dogmas são a condição e a razão de nossa obediência. Sigamos o texto à risca, quando Spinoza apresenta a sua definição de fé: “A saber, que [a fé] nada mais é do que, acerca de Deus, tais coisas sentir [pensar, ser da opinião] que, ignoradas, a obediência para com Deus é tolhida; e que, esta obediência posta, são postas necessariamente”<sup>24</sup>. É interessante notar que essa definição de fé encerra uma tautologia. Ela é feita de cinco proposições:

(I) Primeira proposição – *A fé não é mais do que ter certas opiniões acerca de Deus*. Como vimos, essas opiniões são os sete dogmas ( $\Delta$ ).

(II e III) A segunda e a terceira proposições aparecem articuladas hipoteticamente. *Se tais opiniões forem ignoradas, a obediência a Deus é tolhida*. Se não há tais dogmas ( $\neg\Delta$ ), então não há obediência religiosa ( $\neg\Omega$ ). Na linguagem da lógica: ( $\neg\Delta \rightarrow \neg\Omega$ ).

(IV e V) A quarta e quinta proposições também estão articuladas. *Sendo esta obediência posta, então*

*necessariamente são postas tais opiniões*. Se há obediência ( $\Omega$ ), então tais dogmas ( $\Delta$ ) estão necessariamente dados. Assim: ( $\Omega \rightarrow \Delta$ ).

Ora, as duas articulações são tautológicas, elas dizem exatamente o mesmo, sem nada acrescentar uma à outra, isto é: ( $\neg\Delta \rightarrow \neg\Omega$ )  $\leftrightarrow$  ( $\Omega \rightarrow \Delta$ ).

Spinoza não afirma que dada a fé, a obediência é dada necessariamente: ( $\Delta \rightarrow \Omega$ ). Deduzir isso da definição de fé seria falacioso. A fé é condição necessária da obediência, mas não é uma condição suficiente. Para que a fé, que é uma determinação do ânimo (uma determinação subjetiva), implique em obediência, ela requer seu correlato exterior (objetivo). Para que haja obediência, além da fé, é preciso algo mais. Esse algo mais, Spinoza apresenta em seguida, são as obras (E) – o correlato exterior de uma certa determinação do ânimo, a fé. Assim, poderíamos afirmar que, dadas a fé e as obras, necessariamente é dada a obediência a Deus, a obediência religiosa:  $\Delta \ \& \ E \rightarrow \Omega$ . O que está em jogo, portanto, é a relação entre obras e fé, a velha polêmica entre católicos e luteranos, entre os ditos de Tiago e Paulo.

Para Spinoza, obras e fé, ambas são condições necessárias da obediência religiosa. Quando Spinoza afirma, com Tiago (2:17): a fé sem obras é morta, e conclui: “ninguém pode nos julgar fiel ou infiel, a não ser a partir das nossas obras”<sup>25</sup>, tudo se passa como se pudéssemos suprimir o primeiro termo da implicação geral:  $\Delta \ \& \ E \rightarrow \Omega$  – a fé. Mas a fé, como vimos, é uma condição inexorável da obediência. Na obediência religiosa, as obras devem ser realizadas *diante* de Deus, isto é, de ânimo íntegro, com fé.  $\Delta$  e E são como duas faces da mesma moeda,  $\Omega$ , uma subjetiva e outra objetiva<sup>26</sup>.

Na perspectiva teológica, como exemplo de boas obras, Spinoza nos remete a todo o capítulo 2 de Tiago. As boas obras são, de fato, ações de justiça e de caridade – o cumprimento da lei divina, a igual consideração dos fiéis, dos pobres como dos ricos, diante da lei de Deus, a doação do necessário aos carentes, a hospitalidade e a proteção dos perseguidos –, na medida da força da razão e das faculdades de cada um. O Deus das Escrituras é o exemplar de justiça e caridade que devemos imitar. A caridade é o único

<sup>25</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIV, p. 217 (1670, p. 161).

<sup>26</sup> Compare-se essa relação entre fé, obras e obediência com a definição da essência de uma coisa (*Ethica*, II, def. 2). Pode-se induzir que a fé é a essência da obediência, mas apenas na medida em que as obras estão presentes.

<sup>24</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIV, pp. 216-217 (1670, p. 161).



atributo divino que, segundo Spinoza, baseado em João (1Jo, 4:7-8), nos é dado conhecer de Deus, a partir das Escrituras. E, como destaca Spinoza, na epígrafe do TTP, ainda segundo João, é por sermos caridosos que conhecemos nossa relação imanente com a divindade<sup>27</sup>.

Na perspectiva política, na república, na civilidade (*civitas*), a justiça não só diz respeito ao direito civil, como também é uma virtude dos cidadãos. Ao definir a justiça, Spinoza fala de uma constância do ânimo para agir conforme o direito<sup>28</sup>. A justiça é uma virtude cívica. Ela se reflete na equidade, na igualdade de cada um, independentemente da sua riqueza ou pobreza, diante do juiz, na resolução dos conflitos. A segunda virtude cívica fundamental para a república é a caridade. Por caridade, são distribuídos os benefícios sociais para além daquilo que, por justiça, seria o devido, segundo o direito civil de cada um. Um exemplo do que Spinoza entende por *charitas* encontra-se na sua descrição dos pontos positivos que promoviam a conservação do antigo império hebreu. Ali, a caridade para com o próximo tornava a pobreza suportável<sup>29</sup>. A caridade vai além da justiça, ao tratar com uma disposição favorável, portanto desigual, os pobres, que aos olhos da justiça, na sua igualdade, passariam despercebidos.

Justiça e caridade são virtudes constituintes da sociedade. Como tal, devem ser promovidas no estado civil. São também, como vimos, expressas nas obras, que do ponto de vista da religião, são índice de obediência e, portanto, de fé. Justiça e caridade, exteriormente, são sinais de obediência e civilidade, mas, como virtudes são também sinais de uma disposição cívica subjetiva, para a qual o espírito religioso contribui. Na justiça e na caridade, virtudes civis e, ao mesmo tempo, virtudes religiosas, se conjugam as esferas da política e da religião.

Piedade, salvação e obediência, para Spinoza, dizem respeito às boas obras, à justiça e à caridade. Mas isso só pode ocorrer junto ao próximo. Piedade diante de Deus ocorre quando o amor ao próximo pode ocorrer. E isso não pode se dar numa célula reclusa, na relação solitária de um crente com Deus. A relação de crente a Deus se dá junto com a relação do crente a seu próximo, desde que ela seja guiada pela *vera religio*.

Spinoza defende que, além daqueles sete dogmas nucleares, pode haver discordância entre os

fiéis adeptos das diversas religiões. As vãs religiões podem discordar em tudo, salvo no que toca ao núcleo da fé de todas as religiões, os sete dogmas, elementos da *vera religio*. A *vera religio* é a religião nuclear ensinada pelas Escrituras, livre das superstições e dos rebuscamentos teológicos. É a religião dos sete dogmas e nada mais. Mas essa restrição não impede que continuemos a especular, e que tenhamos outras opiniões acerca de Deus, além dos sete dogmas nucleares, constituindo com isso uma religião particular. Porém essa religião particular é dita vã, *vana religio*, porque a *vera religio*, manifestada em obras, é suficiente para a salvação e, no tocante à salvação, todo o restante é em vão. Todos os dogmas adicionados aos sete dogmas da fé, pela especulação teológica de uma religião particular, são supérfluos. Todas as vãs religiões, por mais diversas que sejam suas opiniões acerca do destino da alma, da natureza de Deus, da criação do mundo, da existência ou não de um pecado original, da pertinência dos sacramentos, devem ter em comum, em seu núcleo, como condição necessária para a salvação, para a piedade e para a obediência a Deus, a verdadeira religião, a religião nuclear, que consiste apenas na crença nos sete dogmas e na realização objetiva do amor ao próximo (fig. b).



fig. b

A crítica que Spinoza faz à teologia, indica seu limite e ao mesmo tempo seu fundamento. Se o fundamento da verdadeira religião é a suma lei divina, em que se subsumem todos os ensinamentos das Escrituras, o fundamento da verdadeira teologia é que, para a salvação, basta a obediência (fé nos sete dogmas e obras de justiça e caridade). Dentro deste limite, a verdadeira teologia e a religião nuclear não podem rejeitar a reflexão filosófica. A *vera religio* preserva a verdadeira filosofia e vice-versa. Enquanto opinião, os sete dogmas não conflitam com a razão e podem ser considerados como projeções da verdade sobre o plano teológico. Pode-se dizer que, para Spinoza, as ideias teológicas associadas aos sete dogmas não são falsas nem verdadeiras; são ideias imaginativas e confusas, que só se tornam claras e distintas no processo ético-

<sup>27</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIV, p. 217 (1670, p. 162).

<sup>28</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XVI, p. 243 (1670, p. 182).

<sup>29</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XVII, p. 271 (1670, p. 202).

espiritual de autolibertação<sup>30</sup>. Este processo, porém, é uma *via per ardua*<sup>31</sup>.

Como o vulgo é incapaz de se determinar pela razão à obediência, as Escrituras o convencem – a obedecer de pleno ânimo – pelas narrativas históricas dos milagres, e ensinam que essa obediência a Deus consiste unicamente no amor ao próximo, e portanto, na justiça e na caridade. Por se tratar, no fundo, de uma questão de justiça e de caridade, a piedade (*pietas*) e a devoção (*devotio*), isto é, a obediência religiosa, dizem respeito à civilidade (*civilitas*), isto é, à obediência política.

Ao tratar da obediência, Spinoza emprega dois termos: *obedientia* e *obtemperantia*. É ilustrativo manter uma distinção semântica, embora, no final das contas, os dois termos acabem coincidindo<sup>32</sup>. A *obedientia* (obediência) é a ação conforme com um imperativo (*actio ex mandato*), refere-se exclusivamente à ação objetiva, à externalidade; e a *obtemperantia* (obtemperação), ao aspecto subjetivo da ação obediente, a docilidade na sujeição, a aquiescência do ânimo daquele que, externamente, obedece.

O vulgo considera a obediência uma privação da liberdade. Chama escravo aquele que em tudo age por comando; e livre, aquele que age como bem entende e só obedece a si mesmo. Porém, escreve Spinoza, liberdade e obediência não se opõem necessariamente – com efeito, escravo é quem em tudo se submete ao império da volúpia, e livre quem, de ânimo íntegro, só se orienta pelos ditames da razão. O obediente pode ser tanto um escravo como um ser humano livre. Não é a obediência que faz o escravo, mas a razão da ação (*ractio actionis*), isto é, seu fim externo (*finis actionis*). Se a utilidade da ação concerne apenas o imperante, então o agente obediente é um

escravo. Mas se a utilidade da obediência for também conforme com o fim do obediente, então ele não é dito escravo, mas súdito. Se a obediência, externamente, promove a salvação de todo o povo (*salus totius populi*), e não só a do imperante, aqueles que, em tudo, aquiescem à lei, são súditos, não escravos. Do ponto de vista externo, não é a obediência que faz o súdito, mas a razão da obediência<sup>33</sup>.

Do ponto de vista interno, contudo, Spinoza afirma que não é a razão da obtemperação (*ratio obtemperandi*) que faz o súdito, mas a *obtemperantia*. Não importa o motivo interno que leve o súdito a aquiescer ao que o poder instituído manda, seja este motivo o medo ou a esperança, a coação ou o amor. Para Spinoza, o indivíduo não é um autômato e, no final das contas, sempre age segundo o que ele mesmo delibera, sempre age a partir do seu próprio decreto. Da mesma maneira que a *obedientia* não suprime a liberdade, ela também não suprime a *obtemperantia*. Quer dizer, no fundo, sempre há *obtemperantia*, quando há *obedientia*. O sujeito – escravo ou súdito – aquiesce sempre, quando age, quando não é simplesmente movido. Toda *obedientia* implica em *obtemperantia*, e os dois termos são como sinônimos, pois se referem a uma mesma ação factual, embora sob dois aspectos distintos, a objetividade e a subjetividade. São sinônimos porque, embora distintos, no limite, estes dois aspectos sempre concordam um com o outro. Só há *obedientia*, quando há, de algum modo, *obtemperantia*. Tal qual o súdito, o escravo também aquiesce, embora, este último vise a um fim que lhe é alheio. Externamente, há um critério de distinção, entre o escravo e o súdito, a razão da obediência. Internamente, não. A *obtemperantia* é comum ao escravo e ao súdito.

Se o império diz respeito só à obediência, à objetividade, a capacidade imperante tem a ver com a razão da obtemperação, com as subjetividades. Quem impera, se não quer criar inimigos, para conservar seu império, deve se ocupar não só com a observação da lei, com as ações externas obedientes a seu mando, mas sobretudo com as razões internas que levam seus súditos a obedecê-lo, com os motivos da *obtemperantia*. O império é maior quando obtém não exatamente a simples obediência, mas também a docilidade do ânimo. Pois, mais está sob o mando de outrem aquele que o obedece de pleno ânimo, com plena aquiescência e *obtemperantia*. O império é tanto mais absoluto quanto mais faz coincidir a *obedientia* com a razão da

<sup>30</sup> Cf. a conclusão do cap. XV, Spinoza, 2003, pp. 228-229 (1670, pp. 170-171). Na anotação XXXIV ao *TTP* (2003, p. 246), Spinoza apresenta a obediência como projeção, sobre o plano teológico-político, do amor intelectual a Deus. É com base nessas considerações que devemos entender as palavras de Balibar (2005, 17): “A partir de uma defesa da liberdade de pensar contra a teologia, chegamos a uma apologia da verdadeira religião (ainda ligada à revelação) que visa também aos filósofos! Como se o adversário único daqueles que buscam a verdade e daqueles que praticam a obediência fosse um certo discurso ‘metafísico-teológico’ dominante. Spinoza corre, assim, o risco de se opor não somente aos teólogos, mas também à maioria dos filósofos: a uns, porque vivem da especulação racional sobre objetos da religião metamorfosados em objetos teóricos; aos outros, porque tendem a constituir a filosofia em um discurso anti-religioso”.

<sup>31</sup> Cf. *Ethica*, V, escólio da proposição 42.

<sup>32</sup> Na sua tradução do *TTP*, por exemplo, Diogo Pires Aurélio traduz os dois termos por obediência.

<sup>33</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XVI, p. 241-242 (1670, p. 180-181).

*obtemperantia*, o assujeitado com o sujeito. Entretanto, ressalta Spinoza, essa coincidência jamais pode ser perfeita, pois há sempre um resto, e não desprezível, de inimigo no súdito. Esse resto, essa inatingível coincidência da sujeição com a subjetividade, é o que diferencia os seres humanos de autômatos obedientes; o engenho irreverente da multidão, de uma sociedade de escravos<sup>34</sup>.

No problema da sujeição da multidão de singularidades, o poder político precisa de um instrumento fascinante, que alcance não só a obediência, mas, sobretudo, as razões da obtemperação – a disposição do ânimo para a obediência, isto é, para a justiça e para a caridade. Como instrumentos, o medo da espada ou a superstição de uma vã religião são problemáticos, porque favorecem a fragmentação social. O império pelo medo não é durável e o império ortodoxo de uma vã religião, numa sociedade de múltiplas crenças, precisa se impor pela criminalização das heterodoxias e, finalmente, também pelo medo. Por outro lado, procurar obter a razão da obtemperação pela demonstração de que a razão da obediência, a utilidade, converte ao assujeitado é temerário, pois o engenho da multidão não se governa pela razão, só pelos afetos<sup>35</sup>.

O instrumento de sujeição mais eficaz é a fé<sup>36</sup>. A fé é condição da obediência, como a obediência é do império; e o império, da salvação da sociedade. Mas a fé, como razão da obtemperação, não resolve a questão do conflito entre as diversas religiões e entre a religião e a política. Os teólogos, para efetuar sua ascendência sobre os fiéis, fazem da fé algo de muito complexo, que só eles podem entender. Valem-se da oratória, para estimular a superstição e conquistar seus seguidores, em detrimento de outros teólogos. E logo que alcançam um certo poder, passam a ter pretensões políticas sobre toda a sociedade. Para neutralizar esses conflitos, a solução que propõe Spinoza, no *TTP*, é politizar a *vera religio*. Reduzida a um mínimo de dogmas de fé, a *vera religio* pode ser uma religião universal e política, sem precisar para tanto criminalizar e reprimir as religiões particulares das diversas comunidades de fiéis, nem discriminar os que alcançam a *beatitudo* pela luz natural. O poder político-religioso, apesar de limitado aos sete dogmas de todas as religiões politicamente sustentáveis, não cede ao poder das vãs

religiões, não se determina por elas, mas também não as suprime<sup>37</sup>. Aliás, deixa-lhes uma dose de império, o império sobre o culto interno, desde que se adequem aos sete dogmas e à concepção política de justiça e caridade, ou seja, à interpretação política da lei divina de amar ao próximo como a si mesmo.

Spinoza afirma que as obras são o exercício da piedade, não a piedade mesma. O exercício da piedade refere ao culto externo da religião, às obras, à *obedientia*. Enquanto a piedade mesma refere ao culto interno, à razão da *obtemperantia*, isto é, ao modo pelo qual o indivíduo, internamente, arranja e dispõe seu ânimo para honrar a Deus<sup>38</sup>. Da mesma maneira que, anteriormente, relacionamos a *obtemperantia* com a subjetividade, agora, podemos relacionar a piedade mesma, o culto interno, com o modo pelo qual o indivíduo se compreende e se torna um sujeito que honra a Deus<sup>39</sup>. Não importa ao poder político o culto interno, o modo específico pelo qual cada um vai aderir de ânimo íntegro aos sete dogmas da *vera religio*, seja esse modo uma vã religião qualquer ou a *via perardua* da ética. O modo de subjetivação é da alçada de cada indivíduo ou de cada comunidade religiosa. Importa ao bem de todos os membros da sociedade apenas que, ao se tornarem objetivos, os diversos modos de subjetivação concordem entre si. Que todos, na sociedade, operem justa e caridosamente, e que esta operação seja congruente – esta é a incumbência da política. No tocante à maneira pela qual os membros da sociedade percebem, subjetivamente, essa justiça e caridade, isso compete apenas aos indivíduos ou à comunidade de fiéis a que pertencem.

Sendo o fim da política fazer com que, para toda a sociedade, a justiça e a caridade tenham força de lei, de fato, o fim da política é idêntico ao fim da

<sup>37</sup> Nessa direção, leia-se Diogo Pires Aurélio (p. 372): “[...] o *TTP* não irá, porém, a ponto de defender a transferência para os soberanos de todos os direitos que nega ao Papado. O seu objetivo é concluir pela liberdade de pensamento. Por isso, considera os soberanos como intérpretes da ‘lei de Deus’, isto é, concede-lhes o ‘*ius circa sacra*’, mas só depois de ter reduzido a ‘lei de Deus’ ao mandamento da justiça e da caridade, base de toda a legislação civil, e de a ter furtado ao plano das discussões teológicas”. No *Tractatus Politicus* (VIII, 46), no qual a questão da religião é menos premente, ao tratar da aristocracia, Spinoza refere-se ao *TTP*, e diz que os patricios devem ser todos da mesma religião, muito simples e universal.

<sup>38</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIX, p. 288 (1670, p. 215).

<sup>39</sup> Note-se, ‘interno’ e ‘externo’ fazem parte do léxico de Spinoza. Faltam-nos ‘sujeito’, ‘subjetividade’. ‘*Subjectus*’ (cf. 1670, cap. XVII, 193 *in fine*) tem o sentido de assujeitado, súdito.

<sup>34</sup> Acerca dos três últimos parágrafos, cf. Spinoza, 2003, cap. XVII, pp. 251-252 (1670, pp. 188-189).

<sup>35</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XVII, p. 253 (1670, p. 189).

<sup>36</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. V, pp. 89-91 (1670, pp. 63-64).

*vera religio* – promover a obediência à lei divina, que é o fundamento de todas as religiões, amar ao próximo, por amor de Deus. A política e a *vera religio* devem concordar em seus fins, o de realizar, na república, o Reino de Deus, a sociedade que é justa e caridosa por amor a Deus. Numa sociedade plural, o poder político não pode se confundir com uma religião particular, mas deve para a utilidade de toda a sociedade, e não apenas de uma de suas partes, fixar-se como direito da verdadeira religião, ou seja, como Reino de Deus<sup>40</sup>. O Reino de Deus é uma interpretação, feita pelo poder instituído, das leis divinas propriamente ditas, que envolvem verdade e necessidade. Dessas leis, pelas quais todos os acontecimentos são necessários, os intérpretes produzem leis humanas que regulam os eventos sociais, embora apenas contingentemente. O Reino de Deus é uma interpretação, na perspectiva da política e nos limites da inteligência do vulgo, do Reino da Natureza. Dessa interpretação, advém uma justiça, na medida humana da contingência.

A suma lei divina da *vera religio*, a do amor ao próximo, reinterpretada do ponto de vista da política é aquela que obriga à salvação do povo (*salus populi*). Assim, a reflexão derradeira da lei divina geral, na esfera da política, expressa-se na fórmula da salvação do povo como lei suprema. O Reino de Deus, o *imperium* da justiça e da caridade, é a realização da salvação do povo. A *felicitas* individual é, ao mesmo tempo, a salvação do povo, e a suma piedade (não a piedade mesma) é a devoção à república<sup>41</sup>.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPUHN, Charles. *Présentation et notes*. In: SPINOZA, Benedictus de. **Oeuvres I**. Paris: GF Flammarion, 1964.

AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução e notas [2002]. In: SPINOZA, Benedictus de. **Tratado teológico-político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BALIBAR, Étienne. **Spinoza et la politique**. 3 ed. Paris: PUF, 2005.

HARDT, Michael. *Translator's Foreword: The Anatomy of Power*. In: NEGRI, Antonio. **The savage anomaly**. Minneapolis: University of Minnesota, 2003.

MARTÍNEZ, Francisco José. **Autoconstitución y libertad: Ontología y política en Espinosa**. Barcelona: Anthropos, 2007.

MOREAU, Pierre-François. **Spinoza. État et religion**. Lyon: ENS, 2005.

SPINOZA, Benedictus de. **Tractatus theologicopoliticus**. Hamburgi: *apud* Henricum Künraht, 1670. O fac-símile está disponível em: <https://gair.media.gunma-u.ac.jp/dspace/items-by-author?author=Spinoza%2C+Benedictus+de>. Acessado em abril 2008. Basta adicionar 14 ao número de página da edição original, para encontrar o número da página na edição de Gebhart, mais difundida. Assim, por exemplo, a pág. 59 da primeira edição corresponde à pág. 73 da edição de Gebhart.

\_\_\_\_\_. **Tratado teológico-político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1670].

\_\_\_\_\_. **Ethica-Ética: edição bilingue latim-português**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.



<sup>40</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIX, p. 289 (1670, p. 216).

<sup>41</sup> Cf. Spinoza, 2003, cap. XIX, p. 292 (1670, p. 218).