

Em que sentido o Tratado Teológico-Político de Espinosa salva a piedade?

How does Spinoza's Theological-Political Treatise save piety?

Rafael Arcanjo Teixeira

Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG)

rarcanjo32@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/8782548377349535>

Resumo

Neste artigo nós analisamos em que medida o *Tratado Teológico-Político* de Espinosa oferece um programa de proteção e restauração da piedade. Nós partimos da análise do termo “*salva pietate*” que aparece no título do tratado. A conclusão dessa análise é que Espinosa, ao indicar a compatibilidade entre a liberdade de pensamento e expressão com a salvação da piedade, aponta, desde o título do *Teológico-Político*, para um programa de recuperação da condição saudável e segura da piedade. Esse programa, no entanto, opera a partir da crítica que o filósofo faz à teologia política, isto é, à pretensão da teologia em fundamentar uma prática política. As consequências da teologia política são a censura e a perseguição aos dissidentes e, conseqüentemente, a destruição da própria piedade.

Palavras-chave: Piedade. Liberdade. Religião. Teologia. Política.

Abstract

In this paper we analyze in which extent Spinoza's *Theological-Political Treaty* offers a program of protection and restoration of piety. We started from the analysis of the latin expression “*salva pietate*” in the title of the treaty. The conclusion of such analysis is that, since the title of the *Treaty*, Spinoza points to a program for the recovery of the healthy and safe condition of piety, by indicating the compatibility between freedom of thought and expression with the preservation of piety. This program, however, is derived from the philosopher's critique of political theology, that is, of the theological foundation of political practice. The consequence of political theology is censorship and persecution of dissenters and, consequently, the destruction of their own piety.



Keywords: Piety. Freedom. Religion. Theology. Politics.

O contexto histórico do Tratado Teológico-Político

“Depois que a experiência me ensinou que tudo aquilo que frequentemente ocorre na vida comum é vão e fútil”. (ESPINOSA, 2015c, p. 27). Estas palavras foram escritas pelo jovem Espinosa na abertura de seu *Tratado da Emenda do Intelecto* (doravante TIE). É notório que Espinosa comece um dos seus primeiros livros com a expressão “*postquam*” (depois). Mais significativo é que este “*postquam*” refira-se à experiência: depois que a experiência ensinou — eis o começo da filosofia espinosana. A experiência assume aqui um papel fundamental: é uma experiência docente, ou, para usarmos uma expressão de Homero Santiago, é uma experiência que abre os nossos olhos na medida em que abala o nosso sistema de crenças (2019, p. 97). Se o início do filosofar espinosano ocorre depois da experiência, no prefácio do *Tratado Teológico-Político* (doravante TTP) Espinosa novamente coloca a experiência como razão de sua escrita:

[...] exporei as causas que me impeliram a escrever.
Muitas vezes vi com espanto homens orgulhosos de professar a religião cristã, quer dizer, o amor, a alegria, a paz, a continência e a boa fé para com todos, lutarem entre si com um incrível ardor malévolos e mostrarem o ódio mais áspero, embora por esses sentimentos, mais do que pelos anteriores, sua fé se fizesse conhecer. (2014b, p. 47).

“Muitas vezes vi”: com essas palavras Espinosa situa no campo da experiência as causas que o levou a escrever. “Vi com espanto”: essa expressão marca a peculiaridade desta experiência — trata-se da experiência do pasmo. No TTP, não estamos diante do jovem filósofo que tem o seu sistema de crenças abalado por uma experiência. Antes, estamos diante do filósofo maduro que tem diante de si uma experiência que solicita desvelamento. Se no TIE é pelo que há de docente na experiência que Espinosa começa a filosofar, no TTP é a carência de saber a respeito da experiência que solicita o trabalho filosófico. É a brutal experiência de presenciar o ódio e a malevolência como formas de sociabilidade daqueles que se dizem defensores do amor, da alegria e da paz para com todos que requer de Espinosa o trabalho de reflexão e desvelamento. Se no TIE estamos diante da experiência individual, no TTP



encontramos uma experiência sociopolítica tecida na trama de acontecimentos cuja dimensão histórica ultrapassa os limites da vivência individual. Quais acontecimentos? Para responder precisamos fazer um breve incursão pela história da república neerlandesa do final do século XVI e do século XVII. Essa incursão pela história nos permitirá vislumbrar o contexto no qual o *Teológico-Político* é forjado, e nos ajudará a entender em que sentido ele é um tratado engajado na salvação de uma certa forma de piedade.

Como observa Steven Nadler, sob muitos aspectos o TTP é nitidamente um produto do início da modernidade: “isso porque o problema com que lida — o problema teológico-político — se avulta com maior premência nas intersecções políticas e religiosas do século XVI”. (2013, p. 46). No início da modernidade as instituições religiosas cumpriam um papel fundamental na aproximação e fortalecimento dos vínculos entre governantes e súditos (NADLER, 2013, p. 46). Entretanto, esse era um jogo perigoso na medida em que a exacerbação do poder religioso poderia “se tornar um empecilho, até uma ameaça, ao regime secular como um domínio alternativo dentro de um domínio”. (NADLER, 2013, p. 47). No século XVII, ao passo que as instituições seculares desconfiam da intromissão clerical na vida civil, essa tensão torna-se mais evidente. Ao mesmo tempo, as autoridades religiosas, que durante o período medieval tiveram o ápice de sua influência, temem a possibilidade de serem marginalizadas pelas autoridades políticas cada vez mais independentes (NADLER, 2013, p. 47). Essa tensão acabou desdobrando-se numa “competição entre autoridades civis e religiosas pelo poder institucional, bem como pelos corações e mentes (e corpos) do povo”. (NADLER, 2013, p. 48).

Nos Países Baixos, os calvinistas, cada vez mais influentes e numerosos, acirravam as tensões políticas com a Espanha católica. Em 1556, com a abdicação de Carlos V do trono e a coroação de Felipe II como rei da Espanha as alterações ficaram ainda mais acirradas. A monarquia de Felipe II era absolutista e altamente avessa à tolerância religiosa. Felipe II retirou dos Países Baixos os governantes nativos substituindo-os por administradores espanhóis, subordinando ainda mais os neerlandeses à Espanha. A reação foi imediata: houve revoltas generalizadas. Em 1566, a efervescência da hostilidade dos militantes calvinistas acabou por levá-los a atacar diversas igrejas católicas com o objetivo de destruírem os *beeldenstorm* (as imagens dos santos da Igreja Católica). Como resposta, Felipe II enviou para os Países Baixos Fernando Álvarez de Toledo y Pimentel, o Duque de Alba, acompanhado por um exército com o objetivo de acabar os movimentos rebeldes. O Duque de Alba, que nessa altura já era famoso por causa de sua violência contra os protestantes, ao chegar nos Países Baixos estabeleceu o Tribunal dos Tumultos (mais conhecido por Tribunal de Sangue). Por meio deste tribunal o



Duque perseguiu e confiscou os bens daqueles que eram tidos como líderes das revoltas populares e condenou pelo menos dezoito mil pessoas à morte.

A truculência de Fernando Álvarez de Toledo y Pimentel unida à imposição, feita por Felipe II, de novos tributos tiveram como resultado o fortalecimento do desejo de independência em relação à coroa espanhola. Guilherme I de Orange-Nassau, que até então era governador de Utrecht e Zelândia, províncias da Holanda, foi acusado de apoiar financeiramente as revoltas contra a Espanha. Em 1567 o Duque de Alba declarou Guilherme I como inimigo público e o mesmo passou a ser considerado um traidor de Felipe II. Guilherme I teve todos os seus bens confiscados pela coroa espanhola restando-lhe apenas o exílio. Por fim, em 1568 Guilherme I conseguiu organizar um exército rebelde e deu início à Guerra dos 80 Anos. “Foi demorada e penosa a guerra que os neerlandeses tiveram de travar contra a soberania espanhola, autoritária e embebida de espírito fanático da Contra-Reforma”. (PINTO, 1990, p. 16). Entretanto, em 1609, diante do insucesso da campanha da Armada Invencível, a Espanha vê-se obrigada a “reconhecer as províncias neerlandesas como um Estado Independente”. (PINTO, 1990, p. 16). Os conflitos da segunda metade do século XVI e da aurora do século XVII deixaram marcas profundas na sociedade neerlandesa.

A organização política da nova república tinha como base constitucional a proclamação da União de Utrecht de 1579. Ao nível municipal foi constituído “um conselho legislativo, almotacés, dois ou quatro burgomestres e, quase sempre, um secretário encarregado do expediente e perito jurídico que recebia a designação de conselheiro-pensionário”. (PINTO, 1990, p. 16). Ao nível da província formou-se um conselho de deputados chamado Estados; por sua vez, as funções que anteriormente eram exercidas pelo governador do rei (o *stathouder*) foram transferidas para um dos pensionários designado como o Grande Pensionário pelos Estados Gerais (PINTO, 1990, p. 17). O Grande Pensionário invariavelmente era o pensionário da Holanda, dada a importância fiscal dessa província, a ele cabia as funções de um primeiro-ministro. Quanto ao cargo de *stathouder* ele não foi desfeito, mas foi alocado no comando militar (representando as funções de acumuladas de capitão e almirante general). O ocupante do cargo de *stathouder* era eleito pelos Estados Gerais que como forma de gratidão a Guilheme I elegia para o cargo alguém da casa de Orange (PINTO, 1990, p. 17).

A nova república neerlandesa reconhecia a liberdade religiosa. “O artigo 13 da União de Utrecht [...] declarava explicitamente que ‘todo indivíduo deve permanecer livre em sua religião, e nenhum homem deve ser molestado ou questionado a respeito de culto sagrado’”. (NADLER, 2013, p. 48). Embora à primeira vista a organização política da república



neerlandesa pareça pacífica, ela é perpassada por diversos conflitos internos. Enquanto o Grande Pensionário representava o partido republicano e os interesses da burguesia, os da casa de Orange exerciam uma poderosa influência sobre os Calvinistas. Maurício de Nassau, filho de Guilherme I, procurava tirar proveito da vitória sobre a Espanha que lhe era creditada para tentar implantar o seu projeto de uma monarquia orangista nos Países Baixos (PINTO, 1990, p. 18). É deste vínculo histórico da Casa de Orange com os calvinistas que surgem os *predikanten*: “soldados reformados conservadores, cujos sermões semanais em causa própria apelam para as crenças supersticiosas do povo e manipulam suas paixões”. (NADLER, 2013, p. 42). Como comenta Cabral Pinto: “durante esta época, o proselitismo religioso confundia-se com o partidarismo político, servindo para tornar mais frenéticas as lutas e envolver nelas as camadas populares”. (1990, p. 18). Ao mesmo tempo que Maurício Nassau proclamava-se como advogado dos ideais da igreja reformada (PINTO, 1990, p. 18), os pregadores calvinistas inflavam seus congregados nos assuntos teológico-políticos (NADLER, 2013, p. 42). A isso deve-se acrescentar que os próprios calvinistas se encontravam divididos em dois grupos: (I) arminianos — grupo formado majoritariamente por burgueses e intelectuais republicanos que seguiam a exegese calvinista de Armínio, professor de teologia na Universidade de Leiden, e propagavam-se sob a proteção do grande pensionário; (II) gomaristas — grupo no qual se concentravam os *predikanten* e os defensores da Casa de Orange — grupo formado pelos discípulos de Franz Gomar, outro professor de teologia na Universidade de Leiden (PINTO, 1990, p. 18). “Os pregadores gomaristas misturavam impudicamente a religião com a política, advogando dos púlpitos a causa orangista”. (PINTO, 1990, p. 18). Dessa maneira, na Holanda do século XVII disputas religiosas misturavam-se com disputas políticas e se entrecruzavam. O clímax dessa trama teológica-política aconteceu no dia 20 de agosto de 1672 quando uma turba enfurecida cercou, espancou e matou em praça pública o Grande Pensionário Johan de Witt e seu irmão Cornelius de Witt.

É nessa Holanda que os calvinistas ortodoxos censuram, torturam e matam Adriaan Koerbagh. É nela que a comunidade judaica de Amsterdã leva Uriel da Costa ao suicídio e submete ao *herém* Juan de Prado, Daniel Ribera e Espinosa. Nela Grotius é encarcerado e condenado à morte, Oldenbarnevelt é executado, os irmãos de Witt são massacrados. Ai são censuradas as obras de Hobbes, Descartes e Espinosa, e retirada das paredes da nova prefeitura de Amsterdã a tela de Rembrandt sobre o “Juramento de Claudius Civilis”, considerada bárbara e indecorosa para o glorioso passado batavo.

Eis a matéria de uma experiência bruta que pede deciframento, o forro que sustenta as pregas do pensamento de Espinosa, que, não gratuitamente, coloca em seu emblema a palavra *Caute* (Cuidado!). (CHAUI, 1999, p. 45).



O TTP é produzido no tecido dessa trama teológica-política que atravessa a experiência intersubjetiva constituindo o cenário e o enredo das relações sociopolíticas da Holanda no século XVII. Neste sentido, é precioso o título dessa obra de Espinosa: *Tratado Teológico-Político contendo algumas dissertações em que se demonstra que a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz [non tantum salva pietate, & reipublicæ pace], como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz do Estado e a própria piedade*. Justamente porque Espinosa faz referência à *salva pietate* e à paz da república, é que podemos considerar o TTP não apenas um livro no qual busca-se expor a gênese do poder teológico-político, mas, principalmente, como um livro de intervenção. O TTP é um projeto de restauração tanto da piedade como da paz na república.

O Tratado Teológico-Político como um projeto de salvação da piedade

É importante levar a sério o título completo do TTP, pois ele afirma que a liberdade de filosofar não só é compatível com a preservação da piedade [*salva pietate*] e da paz da república como, também, a abolição da liberdade redundando no extermínio da paz e da piedade. Vale destacar a expressão em latim “*salva pietate*”¹. Se tivermos em mente o momento histórico no qual Espinosa se põe a escrever (uma época de censuras), visualizaremos engenho retórico do TTP: justamente aquilo que aparece como ameaçador à religião (a liberdade de pensamento e expressão) é apresentado, no tratado, como seu escudo e proteção. É disso que vamos falar neste artigo. Para defender essa hipótese interpretativa, resolvemos seguir a seguinte ordem: começaremos pela *prima significatio* dos termos *salva* e *pietate*; depois faremos breves

¹ É preciso fazer um alerta ao leitor: não é objeto de nossa investigação a questão da salvação dos ignorantes, para usarmos uma expressão de Alexandre Matheron. No TTP Espinosa afirma que a salvação pela mera obediência é crível, ainda que indemonstrável racionalmente. Essa é uma questão recorrente no espinosismo, pois parece contradizer o sentido de salvação expresso na *Ética* (que consiste na salvação pela beatitude alcançada no terceiro gênero de conhecimento). Alexandre Matheron dedicou um extenso estudo sobre essa questão no seu livro *Le Christ et le Salut des Ignorants chez Spinoza*. Nós, ao abordarmos neste artigo a questão da *salva pietate*, passamos à margem da questão da salvação pela heteronomia. O objeto de investigação aqui não é a afirmação espinosana de que a mera obediência é capaz de proporcionar a salvação. Como ficará evidente nas próximas páginas, o núcleo da nossa questão é sobre como no TTP a liberdade de pensamento e de expressão é tratada como fundamental para o resguardo e proteção da religiosidade e da piedade. Isto é, não falamos da proteção e da salvação que a piedade e a religiosidade podem ou não oferecer, antes, falamos sobre como no TTP a própria piedade e religiosidade só podem estar salvas se for preservada a liberdade de pensamento e expressão.



considerações sobre a aparição da expressão *salva pietate* no título do TTP; por fim, nós analisaremos, por meio de alguns exemplos, a maneira em que Espinosa trabalha a questão da piedade dentro do TTP.

A prima significatio de salva e de pietate

A palavra latina *salva* é derivada de *salvare* que é originaria de *salus* que transmite a ideia de boas condições, saúde, preservação, cura, bem-estar e afastamento dos perigos. Por sua vez, estes três termos (*salve*, *salvare* e *salus*) foram vinculados pela tradição cristã ao termo grego *σωτηρία* (transliterado: *soteria*) que significa uma ação dinâmica e contínua de preservação da saúde. É digno de nota que os primeiros cristãos usaram a palavra grega *σωτηρία* para exprimir a ideia do vocábulo hebraico *יָשָׁא* (transliterado: *yasha*)². Por isso, na tradição cristã *σωτηρία* significa salvação. Consequentemente, para compreender o que significa salvação dentro da tradição cristã temos que recorrer ao sentido de *יָשָׁא*. Será valoroso para a nossa análise do sentido de *יָשָׁא* seguir a premissa espinosana apresentada no seu *Compêndio de Gramática Hebraica*, a dizer: o sentido é determinado pelo uso.

Na Escritura Hebraica *יָשָׁא* aparece 206 vezes e é um verbo que transmite a ideia de causativamente vingar, libertar, socorrer, ajudar, livrar, etc. Não é nosso objetivo percorrer aqui todas as aparições do termo *יָשָׁא* nas Escrituras e nem é necessário que o façamos para a aquisição de um conhecimento geral sobre seu uso e seu sentido. Basta que tomemos como exemplos as quatro primeiras aparições de *יָשָׁא* na Escritura Hebraica³. A primeira aparição de *יָשָׁא* é em Êxodo 2:17 onde é narrado que Moisés livrou as sete filhas do sacerdote de Midiã de um grupo de pastores que as impediam de pegar água em um poço (aqui *יָשָׁא* aparece como livramento). A segunda aparição do termo hebraico encontra-se na narrativa da travessia do mar vermelho em Êxodo 14:30 onde lemos: “assim, naquele dia Jeová *salvou* Israel das mãos dos egípcios” (Tradução do Novo Mundo — grifo nosso). A terceira aparição *יָשָׁא* é em Números

2 Um dos exemplos da apropriação da palavra grega *σωτηρία* para traduzir a hebraica *יָשָׁא* se encontra em Apocalipse 19:1 quando o apóstolo João faz a versão cristã da antiga expressão hebraica “a salvação vem jah”.

3 Nos *Cogitata* Espinosa escreve: “o vulgo primeiramente encontra os vocábulos, que depois passam a ser usados pelos filósofos, por isso compete àquele que procura a primeira significação [*primam significationem*] de um vocábulo inquirir o que ele primeiro denotou para o vulgo” (2015b, p. 215).



10:09 onde a palavra aparece no contexto militar: “se na sua terra vocês entrarem numa guerra contra um opressor que os esteja hostilizando, vocês deverão dar um toque de guerra com as trombetas, e Jeová, seu Deus, se lembrará de vocês e os *salvará* dos seus inimigos” (Tradução do Novo Mundo — grifo nosso). Por último, a quarta aparição reforça o uso de יְשׁוּעָה no contexto militar; ela se encontra em Deuteronômio 20:04: “pois Jeová, seu Deus, está marchando com vocês para lutar por vocês contra os seus inimigos e *salvá-los*” (Tradução do Novo Mundo — grifo nosso). Os exemplos aqui citados são suficientes para compreendermos que, em geral, יְשׁוּעָה se refere principalmente à segurança e à libertação em sentido militar. Por vezes יְשׁוּעָה envolve aquilo que Espinosa chama no capítulo III do TTP de auxílio externo de Deus conferido aos hebreus: “prosperidade de seus negócios, a segurança no que concerne à vida privada e [...] [a] felicidade [...] em dominar grandes perigos”. (2014b, p. 95).

Enquanto יְשׁוּעָה transmite a ideia de segurança e sossego, a palavra grega $\sigma\omega\tau\eta\rho\iota\alpha$ está mais vinculada à saúde e ao bem-estar. Mais do que isso, enquanto a hebraica יְשׁוּעָה geralmente é acompanhada da ideia de intervenção divina (como na famosa expressão judaica “a salvação [יְשׁוּעָה] vem Jah”), a grega $\sigma\omega\tau\eta\rho\iota\alpha$ é, por assim dizer, mais laica — sendo empregada para representar o esforço de preservação contínua da saúde e do bem-estar. Tanto é assim que Paulo (provavelmente o apóstolo que mais conhecia grego) usou $\sigma\omega\tau\eta\rho\iota\alpha$ em sentido medicinal ao exortar aos tripulantes de um navio que se alimentassem para evitarem o adoecimento (Cf. Atos 27:33 e 34). No entanto, fazendo justiça ao que Espinosa escreveu a Oldenburg na Carta 75, os apóstolos, por mais que tenham escrito em grego, hebraizaram (1998, p. 394). Sem tomar os devidos cuidados relacionados às diferenças entre יְשׁוּעָה e $\sigma\omega\tau\eta\rho\iota\alpha$ os apóstolos por vezes usaram a palavra grega empregando-lhe o sentido da palavra hebraica. Quando a tradição cristã medieval traduziu as Escrituras ela usou o termo *salvare* de maneira indistinta para ambos os termos e, desta maneira, *salvare*, que pertence ao campo semântico medicinal, já que é derivada de *salvus* (que significa ‘com boa saúde’), adquiriu em seu uso o sentido hebraico de יְשׁוּעָה . Assim, *salvare* passa a significar não apenas as ações de preservação e reestabelecimento da saúde (as práticas saudáveis), mas, também, passa a representar o ato de garantir a segurança de algo por meio de uma intervenção causal.

Acreditamos que este duplo sentido de *salvare* está presente no título do TTP. Ou seja, o título opera num duplo registro: a liberdade de pensamento e de expressão tanto opera como promotora da saúde da piedade, quanto como garantidora da segurança da piedade. Somente sob a chancela da liberdade é que a piedade se encontra em segurança e com boa saúde.



Conseqüentemente, se a nossa hipótese estiver correta, a liberdade não apenas é intrínseca às práticas piedosas como ela é um agente causal na defesa e proteção da piedade. Agora nos resta saber o que é *pietate*.

Quem for buscar o sentido de *pietate* na *Ética* encontrará a seguinte definição: “o Desejo de fazer bem que é engendrado por vivermos sob a condução da razão, chamo Piedade [*Pietatem*]”. (E IV, P37, *schol.*)⁴. Assim, na *Ética* a piedade é um desejo originário na vida conduzida pela razão. Vale ressaltar que a definição de piedade é precedida pela definição de verdadeira religião. Espinosa define a verdadeira religião como “tudo que desejamos e fazemos [agimos] do qual somos causa enquanto temos a ideia de Deus, ou seja, enquanto conhecemos Deus, refiro à Religião”. (E IV, P37, *schol.*). Deste modo, na *Ética* a verdadeira religiosidade e piedade aparecem como exercícios e práticas da liberdade, pois ser livre é ser causa total de nossos desejos e ações na medida em que temos a ideia adequada de Deus. Além disso, no escólio de E V, P41 Espinosa expõe o que é a falsa piedade:

O vulgar parece estar comumente persuadido de [...] que a Piedade, a Religião e, absolutamente, tudo que se refere à Fortaleza do ânimo são um ônus de que eles esperam livrar-se após a morte, recebendo a recompensa de sua servidão, a saber, da Piedade e da Religião. (E IV, P41, *schol.*).

A piedade aparece para os vulgares como uma forma de servidão: o exercício de abdicar-se da sua suposta liberdade por meio da submissão aos credos pios e religiosos. Conseqüentemente, a piedade lhes é tida como um fardo que os exaurem. Ainda neste escólio, Espinosa explica que o vulgar se submete à “onerosa” piedade por causa da esperança de recompensas e, principalmente, por causa do medo de punições após a morte. Para o filósofo, quem é piedoso por essas razões certamente abandonaria as ações pias, caso deixasse de acreditar na vida após a morte. “O que a mim”, explica Espinosa, “não parece menos absurdo do que se alguém, por não crer que se possa nutrir eternamente o corpo de bons alimentos,

⁴ Para a *Ética* usaremos o padrão internacionalmente aceito para a sua citação. E significa *Ética*; as partes da *Ética*, por sua vez, serão indicadas em algarismos romanos (E, I); as definições da *Ética* serão indicadas pela abreviação “*def*” acompanhada do seu número em algarismos arábicos (E, I, *def.* 1); as proposições da *Ética* serão indicadas pela letra P maiúscula seguida do seu número em algarismo arábico (E, I, P1) e os escólios das proposições serão indicados pelo acréscimo da abreviação “*schol*” (E, III, P24, *schol.*). Todas as citações da *Ética* foram tiradas da edição referenciada na bibliografia.



preferisse antes saciar-se de venenos”. (E V, P41, *schol.*). Em contraponto, o enunciado de E V, P41 diz que o sábio, mesmo sem o conhecimento da eternidade da mente, tem “como primeiros a Piedade, a religião”. Em síntese, podemos afirmar que na *Ética* a verdadeira Religião e a autêntica Piedade são a própria ação ética na medida em que só podem ser práticas de liberdade. Somente o homem servil pode encarar a piedade como servidão; pois, para ele o bem agir não é desdobramento natural e necessário de sua liberdade, mas constrangimento e coação.

No TTP, assim como na *Ética*, a expressão *pietate* geralmente é precedida ou acompanhada por discussões sobre o estatuto da religião. Entretanto, no TTP o termo piedade não necessariamente aparece vinculado à razão e à ideia verdadeira de Deus. Ao contrário, no capítulo I do TTP Espinosa informa que os profetas “praticavam a piedade com uma constância extraordinária”. (2014b, p. 69). Na abertura do capítulo II Espinosa escreve que “os profetas eram dotados não de um pensamento mais perfeito, mas do poder de imaginar com mais vivacidade”. (2014b, p. 74). E, também, neste mesmo capítulo, Espinosa explica que a certeza profética é apenas uma certeza moral e inferior ao conhecimento natural (*Cf.* TTP, cap. II, §3). O exemplo dos profetas indica que por piedade Espinosa entende algo diverso da Piedade (escrita pelo filósofo com a inicial maiúscula) descrita na *Ética*.

De maneira geral, com algumas exceções, o termo piedade expressa no TTP o seu sentido etimológico. Originária de *pius* (devoto, bondoso e cumpridor de deveres) a *pietas* exprime a afeição, o dever e a devoção caritativa. É piedoso aquele que possui senso de justiça e pratica a caridade. Além disso, a piedade vincula-se à ideia de obediência e devoção. São esses sentidos que o termo *pietate* assume no decorrer do TTP (*cf.* TTP, cap. XV, §6). Por outro lado, a *vera religione* é citada por Espinosa, como derivada da sabedoria. Citando Salomão (Provérbios 2:3), Espinosa explica que “somente a sabedoria, ou ainda o entendimento, nos ensina a temer sabiamente a Deus, quer dizer, render-lhe um culto verdadeiramente religioso [*vera religione colere*]”. (2014b, p. 119).

Do que foi dito antes podemos concluir que Espinosa, ao indicar a compatibilidade entre a liberdade de pensamento e expressão com a salvação da piedade, aponta desde o título do TTP para um programa de recuperação da condição saudável e segura da piedade. O leitor incauto — aquele que ainda não está familiarizado com a obra de Espinosa — pode associar essa



conclusão a expressão “teológico-político” que se encontra no título da obra. Assim, remetendo a duplicidade do termo “teológico-político” à proposta de preservação tanto da paz do Estado (questão política) quanto da salvação da piedade (questão geralmente associada ao campo da teologia), o leitor incauto pode acreditar que o TTP é um livro de teologia e de política. Pior ainda, tal associação pode levá-lo a concluir que o TTP é um tratado que oferece uma política teológica e uma teologia política capaz de garantir a paz do Estado e a salvação da religião. Entretanto, vale observar que Espinosa usa dois termos pertencentes à semântica religiosa: ao mesmo tempo em que usa a palavra “teológico” ele fala em “piedade”. Além disso, o título da obra não é “tratado de teologia e de política” ou “tratado da piedade e da política”. Muito menos é dito ao leitor que a obra busca preservar a “verdadeira” teologia. Na verdade, essa repetição de termos do universo religioso (“teológico” e “piedade”) denuncia que a identidade entre teologia e piedade é equivocada. Isto é, justamente porque a teologia não é equivalente à piedade é que Espinosa precisa mobilizar esta palavra no título do TTP. É verdade que no capítulo XV do TTP Espinosa afirma que o reino da teologia é “o da piedade e obediência”. (2014b, p. 272). Entretanto, essa aproximação entre a teologia e a piedade só ocorre depois que o filósofo mostra que a razão e a verdade não pertencem ao reino da teologia. Ou seja, a aproximação entre teologia e piedade só ocorre quando a própria imagem da teologia como conhecimento verdadeiro sobre Deus é desconstruída. Isso explica porque no TTP a piedade não aparece associada ao conceito de conhecimento verdadeiro a respeito de Deus. É que o TTP denuncia aqueles que confundem a teologia com a filosofia. Confusão que Espinosa chama no prefácio do TTP de delírio (2014b, p. 48). Entretanto, esse delírio não é desinteressado, afinal, como explica Espinosa, nos púlpitos das igrejas encontram-se oradores que não fazem outra coisa a não ser “repreender publicamente os dissidentes, ensinar somente coisas novas, inabituais, próprias para fazer o vulgo admirar-se”. (2014b, p. 48). Se no título Espinosa cunha a expressão “teológico-político” é porque a teologia dilatada para além do campo da piedade e da obediência não é propriamente religiosa, mas política. Seu projeto não nasce da piedade, mas de “um apetite sem medidas [...], uma ambição e uma avidez sórdida” (ESPINOSA, 2014b, p. 47). O seu fruto não é a justiça e a caridade, mas o ódio e a crueldade. Dominação travestida de religião, é essa teologia política que não pode ser aproximada do conceito de piedade; tal aproximação levaria a confundir a piedade com servidão. É isso que precisa ser tratado para que se reestabeleça a saúde da piedade.

O ódio como piedade ou a ascensão da superstição no poder

No prefácio do TTP, Espinosa, após explicar a gênese da superstição, cita Quinto Cúrcio e diz que “nenhum meio de governar a multidão é mais eficaz do que a superstição”. (2014b, p. 45). O que significa governar por meio da superstição? Ora, para podermos responder a essa pergunta é necessário primeiro explicitar a gênese da superstição. Espinosa abre o TTP com uma proposição condicional negativa: “se os homens pudessem reger [regere] todos os seus assuntos seguindo um propósito irrevogável ou, ainda, se a fortuna lhes fosse sempre favorável, jamais seriam prisioneiros da superstição”. (2014b, p. 43). A função dessa primeira sentença é dupla: em primeiro lugar ela pretende afastar a imagem abstrata do homem construída a partir do mito adâmico. Isso fica evidente porque na primeira parte da proposição Espinosa tece a imagem de um homem regencial, aquele capaz de reger (Espinosa usa o vocábulo latino *regere*) todos os seus assuntos. Por sua vez, a segunda parte da proposição menciona um mundo afortunado no qual a fortuna é “*semper prospera*”. Se juntarmos as duas partes da sentença inaugural do TTP notaremos que ela nos remete diretamente para o mito da queda original. Afinal, não era Adão, nosso pai terreno, um homem perfeito ao qual tudo estava submetido? E não estava Adão inserido em um mundo afortunado, o belo jardim do Éden? A proeza retórica da primeira frase do TTP consiste em desmontar o mito da queda original ao afirmar que se os homens vivessem em um mundo afortunado, ou se fossem regentes de si mesmos, eles jamais seriam vítimas da superstição. Afastando o referencial abstrato e mítico de natureza humana corrompida pela queda original, a sentença inaugural do TTP cumpre a sua segunda função: ela prepara o caminho para a realização de uma ciência sobre a superstição. Uma vez que a superstição não pode mais ser explicada a partir do pecado e da queda, ela precisa ser pensada em termos científicos, isto é, a partir de suas causas naturais. É isso o que vemos na sequência do texto do prefácio. Após abrir o seu tratado com uma proposição condicional negativa, Espinosa, passa a uma proposição descritiva:

Mas [*sed*] reduzidos [*angustiarum*] com frequência a um extremo tal que não sabem [*consilium nullum*] o que resolver, e condenados por seu desejo desmedido [*cupiunt*] dos bens incertos da fortuna [*incerta fortunae bona*] a flutuar sem trégua entre a esperança e o medo [*inter spem metumque misere fluctuant*] têm a alma [*animum*] naturalmente inclinada a mais extrema credulidade [*credendum pronissimum*]. (2014b, p. 43).



Espinosa começa a primeira frase do TTP com um *si* (que indica uma proposição hipotética negativa) e abre a segunda frase com um *sed* — algo como “no entanto”. As duas frases são complementares: a primeira retoma a visão tradicional e a nega, a segunda começa a explicar a superstição a partir de sua gênese. Ao *certo consilium* da hipótese inicial Espinosa contrapõe a frequência de um *nullum consilium*. A *prospera fortuna*, Espinosa rebate com a *incerta fortuna*. Longe da imagem do homem regencial, Espinosa tece um outro: o homem angustiado que geralmente não sabe o que resolver. Longe do paraíso e da boa sorte, a trajetória da vida humana, no mais das vezes, é recheada de angústias, incertezas, medos e esperanças. Estamos entrando no terreno da finitude e na trama que é engendrada ele engendra. É importante ressaltar que Espinosa não contrapõe ao mito adâmico — o paraíso e a perfeição — a corruptibilidade do mundo e a imperfeição, como geralmente faz a tradição. O *sed* com que Espinosa abre a segunda frase é uma articulação: é certo que há uma oposição entre as duas proposições, mas ela não redundava numa posição contrária e sim numa contraditória. Se analisarmos as duas partes da hipótese inicial, notaremos que elas falam de totalidades: os homens conseguirem reger *todos* [*omnes*] os seus assuntos e a fortuna ser *sempre* [*semper*] benéfica. Quando nós passamos pelo *sed*, não encontramos a posição contrária que seria: (1) *nenhum* dos assuntos humanos podem ser resolvidos por eles e (2) a fortuna *nunca* é benéfica. Em outros termos: Espinosa não passa do todo para o nada; não vai da imagem da competência absoluta dos homens para a sua total ignorância e não vai da fortuna constantemente benéfica para a fortuna constantemente maléfica. Antes, encontramos o termo “geralmente” [*saepe*] para se referir aos homens, e o termo “incerto” [*incerta*] para se referir à fortuna. A oposição estabelecida não é entre o todo e o nada, o sempre e o nunca (contrários); mas entre o sempre certo e o geralmente incerto (contraditórios). E, Espinosa não vai da segurança originária da imagem do homem regencial num mundo afortunado ao desespero do homem ignorante num mundo pervertido. São outros os afetos que vemos entrar em cena no TTP: o medo, a esperança, a angústia, a dúvida e o desejo — afetos que exprimem um estado de insegurança —; eis o campo afetivo da superstição.

Fruto do desejo desmedido por bens incertos e nascida na experiência de insegura, a superstição é filha bastarda do medo. Espinosa explica que “a causa da qual nasce a superstição, que a conserva e alimenta, é o medo”. (2014b, p. 44). Sendo assim, o governo por meio da superstição é um governo do medo. Entretanto, não se trata de todo e qualquer medo. Espinosa repete insistentemente no TTP que um governo tirânico acaba por criar os meios de sua própria sedição. Isso acontece em razão do direito de autodefesa que Espinosa descreve desde o



prefácio do TTP: “ninguém pode privar-se a si mesmo do poder de se defender, a ponto de deixar de ser um homem”. (2014b, p. 52). Esse poder de autodefesa, do qual ninguém pode escapar, se inscreve na própria existência humana — no ser homem — e, porque faz menção ao ser, esse direito possui um fundamento ontológico. Para Espinosa os homens são partes da Natureza e por ela constituídos. O nosso ser é um ocorrer natural que segue as leis naturais e expressa a potência da Natureza. É exatamente isso que o filósofo expressa no capítulo IV do TTP §1: “o homem, na medida em que é parte da natureza, constitui uma parte de sua potência”. (ESPINOSA, 2014b, p.106). A isso deve-se acrescentar que no capítulo III Espinosa já havia afirmado que a potência de todas as coisas naturais não é outra coisa “senão a potência mesma de Deus, pela qual tudo se faz e se determina”. (2014b, p. 93). Essa equidade entre potência divina e potência natural acaba por tornar todas as coisas um modo afirmativo do absoluto, isto é, do Real. No tecido do absoluto somos a sua trama, nódulos de linhas e fibra, quer dizer, somos parte. E é esta condição de ser parte do Real que constitui aquilo que Espinosa chama de *conatus*: o esforço de perseverança (Espinosa usa o termo latino *per severare*) na existência (cf. E III, P VII). O direito de autodefesa, na medida em que é um direito ontológico, não pode ser negligenciado sem contradizer a nossa própria essência enquanto esforço para continuar existindo — enquanto *conatus*. É esse limite intransponível que o poder supersticioso precisa superar para conseguir operar. Assim, o poder supersticioso não pode aparecer como opressão aos dominados e, por isso, ele não é uma tirania que se exerce pelo ferro e pelo fogo. O prefácio do TTP é elucidativo quanto a isso:

o grande segredo do regime monárquico e seu interesse maior é o de enganar os homens e colorir com o nome de religião o medo que lhes deve dominar, a fim de que combatam por sua servidão, como se tratasse de sua salvação. (ESPINOSA, 2014b, p. 46).

O poder teológico-político opera por meio da manipulação do medo, se alojando no próprio desejo natural por liberdade. Sua força reside no fato de aparecer como meio de salvação e, conseqüentemente, tornar-se desejável. A servidão que o poder teológico-político engendra é aquela exposta no *Tratado Político*, chamada de ‘servidão de terceiro ou quarto modo’:

Um homem tem outro em seu poder quando o mantém encadeado, quando tomou-lhe todas as armas, todo meio de se defender e de escapar, ou a quem soube inspirar medo, ou quando o prendeu por seus benefícios, de modo que esse outro queira comprazê-lo mais do que a si mesmo e viver segundo o



desejo do seu senhor, mais do que conforme seu próprio desejo. Mas no primeiro e no segundo modos, têm-se o corpo e não a mente; no terceiro ou no quarto, ao contrário, têm-se quer o corpo, quer a mente [...]. (ESPINOSA, 2014a, p. 378).

Espinosa fornece outras pistas sobre o que é essa forma de governo, ele escreve que por meio desse governo se chega a induzir a multidão “seja para adorar os reis como deuses, seja para execrá-los ou detestá-los como praga comum ao gênero humano”. (2014b, p. 45). Essa afirmação de Espinosa é surpreendente já que parece paradoxal que uma eficaz forma de governo (como ele mesmo afirmou citando Cúrcio) possa levar as pessoas a detestarem os governantes como pestes. Para resolver esse paradoxo é preciso tomar um exemplo histórico que mostre de maneira concreta a gênese do poder teológico-político. Acreditamos que Espinosa fornece esse exemplo no final do capítulo XIX do TTP, ele escreve:

A religião cristã não foi primitivamente ensinada por reis, mas por particulares, que, *contra a vontade dos governados* dos quais eram súditos, acostumaram-se por muito tempo a se reunir em igrejas privadas, a instituir e administrar os ofícios sagrados, a ordenar e decretar todas as coisas, *sem levar em consideração o Estado*. (2014b, p. 341 – grifos nossos).

Nos primórdios da sociedade ocidental cristã, o filósofo constata que o cristianismo cresceu contra a vontade dos governantes e sem considerar o Estado. Se o poder supersticioso possui a capacidade de fazer a multidão se voltar contra os governantes é porque ele desde a sua origem é um poder paralelo à soberania do Estado. Laurent Bove, num belíssimo ensaio intitulado *A Animalização Realizada*, comenta aquilo que ele acredita ser a originalidade da abordagem espinosana: “a independência circunstancial da religião frente ao Estado favoreceu o advento de um personagem, o Teólogo, cuja ambição de dominação vai ocupar, nesse processo, o estatuto de instância dominante e característica da nova cultura”. (2010, p. 119). No capítulo XIX do TTP Espinosa observa:

todo o mundo sabe que prestígio têm no povo o direito e a autoridade de regrar as coisas sagradas, e como ele está preso à palavra daquele que a detém. Pode-se afirmar que possuir essa autoridade é reinar sobre as almas. Caso, portanto, se queira seqüestrá-la ao soberano, é porque se quer dividir o Estado [...]. Há



mais, aquele que tenta sequestrar essa autoridade ao soberano procura, como já disse, um meio de chegar ao comando do Estado. (2014b, p. 339).

Acreditamos que aqui se desvela o paradoxo da explicação de Espinosa a respeito da origem do poder teológico-político, isto é, da superstição no poder: ele origina-se da radical cisão entre Estado e Igreja. Essa frase pode assustar alguns espinosanos; alguém poderia objetar, e com certa justiça, que o capítulo XIX do TTP (especialmente o §20) não trata da gênese do poder teológico-político, mas dos conflitos entre Estado e Igreja e do direito do soberano em regular as religiões. Isso é verdadeiro, afinal o próprio Espinosa explica que o capítulo XIX do TTP é dedicado a mostrar que “o soberano está investido inteiramente do direito sobre questões de religião”. (2014b, p. 331). Mais do que isso, o §20, no qual fundamentamos a nossa hipótese, é uma explicação das razões pelas quais “no Estado cristão houve sempre discussões em torno desse direito”. (ESPINOSA, 2014b, p. 341). Sendo assim, temos que concordar: de fato, Espinosa está tratando da legitimidade do direito dos soberanos dos Estados em regular as questões religiosas. Mas, por que insistimos em falar que o exemplo dado por Espinosa consiste na narrativa da gênese de uma forma histórica do poder teológico-político? Em primeiro lugar, porque se prestarmos atenção ao que nos explica Espinosa, veremos que, para o filósofo, manter o direito do soberano em regular a religião é fundamental para a manutenção tanto da religião, quanto do Estado. O filósofo explica que o povo [*populum*] valora aqueles que detêm o poder em matérias sagradas a tal ponto que detentores de tal poder reinam maximamente sobre as almas do povo (cf. TTP, cap. XIX §16). Quando os poderes religiosos crescem à margem do Estado, não reconhecendo a soberania estatal, o que se prepara é a sedição. Isso ocorre porque o devoto daquela religião, na sua dependência insaciável e na sua admiração desmedida pelos líderes religiosos, passa a respeitar e a valorar as autoridades eclesiásticas acima da autoridade do Estado. Por outro lado, aqueles que possuem o poder eclesial podem desejar tomar para si o poder estatal. Como afirma Espinosa: “aquele que tenta sequestrar essa autoridade ao soberano procura, como já disse, um meio de ao comando do Estado”. (2014b, p. 339). Nada poderia ser mais distante da religiosidade e piedade autênticas fundadas no senso de justiça e nas práticas de caridade.



Devemos nos lembrar que no capítulo XII do TTP, o filósofo já havia se pronunciado neste sentido. Espinosa afirma que merece o nome de sagrado e divino apenas aquilo que está destinado ao exercício da piedade e da religião; dito isso, ele faz um alerta:

e esse caráter sagrado permanecerá atado a uma coisa *apenas enquanto os homens dela se servirem religiosamente*. Usando-o para um fim contrário à piedade, o que antes era sagrado se torna impuro [*immundum*] e profano. (2014b, p. 239, grifo nosso).

O uso determina a regra: só é sagrado aquilo que verdadeiramente é usado religiosamente, isto é, aquilo que é usado para a piedade. Instrumentalizar a religiosidade para um fim que não seja ela própria é profaná-la, é transformar o que era pio em algo *immundum*. Essa forma imunda e profana de religiosidade, uma vez instituída e disseminada, possui considerável poder. Espinosa lembra que na história ocidental todas as tentativas dos monarcas em deter o poder papal só o ampliou (cf. TTP, cap. XIX, §17). O poder dos líderes religiosos é tão grande que Espinosa afirma que nenhum monarca conseguiu fazer com a ferro e fogo o que eles fizeram apenas com a pena (2014b, p. 339). Senhores da moral e oficiantes do culto, os ministros eclesiásticos trabalham nas antecâmaras do poder por conduzirem, conforme seu bel-prazer, a multidão de fiéis que se rendem às vozes que reivindicam para si o direito divino. Colocando-se como ministros de Deus, os líderes religiosos coagem todos os líderes estatais a dobrarem-se diante deles. Não é outra coisa o que nos informa Espinosa a respeito do Pontífice romano, “a quem esse direito foi reconhecido de modo absoluto e que, por isso mesmo, começou a ter, pouco a pouco, todos os reis sob o seu domínio, até que foi alçado aos píncaros do poder supremo”. (2014b, p. 339). Mais do que isso, quando esse poder paralelo, isto é, o poder teológico, emerge dentro de um Estado, o que se prepara é a própria degradação do Estado. Espinosa afirma que a degradação de um Estado será cada vez mais rápida quando aqueles que detém o poder sobre as coisas sagradas sediciosamente reivindicam o direito divino (2014b, p. 339). Justamente porque a superstição é uma força sediciosa é que a multidão, quando dominada em sua superstição, é facilmente levada, “sob a capa da religião”, ora a venerar os reis como se fossem deuses, ora a execrá-los como se fossem demônios (ESPINOSA,



2014b, p. 45). A única forma da superstição chegar ao poder é pela usurpação da soberania e pela sedição, levando seus enormes rebanhos de fiéis a levantarem-se contra as autoridades legalmente instituídas e contra as instituições republicanas.

Há mais um aspecto no §20 do capítulo XIX do TTP que gostaríamos de destacar. Os primórdios da religião cristã, esse exemplo concreto dado por Espinosa, não apenas nos revela a formação de um poder paralelo dentro dos Estados, mas, também, dá indícios a respeito de como o abuso de autoridade por parte dos soberanos do Estado favorece o fortalecimento desse poder. Como já dissemos, Espinosa fala que todas as tentativas que foram feitas por parte dos monarcas para tentar diminuir, por pouco que fosse, a autoridade do Pontífice Romano “não conduziram a nada, pelo contrário, *aumentaram-na ainda mais*”. (2014b, p. 340). É digno de nota que no §20 Espinosa diz que a religião cristã se desenvolveu “*contra a vontade dos que detinham o poder*”. (2014b, p. 341 — grifo nosso). Espinosa estava ciente do próprio caso neerlandês, no qual a perseguição promovida por Felipe II inflou ainda mais no povo o seu ódio contra a soberania do Estado. Na proposição 43 da parte III da *Ética*, Espinosa escreve que o ódio é aumentado pelo ódio recíproco. E aqui está a dificuldade: se fosse tão fácil comandar as almas como se comanda as línguas, não haveria nenhuma ameaça à soberania; no entanto, aquele direito à autodefesa (que nós falamos anteriormente) impede ao soberano do Estado a capacidade absoluta deste poder.

Um governo [...] é tido por violento se pretende dominar as almas e [...] parece agir injustamente contra os súditos e usurpar os seus direitos quando quer prescrever a cada um [...] que opiniões devem mover sua alma para com Deus. (ESPINOSA, 2014b, p. 345).

Essa violência abre brechas para “os piores hipócritas” inflamarem na multidão uma “cólera feroz”. (ESPINOSA, 2014b, p. 326). A censura institucionalizada como prática do Estado não fortalece o seu poder e a sua soberania, antes, a carcome internamente. Assim, da mesma maneira que o crescimento paralelo do poder dos teólogos ameaça o poder dos soberanos, assim também, a exacerbação da autoridade do Estado alimenta o ódio civil e facilita a proliferação do poder teológico. A conclusão é que a privação da liberdade de pensamento e



de expressão é um combustível à ascensão da superstição no poder — ascensão que significa o fim da autenticidade da piedade e da religiosidade. Mas estes são apenas os primeiros aspectos da ascensão da superstição ao poder. Há algo a mais a comentar. Vejamos.

Espinosa explicita que, devido ao caráter mobilizador da superstição institucionalizada, foi criado um projeto de instrumentalização religiosa. Para prevenir o perigo da mobilização das massas contra os governantes, “houve sempre o cuidado de rodear a religião, fosse ela verdadeira ou falsa, de culto e aparato, de modo que se revestisse da maior gravidade e fosse escrupulosamente observada por todos”. (ESPINOSA, 2003, p. 7). Ameaçados em sua autoridade, ou sedentos de poder, os soberanos descobrem nos cultos, no exercício da piedade e nas seitas o meio ideal de expandirem seu poder de dominação. Os governantes dão à religião o aparato que for necessário para que ela os auxiliem no controle das massas. A forma política na qual isso ocorre de maneira exemplar é a monarquia.

O grande segredo [*arcantum*] do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser contidos para que combatam pela servidão como se fosse pela salvação. (ESPINOSA, 2003, p. 8).

Arcantum imperii das tiranias, o poder teológico-político, por ser a imposição da superstição como única forma religiosa possível, consiste na precarização do campo religioso e na destruição da autenticidade da piedade. Essa forma simulacrada e dissimulada de religião capilariza-se por todas as esferas da vida social e se torna a maneira mesma de operação do Estado. Trata-se da “secreta articulação entre não-saber e poder, a tirania que se exerce não somente pelo ferro e pelo fogo, contra os corpos, mas também, pelo discurso, sobre a mente”. (CHAUI, 1999, p. 41). Espinosa explica: “o próprio templo degenerou em teatro em que não mais se veneram doutores da Igreja mas oradores que, em vez de quererem instruir o povo, queriam eram fazer-se admirar e [...] deixarem o vulgo maravilhado”. (2003, p. 9). Sociedade do espetáculo: a piedade e a religiosidade são substituídas pela retórica que visa a estabilização da superstição por meio da manutenção constante do estado de admiração. Os cultos se degeneram em verdadeiras peças teatrais cujo único fim é causar espanto e maravilhamento nos



fiéis. Como explica Espinosa, o supersticioso acredita que o insólito é a manifestação da “cólera dos deuses ou da suprema divindade”. (2014b, p. 44). Por sua vez, este estado de admiração gera o desejo de aplacar a suposta cólera com “sacrifícios e promessas”. (ESPINOSA, 2014b, p. 44). Isto é, a produção deliberada do estado de admiração por meio do espetáculo é uma estratégia coercitiva que opera como força alimentadora da devoção e da entrega do fiel ao poder teológico-político.

Há algo mais obscuro nas estratégias de estabilização da superstição no poder. Nós já vimos que o alimento e o conservante da superstição é o medo. Assim, o medo e o terror são justamente armas privilegiadas do poder teológico-político. No entanto, não se trata de deixar que esses afetos façam o seu percurso natural. Antes, interessa ao poder teológico-político a canalização dos afetos para fins determinados que visam a manutenção dessa forma de poder. Todo medo é medo de algo e, por isso, todo medo precisa encontrar um referente que justifique a sua origem. Além disso, Espinosa explica que o medo é um afeto triste e, por isso, uma das formas de tristeza. Além disso, o filósofo nos esclarece que, quando associamos nossa tristeza a algo exterior a nós, dá-se origem ao ódio (cf. E III, def. 7). Portanto, o ódio nasce no momento em que nossas tristezas, nossas frustrações e nossos medos passam a localizar os outros como causa. Como sabemos, a superstição alimenta desejos irrealizáveis (os bens que os supersticiosos aspiram não podem ser usufruídos por todos e são fortuitos). Disso, segue-se claramente que a superstição leva a um estado constante de frustração e insegurança (e, portanto, leva ao medo). Assim, toda a questão da estabilidade das formas autoritárias de governo passa pela seguinte indagação: para quem o medo da multidão está direcionado? Não interessa aos detentores do poder teológico-político retirar o vulgo deste estado de medo (pois, ele é a origem da condição supersticiosa). Antes, o interesse do poder teológico-político é canalizar a frustração, o ódio e o medo para grupos específicos. Sobre isso Espinosa explica:

Desde que esse abuso começou, [...] o amor para propagar a fé em Deus foi substituído por uma ambição e uma avidez sórdidas, [...] não se ouviam doutores, mas oradores da igreja dos quais nenhum tinha o desejo de instruir o povo, mas o de [...] repreender publicamente os dissidentes. (2014b, p. 47-8).



No capítulo XVIII do TTP Espinosa acrescenta: “os piores hipócritas, animados pela mesma raiva, perseguiram homens de insigne probidade e clara virtude [...] denunciando suas opiniões como abomináveis e inflamando contra eles a cólera da multidão feroz”. (2014b, p. 326). O poder teológico-político transforma a piedade e a religião em máquinas de criação incessante de inimigos internos que supostamente ameaçam a paz, a segurança e a união dos súditos. Como afirma Espinosa: “uma ambição criminosa pôde fazer com que a religião consistisse em [...] espalhar entre os homens não a caridade, mas a discórdia e o ódio mais cruel sob o disfarce do zelo divino e do fervor”. (2014b, p. 158). Eis aqui a piedade transformada em ódio. Como consequência, os conflitos constitutivos da política assumem o tom maniqueísta e se degeneram em uma luta imaginária do bem contra o mal. Aos governos autoritários interessa alimentar o ódio e o medo, pois, a partir da excitação desses afetos os governantes podem aparecer como meios de realização dos desejos nascidos desses afetos: o desejo de censura, o desejo de perseguição e o desejo de destruição. A superstição no poder transforma o espaço público num instrumento de expurgo das frustrações privadas; torna o ódio e o medo as formas mesmas de religiosidade e sociabilidade; e, por fim, tal programa político gera a perseguição das pessoas que não se comprazem na tirania e aspiram pela liberdade. Em suma: ele profana o sagrado — mundanizando-o e o colonizando para fins tirânicos — e destrói a política — sacralizando a figura do governante. “Som e fúria, dependência e agressão, medo e apego à autoridade — esse costuma ser o saldo de uma realidade construída apenas por manipuladores e manipulados”. (CHAUI, 2018, p. 120). Nada poderia ser mais distante da descrição que Espinosa faz da verdadeira religiosidade no final do capítulo VII do TTP:

a religião [...] consiste não em ações exteriores, mas na simplicidade e candura da alma; ela não se submete a qualquer cânon, a nenhuma autoridade pública, e ninguém pode ser constrangido pela força ou pelas leis a possuir a felicidade. O que se requer para isso é uma admoestação piedosa e fraterna, uma boa educação e, sobretudo, um julgamento honesto e livre. (2014b, p. 180).

À guisa de uma conclusão

De tudo o que foi dito antes podemos concluir que se o TTP é um projeto de salvação da piedade é porque ele demonstra que tanto a piedade quanto a religião só podem existir em sua forma autêntica numa sociedade em que é preservado o direito a “um julgamento honesto e livre [...] mesmo em matéria religiosa”. (ESPINOSA, 2014b, p. 180). Mais do que isso, o *Tratado Teológico-Político* mostra que esse direito só pode ser firmemente assegurando numa república democrática. Assim, o TTP não visa propriamente a supressão do caráter pio e religioso da sociedade. Antes, o que Espinosa faz no TTP é tornar a defesa da liberdade de pensamento e expressão algo do máximo interesse da genuína piedade e religiosidade. Afinal, a religião só se encontra a salvo do poder teológico-político onde imperar a liberdade. A Liberdade salva a Piedade.

Referências

BIBLE HUB: SEARCH, READ, STUDY THE BIBLE IN MANY LANGUAGES. Disponível em: <https://biblehub.com/whdc/>. Acesso em: 10/03/2019.

BÍBLIA. Português. Tradução do novo mundo das escrituras sagradas. Tradução da Associação Torre de Viagem de Bíblias e Tratados. Cesário Lange: 2018.

BOVE, L. 2010. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. CALDERONI, D. (Org.). Tradução: Núcleo de Psicopatologia, Políticas Públicas de Saúde Mental e Ações Comunicativas em Saúde Pública da Universidade de São Paulo. São Paulo: Autêntica Editora, 2010.

CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real Imanência e Liberdade Em Espinosa —Tomo I: Imanência*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática*. SANTIAGO, H. (Org). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

ESPINOSA, B. de. *Ética*. CHAUI, M. (Coor.). Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Editora Edusp. 2015a.



_____. *Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. Tradução: Homero Santiago e Luis César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.

_____. *Spinoza Correspondencia*. DOMINGUEZ, A. (Org.). Tradução: Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

_____. *Spinoza Obra Completa VI I: Breve Tratado e Outros Escritos*. GUINSBURG, J.; CUNHA, N.; ROMANO, R. (Org). Tradução: J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014a.

_____. *Spinoza Obra Completa VI III: Tratado Teológico-Político*. GUINSBURG, J.; CUNHA, N.; ROMANO, R. (Org). Tradução: J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014b.

_____. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução: Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015c.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

LATIN DICTIONARY AND GRAMMAR AID OF THE UNIVERSITY OF NOTRE DAME. Disponível em: <http://archives.nd.edu/latgramm.htm>. Acesso em: 08/12/2018.

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

NADLER, S. *Um livro Forjado no Inferno*. Tradução: Alexandre Morales. São Paulo: Editora Três Estrelas, 2013.

PINTO, C, F. *A Heresia Política de Espinosa*. Lisboa: Livros Horizonte, 1990.

SANTIAGO, H. *Entre Servidão e Liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

Recebido: 31-03-2019

Aceito: 23-08-2019