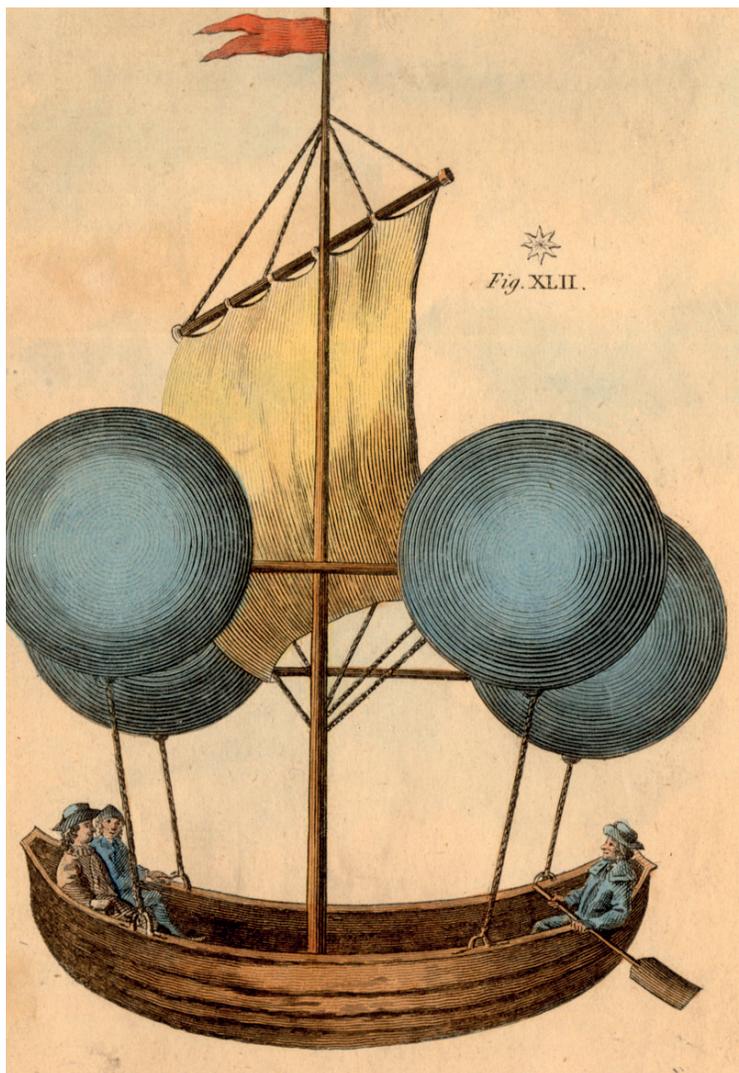


Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 50 jan-jun 2024 ISSN 1413-6651

IMAGEM A gravura do século XVIII, colorida à mão, apresenta o “navio voador” originalmente concebido pelo jesuíta e cientista italiano Francesco Lana de Terzi em seu *Pródromo, ouero, saggio di alcune inuentioni nuoue, premesso all'arte maestra* de 1670. A embarcação apresentaria quatro esferas de cobre que seriam evacuadas em vez de preenchidas, elas supostamente seriam leves o suficiente para levantar o peso da nave. O *Pródromo* teve grande repercussão na comunidade científica do século XVII, inclusive, sobre Leibniz e a Royal Society.

ESPINOSA E BLYENBERGH, ENTRE A SEMÂNTICA DA AMIZADE E A SEMÂNTICA DO MAL

Douglas Nunes Vieira
Doutorando, Universidade de São Paulo,
São Paulo, Brasil,
douglas.nunes.vieira@gmail.com

Resumo: Nascida como um promissor início de amizade entre dois amantes da verdade, a correspondência entre Espinosa e Blyenbergh revelou-se uma verdadeira decepção. Por conhecerem a verdade por caminhos diversos, nas línguas de Espinosa e de Blyenbergh, as palavras *Deus* e *mal*, que sustentam toda a problemática da correspondência, só poderiam significar coisas completamente diferentes. Apesar de ambos concordarem que Deus é sumamente perfeito e a causa de todas as coisas, enquanto um concebia que homens e mulheres poderiam contrariá-lo, entristecendo-o a ponto de puni-los por isso, o outro compreendia que Deus não é senão perfeição absoluta. Enquanto um concebia o mal como uma privação do bem, para o outro, ele nada é. Por isso mesmo, Espinosa e Blyenbergh jamais poderiam comunicar-se entre si pela linguagem dos filósofos, condição necessária para unirem-se pelo amor à verdade.

Palavras-Chave: Espinosa; amizade; verdade; Deus; mal; perfeição.

I. INTRODUÇÃO

Não foram poucos os que dedicaram especial atenção às cartas trocadas entre Espinosa e Blyenbergh. Marilena Chaui e Gilles Deleuze, em particular, dedicaram a elas momentos de suas obras dignos de nota. Logo no capítulo 1 de seu *A Nervura do Real*, Chaui alega que essa correspondência, além de permitir nos aproximarmos de questões históricas com as quais os cristãos costumavam se ocupar no século XVII, evidencia os motivos que levaram Espinosa a escrever o *Tratado Teológico-político* (Cf. Chaui, 1999, p. 125). Deleuze, por outro lado, dedicou a tal correspondência um capítulo inteiro de seu *Espinosa: filosofia prática* por considerá-la fundamental para aqueles que pretendem entender a maneira como Espinosa traça teses sobre o problema do mal, considerando-o em si mesmo e sem ser um problema secundário (Cf. Deleuze, 2002, p. 37). Por diversos motivos, quando nos debruçamos sobre esse conjunto de cartas, essa correspondência se mostra um material imprescindível para entendermos melhor a maneira como Espinosa aborda problemas fundamentais de sua filosofia – e não somente o problema do mal. Entretanto, essas questões não poderiam ser compreendidas adequadamente se nos limitássemos à tarefa de considerar cada carta isoladamente, a fim de apreender o sentido mais profundo que cada uma delas poderia ter na obra de Espinosa. Os problemas se proliferam no decorrer do diálogo entre Espinosa e Blyenbergh, surgem em meio a um fluxo contínuo de afetos e ideias que invariavelmente restaria perdido se intentássemos privilegiar uma carta ou outra, um problema ou outro, um conceito ou outro.

Na correspondência, Espinosa expõe-se através de ideias despidas de qualquer ordenação imposta por um método. O filósofo expõe-se. Expõe-se para um desconhecido, apresentando-lhe teses polêmicas sem o polimento que percebeu ser necessário para que elas fossem claramente compreendidas. Expõe-se a um diálogo que mais se assemelha a uma discussão do que àqueles diálogos platônicos clássicos nos quais o filósofo constrói ideias juntamente com seus interlocutores. Como nota Deleuze, Blyenbergh, ao levantar questões que incidem diretamente sobre temas fundamentais do espinosismo, “obriga Espinosa a multiplicar os exemplos, a desenvolver paradoxos, a destacar uma estranhíssima concepção do mal. É como se o amor da verdade levasse

Espinosa a negligenciar sua própria prudência e a se desvelar” (*Ibid.*, p. 37). Ao longo das cartas, Espinosa percebe que se expõe a um teólogo amador travestido de amante da verdade, deixando transparecer como certas ideias e palavras não polidas o ofendiam e o entristeciam. Mesmo não escondendo o quanto a linguagem de Blyenbergh o afetava, o filósofo manteve a correspondência e a promessa de amizade, mas não sem deixar de expor as razões do desentendimento, de seu descontentamento e da inutilidade daquela troca de cartas. Apesar de corresponder-se com alguém que só poderia satirizá-lo ou relegá-lo aos confins do absurdo, Espinosa nem por isso deixou de esforçar-se em dar as suas respostas. Não era a sua polidez que o fazia empunhar a pena, mas sim a sua filosofia. Depois dos desentendimentos, da visita inconveniente e das objeções incessantes, Espinosa decide em tom cordial encerrar a troca de cartas com Blyenbergh. Mas não sem alertá-lo: “não esperes de minha *Ética* a solução de teus problemas” (Espinosa *apud* Chauí, 1999, p. 124).

Até 1665, Espinosa havia publicado os *Princípios da Filosofia Cartesiana* há cerca de dois anos e escrevia a *Ética* há pelo menos três. O ano de 1665 marcaria uma mudança brusca em sua produção filosófica, fruto de uma decisão tomada frente aos tempos sombrios nos quais vivia. Na *Carta 30*, ele caracteriza aquela época como um tempo no qual os Estados em guerra não se saciavam tão facilmente do sangue humano. Se em alguns deles tais perturbações causavam choro e até mesmo riso, no filósofo elas despertavam ainda mais “o desejo de filosofar e de melhor observar a natureza humana” (Spinoza, 2014, p. 161). Espinosa decidiu interromper a escrita da *Ética* para escrever o *Tratado Teológico-Político* a fim de lutar contra os preconceitos dos teólogos, a pecha de ateu que o vulgo formou dele e aqueles que se utilizam de sua autoridade para suprimir a liberdade de filosofar e de dizer o que sentimos (Cf. *Ibid.*). Contra a ofensa ao filósofo não resta senão realizar o esforço filosófico que reconstitui a filosofia contra tudo o que a ela se opõe. Com o *Tratado Teológico-político*, Espinosa nos mostra que tempos sombrios são também tempos de filosofia. Porém, uma das primeiras tarefas do filósofo em 1665 foi a de responder a um desconhecido chamado Blyenbergh, até então considerado um amigo por ter se mostrado um amante da verdade.

Blyenbergh, com efeito, apresenta-se declarando seu amor pela verdade, como alguém que, encantado com a leitura dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, resolveu arriscar-se escrevendo uma carta para Espinosa a fim de esclarecer algumas dificuldades que havia encontrado no livro. A primeira carta de Blyenbergh despertou em Espinosa não apenas o desejo de responder às dificuldades daquele desconhecido, mas também despertou o desejo de estreitar laços e criar uma verdadeira amizade com ele. No entanto, o que as demais cartas revelaram é que se tratava de algo impossível. Quanto mais se correspondiam, menos Blyenbergh e Espinosa se entendiam, mais percebiam que não falavam a mesma língua. Se a obra *Princípios da Filosofia Cartesiana* encantou o teólogo amador, as teses do *Tratado Teológico-político* e da *Ética* apresentadas a cada carta deixavam-no desorientado. Essas teses levaram Blyenbergh a uma tentativa de demonstrar os absurdos aos quais elas poderiam conduzir, mas não sem expressar-se por uma linguagem ofensiva aos olhos de Espinosa. Ora, contra a linguagem ofensiva do teólogo amador, a resposta não foi outra senão escrever na linguagem dos filósofos.

Nas cartas, podemos perceber que, por mais que utilizassem as mesmas palavras, Espinosa e Blyenbergh atribuíam a elas significados completamente diferentes. Na verdade, essa distância linguística exprimia também a distância ontológica que os colocava em lados que se negavam reciprocamente. Apesar de concordarem minimamente em alguns pontos, essa outra distância levava Espinosa a apresentar uma concepção de mal cada vez mais diversa daquela que Blyenbergh poderia imaginar. Enquanto o teólogo amador entendia o mal como algo que exprime uma imperfeição humana, ou mais precisamente, a incapacidade humana de adequar-se à ordem de Deus, o filósofo lhe apresentava o mal como algo contrário à nossa própria liberdade. Espinosa chega mesmo a concluir algo extremamente controverso: um criminoso que pudesse “gozar da vida cometendo crimes, mais do que se prendendo à virtude, (...) seria insensato se se abstivesse de cometer crimes” (*Ibid.*, p. 149). Entretanto, de modo algum, devemos considerar que assim o filósofo estaria defendendo a prática de crimes. Para ele, o mal não é algo que revela o lado mais obscuro de nossas almas, mas sim o que nos afasta de nossa própria liberdade. Mesmo quando

praticamos o mal, somos tão perfeitos quanto podemos ser, e isso o teólogo amador não foi capaz de compreender.

II. A AMIZADE COM BLYENBERGH, UMA DESILUSÃO DE ESPINOSA

Blyenbergh inicia a primeira das cartas endereçadas a Espinosa com uma demonstração de admiração, identificando-se como um amigo desconhecido que foi profundamente afetado por seu livro recém-publicado:

Prezado senhor e amigo desconhecido,

Já li atentamente e por diversas vezes vosso tratado recentemente publicado com seu apêndice. Dizer da extrema solidez que ali encontrei e do prazer que obtive talvez fosse a um outro, e não a vós, conveniente fazê-lo. Ao menos não posso deixar em silêncio o fato de que, quanto mais minha atenção se volta para esse livro, mais ele me agrada e não deixo de descobrir uma coisa ainda não observada (*Ibid.*, p. 101).

Logo em seguida, ele deixa de apresentar-se apenas como um admirador desconhecido para apresentar-se como alguém próximo de Espinosa por dedicar-se à verdade e desejar buscá-la nesta vida tanto quanto a razão humana o permita:

Vós vos perguntais quem sou e estais surpreso que um desconhecido tome a liberdade de vos escrever; vos direi então ser um homem que nesta vida breve e frágil, e por amor da pura verdade, se esforça pela ciência, tanto quanto a natureza do espírito humano o permita. Ele não se propõe a outro fim, ao procurar a verdade, senão a própria verdade. Quer pela ciên-

cia chegar não às honras e riquezas, mas só à possessão da verdade, que é, daquela, uma espécie de efeito. (*Ibid.*)

Essas palavras surtem um grande efeito no destinatário, por ele entender que o remetente seria mais um daqueles que nutrem um grande amor pela verdade. Espinosa deseja Blyenbergh e expressa esse desejo declarando que quer tê-lo não apenas como um leitor, mas também como amigo:

Através de sua carta, fiquei sabendo que, em vosso amor pela verdade, vós a tendes por objeto único de vossos estudiosos esforços e, não tendo eu mesmo outra preocupação na alma, não pude fazer de outro modo senão me dedicar não apenas à satisfação de vosso desejo, respondendo, conforme minhas forças, às questões colocadas em vossa carta e naquelas que poderão se seguir, mas fazer o melhor possível no futuro para estreitar nossas relações e criar entre nós uma sincera amizade. Por aquilo que me diz respeito, entre todas as coisas que dependem de mim não há nenhuma que tenha para mim um preço mais elevado do que um elo de amizade estabelecido com homens que amam sinceramente a verdade. Creio, de fato, que entre os objetos que não estão em nosso poder, não há outro no mundo ao qual possamos nos prender com mais tranquilidade do que à amizade de tais homens (*Ibid.*, p. 105).

O desconhecido torna-se então conhecido. Ambos têm um ao outro em alta conta. Ambos desejam conhecer a verdade. Ambos desejam unir-se por ela. Em meio àqueles tempos sombrios, eis que surge alguém que se pode amar sem medo. Amigo assim é coisa muito necessária. Poderíamos nos perguntar: o que fez com que Espinosa respondesse a Blyenbergh dessa forma? Por que o pedido de resposta às dificuldades encontradas pelo teólogo no *Princípios da Filosofia Cartesiana* leva Espinosa a entregar-se a ele? Naquela carta, além de escrever que desejava se tornar amigo de Blyenbergh, Espinosa declarou outro

de seus desejos: “gostaria de poder usar, ao vos escrever, a linguagem de que minha educação me fez familiar” (*Ibid.*, p. 110). E, aqui, podemos identificar um outro desejo comum a eles: o de estabelecerem entre si uma linguagem comum através da qual pudessem expressar seus pensamentos tanto quanto a verdade o permitisse. Não obstante, essa linguagem não é simplesmente o holandês, o latim, o português, etc., mas sim aquela constituída por signos compreendidos apenas por aqueles que buscam a verdade, isto é, a linguagem dos filósofos.

Em seu *Abecedário*, na letra *F de Fidelidade*, Deleuze lança uma hipótese perspicaz sobre o que, no fim, une os amigos. Para ele, a amizade não tem a ver com comunhão de ideias, mas sim com um tipo de linguagem comum. Podemos nos entender com pessoas que defendem ideias contrárias às nossas, mas nos desentender definitivamente com pessoas que defendem ideias comuns às nossas. Porque a amizade envolve um certo tipo de percepção. Para Deleuze, entre dois amigos se constitui um tipo de linguagem que não pode ser reduzida ao valor convencional que os signos trocados entre eles possuem. A comunicação se dá através de uma pré-linguagem na qual palavras, gestos, silêncios, olhares e quaisquer outros signos adquirem um significado próprio decifrável apenas no âmbito daquela amizade. Nela, todo esse linguajar adquire sentido antes mesmo que os signos emitidos representem algo já dado. Uma frase banal, cotidiana, pode nos fazer amar ou até detestar alguém. Uma mesma frase pode nos levar a amar um e odiar outro, tudo depende da forma como aquele signo é emitido e da maneira como essa emissão nos afeta. Por isso, a amizade não poderia ser reduzida ao âmbito das palavras e das ideias trocadas entre os amigos, pois ela depende, sobretudo, de uma certa sensibilidade, de uma certa capacidade de sermos afetados de determinada maneira pelos signos emitidos pelo outro. Ela nasce entre duas pessoas quando uma é sensível aos signos emitidos pela outra (Cf. Deleuze, G.; Parnet, C., 2001).

Quando nos debruçamos sobre a correspondência entre Espinosa e Blyenbergh considerando essa hipótese deleuziana, compreendemos que Espinosa percebeu nas palavras do remetente desconhecido algo mais do que o desejo de sanar dúvidas a respeito do problema do mal. Por meio delas, exprimia-se alguém que, nesta vida, desejava uma só coisa: a verdade. E foi essa percepção que o levou a crer que poderia criar com ele verdadeira amizade.

Inicialmente, Espinosa explicita a Blyenbergh a razão de sua entrega, por entender que a verdade produz efeitos específicos naqueles que a amam. Na *Carta 19*, Espinosa afirma que ela produz pelo menos dois efeitos em seus amantes. Em primeiro lugar, uma vez conhecida, torna-se impossível deixarmos de amá-la; em segundo lugar, todo aquele que a conhece, necessariamente, passa a amar seus demais amantes, em outras palavras, o amor pela verdade desdobra-se no amor por aqueles que também amam a verdade, gerando um amor recíproco que não pode ser destruído. Em suma, para Espinosa, o conhecimento da verdade tende a conduzir homens e mulheres a unirem-se, constituindo entre si vínculos de amizade produzidos por um amor recíproco que se estende, tanto quanto pode, para o eterno.

Isso decorre, especialmente, da verdade produzir desejos, a saber, o desejo de conhecê-la tanto quanto for possível e o desejo de unir-se a outros que também a amam. “Nada senão a verdade pode unir completamente opiniões e ânimos diversos” (*apud* Chauí, 1999, p. 115). Por essa razão, as palavras que Blyenbergh utilizou para se apresentar na primeira carta fizeram Espinosa percebê-lo não como um desconhecido qualquer, mas como um amigo ainda não conhecido que amava a verdade tanto quanto ele. E foram elas que o fizeram desejá-lo. Aquelas palavras, efetivamente, não representavam simplesmente o potencial que a verdade teria de fazê-los concordarem entre si em torno de ideias e palavras, elas exprimiam sobretudo todo um conjunto de desejos, afetos e gestos comuns, todo um linguajar que Espinosa imaginou ser possível estabelecer com aquele que as escreveu.

No entanto, as demais cartas de Blyenbergh evidenciaram que aquilo não passava de uma ilusão, sobretudo por haver uma certa distância linguística entre eles. É notável como nessas cartas o filósofo ressalta mais de uma vez que o teólogo amador, por mais que tentasse, não poderia compreender a sua linguagem, pois as palavras que dela faziam parte possuíam um significado incompreensível para ele.

Na *Carta 29*, de fato, Espinosa se lamenta por ter tentado se comunicar utilizando uma linguagem que lhe é própria, e não a linguagem cartesiana, mais próxima dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*. Na verdade, ele percebe

que as coisas que escrevia não despertavam no teólogo amador o desejo de filosofar, mas sim o de zombar (Cf. Spinoza, 2014, p. 131). Se na primeira carta Blyenbergh utilizou palavras que levaram Espinosa a tê-lo como amigo sem sequer conhecê-lo, nas demais, quando elas não ultrapassavam os limites da polidez, alcançavam a blasfêmia. Na *Carta 29*, Espinosa o alerta a este respeito: “se houvesse percebido pelo entendimento puro (*puro intellectu*) o que é depender de Deus, certamente não pensaríeis que as coisas são, enquanto dependentes de Deus, mortas, corporais ou imperfeitas (quem já ousou falar tão baixamente do Ser soberanamente perfeito?)” (*Ibid.*, p. 135).

Depois da extensa e ofensiva *Carta 20*, encerrada mais pela falta de papel do que por uma limitação do tagarelar, não havia mais volta; Blyenbergh havia emitido palavras que o afastaram definitivamente do filósofo. Na *Carta 24*, ele menciona não ter conseguido reter muito bem o que havia ouvido em sua visita a Espinosa, evidenciando a sua incapacidade de compreender o linguajar do filósofo (Cf. *Ibid.*, p. 149). Blyenbergh, em suma, simplesmente não conseguia encontrar sentido naquilo que o filósofo lhe dizia. Depois da visita e desta última carta, Espinosa decide finalmente encerrar a comunicação com aquele teólogo amador, ressaltando que ele não o havia compreendido (Cf. *Ibid.*, p. 156).

Antes mesmo da visita, Blyenbergh já havia percebido que não poderia concordar com Espinosa sobre a principal coisa que os uniu inicialmente. Cada um deles guiava-se por meios completamente distintos para conhecer a verdade, anulando qualquer possibilidade de se constituir entre eles verdadeira amizade, fruto do amor intelectual. Com efeito, para Blyenbergh, a verdade só poderia ser conhecida respeitando-se duas regras: o conceito claro e distinto do intelecto e a palavra de Deus.

Na *Carta 20*, Blyenbergh admite que, ao ler as cartas de Espinosa seguindo o seu intelecto, percebia-se como um amante da verdade e concordava com os conceitos sutis que lhe eram apresentados. No entanto, quando lia essas cartas guiando-se pela palavra de Deus, percebia-se como um filósofo cristão e não lhe restava outra coisa senão refutar por completo aquilo que fora constatado. Para Blyenbergh, a palavra de Deus possui primazia sobre o intelecto:

E se acontecer, após um longo exame, de o conhecimento natural me parecer estar em conflito com o Verbo Divino, ou não estar de acordo com ele, a palavra divina tem sobre minha alma uma autoridade tal que os conceitos que acredito serem claros se tornarão suspeitos, antes que consinta em opô-los à verdade que penso estar prescrita no Livro, ou colocá-los acima dela (*Ibid.*, p. 111).

Espinosa repetirá essas palavras de Blyenbergh com o objetivo de evidenciar uma única coisa: que eles não concordavam em nada. Na Carta 23, ele manifesta sua desilusão afirmando que seu correspondente confundia filosofia com teologia, algo que tornaria impossível a amizade prometida na primeira carta:

(...) quando a escrevi, com efeito, eu vos considerava um puro filósofo, alguém que não admitia (...) outra pedra de toque da verdade do que o entendimento natural (*naturalem intellectum*), e não a teologia. Mas vós me fizestes compreender que as bases sobre as quais queria que se erguesse a nossa amizade não estavam colocadas como acreditava (*Ibid.*, p. 145).

Para Blyenbergh, o meio pelo qual podemos conhecer a verdade é a palavra de Deus. Deus criou o mundo e revelou-se através das Escrituras. As palavras nelas inscritas são a própria palavra de Deus ou, como Blyenbergh escreve na *Carta 20*, a própria vontade de Deus. Deus é sumamente perfeito e revelou ali toda a perfeição de sua obra. Daí, não há outro meio para conhecermos a verdade das coisas senão através das Escrituras. Tudo o que está escrito no Verbo concorda com os conceitos do nosso intelecto. Contudo, apesar de podermos conhecer a verdade revelada, erramos. Somos imperfeitos, incapazes de decifrar o significado daquilo que está revelado nas Escrituras porque ali se expressa a perfeição absoluta de Deus, a qual jamais seremos capazes de compreender inteiramente. Deus nunca se contradiz, mas a finitude de nosso

intelecto nos faz perceber contradições no Verbo, por conseguinte, em Deus. Logo, conforme Blyenbergh, não resta senão manter nosso intelecto sob permanente suspeita, interrogando-o e submetendo-o continuamente à palavra de Deus. Afinal, qualquer contradição entre ele e as Escrituras só pode ser considerada um sinal de erro, evidência máxima de nossa finitude e imperfeição.

Na correspondência, Espinosa não nega que Deus tenha se comunicado conosco através das Escrituras. Mas, antes de revelar-se em forma de palavras, ele revelou-se para os profetas, homens que viveram em épocas remotas da humanidade. Na *Carta 19*, Espinosa afirma a Blyenbergh que os profetas de fato perceberam e compreenderam sinais revelados por Deus, porém isso não quer dizer que eles conseguiram traduzi-los em absoluto, exprimindo toda a perfeição divina por meio de uma linguagem humana. *Nenhum significante guarda em si o seu significado*, nem mesmo os signos divinos. Daí, os sinais revelados por Deus somente poderem adquirir significação quando traduzidos por um conjunto de signos organizados em forma de parábolas. Porém, como afirmará Espinosa na mesma carta, essas parábolas nada mais são do que adaptações da revelação divina à linguagem do vulgo de uma certa época.

No *Tratado Teológico-político*, Espinosa esclarecerá: por mais que possamos dizer que o intelecto possibilite cada um a ter um conhecimento certo das coisas e que todo sinal divino concorde com nosso intelecto, o vulgo é naturalmente incapaz de compreender a absoluta perfeição de Deus. Ele não se exercita em seu poder de conhecer as coisas, movido pelo desejo de honrarias e riquezas, buscando coisas que não estão em seu poder (Cf. *Id.*, 2003, p. 16). Os profetas, possuindo uma imaginação vivaz e uma virtude singular (Cf. *Ibid.*, p. 23 - 29), adaptaram a revelação divina à linguagem do vulgo, a fim de transmitir os meios de salvação revelados. Logo, o verdadeiro sentido das Escrituras só pode ser encontrado na língua dos povos da época dos profetas, jamais nos próprios sinais divinos.

Todavia, por mais que a verdade não possa ser confundida com aquilo que está escrito nas Escrituras, nem por isso podemos dizer que tudo o que há nelas é falso. Na correspondência, Espinosa afirmará que a verdade revelada nas Escrituras se reduz ao domínio das regras de vida, isto é, a preceitos que

nos permitem aumentar o conhecimento das coisas que possibilitam a convivência entre nós e nossos semelhantes. Por isso, na *Carta 29*, ele considerará os profetas como meios para que o vulgo realize o principal objetivo da Escritura, revelado por Cristo: “amar a Deus acima de todas as coisas e ao próximo como a si mesmo” (*Id.*, 2014, p. 137).

Por outro lado, na *Carta 19*, Espinosa esclarece que os profetas, ao adaptarem a revelação divina ao linguajar do vulgo, não encontraram outra forma de traduzi-la senão representando-a através de uma linguagem antropomórfica. Dessa maneira, elaboraram parábolas nas quais os meios de salvação exprimem a vontade de um Rei ou de um Legislador, ou seja, exprimem a vontade de Deus na forma de leis que associam recompensa à salvação e castigo à perdição. No fim, o Deus bíblico acaba por revelar-se envolto em paixões que são propriamente humanas.

Resumidamente, para Espinosa, a verdade que podemos encontrar nas Sagradas Escrituras se restringe ao domínio das regras de vida. Por isso, em vão, ele tenta mostrar para Blyenbergh que a Bíblia não pode ser considerada o único meio para o conhecimento da verdade e que o conhecimento de Deus ultrapassa a época dos profetas, por ser eterno.

Para Espinosa, quando subordinamos o intelecto às Escrituras, levantando suspeitas sem fim sobre ele, cometemos pelo menos três erros. Primeiramente, nos impedimos de ter um conhecimento certo que só as ideias verdadeiras, que se seguem da natureza do intelecto, nos permitem ter. Por mais que estejam bem fundamentadas em princípios incontestáveis e argumentos sólidos, as ideias por si só não podem se sustentar frente às dúvidas que a Escritura é capaz de fazer pairar sobre elas. Por mais que concordem com a maior parte das coisas que podemos ler na Bíblia, basta uma breve passagem para abalar toda uma cadeia de raciocínio bem constituída.

No Capítulo 15 do *Tratado Teológico-político*, com efeito, Espinosa nos mostra que até mesmo a própria Escritura possui passagens que se contradizem entre si. Numa passagem Deus move-se, noutra não está em lugar algum. Há até mesmo passagens nas quais Deus arrepende-se de certas coisas, opon-

do-se à sua própria vontade.¹ Aliás, é digno de nota que a principal motivação para Blyenbergh iniciar a correspondência com Espinosa tenha sido a percepção de certa contradição em Deus a respeito do problema do mal. Afinal, ele perguntava-se, Deus, enquanto ente sumamente bom, fez os homens e incluiu a maldade em seus corações?

Em segundo lugar, na medida em que Deus revelou-se para os profetas e estes se viram obrigados a adaptar o linguajar divino ao linguajar do povo, as Escrituras não só representam Deus antropomorficamente, como também divinizam preconceitos populares de tempos antigos (Cf. *Id.*, 2003, p. 223). Ela limita o nosso poder de ter um conhecimento certo das coisas ao linguajar da época dos profetas, eternizando o passado e humanizando Deus.

Em terceiro lugar, enfim, os profetas puderam decifrar os signos divinos, sobretudo, por possuírem uma imaginação perspicaz e um ânimo dado à justiça e ao bem (Cf. *Ibid.*, p. 230). Daí, a verdade das Escrituras fundamentar-se mais na natureza da imaginação do que na natureza do intelecto. Portanto, para Espinosa, subordinar o intelecto à Escritura significa também subordinar o poder que temos de conhecer as coisas ao passado e à imaginação, tornando-nos assim servos da superstição e da teologia (Cf. *Ibid.*, p. 223).

Dessa forma, Espinosa espanta-se com aqueles que preferem sitiar o intelecto com dúvidas provenientes das Escrituras, pois estas sim são passíveis de suspeita (Cf. *Ibid.*, p. 225). Na *Carta 29*, ele expressa para Blyenbergh sua plena confiança no intelecto:

Eu me acomodo absolutamente sobre o que o entendimento (*intellectus*) me faz perceber e não duvido que me possa enganar ou que a Escritura possa estar em contradição com ele (...) pois a verdade não pode contradizer a verdade, assim como o demonstrei claramente em meu Apêndice

1 No Gênesis, de fato, lemos que Deus “viu que a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração (...) [e] arrependeu-se de ter feito o homem sobre a terra, e afligiu-se o seu coração” (Gênesis, 6:5).

(...) e o fruto que colhi de meu poder natural de conhecer, sem jamais deparar-me uma só vez em erro, fez de mim um homem feliz. Dele me regozijo e procuro atravessar a vida não na tristeza e em prantos, mas na tranquilidade da alma, com alegria e contentamento (*Id.*, 2014, p. 130).

Na verdade, Blyenbergh já não compreendia Espinosa desde a época dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, como Espinosa indica mais de uma vez ao longo das cartas. Nos *Pensamentos Metafísicos*, apêndice publicado juntamente ao livro, ele já havia afirmado que o único meio para a verdade só pode ser o próprio intelecto por ser ele o que nos permite afirmar algo com uma certeza indubitável. De fato, Espinosa entende que a verdade ou a ideia verdadeira possui duas propriedades: “1ª) é clara e distinta; 2ª) suprime toda dúvida, ou, numa palavra, é certa” (*Id.*, 2015, p. 217).

Todavia, só podemos perceber tais ideias porque Deus nos deu a “faculdade de discernir o verdadeiro do falso” e, por outro lado, “não nos deu nenhuma faculdade (como cada um constata em si) de abster-nos, ou seja, de não assentirmos ao que percebemos clara e distintamente” (*Ibid.*, p. 107). Nesse sentido, a verdade possui um certo poder imperativo sobre nós, como o filósofo já havia indicado na *Carta 19*. Não podemos senão assentir a ela ao percebê-la. Assentimento esse que é necessário e nos dá a certeza de que estamos em presença do verdadeiro, isto é, a própria verdade nos dá a certeza dela mesma e não qualquer outra coisa. Ora, uma tal imposição da verdade só se dá porque ela decorre necessariamente da natureza de Deus (Cf. *Ibid.*, p. 107 - 9).

Dado que, como Espinosa aponta nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, a própria definição de Deus o estabelece como aquela “substância que entendemos ser por si sumamente perfeita, e na qual não concebemos nada que envolva algum defeito, ou seja, limitação de perfeição” (*Ibid.*, p. 77). Assim, não podemos negar qualquer perfeição a Deus, muito menos lhe atribuir qualquer imperfeição. Não podemos senão afirmar que Deus existe e que não é conservado por outra coisa além de si mesmo. Do contrário, haveria algo que, tal como Deus, possuiria existência necessária e perfeição suficiente para

conservar a si mesmo e ao próprio Deus, tendo assim mais perfeição que Deus, o que, pela definição, seria absurdo (Cf. *Ibid.*, p. 103).

Em outras palavras, Deus é único e, pelo mesmo motivo, é causa da existência e conservação de todas as coisas existentes (Cf. *Ibid.*). Ou seja, se segue necessariamente da natureza de Deus que ele é causa da existência e conservação de si e, ao mesmo tempo, de todas as coisas. E não podemos conceber qualquer perfeição de algo sem concebermos também a sua dependência em relação à existência de Deus. Dessa maneira, o engano, ou o erro, só pode ser considerado uma imperfeição, algo que por definição não pode ser atribuído a Deus.

Da mesma forma que todas as coisas existentes, nosso intelecto é continuamente criado e conservado por Deus, assim, ele é tão perfeito quanto pode ser e não nos engana em presença do verdadeiro (Cf. *Ibid.*, p. 105). Por isso não devemos considerar a limitação de nosso intelecto como um sinal de imperfeição em Deus, já que Deus nos privou de um intelecto maior assim como privou, por exemplo, o círculo das propriedades do globo (Cf. *Ibid.*, p. 113).

Espinosa, nessa perspectiva, incita o leitor a voltar-se a si mesmo, considerando a sua própria experiência e o que até então foi demonstrado, para constatar que ninguém pode senão assentir ao que é claro e distinto (Cf. *Ibid.*, p. 107). É só através do intelecto que podemos conhecer a verdade, escapando definitivamente da dúvida. Por meio dele, podemos compreender a necessidade que envolve a ideia verdadeira de Deus e, dessa forma, afirmar coisas segundo o assentimento necessário que decorre dessa ideia. Portanto, não só a verdade não contradiz a si mesma, como também a certeza que ela envolve é o único meio que nos possibilita conhecê-la por si mesma.

III. PARA UMA OUTRA SEMÂNTICA DO MAL

Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa afirma que “as ideias nada mais são que narrações, ou seja, histórias mentais da natureza” (*Ibid.*, p. 217). Nesse sentido, ao compreendermos a ideia verdadeira de Deus, compreendemos a

história mental da natureza inteira com a certeza de que somos partes dessa história. Conforme ele escreveu para Blyenbergh na época,

(...) se a natureza de Deus nos é conhecida, então a afirmação de sua existência segue-se tão necessariamente de nossa natureza como decorre da natureza do triângulo que seus três ângulos se igualem a dois ângulos retos (*Id.*, 2014, p. 133).

Assim como só podemos conceber um único Deus, só podemos conceber uma única ideia de Deus. Deus é único e possui em si a ideia de si próprio e de todas as coisas existentes (Cf. *Id.*, 2015, p. 239 - 241). Enquanto ser perfeitíssimo, necessariamente existente, causa de si e de todas as coisas, nenhuma causa externa pode mudá-lo e nem ele mudar a si mesmo, pois mudar por vontade é mudar para melhor, o que pressupõe imperfeição. Em outros termos, Deus é imutável (Cf. *Ibid.*, p. 231).

Logo, não só tudo se segue da natureza de Deus de maneira única, como também o modo como Deus conserva as coisas na existência é único. Deus causa a si e todas as coisas de modo necessário e único, não nos permitindo conceber qualquer distinção entre sua vontade, sua potência e seu intelecto (Cf. *Ibid.*, p. 241). Por conseguinte, quando concebemos a ideia verdadeira de Deus, não só afirmamos coisas com as quais assentimos necessariamente, como também percebemos a ordem que envolve todas as coisas existentes, isto é, a ordem da natureza inteira (Cf. *Ibid.*, p. 209).

Ora, um tal assentimento, que decorre em nós de sermos aptos a perceber as coisas clara e distintamente, não pode ser reconhecido como uma limitação de nossa liberdade. Ao contrário. Enquanto assentir às coisas é uma perfeição, na medida em que é uma ação, o assentimento necessário que envolve a ideia verdadeira de Deus é uma determinação necessária da vontade em que nos percebemos enquanto parte ativa da natureza. Experimentamos, assim, uma perfeição que não decorre de outra coisa senão da nossa própria mente

(Cf. *Ibid.*, p. 111). Em meio à natureza inteira, portanto, experimentamos a nós mesmos nos percebendo enquanto parte ativa na história mental da natureza inteira. Em meio à natureza inteira, segue-se uma perfeição que não decorre de outra coisa senão de nós mesmos; e a mente, ao percebê-la, por sua perfeição, a dá a si mesma (Cf. *Ibid.*, p. 83). Assim como decorre da ideia verdadeira de Deus que a soma dos três ângulos de um triângulo sempre será igual a dois ângulos retos; e que $2+2$ sempre será 4, nunca 5; decorre também uma ideia da mente que não envolve imperfeição. Liberdade, dado que não há nada que limite uma tal ação.

No entanto, a atitude teológica de submissão do intelecto à letra das Escrituras, tal qual a de Blyenbergh, se mostra como um dos principais obstáculos que nos impedem de perceber tal possibilidade de liberdade. Para Espinosa, as Escrituras, estando mais assentadas na imaginação do que no intelecto, só podem nos dar certezas que dependem de coisas que extrapolam elas mesmas. O verbo divino por si só não implica qualquer certeza (Cf. *Id.*, 2003, p. 230). Toda certeza bíblica depende dos sinais revelados por Deus (Cf. *Ibid.*, p. 33). Entretanto, esses sinais não representariam nada se os profetas não fossem reconhecidos pelos demais como pessoas aptas a percebê-los e decifrá-los. O caráter sagrado da revelação, efetivamente, só passa propriamente a existir no momento em que um profeta atribui a certos signos um valor semântico que não exprime senão a ação de Deus.

Em particular, para Espinosa, essa semântica recobre o domínio do exercício da piedade e da religião, pois somente este pode ser considerado algo sagrado (Cf. *Ibid.*, p. 198). Ora, como dito antes, os signos divinos adquirem sentido através de parábolas elaboradas pelos profetas, isto é, quando eles interpretam aqueles sinais adaptando-os à linguagem do vulgo. Por conseguinte, a certeza bíblica depende da legitimidade dos profetas, do reconhecimento de sua aptidão para perceber Deus e decifrá-lo. Assim, ela só pode ser considerada uma certeza moral por depender inteiramente da autoridade desses intérpretes de Deus na Terra. Ela não se sustenta por si só, alicerçando-se em princípios claros e distintos perceptíveis somente pelo intelecto, mas sim por argumentos com os quais os profetas costumavam persuadir o povo de sua autoridade (Cf. *Ibid.*, p. 230).

Por isso, aqueles que creem que a única via para a verdade seja a interpretação das Escrituras, subordinando seu intelecto às passagens que ali estão, só podem se perceber como personagens de uma longuíssima história moral. Ao invés de parte ativa da história mental da natureza inteira, percebem sua vida como a continuidade de uma história que só pode ser sustentada por argumentos morais. Ela encontra o seu sentido num passado remoto, a saber, a história eternizada por Adão e Eva.

Blyenbergh, inicialmente, não discorda da definição de Deus dada por Espinosa no *Princípios da Filosofia Cartesiana*. Ambos, seguindo Descartes, definem Deus como uma substância sumamente perfeita, única e causa da existência e conservação de todas as coisas. Porém, se Espinosa concebe que tudo se segue da natureza de Deus de modo necessário e único, Blyenbergh concebe a vontade divina como algo plenamente livre para se determinar. Da mesma forma que Deus é livre para criar e conservar homens e mulheres, ele é livre para arrepender-se e exterminar todo o gênero humano. Ele é livre para caminhar ao lado de Noé, estar em toda parte e não estar em lugar nenhum. É livre, enfim, para nos criar à sua imagem e semelhança, nos dando liberdade infinita.

Mas, enquanto nada pode alterar a natureza do Deus espinosano, o pecado pode entristecer e provocar a ira do Deus de Blyenbergh. Na medida em que subordinam seu intelecto às Sagradas Escrituras, como dito acima, os cristãos concebem Deus como um legislador e os humanos como subversivos em potência, capazes de a qualquer momento transgredir a ordem divina. Na cosmologia cristã, graças ao pecado original, o gênero humano passou a ser definido definitivamente por um novo predicado: *pecador*. E, em decorrência dele, atribuiu para si uma tarefa de toda uma vida: arrepender-se de cada um de seus pecados. Assim, não apenas a certeza bíblica é uma certeza moral, como também a relação entre os humanos e Deus não pode ser concebida senão como uma relação de mando-obediência. Daí, ao invés de perceber-se como parte da história da natureza inteira, todo cristão percebe-se como mais um pecador que participa da história moral iniciada com Adão e Eva.

Consideremos o início do *Gênesis*. Depois de aformosear o jardim do Éden com árvores boas de ver e de comer, plantar as árvores da vida e do co-

nhecimento do bem e do mal ao centro e, enfim, dar ao homem e à mulher a tarefa de cultivar e guardar este jardim, Deus voltou-se para eles e disse: “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres, terás que morrer” (Gênesis, 2:16-17). Todavia, Deus criou também a serpente que persuadiu Eva a comer do fruto proibido que atiçava seu desejo. Eva, por sua vez, compartilhou desse fruto com o marido, que o comeu. E, por isso, Deus condenou toda a humanidade. Ora, mas qual foi o pecado de Adão e Eva? A resposta para essa questão consiste em ambos terem agido contrariamente à vontade de Deus, como nota Espinosa na *Carta 19*, entendendo o significado implícito que seu remetente atribuía à noção de mal.

Por sua vez, na *Carta 20*, Blyenbergh considera que o primeiro homem, ao surgir das mãos do artífice sumamente perfeito, gozava da máxima perfeição humana e tinha em si a força necessária para jamais pecar. Porém, ele continua, não se servindo dela, ou dela abusando, “perdeu aquele estado de perfeição que lhe permitia, se assim fosse a sua escolha, não cair em erro” (Spinoza, 2014, p. 122). As dores do parto, a subordinação da mulher ao homem, o trabalho sofrido, a morte, etc. são interpretados pelos cristãos como efeitos da condenação divina, consequências da desobediência de Adão e Eva. Eles reconhecem na interdição divina um mando e no ato de Adão uma transgressão que teve como consequência a punição divina que originou o estado de imperfeição humana. Mais do que dor e sofrimento, para os cristãos, a desobediência subtraiu a força vital que Adão e Eva possuíam para jamais cair em erro. Daí os erros de hoje e toda a maldade do mundo encontrarem sua explicação naquelas mastigadas acontecidas nos primeiros tempos da humanidade. E é em torno dessa punição que as Escrituras adquirem o seu sentido, como nota Blyenbergh na mesma carta: “o objetivo único da Sagrada Escritura é o de reconduzir a Deus o homem caído” (*Ibid.*, p. 122). Ao deciframos a vontade de Deus, portanto, os profetas legaram para a humanidade não só o único meio para a verdade, mas também o único meio para a salvação.

Nesse quadro, ao longo da correspondência com Espinosa, Blyenbergh expõe toda a carga moral que associava ao problema do mal. Se na primeira

carta o problema é equacionado por uma perspectiva filosófica, nas demais cartas ele é desdobrado através de problemas e questões carregados de conteúdo moral. Com efeito, na *Carta 18*, Blyenbergh considera a definição espinozana de Deus propondo ao filósofo questões sobre a causa e a origem do mal.

Desde que consideremos que conservar e criar são uma só e mesma coisa, diz Blyenbergh, que Deus cria e conserva todas as coisas existentes, que ele determina cada movimento delas, temos que admitir também que Deus não só é causa da existência e conservação da alma, como também é causa de todas as suas determinações, ou seja, que Deus é causa tanto das vontades boas quanto das vontades más. Logo, só nos resta admitir que ou não há mal em qualquer determinação da vontade, nem nas boas, nem nas más, ou que Deus é a causa imediata do mal. Ele então conclui: assumindo que Deus não só criou Adão como também é causa de cada uma de suas vontades, ou o ato de Adão não é mau em si ou o ato de Adão é mau e Deus é a causa deste ato.

Nas demais cartas, Blyenbergh lança questões que perdem o seu caráter filosófico e transparecem sua indignação em presença das teses espinosanas. O tom da comunicação deixa de se guiar pela interrogação filosófica para seguir a vereda da inquisição teológica, na qual os pontos de interrogação são utilizados como base para afirmações, acusações e até mesmo ofensas. Isso se mostra sobretudo na *Carta 20*. Depois de levantar indagações análogas a respeito do adultério, Blyenbergh levanta questões sobre o assassinato:

Consideremos ainda o ato de matar; enquanto é um ato positivo, Deus lhe empresta seu concurso; mas pode ele ignorar o efeito de um tal ato, ou seja, a destruição de um ser e a dissolução de uma criatura de Deus? Seria supor que Deus é ignorante de sua própria obra (creio não compreender bem vosso pensamento; vós tendes muita perspicácia para cometer um erro tão grosseiro) (*Ibid.*, p. 118).

Em outro momento da carta, o teólogo amador demonstra o que conseguiu apreender das teses espinosanas:

Concluo disso que se o homem é tal como vós dizeis, isso significa declarar que os ímpios honram a Deus por suas obras tanto quanto o fazem os piedosos. E assim nos tornamos dependentes de Deus, da mesma maneira que os elementos, os vegetais e as pedras. De que serviria então nosso entendimento? Por que razão uma certa ordem nos foi prescrita? (...) Que razões subsistem, portanto, que me detenham de cometer com avidez quaisquer crimes, desde que escape ao juiz? (*Ibid.*, p. 120).

Na *Carta 22*, ele insiste na ideia de que, seguindo as teses espinosanas, deveríamos conceber que Deus é a causa tanto dos crimes quanto das virtudes, que o crime é tão agradável a Deus quanto a virtude e que não haveria qualquer distinção entre os bons e os maus. Enfim, as cartas de Blyenbergh ainda são perpassadas por uma questão que o atordoa: como poderíamos nos tornar melhores do que somos? Como sairíamos de nosso estado de imperfeição?

Não por acaso, ao longo das cartas de Blyenbergh, Adão deixa de ser considerado um mero exemplo para ser considerado a encarnação do mal na Terra, por meio de uma gama de explicações filosóficas elaboradas em torno do par perfeição-imperfeição. A palavra Adão torna-se, então, o significante da palavra mal e o pecado original a única coisa capaz de atribuir significado a ela. Blyenbergh não compreendia como a ideia de Deus cartesiana poderia explicar a causa do mal, mas guardava em si a certeza de que o mal possuía uma história que qualquer um poderia encontrar no *Gênesis*. Ali, o mal não é outra coisa senão a consequência de um mau uso da vontade. E a consequência do mal, a punição divina. Ali, Deus é representado como um rei ou um legislador que pune aqueles que transgridem a sua ordem. Homens e mulheres, subversivos em potência, seres imperfeitos que uma hora ou outra serão punidos. Dado que nenhum é Deus, não há escapatória.

Por isso, o problema do mal só pode ser considerado um problema moral que gira em torno de questões incompreensíveis: se Deus é a causa criadora e conservadora dos humanos, como eles são capazes de transgredir a ordem infinita de Deus? Por que eles sempre desobedecem a Deus? Por mais que o pensamento cartesiano lhe trouxesse algumas certezas, o Deus bíblico de Blyenbergh o fazia restar em embaraço, revolvendo a mesma questão que séculos antes angustiou Santo Agostinho: afinal, Deus, o ente sumamente bom e perfeito, causa de todas as coisas, é também a causa do mal? Foi Deus que fez Adão ir contra ele mesmo e comer do fruto proibido?

Blyenbergh não compreendeu algo fundamental exposto no *Princípios da Filosofia Cartesiana* e seu apêndice. Para Espinosa, os filósofos utilizam palavras que o vulgo também utiliza, no entanto, eles dão a estas significantes um novo uso, ressignificando a linguagem vulgar. Por exemplo, a palavra *verdade* só pode ser considerada uma peça retórica. Ao que tudo indica, ela se originou das narrações. Tais narrações, por seu turno, eram separadas em verdadeiras e falsas, sendo as primeiras de fatos que efetivamente aconteceram e as segundas de fatos que não aconteceram. A partir disso, os filósofos deram um novo uso para a palavra *verdade*, definindo como “ideia verdadeira aquela que nos mostra como a coisa é em si, e falsa a que nos mostra a coisa diferente do que deveras é” (*Id.*, 2015, p. 217). No fim, o verdadeiro e o falso só podem ser considerados “denominações extrínsecas das coisas” e não “um termo transcendental, ou seja, uma afecção do ente” (*Ibid.*).

Assim, ao invés de nos lançarmos numa busca inútil pela essência da verdade, temos que dar um uso para a palavra *verdade* que nos permita perceber que a certeza indubitável que ela guarda em si não está nas coisas, mas sim em nós mesmos (Cf. *Ibid.*). Toda palavra só pode significar algo quando suscita em nós a ideia daquilo que ela significa, do contrário ela não pode significar absolutamente nada (Cf. *Ibid.*, p. 75). E todo significado não é outra coisa senão produto da história dos usos que um determinado significante teve ao longo do tempo. Nesse cenário, uma das tarefas fundamentais do filósofo é decifrar a história por trás das palavras que envolvem as coisas e constituem em nós ideias, as ressignificando, através de um novo uso, ao perceber que esta his-

tória é um dos obstáculos que nos impedem de nos percebermos como parte ativa daquela história mental da natureza inteira. Portanto, o filósofo age sobre o tempo ao conjugar presente e passado através de suas ideias e abrir portas para um futuro outro através de um novo uso da linguagem e, dessa forma, de um novo modo de nos percebermos a nós mesmos.

Logo em sua primeira carta, Espinosa afirma para Blyenbergh que é preciso esvaziar o conteúdo semântico comumente atribuído às palavras *mal* e *pecado* para se propor uma solução propriamente filosófica para o problema do mal. Ou seja, antes de mais nada, é preciso compreender a história teológica por trás das palavras *pecado* e *mal*, entendendo em que medida os significados que ela produz constituem obstáculos para darmos uma solução filosófica para o problema. Nessa carta, com efeito, Espinosa afirma que *mal* e *pecado* são palavras que não podem exprimir nada de positivo, sendo apenas uma maneira imprópria, demasiadamente humana, de considerar a relação entre Deus e os humanos. Não podemos dizer que elas representam o pecado de Adão e Eva nem a subversão humana em relação à vontade divina, por ser absurdo supor que Deus crie e conserve coisas que sejam contrárias à sua vontade. Também não podemos dizer que a vontade de Adão ou do gênero humano seja imperfeita, pois seria absurdo supor que Deus crie alguma imperfeição. Dessa maneira, pecar não pode ser considerado um verbo que represente qualquer determinação da vontade contrária à vontade de Deus, tampouco a maldade um conjunto de ações cuja causa não é senão uma limitação de perfeição que nos impede de compreender e obedecer a vontade divina.

Sendo assim, resta saber: podemos dizer que o mal exprime uma imperfeição humana? Na *Carta 29*, Espinosa afirma que a imperfeição é apenas um modo de pensar constituído por compararmos as coisas entre si. Ela é a consequência de um modo impróprio de definir a essência das coisas, originado do hábito de agrupar coisas semelhantes em um mesmo gênero, definindo este gênero segundo propriedades comuns que julgamos pertencer à natureza das coisas que o compõem, como se cada uma delas necessariamente as possuísse em si mesmas. Então, ao comparar coisas pertencentes a um mesmo gênero, pressupondo que elas possuem em si uma natureza comum

que se realiza de modo específico e determinável, acabamos por diferenciá-las entre si julgando que umas são perfeitas e outras imperfeitas. Um exemplo disso é a cegueira de nascença ser considerada uma imperfeição por assumirmos que todos humanos nascem com visão. Nesse processo a visão é considerada uma perfeição da natureza humana, ao passo que a cegueira de nascença é tida como a não realização dessa perfeição, em outras palavras, uma imperfeição da natureza humana.

Nessa perspectiva, na *Carta 19*, Espinosa responderá que só podemos considerar a vontade de Adão comer do fruto proibido imperfeita quando a comparamos com outras decisões consideradas mais perfeitas, sejam elas anteriores a Adão ou Eva, sejam elas tomadas por outros homens ou por outras mulheres que viveram depois de Adão. Não só isso. Assim como a imperfeição, escreve Espinosa na *Carta 29*, a privação é um modo de pensar constituído por compararmos coisas que julgamos ser de mesma natureza supondo que, enquanto umas realizam completamente sua natureza, outras carecem de algo desta natureza. Ela “não é o ato de privar, mas pura e simplesmente a ausência ou falta de uma certa coisa, ou dito de outra forma, ela não é nada por si mesma”, e só se dá “quando se nega a um objeto o que não lhe pertence por sua natureza” (*Id.*, 2014, p. 131-2).

Logo, quando, por hábito, tomamos o cego e Adão os comparando a outros seres ou estados que consideramos mais perfeitos, os consideramos não apenas imperfeitos, mas também privados de algo. O cego, da visão; a vontade de Adão, de bem. No fim, por meio de um hábito imperceptível, comparamos as coisas e as diferenciamos umas das outras, negando a natureza daquelas que não realizam plenamente uma suposta essência comum.

Daí, ao incitar Blyenbergh a esvaziar o conteúdo semântico das palavras *pecado* e *mal*, Espinosa almeja que seu interlocutor abandone o uso teológico comumente dado às palavras *imperfeição* e *privação*. Porque o mal não pode representar uma vontade privada de bem, nem ser explicado por algum tipo de imperfeição humana fundamental. O erro de Blyenbergh, assim como o dos cristãos, é crer que o conteúdo determinado de uma volição possa exprimir a positividade do mal (Cf. Chauí, 1999, p. 115). Contudo, apenas podemos

atribuir este tipo de positividade quando comparamos o conteúdo dessa volição com o conteúdo de outra volição considerada boa, por supormos existirem volições que são boas em si mesmas e outras que são más em si mesmas.

Ora, quando tomamos a narrativa bíblica como uma narração de fatos que efetivamente aconteceram, imperceptivelmente acabamos por comparar a vontade de Adão com a própria vontade de Deus, considerando que ela só poderia ser perfeita se jamais se diferenciasse da vontade divina. Acabamos igualando a vontade de Adão à vontade de Deus, a concebendo como plenamente livre para determinar-se, logo, para determinar livremente o agir de Adão. Não por acaso, na Carta 23, Espinosa afirmará a Blyenbergh que o discurso teológico se erige em torno de um Deus que, na verdade, é a representação de um ser humano perfeito. Seguindo o mesmo raciocínio, só podemos considerar existirem ações que são más por si mesmas quando comparamos uma ação que consideramos má (por exemplo, matar, trair, etc.) com ações que consideramos boas (por exemplo, a piedade, a caridade). Além disso, outro erro fundamental dos cristãos é crer que enquanto as ações consideradas boas agradam a Deus, as más o desagradam. Na *Carta 29*, Espinosa escreve:

(...) ao não introduzir em minha ideia de Deus a de juiz, estimo as obras segundo sua qualidade, não conforme a potência do agente que as produz e, para mim, a recompensa que segue à obra é uma consequência que dela decorre tão necessariamente como decorre da natureza de um triângulo que seus três ângulos sejam iguais a dois retos. (Spinoza, 2014, p. 131).

De acordo com Espinosa, quando consideramos as coisas em si mesmas, sem compará-las umas com as outras, percebemos que elas são tão perfeitas quanto podem ser. Na *Carta 19*, ele escreve: “toda coisa que existe, considerada em si mesma, e não em relação a outra, envolve uma perfeição tendo exatamente os mesmos limites de sua essência, pois essência e limite formam uma e a mesma coisa” (*Ibid.*). Quando deixamos de comparar o cego com os

videntes, o tomando por si mesmo, não podemos considerar a cegueira uma ausência de visão simplesmente porque a visão não pertence à sua natureza. Em outros termos, atribuir a visão à natureza de um cego é o mesmo que atribuí-la à natureza de uma pedra (Cf. *Ibid.*, p. 132).

Analogamente, quando consideramos a decisão de Adão de comer o fruto proibido, por ela mesma, sem compará-la com qualquer outra deliberação, percebemos que ela envolve tanta perfeição quanto realidade por ela expressa, isto é, ela é tão perfeita quanto pode ser (Cf. *Ibid.*, p. 106). Para Espinosa, perceber o cego por si só, sem compará-lo com algum vidente, é também percebê-lo por sua essência singular, na qual a visão não pode estar implicada. Do mesmo modo, quando encaramos o momento em que a mulher de Adão lhe oferece o fruto proibido e ele decide comê-lo, sem comparar tal decisão com qualquer outra possível, não a distinguimos da própria essência singular de Adão. Como afirma Chaui,

o conteúdo da volição de Adão (ou a vontade de Adão de comer o fruto) nada contém de imperfeito ou mau, exprimindo apenas a essência singular do homem Adão, que realiza um ato correspondente ao seu próprio ser no momento em que age” (Chaui, 1999, p. 116).

Em suma, o mal só existe quando comparamos as coisas entre si ou quando, numa mesma coisa, comparamos estados distintos. Por sua vez, na *Carta 22*, podemos perceber que Blyenbergh compreende algo dessas teses espinosanas, no entanto, ele não consegue se desvencilhar da representação de Deus como um juiz:

(...) segundo vossa opinião, não pertence à essência de uma coisa senão aquilo que, num momento considerado, percebe-se que nela está (...) Disso se segue, infalivelmente, que aos olhos de Deus sou tão perfeito em minhas obras (...) quando cometo crimes de todos os gêneros e quando pratico a virtude e a justiça (Spinoza, 2014, p. 140).

Afinal, como diferenciar crimes e virtudes a partir da afirmação de que tudo o que existe envolve perfeição, até mesmo ações bárbaras como o matricídio, considerado na Carta 23? Consoante Espinosa, novamente, compreendendo que cada coisa, considerada em si mesma, decorre necessariamente da natureza de Deus. Com efeito, como dissemos anteriormente, seguindo os *Princípios da Filosofia Cartesiana* e seu apêndice, toda coisa deve ser concebida como um efeito singular da atividade necessária e imanente da substância absolutamente perfeita. Deus possui em si a ideia de si e de cada coisa, e não podemos distinguir essência, potência e vontade de Deus. Logo, cada coisa possui tanta perfeição quanto a natureza de Deus o permita, e não pode ser distinguida de sua essência (Cf. *Ibid.*, p. 106).

Dessa forma, toda ação envolve perfeição, e não podemos distinguir o ato da essência singular da coisa. Todo ato exprime tanta realidade quanto a essência da coisa o permita, realizando “o estado completo (*perfectus*) de uma essência e existência singular” (Chauí, 1999, p. 122, itálico da autora). Daí o mal só poder ser concebido através de uma comparação de estados ou de essências (Cf. Deleuze, 2002, p. 45) e só ter sentido em relação ao nosso intelecto, e não em relação a Deus.

Quando comparamos as coisas entre si, percebemos que umas exprimem mais a perfeição de Deus do que outras. Como Espinosa escreve na *Carta 19*, tanto os bons quanto os maus exprimem, cada um à sua maneira, a vontade e a potência de Deus, mas nem por isso eles são comparáveis entre si, porque os primeiros têm incomparavelmente mais perfeição do que os outros. Alguém é considerado bom não por praticar ações que são consideradas virtuosas, mas sim na medida em que exprime a potência de Deus e participa da ordem da natureza inteira. Bom é aquele que conhece a Deus, o ama e, por isso, participa e exprime, tanto quanto pode, a natureza de Deus; mau é aquele que carece do amor que flui do conhecimento de Deus, não podendo ser considerado senão um instrumento “nas mãos de um operário divino, e um instrumento que serve inscientemente e se destrói” (Spinoza, 2014, p. 109).

Nesse sentido, escreve Espinosa na Carta 23, tanto o matricídio de Orestes quanto o de Nero, considerados por si só, exprimem tanta perfeição

quanto podem, mas o primeiro matricídio não merece a mesma acusação do segundo. Nero em seu ato atroz mostrou-se ingrato, impiedoso e insubmisso, mas como nenhuma dessas características, por si só, exprime qualquer essência, elas devem ser concebidas apenas em relação a outros humanos, “Deus não é a causa, embora ele o seja do ato e da intenção de Nero” (*Ibid.*, p. 146). Deus não castigou Nero por seu ato, porém Nero impediu a si e a sua mãe de terem um conhecimento de Deus e participar da ordem divina. Em resumo, como podemos ler nos *Pensamentos Metafísicos*:

Uma coisa considerada sozinha não é dita nem boa nem má, mas apenas relativamente a outra a qual é útil para adquirir aquilo que ela ama, ou o contrário; e por isso cada coisa, em relações diversas, pode ao mesmo tempo ser dita boa e má, e Deus (...) é dito sumamente bom porque é útil a todos, conservando por seu concurso o ser de cada um, que é o que há de mais amável (*Id.*, 2015, p. 217).

Portanto, para Espinosa, todo mal é uma privação, na medida em que nos impede de perceber o assentimento necessário que decorre da ideia verdadeira e, assim, de experimentarmos a perfeição que se segue unicamente de nossa natureza, ou ainda, de nos percebermos como uma parte ativa da história da natureza inteira. Deus não pode ser considerado a causa do mal, porque o mal em si nada é.

SPINOZA AND BLYENBERGH, BETWEEN THE SEMANTICS OF FRIENDSHIP AND THE ONE OF EVIL

Abstract: Born as a promising beginning of a friendship formed between two lovers of truth, the correspondence between Spinoza and Blyenbergh turned out to be a real disappointment. Because they knew the truth through different paths, in the languages of Spinoza and Blyenbergh, the words *God* and *evil*, which underpin the entire problem of the correspondence, could only mean completely different things. Although both agreed that God is supremely perfect and the cause of all things, Blyenbergh conceived that men and women could go against God, saddening him to the point of punishing them for it, Spinoza, on the other hand, understood that God is nothing but absolute perfection. While one conceived evil as a deprivation of good, for the other, it is nothingness. For this reason, Spinoza and Blyenbergh could never communicate with each other using the language of philosophers, a necessary condition for uniting themselves for the love of truth.

Keywords: Spinoza; Friendship; Truth; God; Evil; Perfection.

Referências bibliográficas

- Bíblia (2017). *Bíblia de Jerusalém*. 1.ed. São Paulo: Paulus.
- Chauí, M. (1999). *A nervura do real*. Vol. 1: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras.
- Deleuze, G. (1997). *Editoração: Brasil, Ministério da Educação, TV Escola*. Paris: Éditions Montparnasse, VHS, 459 min.
- _____. (2002). *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta.
- Deleuze, G.; Parnet, C. (2001). *O abecedário de Gilles Deleuze: entrevista com G. Deleuze*.
- Spinoza, B. *Opera*. (1972). Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 4 v.

- _____. (2014). *Spinoza: Obra completa II: Correspondência completa e vida*. 1. ed. Guinsburg, J.; Cunha, N.; Romano, R. (orgs.). São Paulo: Perspectiva.
- _____. (2003). *Tratado Teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2015). *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.