

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 1 • N.º 2 • OUTUBRO 92

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *Modernidade, Fundamentalismo e Pós-Modernidade*

J. Ma. Ga. GOMEZ-HERAS - *La Naturaleza Reanimada - Del Desencantamiento del Mundo en la Racionalidad tecnológica al Reencantamiento de la Vida en la Utopia ecológica*

AMÂNDIO A. COXITO - *Ainda o Problema da Filosofia Portuguesa - Recordando Joaquim de Carvalho, no Centenário do seu Nascimento*

FRANCISCO V. JORDÃO - *Joaquim de Carvalho e Espinosa - O Acordo de Intenções no Campo político-religioso*

JOAQUIM NEVES VICENTE - *Subsídios para uma Didáctica Comunicacional no Ensino-Aprendizagem da Filosofia*

MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO - *Noção, Medição e Possibilidade do Vácuo segundo Henrique de Gand*

JOAQUIM DE CARVALHO E ESPINOSA. O ACORDO DE INTENÇÕES NO CAMPO POLÍTICO-RELIGIOSO

FRANCISCO V. JORDÃO

O presente trabalho surgiu duma solicitação, feita pela Comissão Organizadora das Comemorações do Centenário de Joaquim de Carvalho na Figueira da Foz, para participar com uma comunicação centrada na interpretação que Joaquim de Carvalho fez da modernidade a partir do pensamento de Espinosa. Da leitura da sua obra filosófica e de uma recolha de impressões junto de pessoas que com ele conviveram, fui levado a colocar a questão de saber qual terá sido o dado mais representativo no despertar do interesse do pensador conimbrincense pelo filósofo luso-judeu de Amesterdão. A conclusão que me pareceu mais correcta foi a de que Joaquim de Carvalho terá entrado em sintonia com os objectivos da reflexão espinosiana, em virtude de ter visto uma certa proximidade entre os condicionalismos de carácter político-religioso, que marcaram a vida social holandesa no século XVII, e os que determinaram a sua intervenção que, tal como a de Espinosa, se limitou ao campo da vida cultural e da reflexão filosófica, extraindo, do *Tractatus Theologico-Politicus* e da *Ethica*, o que de mais proveitoso se lhe oferecia para uma acção verdadeiramente dignificante da vida do espírito.

Dispensó-me de expor o contexto político-religioso em que se desenvolveu o esforço filosófico de Espinosa, já exposto por mim na obra *Espinosa. História, Salvação e Comunidade*¹, e passo a referir o dado que, no turbilhão dos factos que assolaram a vida social e cultural na primeira metade deste século, me pareceu um dos mais expressivos e marcantes das alterações introduzidas na vida dos povos europeus, de há

¹ JORDÃO, F.V. - *Espinosa. História, Salvação e Comunidade*. Fund. Cal. Gulbenkian, Lisboa, 1990.

um século a esta parte. Trata-se da contenda, agudizada no século XIX, entre duas concepções opostas de homem e duas formas de conceber a concretização do seu anseio de plenitude, ou de afirmação de si como ser tendente a romper com todo o género de limitações com que diariamente se vê confrontado: a concepção de homem como síntese complexa de dados meramente temporais e a que via o homem como uma realidade radicalmente aberta à transcendência; a que ligava apenas ao tempo, à História ou ao factual a concretização do anseio de plenitude, ou de ultrapassagem das deprimentes limitações humanas, e a que considerava o desejo de plenitude como um eco do transcendente no ser humano e que, por isso, fazia depender a verdadeira realização humana do "totalmente diferente" em relação ao "aqui e agora". No campo de batalha encontravam-se, de um lado, a hierarquia católica e os teólogos em geral, e do outro, todas as organizações, correntes de pensamento e formações políticas apostadas em arvorar e seguir o estandarte da revolução contra a instituição monárquica e a concepção da origem divina de todo o poder humano.

No ardor da contenda, houve extremismos de um e de outro lado: para os revolucionários, a Religião identificava-se com Igreja e esta com poder e coacção ao nível das consciências; para as igrejas em geral, nomeadamente a católica, os adversários, catalogados de modernistas, ateus e libertinos, eram pura e simplesmente demolidores de todos os valores morais e religiosos. De ambos os lados se desferiam, para o campo do adversário, setas envenenadas das mais caluniosas acusações.

Hoje, porém, nenhum dos contendedores se pode gabar de ter acertado no alvo da verdadeira discórdia: a Igreja foi ferida nos seus atavios terrenos e temporais, os seus esteios como instituição social foram abalados e os que por ela se tinham alcandorado em situações de privilégio gereram de angústia e ressentimento, mas a Religião enquanto tal acabou por ganhar em profundidade e clareza, com o abrandamento da sua dimensão institucional e externa; e o modernismo foi refreado na sua fúria demolidora e acabou por adoptar a postura mais positiva de reconsideração e de procura de bases seguras para um futuro mais radiante. Neste esforço de reconsideração dos métodos a usar para os objectivos pretendidos e de instauração das bases em que devia assentar a crítica da situação presente, muitos houve que se dispuseram a olhar para a Religião com olhos de quem, estando do lado de cá, consegue, mesmo assim, ver com um mínimo de clareza o que está em jogo do lado de lá. Muitos houve até que se decidiram por destruir as barreiras de radical separação e se dedicaram à investigação do facto religioso, com o objectivo de descobrir o que nele podia ser defendido como verdade e autenticamente humano. De entre estes, destacou-se um pensador francês,

que acabou os seus dias precisamente no ano em que nasceu Joaquim de Carvalho. Trata-se de Ernest Renan (1823-1892).

Renan aderiu com entusiasmo à ousada tese, muito divulgada no seu tempo, segundo a qual, em todas as questões de natureza histórica, só é defensável aquilo que resultar duma investigação feita à base dum método científico igual ao que é seguido nas ciências de laboratório. Os seus inúmeros estudos históricos da Religião, nomeadamente da judaica, fazem reviver, em pleno século XIX, a tese de Espinosa sobre o que deve ser defendido como conteúdo da verdadeira Religião: o que resultar de um estudo feito com base num método “em tudo conforme ao método de investigação da Natureza”².

A importância que Renan atribuiu ao pensamento de Espinosa para a necessária revitalização da investigação científica no campo da História e da cultura em geral tem pleno eco em Joaquim de Carvalho, que terá despertado para a importância e actualidade da temática abordada por Espinosa no *Tractatus Theologico-Politicus*, através da leitura da obra daquele modernista francês. De facto, o pensador conimbricense repetidas vezes se referiu a Renan com grande admiração e carinho, de que é exemplo significativo a seguinte passagem: “a comemoração do segundo centenário da morte de Espinosa foi sagrada pelo discurso de Renan tanto ou mais perduravelmente do que a erecção da estátua no Pavillionsgracht”³.

Na esteira de Espinosa, Renan trouxe para o domínio da investigação científica o mundo específico da história da Religião e, tal como ele, procurou fazer com que, da contenda, da polémica e da radicalização entre as autoridades teológicas e os homens votados à reflexão filosófica, se passasse ao estudo sério e à investigação, sem preconceitos, do facto religioso. Tal como Espinosa, Renan procurou mostrar que era da maior importância fazer com que o assunto religião não permanecesse tarefa exclusiva dos teólogos: “dedicai-vos a uma investigação sólida, com a convicção firme de que o que existe de mais liberal é a cultura do espírito e a nobreza do coração”, recomenda ele no “Discurso de Abertura do Curso de Línguas Hebraica, Caldaica e Síriaca”, no Collège de France, em 1862⁴. Impõe-se a todos os que prezam a promoção humana, afirma

² ESPINOSA - *Tractatus Theologico-Politicus*, Trad. Intr. e Notas de D.Pires Aurélio, Imprensa Nacional, Lisboa 1988, Cap. VII, p. 207.

³ CARVALHO, J.de. - “Sobre o lugar de origem dos antepassados de Baruch de Espinosa”, in *Obra Completa*, Fund. Cal. Gulbenkian, Vol.I, Lisboa, 1978, p. 376.

⁴ RENAN, Ernest - “Discours d'ouverture du cours de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque du Collège de France”, in *Judaïsme et Christianisme*, Texts prés. par J. Gaulmier, Copernic, Paris, 1977, p. 70.

ainda Renan, a tarefa de salvaguardar o que existe de mais puro e original na vivência religiosa, que é, na sua essência, “o espírito de justiça no mundo”; fundado outrora pelos antigos Profetas, importa agora libertá-lo dos elementos degeneradores com que, ao longo dos séculos, tem sido ofuscado⁵.

A detecção do que existe de mais radical e originário no facto religioso e a sua purificação dos acrescentos indevidos, é o que Renan mais realça no pensamento de Espinosa e o que mais útil se lhe oferece para promover “a universal aceitação das ideias liberais”.

Não nos parece ousado afirmar que Joaquim de Carvalho comunga da mesma opinião. O panorama político, cultural e religioso da década de trinta tinha, em Portugal, a marca de um processo de contenção da marcha liberalizante, iniciada com a primeira República. Pretendia-se agora mobilizar a opinião pública em geral para a defesa da História Pátria e da tradição religiosa, mas uma história e uma tradição religiosa orientadas no sentido de fazer gerar a convicção de que o tempo dos heróis e libertadores estava a emergir de novo pela acção de um indiscutível condutor, preocupado apenas com a concretização das mais legítimas aspirações do povo português. Os valores apregoados pelos arautos do regime eram de fácil apreensão pelo público em geral, porque traduzidos em formulações muito simples, como era o caso do mote “Deus, Pátria e Família”, habilmente desenvolvido numa linguagem muito semelhante à que era usada nos púlpitos das igrejas. O segredo da adesão ao Estado Novo por parte de largas camadas da população residia precisamente na arte de fazer crer que se pretendia acima de tudo a salvaguarda e a preservação de tudo o que fazia parte do património religioso e cultural da “alma nacional”, e na arte de orientar o ensino da História e língua pátrias no sentido de fazer aceitar os detentores do poder como os únicos fiéis herdeiros dos “nossos maiores”.

A arte de fazer crer que o regime político do Estado Novo assentava no respeito sagrado pelas convicções religiosas e valores morais que, de há séculos, amoldavam a vida dum vasto sector da população portuguesa, teve como resultado, nada despidendo, enredar a instituição eclesástica na convicção de que nada mais se pretendia do que dar tradução prática à tradição doutrinária de que a Igreja Católica se considerava fiel depositária. Embora nem todas as figuras da hierarquia da Igreja se tivessem deixado enredar, o facto é que o receio dum regresso à total insegurança do passado recente muito contribuiu para a opção

⁵ *Idem*, *ibidem*, p. 65.

generalizada, entre os eclesiásticos, de apoio claro ao regime. E ainda que nem sempre de modo muito convicto, figuras destacadas da Igreja Católica houve que não regateavam elogios e apoio à condução dos assuntos públicos, embora também não sem segunda intenção: defender um regime como defensor dos mesmos valores de que a Igreja se considerava a lúdima depositária, para criar na opinião pública a convicção de que, ao apoio da Igreja ao Estado era devido um apoio deste àquela. Deste modo se gerou um círculo vicioso: o regime político encobria-se com a capa de protector da Igreja Católica e esta, tirando partido de tal habilidade, procurava criar a expectativa de um correspondente apoio por parte do Estado. Criada esta situação de mútuo enredo, tornou-se inevitável o surgimento dum equívoco de nefastas consequências: a ideia generalizada de que era contra o Estado quem criticasse a Igreja e de que era contra a Igreja quem criticasse o regime.

Joaquim de Carvalho cedo se deu conta de que, já na Primeira República, haviam sido muitos e graves os equívocos à volta das relações entre a instituição do Estado e a Igreja Católica e de que haviam sido graves as lacunas por preencher no processo iniciado para a renovação das instituições e promoção da cultura. A não menor falha consistiu no combate demolidor, sem a posse de um projecto consistente e verdadeiramente dinamizador da necessária mudança e da instauração duma nova Era no campo das instituições e da vida cultural. Por isso, o seu trabalho filosófico se apresentou, logo no início, vincadamente orientado no sentido de encontrar uma metodologia verdadeiramente científica para a reflexão filosófica, de modo que, no mesmo movimento, a Filosofia fosse enriquecida com as conquistas da ciência e se estendesse o espírito filosófico à actividade científica. Seria esta a forma mais adequada de encontrar as bases de apoio, capazes de dar verdadeira consistência a um qualquer projecto de renovação cultural e de correcto ordenamento da vida social. Constitui um claro exemplo disto mesmo o facto de os seus primeiros trabalhos se terem centrado em autores que, na aurora dos novos tempos, se haviam esforçado por instaurar as formas de pensamento que, geradas na antiguidade clássica, se lhes ofereciam como as mais resistentes ao desgaste do tempo e, por isso, as mais capazes para enfrentar os circunstancialismos epocais.

Não terá sido por acaso que o pensador conimbricense se debruçou sobre os arautos do classicismo mais ligados ao mundo português, ainda que, por vezes, de forma muito indirecta, como foram os casos de António Gouveia e Leão Hebreu, em quem procurou descobrir o que melhor pudesse contribuir para uma correcta distinção entre o que é simplesmente

epocal e o que tem as marcas de duradoiro ou efectiva capacidade para a revitalização dos valores que as distorções do tempo, a inércia e a desatenção deixaram minguar ou mesmo desaparecer.

Foi clara a sua intenção de instaurar entre nós um pensamento renovado, em contraposição a uma tendência atávica para mastigar absolutismos ou fazer engolir duvidosas opiniões sob a aparência de succulento manjar. Os seus trabalhos caracterizam-se, desde o início, por um esforço de crítica criteriosa e pela preocupação de mostrar o que se impõe como digno da maior atenção e até como necessário para fazer despertar, no ambiente universitário, o interesse pelos valores da modernidade. Por isso se dedicou a divulgar os necessários instrumentos teóricos, só possíveis de criar a partir duma reflexão em estreita obediência às exigências da razão e só verdadeiramente produtivos na base duma correcta metodologia, para que o ordenamento da “res-publica” surgisse como dedução imperiosa de bases teóricas devidamente esclarecidas. Tal preocupação revela-se ainda de forma muito expressiva nos seus últimos trabalhos: perante um divulgado entusiasmo pelas correntes positivistas, chama a atenção para as limitações que estas encerram, como sucede na sua “Introdução ao Ensaio Filosófico sobre o Entendimento Humano”, de John Locke; e perante o arrojo de Francisco Sanches em afrontar as formas gastas e impeditivas do verdadeiro progresso do conhecimento humano, chama a atenção para a fixação deste autor em dados de cariz meramente negativista, um total cepticismo, nada aptos para a promoção da criatividade que se impunha num tempo de estagnação.

Joaquim de Carvalho foi, sem dúvida, um pensador atento aos sinais do tempo e deu mostras de se ter apercebido dos graves equívocos que lavravam na nossa sociedade sobre a relação entre a Igreja e o Estado. Compreendeu que o primeiro passo tinha de consistir em esclarecer a distinção que devia ser feita entre Igreja enquanto instituição externa com um ordenamento interno próprio, e a Religião enquanto síntese do mundo interior de todos aqueles para quem a crença é um modo de satisfazer as exigências do espírito. E compreendeu ainda que se impunha um grande esforço teórico no sentido de surpreender a experiência religiosa na sua génese, para saber libertá-la dos espartilhos a que naturalmente fica sujeita quando envolvida pelos laços rígidos das normas externas de qualquer instituição religiosa e purificá-la das degenerações a que é facilmente submetida no seu confronto inevitável com o interesse dos poderosos.

Podemos afirmar, sem grande margem para dúvidas, que a problemática do *Tractatus Theologico-Politicus*, de Espinosa, esteve, para Joaquim de Carvalho, como o campo de fundo onde, por mediação de Renan, encontrou as raízes de modernidade mais consentâneas com os

seus intentos de evitar confusões entre o domínio da vivência religiosa e o da vida política. Segundo o nosso pensador, ao escrever o seu **Tractatus**, Espinosa pretendeu “esclarecer o sentimento religioso, mostrando que ele não carece dos vãos atavios da superstição”; com um tal objectivo, legou-nos “um livro frio, onde as razões da razão, que não do coração, se encadeiam efectivamente, e o espírito de geometria não transige com o espírito de finura”⁶. Os “vãos atavios da superstição” traduzem-se, tanto em Espinosa como em Joaquim de Carvalho, na arte de manipulação dos indivíduos sob “o especioso nome de religião”. Esta, na sua essência, consiste na obediência somente a Deus, cujo governo não é mais do que a “ordem fixa e imutável da Natureza” e, para ela, Cristo está como o perfeito filósofo. Do “elevado pensamento de inculcar a paz civil entre os filhos desavindos de Cristo e os fiéis à Tora e de, ao mesmo tempo, desvelar a religião em espírito e verdade, fora e acima dos ritos e dogmas”, é que nasceu, segundo Joaquim de Carvalho, o **Tractatus Theologico-Politicus**⁷.

É muito provável que, ao referir como objectivo de Espinosa a promoção da “paz civil”, o pensador conimbricense tenha querido dizer, de forma metafórica, que o **Tractatus** bem pode ser hoje tomado como modelo de reflexão para evitar velhas confusões entre a heresia e a divergência política, e obstar à nefasta aliança do braço secular com a mesa censória. É sintomático que Joaquim de Carvalho tenha visto no **Tractatus** uma obra “simultaneamente política e religiosa”, esclarecendo que, “se pela primeira feição, ela não se desprende totalmente da inflexão sociológica e das inquietudes que agitavam a sociedade holandesa, pela segunda, aspira à universalidade e à intemporalidade”⁸.

Ao referir-se ao contexto político, cultural e religioso da Holanda como elemento determinante da decisão de Espinosa de escrever o **Tractatus**, não deixa de ser sintomático que Joaquim de Carvalho realce o perigo de um partido único no poder em aliança com uma só igreja, pelas consequências que naturalmente daí advêm: “o funeral da liberdade dos cultos e a convergência numa ortodoxia político-religiosa, com o crepitante problema das relações entre o poder temporal e o espiritual”. Daí que, continua o nosso autor, “aos amigos de Jean Wit, entre os quais se encontrava Espinosa, não podia passar despercebido que o perigo soprava do lado do partido orangista e que, para o afastar, tinham de recorrer às únicas armas que os amantes do poder civil sem intromissões

⁶ CARVALHO; J. de - “Oróbio de Castro e o Espinosismo”, in *Obra completa*, Vol. II, 1981, p. 31.

⁷ Idem, *ibidem*, p. 33.

⁸ Idem, *ibidem*, pp. 33-34.

castrenses ou clericais podem decorosamente empunhar: o convencimento e a força da razão sensata e equânime”⁹.

Também não passa despercebido a Joaquim de Carvalho que o *Tractatus*, “além do pensamento universalista que o inspira, obedece a intuítos de justificação pessoal”. Espinosa não queria ser considerado ateu, e estava no seu direito, a que correspondia o dever de “arrancar a sua religião pessoal, do lodo de interpretações falsas, malévolas e derrisórias em que os seus contemporâneos a atulavam e conspurcavam”¹⁰. Acha-se igualmente no direito, a que correspondia também o dever de “demonstrar que a Escritura não autoriza os teólogos e os sacerdotes a vindicarem o direito de intervenção nos negócios do Estado e a coarctarem a liberdade de pensamento”¹¹.

Embora “a observação da morfologia da diversidade das profecias e dos Profetas”, conduzida pelo seu método, tenha levado Espinosa a concluir pela inexistência do sobrenatural, ele não deixa de afirmar a existência, na Bíblia, de um conteúdo de natureza religiosa e moral muito válido, que importa não confundir com a sua interpretação dogmática e apriorista. “É direito da razão e dever do coração, que ambiciona a religião em espírito e verdade”, procurar fazer a separação entre o que resulta duma interpretação guiada por pressupostos não questionados e o que resulta duma interpretação guiada por critérios metodológicos bem definidos e fundamentados¹².

O *Tractatus Theologico-Politicus* foi publicado sem o nome do autor. Mas não admira que Espinosa tivesse usado uma tal precaução: pôr em causa o carácter sagrado do texto bíblico, discriminar o que nele existia de particular e temporal, defender apenas o que nele se oferecia como universal e eterno segundo exigências de cariz meramente racional, defender que a fé que salva não dependia duma determinada concepção do ser divino nem da prática de qualquer culto mas exclusivamente da obediência a Deus pelo cumprimento dos seus imutáveis decretos traduzidos, para nós, nas “leis fixas e imanentes da Natureza”, era atentar directamente contra a essência das igrejas, contra a função sacerdotal e contra a autoridade dos teólogos¹³. Perante uma tal ousadia, nenhuma formação religiosa ou sector de opinião pública deixou de se fazer ouvir no coro das reprovações. Indiferente a elogios e a censuras, sobranceiro tanto ao aplauso como ao vitupério, Espinosa usava de toda a franqueza,

⁹ Idem, *ibidem*, p. 38.

¹⁰ Idem, *ibidem*, p. 43.

¹¹ Idem, *ibidem*, p. 45.

¹² Idem, *ibidem*, p. 47.

¹³ Idem, *ibidem*, p. 58.

mas agia sempre com a máxima cautela. A sua aprendizagem sobre os cuidados a tomar, para que não ficasse neutralizado o empreendimento a que se tinha votado, veio a ter o seu resultado mais expressivo na forma hermética como expôs o seu pensamento na *Ethica*, que a tornou quase inacessível ao público em geral.

Nestas referências à cautela de Espinosa, que recolhemos em Joaquim de Carvalho¹⁴, é de realçar o facto de este pensador considerar que o perigo não estava tanto do lado dos judeus como dos teólogos defensores da ortodoxia calvinista. Apesar de tudo o que se passou em redor do caso de Espinosa e de outros correligionários seus, Joaquim de Carvalho pensa que a comunidade luso-judaica de Amsterdão não deve ser acusada de ter seguido os métodos inquisitoriais: o fanatismo que nela vigorou era ditado pela necessidade de defesa, que não poderia tolerar inconformismos no seu interior sem a grave ameaça do seu suicídio político¹⁵.

A compreensão de Joaquim de Carvalho para “certos exageros” da Sinagoga de Amsterdão, em oposição à sua firme condenação das perseguições vindas do lado cristão, não deve ser desligada da sua visão da modernidade pelos olhos de Ernest Renan. De facto, para este pensador francês, o Judaísmo constituía um momento essencial na viragem da história da cultura humana, em que a velha mitologia é substituída pelo dogma claro e simples da unidade divina - o monoteísmo - e os bárbaros costumes começam a ser eliminados pela força imperativa de um código de leis morais de grande elevação e de profundo espírito poético¹⁶. Não devia estar longe deste ideal a sua concepção de modernidade: ideias simples, claras e universalmente aceites como fundamento da organização das sociedades, onde as leis morais, para além de transparentes, deviam dar margem ao espírito criativo dos espíritos poéticos.

Mas a compreensão do pensador conimbricense pelas posições da Sinagoga reflecte também a opção de Renan, por apoiar os fracos contra a arrogância dos poderosos: um grupo étnico forçado a lutar pela sua sobrevivência num contexto de grandes adversidades devia ser desculpado de certos exageros e defendido contra os desmandos dos que pretendiam a exclusividade da sua ortodoxia, rática ou religiosa. Além do mais, afirma Joaquim de Carvalho, “o regime de liberdade de cultos não gerou em parte alguma a rebelião interior nem o divórcio social. O regime de convivência moral, em que se admite o desconforme, pelo reconhecimento da personalidade humana e religiosa, trouxe sempre consigo a paz das consciências e a solidariedade nas agruras e nas alegrias nacionais,

¹⁴ Idem, *ibidem*, ps. 58-69.

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 73.

¹⁶ Renan, *lc. ct.*, p. 65.

enquanto o regime de apartamento e de unificação ortodoxa, coactivamente imposta, levou sempre à dissimulação torpe e à má fé”¹⁷. Podem aceitar-se, portanto, mais facilmente os exageros de um grupo étnico reduzido a um gueto, em relação ao qual nem Espinosa manifestou grande ressentimento, do que os abusos dos que têm o campo aberto à sua acção. Como também se pode achar compreensível a “cautela” de Espinosa, sem a confundir com a má fé: tratava-se de resguardar uma doutrina, mantendo-a tanto quanto possível a salvo das arremetidas dos que, por ignorância ou despeito, se arvoravam em seus inimigos¹⁸.

Enquanto instaurador dum modelo de pensamento desenvolvido segundo as exigências da razão e arauto dum projecto destinado a evitar o conluio dum partido único com uma determinada ortodoxia religiosa, e isto em nome da liberdade de pensamento e da autonomia interior, Espinosa aferecia-se a Joaquim de Carvalho como um pensador que poderia servir de modelo para a atitude a tomar num tempo em que o campo da “res-publica” teimava em confundir-se com o da “res-sacra”.

Tal como Espinosa, Joaquim de Carvalho não se bateu por um determinado modelo de concretização prática no campo da organização social, política e religiosa. Procurou, antes, reflectir, com base no pensamento de autores em que estava subjacente a preocupação de cientificidade, procurando destacar o que se lhe apresentava mais consistente e mais adequado para instaurar, no presente, verdadeiras sementes de futuro. Por isso se dedicou a divulgar, pela tradução em língua pátria, obras representativas da modernidade filosófica, como é o caso da *Ethica*, em cuja introdução escreveu: não sendo uma obra inteiramente destacável do ambiente social da Holanda no século XVII, possui uma estrutura e um alcance “susceptíveis de serem repensados com dados e ilações da ciência contemporânea”¹⁹. Subjacente ao aparato geométrico das proposições e demonstrações, Joaquim de Carvalho afirma que se pode divisar naquela obra “uma construção metafísica inteiramente encaminhada para a libertação do espírito”²⁰ do sem número de teias que mantêm os homens presos ao imaginário e à ilusão; o aparentemente exarcebado racionalismo de que está penetrada deve ser entendido apenas como a tradução da convicção sincera e profunda de que a razão humana é a “única via de compreensão e a norma exclusiva de acção” ou, por outras palavras, de que o universo da razão é o único compatível com a ciência e com o discurso verdadeiramente significante²¹.

¹⁷ CARVALHO, J. de - *Ibidem*, p.84.

¹⁸ *Idem*, *ibidem*, p. 103.

¹⁹ *Idem*, *ibidem*, p. 225.

²⁰ *Idem*, *ibidem*, p. 227.

²¹ *Idem*, *ibidem*, p. 230.

A reflexão filosófica que Espinosa empreende na *Ethica* desenvolve-se sob o impulso da problemática de natureza moral e tem como objectivo mostrar que é inútil tudo o que não concorre para a perfeição do homem. Estude-se e divulgue-se o pensador que tanto dignificou a actividade humana ditada pelas exigências da razão; assimile-se o seu pensamento, para o divulgar depois de transformado no cadinho da criatividade interior; ilustre-se a realidade social e humana com as luzes do espírito, para que se não confunda a ignorância, ancorada na força, com a sabedoria sem outras armas para além das que busca no poder da razão; e encontrar-se-á para cada época a base de coerência lógica que permite o acerto duma prática capaz de tornar os homens felizes. Parece-nos ser esta a mensagem que está latente na reflexão que Joaquim de Carvalho faz sobre o espinosismo.