

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

THIAGO DA SILVA PAZ

**O MÉTODO DE INTERPRETAÇÃO E A NATURALIZAÇÃO DA BÍBLIA
NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE SPINOZA**

RECIFE
2020

THIAGO DA SILVA PAZ

**O MÉTODO DE INTERPRETAÇÃO E A NATURALIZAÇÃO DA BÍBLIA
NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE SPINOZA**

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela
Universidade Federal de Pernambuco

Área de conhecimento: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Érico Andrade Marques de
Oliveira

RECIFE
2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

P348m Paz, Thiago da Silva.

O método de interpretação e a naturalização da Bíblia no tratado teológico-político de Spinoza / Thiago da Silva Paz. – 2020.

91 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2020.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Bíblia. 3. Interpretação (Filosofia). 4. Método. I. Oliveira, Érico Andrade Marques de (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2021-060)

THIAGO DA SILVA PAZ

**O MÉTODO DE INTERPRETAÇÃO E A NATURALIZAÇÃO DA BÍBLIA
NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE SPINOZA**

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**,
pela Comissão Examinadora formada pelos
professores a seguir relacionados para obtenção do
título de Mestre em Filosofia, pela Universidade
Federal de Pernambuco.

Aprovada em 24/07/2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (1º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa (2ª EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

Para Clarissa, por todo o cuidado comigo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, aos meus pais, por me proporcionarem uma jornada tão improvável quanto excepcional.

Ao professor e amigo Érico Andrade, por todos os ensinamentos, questionamentos e ideias, assim como pela postura sempre atenta e respeitosa em nossas saudáveis discordâncias.

Ao meu amigo Ronald Moura, por todos os comentários jocosos e companheirismo, que tornaram a feitura desta dissertação um pouco menos solitária.

Ao professor Danilo Vaz, pelos importantes comentários e sugestões que ajudaram na conclusão deste trabalho.

Ao professor Thiago Aquino, por todo o compromisso, serenidade e clareza nas aulas sobre a *Ética*, assim como pelos comentários sempre valiosos acerca da obra de Spinoza, e por ter me ajudado a compreender Heidegger.

Aos pagadores de impostos que, através da bolsa fornecida pela CAPES, financiaram esta pesquisa.

E à Clarissa, por todo companheirismo e amor.

RESUMO

O Tratado Teológico-Político (1670) de Spinoza ocupa um lugar de destaque no cânone do pensamento ocidental na modernidade por significar o primeiro passo no processo que hoje conhecemos como secularismo. Nele, Spinoza estabelece um método de interpretação das Escrituras cuja aplicação promove o deslocamento dos textos bíblicos de sua esfera puramente divinizada para a esfera da sua própria história, promovendo, assim, a sua naturalização e prevenindo o seu uso por parte das autoridades civis ou teológicas para fins políticos. Nesse sentido, o objetivo deste trabalho, que está dividido em três partes, é traçar, em princípio, as possíveis motivações do filósofo para a escrita do trabalho, tanto do ponto de vista político quanto filosófico e teológico, assim como da inter-relação entre todos esses aspectos; depois, mostrar a estrutura do método em suas especificidades, assim como as limitações e dificuldades inerentes a ele, notadamente as de características linguísticas. Por fim, mostro como Spinoza usa conceitos como profecia e milagre na Bíblia para naturalizá-la, seja expondo seu caráter histórico, no caso das profecias, ou revelando a sua impossibilidade, no caso dos milagres.

Palavras-chave: Escrituras. Interpretação. Método. Tratado.

ABSTRACT

Spinoza's *Theological-Political Treatise* (1670) occupies a prominent place in the canon of Western thought in the modern age because it is the first step in the process that we now know as secularism. In the *Treatise*, Spinoza establishes a method of interpreting the Scriptures whose application promotes the displacement of biblical texts from their purely divinized sphere to the sphere of their own history, thus promoting their naturalization and preventing their use by civil or theological authorities for political purposes. In this sense, the objective of this work, which is divided into three parts, is to outline, in principle, the possible motivations of the philosopher for writing the *Treatise*, both from a political, philosophical and theological point of view, as well as the interrelationship between all of these aspects; then, to show the structure of the method in its specificities, as well as the limitations and difficulties inherent to it, notably those of linguistic characteristics. Finally, I show how Spinoza uses concepts such as prophecy and miracles in the Bible to naturalize it, either by showing its historical character, in the case of prophecies, or by revealing its impossibility, in the case of miracles.

Keywords: Scriptures. Interpretation. Method. *Treatise*.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	O TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO E SUAS RAZÕES	14
2.1	BREVES CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS.....	14
2.2	OS JUDEUS E SPINOZA.....	17
2.3	O LIVRO E SUAS MOTIVAÇÕES.....	19
3	SPINOZA E O MÉTODO	33
3.1	O CONCEITO DE MÉTODO NA FILOSOFIA SPINOZISTA.....	33
3.2	O MÉTODO NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO.....	35
3.3	O PRINCÍPIO <i>EX SOLA SCRIPTURA</i>	38
3.4	A ESTRUTURA DO MÉTODO.....	41
3.5	AS LIMITAÇÕES DO MÉTODO.....	50
3.6	AS CRÍTICAS AO MÉTODO E O PROBLEMA COM MAIMÔNIDES.....	59
4	A ESCRITURA NATURALIZADA	63
4.1	ENTRE PROFECIAS E IMAGINAÇÃO.....	66
4.2	A IMPOSSIBILIDADE DOS MILAGRES.....	75
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
	REFERÊNCIAS	88

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho é fruto do desejo por compreender de maneira mais acurada a relevância do filósofo holandês Baruch Spinoza¹ para a modernidade, a partir das discussões levantadas por ele acerca da religião, da filosofia e da política durante o século XVII, período inicial do que convencionou-se chamar de Iluminismo, ou Ilustração, que ficou marcado, como apontam alguns historiadores, pelo seu caráter radical².

A formação da Modernidade faz parte de um projeto histórico complexo, que envolve o Renascimento, a ruptura com certas concepções teocêntricas, a secularização, o antropocentrismo - que colocou o homem como o centro de sua própria história - e o humanismo, que representava um novo pensamento e uma nova sensibilidade que emergia com novas maneiras de estar e ser no mundo.

A separação entre o Estado e a Igreja é algo a que já estamos acostumados. No entanto, para que pudéssemos alcançar tal grau de amadurecimento institucional, várias batalhas intelectuais foram travadas por indivíduos que não se contentavam com o fato de que seus destinos pudessem ser decididos por outras pessoas, ainda que estas outorgassem para si a posse de poderes infalíveis e revelados por entidades supra-humanas.

A filosofia e os filósofos pareciam ter aumentado em número e relevância na Europa do século XVII, e se tinha a impressão de que a filosofia de Descartes, o cartesianismo, havia causado a maior perplexidade já vista na Europa em séculos, e parte dessa onda de novos conceitos possuía um caráter radical que se mostrava totalmente incompatível com os fundamentos da autoridade e das crenças tradicionais.

Desde o final da Idade Média até por volta de 1650, a civilização ocidental se baseava num núcleo de fé, tradição e autoridade amplamente compartilhado. Mas após 1650, tudo, não importando quão fundamental ou profundamente enraizado na tradição, passou a ser

¹ Optei pela grafia Spinoza por ter sido a grafia usada comumente pelo autor. As ocorrências de variações, como por exemplo Espinosa ou Espinoza, dizem respeito às obras citadas no texto.

² O termo Iluminismo Primitivo, ou Iluminismo Radical, a que aqui me refiro indiretamente, foi proposto pelo historiador inglês Jonathan Israel que, em suas obras intituladas *Radical Enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1750* e *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, o define como um movimento de pensadores radicais surgido na segunda metade do século XVII, nas Províncias Unidas, e que se espalha para o resto do continente europeu no século seguinte. Nessa perspectiva, não mais são adotadas histórias locais do Iluminismo, como as tradicionalmente localizadas na Inglaterra ou na França, mas uma história só, marcada pelo embate entre três vertentes do Iluminismo, uma radical, uma moderada, e outra notadamente anti-iluminista, que se desenvolvem essencialmente a partir de 1650. As ideias do Iluminismo radical, postas em movimento por Spinoza e seu sistema, surgem muito antes do que historiografia do Iluminismo estabeleceu e perpassaram toda a Europa como a mais “impetuosa, sistemática e rigorosa crítica do núcleo de fé, tradição e autoridade ali existentes” (ISRAEL, 2001, p. 3).

questionado à luz da razão filosófica e, frequentemente, alterado ou substituído por novos conceitos provenientes da Nova Filosofia e pelo que nos acostumamos a chamar de Revolução Científica (ISRAEL, 2001, p. 3). A Reforma havia engendrado um profundo cisma na cristandade ocidental, mas durante todo o século XVI e começo do século XVII, ainda havia muito, intelectual e espiritualmente, compartilhado entre os segmentos da cristandade ocidental. A Europa do meio do século XVII era ainda, não apenas predominantemente, mas surpreendentemente, uma cultura em que os debates sobre o Homem, Deus e as novas ideias que penetravam a esfera pública, se davam numa perspectiva confessional, fosse ela católica, luterana, calvinista ou anglicana, e os intelectuais duelavam acima de tudo para estabelecer qual bloco confessional possuiria o monopólio da verdade e o título de autoridade outorgado por Deus. Era uma civilização em que quase não se questionava as bases do cristianismo ou as premissas básicas dos sistemas políticos de caráter divino, como a aristocracia, a monarquia ou a autoridade eclesiástica.

Em contrapartida, após 1650, um processo geral de racionalização e secularização foi se desenvolvendo e propondo remover a teologia de seu posto hegemônico entre os estudiosos, assim como diminuir a relevância da crença no sobrenatural da cultura intelectual europeia; tal processo foi posto em marcha por indivíduos dispostos a questionar tudo aquilo que havia sido herdado do passado, não apenas as opiniões comumente aceitas sobre a humanidade, a sociedade, a política ou o cosmos, mas também a veracidade da Bíblia e da fé cristã ou, para ser mais preciso, de todas as formas de fé. Claro, a maioria das pessoas, independentemente de seu nível social, estava profundamente perturbada por esse ambicioso projeto cultural e intelectual.

Se antes de 1650 praticamente todas as disputas e escritos diziam respeito a diferenças confessionais, por volta de 1680, escritores da França, Alemanha, Inglaterra e das Províncias Unidas estavam muito mais interessados no crescimento no número dos debates acerca do conflito entre fé e incredulidade do que em tais disputas confessionais (ISRAEL, 2001, p. 39). Em vez de controvérsias teológicas, a religião em si passou a ser o tema em questão; a questão era saber se deveria haver alguma forma de religião na Terra, ou se há ou não algum deus nos céus. A religião revelada e a autoridade eclesiástica tornaram-se os alvos principais desses pensadores, mas não os únicos, e o que se desejava era, em último caso, fazer da vida neste mundo a base da política.

Já estamos acostumados a ver o desenvolvimento desses processos intelectuais, e é conhecimento estabelecido que sua complexidade e dinâmica provêm não apenas da

diversidade e incompatibilidade dos novos sistemas filosóficos e científicos em si mesmos, mas também do inegável poder das estruturas tradicionais de autoridade, pensamento e crença, que fizeram com que governos, igrejas, cortes, escolas e universidades se equipassem de novos mecanismos de controle espiritual e intelectual que se mostraram muito eficientes em promover coesão entre sociedade e cultura e fortalecessem o Estado e a autoridade eclesiástica, garantindo poder e influência em níveis que não puderam ser descartados facilmente em lugar algum.

Nesse ínterim, este trabalho tem em sua figura principal Baruch Spinoza, cujo legado para o cânone da filosofia no Ocidente tal qual o conhecemos esteve sempre em destacada posição enquanto objeto de estudo. Diversos estudos refletem sobre as ideias defendidas por Spinoza em sua *opera magna*, a *Ética*, publicada postumamente em 1677, que representaram, quando de sua divulgação, ataques contundentes às concepções tradicionais sobre a religião e a relação do homem com o sagrado.

Por outro lado, um número consideravelmente inferior de estudos é dedicado ao seu Tratado Teológico-Político³, publicado anonimamente em 1670 devido às perseguições religiosas então em voga na Europa, obra não menos relevante dentre todas as que produziu, mas que parece não produzir a mesma atração que a *Ética* nos estudiosos. Uma historiografia da filosofia, que flerta também com o estudo da história das ideias, tem emergido nas últimas décadas, principalmente nos Países Baixos, local onde Spinoza viveu e produziu seus escritos, e também nos Estados Unidos, onde muitos acadêmicos têm buscado, com algum êxito, trazer à tona a relevância de Spinoza para o judaísmo e para a hermenêutica bíblica, com o intuito de renovar os estudos acerca do TTP⁴.

Na perspectiva adotada neste trabalho, amparada pela literatura presente na historiografia da filosofia e das ideias mencionada acima, são Spinoza, considerado o intelectual que fez desenvolver “o único tipo de filosofia que poderia (e pode) integrar de maneira coerente, e manter unidos, conjuntos de valores de amplo alcance nas esferas social, moral e política, assim como na ‘filosófica’”⁵ (ISRAEL, 2006, p. 867), e o seu TTP, os responsáveis por ajudar a promover a adoção da razão e da tolerância, assim como as não menos fundamentais liberdade de pensamento e de expressão como alicerces para essa integração.

³ Doravante referido pela sigla TTP.

⁴ Para os propósitos deste trabalho, pude me beneficiar sobretudo dos trabalhos de Carlos Fraenkel, Jonathan Israel, Steven Nadler, Jetze Touber e Piet Steenbakkers. Além desses autores, outros como Wiep van Bunge, Michiel Wielema, Theo Verbeek e Samuel Preuss também têm contribuído de maneira crucial para os estudos sobre o TTP.

⁵ “[...] the only kind of philosophy which could (and can) coherently integrate and hold together such a far-reaching value condominium in the social, moral, and political spheres, as well as in ‘philosophy’ [...]”.

Spinoza foi o primeiro a arguir que a Bíblia não era a palavra literal de Deus, mas um trabalho literário produzido por humanos; que ‘religião verdadeira’ nada tem a ver com teologia, cerimônias litúrgicas ou dogmas sectários, mas consiste apenas em uma simples regra moral: amai ao próximo; e que autoridades eclesiásticas não deviam desempenhar qualquer função no governo do Estado moderno. Ele também insistiu que a “divina providência” não é nada além das leis da natureza, que milagres (entendidos como violações da ordem natural das coisas) são impossíveis e que a crença neles é apenas a expressão de nossa ignorância sobre as verdadeiras causas dos fenômenos, e que os profetas do Velho Testamento eram apenas indivíduos que, ainda que eticamente superiores, possuíam uma imaginação particularmente vívida⁶ (NADLER, 2011, p. XIII).

Em concordância com a percepção apresentada por Steven Nadler, este trabalho trata de um problema bastante comum na modernidade, isto é, o das relações entre as autoridades teológicas e políticas, cujas consequências para súditos e fieis quase sempre eram prejudiciais, ao passo em que essas mesmas autoridades se beneficiavam grandemente dessas relações, de diversas formas. Para tal, concentrarei meus esforços em realçar ao leitor a constituição e importância do que convencionou-se chamar de método histórico-crítico de interpretação das Escrituras elaborado por Spinoza em seu Tratado Teológico-Político, em que o autor lança mão de um método de compreensão dos textos bíblicos em seu caráter histórico, através de uma investigação arqueológica que “pressupõe o conhecimento das línguas em que os escritos bíblicos foram produzidos, informações históricas, a reconstrução da mentalidade dos autores e dos povos, a análise das instituições, etc. Trata-se de tratar a Bíblia como a ciência filológica trata qualquer outro texto e, de maneira mais geral, como a ciência da natureza trata a natureza: nesse sentido, interpretar as Escrituras a partir das Escrituras, o que significa que evitamos misturar nossas próprias crenças ou nossas próprias preferências (mesmo que sejam racionais) com o objeto que estamos estudando [...]”⁷ (MOREAU, 1992, p. 124). Subjacente a esse método existe a pujante proposição, feita pelo autor, de uma sociedade cuja mentalidade possa ser guiada pela razão e pela filosofia e que não mais permaneça subjugada pela superstição da religião instituída, pois “o objetivo da filosofia é determinar a verdade por meio de demonstrações, [ao passo que] o objetivo da religião bíblica é garantir a obediência à lei por

⁶ “Spinoza was the first to argue that the Bible is not literally the word of God but rather a work of human literature; that “true religion” has nothing to do with theology, liturgical ceremonies, or sectarian dogma but consists only in a simple moral rule: love your neighbor; and that ecclesiastic authorities should have no role whatsoever in the governance of a modern state. He also insisted that “divine providence” is nothing but the laws of nature, that miracles (understood as violations of the natural order of things) are impossible and belief in them is only an expression of our ignorance of the true causes of phenomena, and that the prophets of the Old Testament were simply ordinary individuals who, while ethically superior, happened also to have particularly vivid imaginations.”

⁷ “[...] suppose la connaissance des langues où sont rédigés les écrits bibliques, des informations historiques, la reconstitution de la mentalité des auteurs et des peuples, l’analyse des institutions, etc. Il s’agit de traiter la Bible comme la science philologique traite n’importe quel autre texte, et, plus généralement, comme la science de la Nature traite la Nature: en ce sens, interpreter l’Écriture à partir de l’Écriture elle-même signifie qu’on s’abstient de mélanger ses propres croyances, ou ses propres préférences (même si elles sont rationnelles) avec l’objet que l’on étudie [...]”

meio de narrativas que apelem à imaginação”⁸ (FRAENKEL, 2013, p. 644), razão precípua pela qual ambas devem ser separadas. Nesse ínterim, a importância do método elaborado por Spinoza é complementada, também, pela análise, feita pelo filósofo, de alguns temas centrais do texto sagrado, que culminam, ao meu ver, na naturalização da Escritura, isto é, na sua desvalorização do status que lhe é tradicionalmente atribuído, de alicerce metafísico e, grosso modo, “misterioso”, e seu enquadramento dentro dos ditames da razão natural.

O trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro, intitulado *O Tratado Teológico-Político e suas razões*, discuto brevemente o panorama histórico, tanto no continente europeu como um todo como no contexto mais próximo a Spinoza, assim como as motivações filosóficas que levaram Spinoza a escrever o seu tratado.

No segundo capítulo, *Spinoza e o método*, exponho como o filósofo abordou o tema do método, primeiramente em seu Tratado da Reforma do Entendimento, e depois no Tratado Teológico-Político, assim como as maneiras pelas quais ele, aprimorando uma tarefa empreendida inicialmente por pensadores renascentistas, estabelece as bases para o método de crítica das escrituras moderno, se pautando essencialmente pelo estudo histórico e linguístico dos textos, excluindo por completo quaisquer vestígios do aparato teológico anteriormente utilizado na leitura da Bíblia, num processo irreversível de naturalização da religião, e reivindicando contundentemente que ela fosse lida e interpretada apenas como um livro comum, livre de quaisquer apelos sobrenaturais e à superstição, e como essas inovações contribuíram para ampliar o panorama intelectual, tanto de um ponto de vista teológico, como também filosófico, sem deixar de considerar também os percalços e limitações concernentes a esse inovador método de interpretação.

No terceiro capítulo, *A Escritura naturalizada*, me debruço sobre algumas das considerações feitas por Spinoza acerca de alguns conceitos chave presentes na Escritura, como profecia e milagre, assim como outros conceitos e temas subjacentes a estes, que expressam, como pude concluir, o processo de naturalização do texto religioso.

⁸ “[...] the goal of philosophy is to determine the truth by means of demonstrations, the goal of biblical religion is to ensure obedience to the law by means of narratives appealing to the imagination.”

2 O TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO E SUAS RAZÕES

2.1 BREVES CONSIDERAÇÕES HISTÓRICAS

As guerras religiosas que tomaram a Europa na primeira metade do século XVII, principalmente com a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), explicitaram as fortes tensões entre católicos e protestantes, e mesmo entre grupos protestantes distintos. Entre os protestantes alemães, por exemplo, o conflito se deu entre luteranos e calvinistas e entre diferentes vertentes do luteranismo, e a controvérsia sobre a “doutrina pura” teve papel mais significativo naquele período do que em qualquer outro período da história da igreja (HARRISVILLE; SUNDBERG, 2002, p.31). O conflito teológico penetrou todas as classes através dos sermões e da literatura panfletária, atraindo a atenção e a imaginação daquelas pessoas cujas vocações tinham pouco a ver com dogmatismos. Por exemplo, o Eleitor Frederico III, o “Pio” (1515-1576), do Palatinado, expressou seu desprezo calvinista pela doutrina da transubstanciação⁹ da forma pela qual um governante secular para quem o exercício do poder é a medida do pensamento, ao supostamente ter dito, em certa ocasião, e para o constrangimento dos presentes: “Que Deus bondoso és. Pensas ser mais forte que eu? Veremos!”¹⁰ (HARRISVILLE; SUNDBERG, 2002, p.31).

Nesse contexto, é possível supor que a Reforma, enquanto movimento que prezava pela alteração de muitas estruturas então estabelecidas, tenha servido também de combustível para muitos dos conflitos, visto que oferecia o privilégio e a responsabilidade de uma fé explícita baseada numa relação direta com a Bíblia, agora disponível na língua vernácula, e na proximidade com os demais membros da comunidade. Parecia ingênuo esperar que o homem comum, a maioria, o vulgo, estivesse disposto ou fosse capaz de promover uma transformação moral e religiosa radical. “Pedir que as pessoas vivessem ‘vidas simples e sóbrias, não rezassem por presunção, superstição ou indulgência... provou ser um ideal impossível”¹¹ (HARRISVILLE; SUNDBERG, 2002, p. 32).

Um novo caminho tinha de ser achado para que essa forma de crença fosse superada, e o fracasso das reformas religiosas durante os conflitos abriram a possibilidade para uma nova

⁹ A doutrina da transubstanciação diz respeito à mudança da substância do pão e do vinho na substância do corpo e sangue de Jesus Cristo no ato da consagração. Isto significa que esta doutrina defende e acredita na presença real de Cristo na Eucaristia. É oposta à doutrina da consubstanciação, que prega que o pão e o vinho se mantêm inalterados, ou seja, continuam sendo pão e vinho.

¹⁰ “What a fine God you are! You think you are stronger than I? We shall see!”.

¹¹ “To ask that people ‘live simple, sober lives, prey not to presumption, superstition, or indulgence... proved a truly impossible ideal”.

abordagem da religião. Tal abordagem ecoava as preocupações humanistas com a harmonia política então em desarranjo, e se apresentava de uma forma inovadoramente radical. As demandas das igrejas por julgamentos de aliança passaram a ser observadas com suspeita e reserva, e uma nova perspectiva sobre a vida surgiu, como o “grande ato de auto emancipação por parte da humanidade europeia, que foi a abertura da era moderna”¹² (CROPSEY, 1977, p. 6).

Essa nova perspectiva estava baseada na noção, revolucionária para a época, da existência terrena como um fim em si mesmo. A legitimidade de um regime político não deve ser determinada, como vinha acontecendo desde Constantino (288-337), pela propagação de uma “fé verdadeira”, e para que fosse bem-sucedido, esse regime devia ser responsável por *este* mundo, não por um que pode ainda vir a existir. Desde o começo do século XVI, com Maquiavel (1469-1527), a humanidade havia sido conclamada a se voltar para a existência terrena e se ater à vida neste plano, em detrimento de um ideal impalpável de eternidade. Maquiavel desprezava a política baseada na sanção divina ou no sonho utópico. “Porque a maneira como vivemos é tão diferente de como deveríamos viver que, aquele que abandona o que está feito por aquilo que deve ser feito, acabará trazendo sobre si mesmo a própria ruína e não sua preservação”¹³ (MAQUIAVEL apud HARRISVILLE; SUNDBERG, 2002, p. 33), e esse clamor alcançou, no século XVII, indivíduos que estavam convencidos de que o fim da vida devia ser a própria vida.

Nessa nova forma de pensamento político, essencialmente moderna, os sentimentos religiosos figuravam muito mais como um perigo que como uma virtude, e as obrigações religiosas impostas, pela lei, aos cidadãos passaram a ser consideradas como meios ilegítimos através dos quais as autoridades controlavam a liberdade de pensamento das pessoas. Isso era particularmente verdadeiro quando a religião era retida em uma instituição eclesiástica motivada pela ambição clerical que canalizava as sensibilidades religiosas naturais do homem comum em práticas rituais compulsórias e dogmas intolerantes.

A Reforma fez com que se desenvolvesse, no Ocidente, uma considerável desconfiança com as interpretações alegóricas das escrituras. Mesmo entre intérpretes de origens patrísticas, rabínicas ou medievais, se tornou aparente que nem todos os intérpretes eram mais adeptos

¹² “[...] the great act of self-emancipation on the part of European mankind that was the opening of the modern age”.

¹³ “For how we live is so far removed from how we ought to live, that he who abandons what is done for what ought to be done, will rather learn to bring about his own ruin than his preservation”.

estritos dos ensinamentos de suas escolas. No mundo cristão, grandes intérpretes, tais como Gregório¹⁴ e Tomás de Aquino¹⁵ forneceram as bases para uma interpretação “espiritual” das escrituras, e sempre houve alguma precaução no uso de leituras alegóricas. Os reformados protestantes, no entanto, sempre se mostraram desconfortáveis com as liberdades desse tipo de interpretação (MORROW, 2010, p. 292).

É importante ressaltar que, embora desconfiados com as interpretações alegóricas das escrituras, os reformados protestantes sempre tiveram certeza sobre a necessidade de ler a Bíblia teologicamente, como uma forma de se relacionar diretamente com Deus. Suas preocupações eram com a salvação das almas cristãs, e viam na interpretação literal da Bíblia um avanço nesse sentido. Ainda que os reformadores tenham tentado ler a Bíblia de uma forma mais literal que alegórica, o foco ainda permanecia no seu caráter teológico (MORROW, 2010, p. 293). Por outro lado, não tardou para que essa forma de interpretação literal provesse as bases teológicas para teorias políticas em oposição a uma igreja transnacional. Os chamados “dois reinos”¹⁶ de Lutero são provavelmente a aplicação mais notável, visto que foi fora das preocupações com as almas das pessoas que Lutero propôs essa dicotomia. Tal posicionamento enseja a compreensão moderna da religião.

O conceito de religião nascido aqui é o de sistemas de crença domesticados, que devem ser, enquanto possível, manipulados pelo soberano em benefício do Estado. A religião não está mais sujeita a certas práticas corporais no corpo de Cristo, mas está limitada ao reino da ‘alma’, sendo o corpo entregue ao Estado¹⁷ (CAVANAUGH, 1995, p. 405).

Com os teóricos políticos, o foco muda do teológico para o histórico. Enquanto é possível argumentar que Hobbes e Spinoza também expressaram preocupações teológicas, seus argumentos no que concerne à Bíblia não expressam tais preocupações, mas diziam respeito ao controle dos corpos, muito mais do que das almas, das pessoas por parte do Estado, então relegado ao reino do privado, graças, em larga medida, aos reformadores protestantes. O foco da interpretação bíblica se distancia das primordiais preocupações com o natural e o

¹⁴ Gregório I (540-604), conhecido como São Gregório Magno, foi Papa e é Doutor da Igreja. Sua principal obra exegética é intitulada *Moralia*, e se trata de um comentário sobre o livro de Jô.

¹⁵ Tomás de Aquino (1225-1274) foi um frade católico da Ordem dos Pregadores cujas obras tiveram enorme influência na teologia e na filosofia, principalmente na tradição conhecida como Escolástica, e que, por isso, é conhecido como “Doctor Angelicus”, “Doctor Communis” e “Doctor Universalis”.

¹⁶ A doutrina dos dois reinos, de Lutero, ensina que Deus governa o mundo de duas maneiras: no plano terreno, através de um governo secular, pautado pela lei; e celestialmente, através do evangelho e da graça.

¹⁷ “The concept of religion being born here is one of domesticated belief systems which are, insofar as it is possible, to be manipulated by the sovereign for the benefit of the State. Religion is no longer a matter of certain bodily practices within the Body of Christ, but is limited to the realm of the ‘soul’, and the body is handed over to the State”.

sobrenatural e se volta ao natural e ao histórico apenas. Há precedentes para isso em alguns pensadores renascentistas e mesmo antes deles, como os medievais Guilherme de Ockham¹⁸ e Marsílio de Pádua¹⁹, ou o renascentista Maquiavel e os reformadores protestantes Lutero e Calvino, assim como em alguns pensadores contemporâneos Spinoza, como Thomas Hobbes²⁰, Isaac La Peyrère²¹ e Richard Simon²². Hobbes e, especialmente, Spinoza avançaram muito além de seus predecessores, e é possível perceber em suas obras as bases do que passamos a entender como o método histórico-crítico da interpretação bíblica (MORROW, 2010, p. 293).

2.2 OS JUDEUS E SPINOZA

Os judeus, que haviam sido expulsos da Península Ibérica, rumaram aos países baixos, a maior província da República Neerlandesa, e conhecida por ser um grande centro de tolerância no continente, o que permitiu que esses refugiados retomassem suas práticas de culto; as práticas religiosas desses grupos, no entanto, não pareciam atrair muita atenção, uma vez que eles tinham influência econômica considerável e de vital importância para o desenvolvimento da chamada Era de Ouro.

A *intelligentsia* europeia do século XVII, como um todo, experimentava uma crise marcada pela retirada da filosofia como disciplina subordinada à teologia; mais que isso, ambas entraram em conflito, e a figura do filósofo passou então a se afirmar como tal, e não mais como um servo da teologia.

O surgimento de novas ideias, como o cartesianismo – quase sempre referido como a “Nova Filosofia” e o Libertinismo erudito, contribuiu para a disseminação de posições contrárias à teologia, o que abriu caminho para o chamado Iluminismo Radical, tendo essas novas expressões de pensamento surgido majoritariamente a partir da década de 1650.

Spinoza pertencia à comunidade sefardista fundada, nas Províncias Unidas, por antigos Novos-cristãos que haviam sido forçados a se converter na Espanha e em Portugal no final do

¹⁸ Guilherme de Ockham (1287-1347) foi um frade franciscano inglês e um dos principais teólogos e filósofos medievais, responsável pelo princípio da “Navalha de Ockham”, que recomenda se escolha a teoria explicativa que implique o menor número de premissas assumidas e o menor número de entidades, independente do fenômeno sobre o qual se trate.

¹⁹ Marsílio de Pádua (1275-1342) foi um médico e político italiano, famoso por seu tratado político O Defensor da Paz (*Defensor pacis*), escrito em 1324, que defendia uma monarquia com poderes virtualmente ilimitados, especialmente no que dizia respeito à Igreja.

²⁰ Thomas Hobbes (1588-1679) foi um filósofo inglês, considerado como um dos fundadores da filosofia política moderna.

²¹ Isaac La Peyrère (1596–1676) foi um teólogo milenarista francês que formulou a hipótese pré-adâmica.

²² Richard Simon (1638-1712) foi um exegeta, orientalista e orador francês, considerado como o pai da crítica bíblica moderna na França.

século XV e começo do XVI. Teve, desde cedo, contato com estudiosos do Talmud, além de pensadores com inclinação mística, de quem tomou conhecimento sobre a cabala e o misticismo judaico, e de pensadores mais próximos do racionalismo filosófico. Em consonância com seus estudos do judaísmo, estudou também os clássicos e a língua latina, sob a tutela de livres-pensadores e humanistas, o que fez com que se tornasse um conhecedor profundo da obra e do racionalismo de Descartes.

Após ser excomungado, sob acusação de disseminar pensamentos heréticos, Spinoza não buscou outra religião²³; preferiu afirmar sua fé na razão, e assim “optou pelo secularismo numa época em que o conceito ainda nem havia sido formado”²⁴ (GOLDSTEIN, 2006, p. 5), agindo dessa maneira pelo princípio da preservação de sua liberdade de pensar e filosofar.

As reservas que fizeram com que Spinoza, após ter sido excomungado, optasse por não se afiliar a nenhuma outra religião derivam de sua experiência com a intolerância, ainda que vivesse em um país reconhecido por sua tolerância religiosa. Talvez mais chocante que sua própria excomunhão, o tratamento dado a seu correligionário Adriann Koerbagh²⁵, filósofo radical que compartilhava de muitas de suas ideias e que foi acusado e condenado após a publicação de obras consideradas heréticas, escritas em língua vernácula, uma ousadia que nem Spinoza havia cometido (CLITEUR, 2010, p. 22). Além disso, havia muitos outros conflitos de natureza religiosa ainda em andamento nas Províncias Unidas, a maioria deles envolvendo seitas dissidentes do Protestantismo, de forma que parece significativo que Spinoza interrompesse sua escrita da *Ética* para se dedicar ao *Tratado Teológico-Político*, como sugere também o seu longo subtítulo, isto é, “Contendo algumas dissertações em que se demonstra que a liberdade de

²³ A *herem*, uma forma de censura imposta pela comunidade eclesiástica no judaísmo, pronunciada contra Spinoza, em 27 de julho de 1656, foi a mais dura punição lançada contra um membro da comunidade judaica portuguesa de Amsterdã, e ela jamais foi revogada, o que constituía uma prática comum com relação a esse tipo de punição. Não sabemos ao certo o porquê de uma punição tão severa, visto que a punição partiu de sua própria comunidade e da congregação na qual havia recebido seus primeiros ensinamentos e que tinha sua família em elevada estima. Nem o texto da *herem* nem nenhum texto do período descreve com exatidão quais eram as “opiniões e atos malévolos” dos quais ele estava sendo acusado, ou quais eram as “abomináveis heresias” e “monstruosos atos” que havia cometido e ensinado. Além disso, ele só contava 23 anos e não havia publicado nada, nem mesmo composto nenhum de seus tratados (NADLER, 2011, p. 8). Segundo Rebecca Goldstein, a punição para Spinoza foi assim tão grave porque os judeus de sua comunidade, na condição de refugiados e perseguidos pela Inquisição, estavam tentando manter e afirmar sua identidade judaica após não mais terem de se afirmar como cristãos. A gravidade da punição seria, assim, uma forma de aviso aos demais membros da comunidade (GOLDSTEIN, 2006, p. 13).

²⁴ “[Spinoza] opted for secularism at a time when the concept had not yet been formulated”.

²⁵ Adriaan Koerbagh (1632-1669) foi um erudito escritor holandês conhecido pelas suas críticas à religião organizada. Sua obra de maior relevância é o dicionário intitulado *Jardim das Delícias*, escrito pela Pacífica Voz da Verdade (*Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet geplant door Vreederijk Waarmond ondersoeker der waarheyd*, no original), publicado em 1668, em que faz inúmeras críticas às autoridades eclesiásticas holandesas da época.

filosofar não só é compatível com a preservação da piedade e da paz, como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz do Estado e a própria piedade”.

2.3 O LIVRO E SUAS MOTIVAÇÕES

O Tratado Teológico-Político, publicado em 1670, é considerado o primeiro tratado sobre crítica bíblica a aplicar métodos reconhecidamente modernos de análise. “Em nosso tempo, eruditos usualmente estudam a Bíblia do mesmo modo que estudam qualquer outro livro. Como é geralmente admitido, Spinoza, mais que qualquer outro, dispôs as bases para esse tipo de estudo bíblico”²⁶ (STRAUSS, 1997, p. 35).

O interesse era, para Spinoza, assim como havia sido para seus amigos e predecessores teóricos, “ler o texto sagrado à luz da razão; e, como a razão é a filosofia de Descartes, deduz-se que tudo o que, nas Escrituras, parece não estar conforme à luz natural deve ser banido delas como má interpretação” (MOREAU, 1998, p. 76-77), através de um método que se trata, um último caso, de um “cartesianismo bastante heterodoxo, mas que é interessante sobretudo como exemplo de um racionalismo que nada deixa subsistir à parte da razão” (MOREAU, 1998, p. 77).

Moreau (1998) ressalta que Spinoza compartilha com seus predecessores e seguidores o foco sobre uma gama comum de problemas hermenêuticos, a respeito dos quais compartilham, em vários níveis, de “um feixe de soluções parcialmente convergentes” no que diz respeito a interpretação das Escrituras, e que mesmo que eles não possuíssem uma “teoria” em comum sobre como interpretar os textos bíblicos, possuíam, no entanto, “exigências teóricas comuns”, que diziam respeito a diferentes *níveis de interesse hermenêutico*, pois “*para cada posição que se queira justificar, pode-se ir procurar na Bíblia uma citação correspondente; pode-se construir, a partir de um levantamento mais sistemático, uma teoria do Estado dos Hebreus ou dos critérios do verdadeiro profeta; e pode-se, por fim, constituir uma teoria sistemática da leitura, com o apoio de conhecimentos auxiliares necessários*” (MOREAU, 1998, p. 77. Grifos meus).

²⁶ “In our time scholars generally study the Bible in the manner in which they study any other book. As is generally admitted, Spinoza more than any other man laid the foundation for this kind of Biblical study.”

Obras como a de Lodewijk Meyer²⁷, Adriann Koerbagh e Thomas Hobbes apresentam, de maneira geral, um algoritmo que se inicia pela tríade *disputa de seitas, ódio teológico, e perigo para o Estado*, a partir de onde ressaltam a primazia da Razão do soberano temporal, como fica nítido em Hobbes, rejeitando o modelo de Estado hebraico “como chave de leitura das normas sociais”. Além disso, “definem critérios estritos para a profecia – *em geral suficientemente estritos para culminar na conclusão de que em nossos dias não há mais profetas (donde ninguém poder erguer-se diante do Soberano fazendo apelo a uma revelação imediata)*”, recorrendo, “frequentemente, [...] à *distinção entre religião interna e religião externa* para articular dois tipos de obrigações do homem, aquela do crente e aquela do cidadão”. (MOREAU, 1998, p. 77, itálicos meus).

A respeito da distinção supramencionada entre religião interna e religião externa, é preciso lembrar que a violência em nome da religião foi um fator motivacional chave para que filósofos modernos se voltassem à história em seus trabalhos de filosofia política e interpretação bíblica:

Não é uma coincidência que os pioneiros da crítica bíblica – Hobbes, Spinoza, Richard Simon – vivessem no período após a Guerra dos Trinta Anos. Através da fórmula *cuius regio, eius religio* (Tal príncipe, sua religião)²⁸, o Tratado de Westfália (1648), que encerrou a guerra, **estabeleceram a superioridade do Estado sobre a religião e proveram uma atmosfera favorável a uma teoria com o mesmo efeito** (MORROW, 2010, p. 298, negrito meu).

Dessa feita, um método para se ler a Bíblia que fosse ostensivamente neutro e objetivo lhes parecia oportuno na tentativa de alcançar o consentimento das pessoas acerca do sentido das passagens bíblicas.

A estratégia usada na obra visa a exposição das causas do preconceito religioso, intolerância e censura intelectual sempre presentes na relação entre religião e política. Sua busca era por expor os dogmas ensinados pela religião como baseados em noções equivocadas sobre as próprias escrituras, e tentar expor o que considerava uma universal e perigosa ignorância sobre temas como as profecias, os milagres, a piedade e a natureza dos mandamentos divinos, e como as autoridades haviam se utilizado desses erros para controlar os indivíduos.

²⁷ Lodewijk Meyer (1629-1681) foi um médico, estudioso dos clássicos, lexicógrafo e tradutor holandês. Sua obra *Philosophia S. Scripturae Interpres*, publicada em 1666, causou grande controvérsia entre os teólogos e foi, pouco tempo após ter sido publicada, atribuída erroneamente a Spinoza, de quem era amigo próximo.

²⁸ O princípio *cuius regio, eius religio*, traduzido como *Tal príncipe, sua religião*, significa que a religião de quem governa deve ditar a religião de quem é governado.

É sabido que o livro provavelmente foi escrito entre meados de 1665 e o final de 1669, mas sua publicação ocorreu apenas no começo de 1670, o ano que consta na capa do livro. O período de publicação é confirmado também por algumas das reações iniciais à sua publicação. “Em 8 de abril de 1670, o conselho da Igreja Reformada em Utrecht expressou sua consternação com a publicação de um livro profano e sacrílego intitulado ‘Tratado Teológico-Político da Liberdade de Filosofar na República’”²⁹ (STEENBAKKERS, 2010, p. 31).

A esse respeito, Jonathan Israel lembra ainda que, em meados do final do século XVII, a contestação filosófica do *ancien régime* já havia progredido consideravelmente, e esse progresso adveio, segundo ele, em larga medida de duas fontes, a saber, os trabalhos de Spinoza e Pierre Bayle, ainda que não se restringissem aos dois.

A publicação do Tratado Teológico-Político (1670) ameaçava remover a autoridade baseada na Revelação e na Bíblia de maneira mais formidável que qualquer outro texto filosófico anterior, ao passo que a *Ética* (1678) de Spinoza foi imediatamente reconhecida como uma obra-prima filosófica poderosa que ameaçava demolir quaisquer fins últimos e a teleologia, e, juntamente com os escritos de Bayle, extinguir categorias morais absolutas e remover todas as bases filosóficas viáveis para a divina providência. A *Ética* de Spinoza, era de um modo geral reconhecido, após 1678, na França, Itália, Grã-Bretanha, Alemanha e Holanda, ameaçava o tecido dos critérios morais e legais aceitos, assim como a autoridade religiosa, com um código moral secular alternativo³⁰ (ISRAEL, 2014, p. 20).

As questões colocadas no livro podem ser enquadradas numa perspectiva mais ampla sobre o que é de fato sagrado e qual a sua posição na vida pública de uma comunidade e na vida privada de seus indivíduos. Tais questões não estão totalmente separadas das questões colocadas na sua obra de caráter metafísico mais relevante, a *Ética*, visto que, nesta, Spinoza apresenta sua naturalização do conceito de Deus, que é identificado com a Substância, com “os mais gerais e fundamentais princípios ativos da Natureza”³¹ (NADLER, 2008, p. 827), ao passo que o TTP é um “argumento estendido pela liberdade de pensamento e expressão num Estado moderno, assim como pela separação entre filosofia e religião como um meio de alcançar tal

²⁹ “On April 8, 1670, the council of the Reformed Church in Utrecht expresses its dismay at the publication of a profane and sacrilegious book entitled ‘tractatus theologico-politicus de libertate philosophandi in republica’.”

³⁰ “Publication of Spinoza’s *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) threatened to uproot authority based on Revelation and the Bible more formidably than any philosophical text had previously while Spinoza’s *Ethics* (1678) was immediately recognized as a powerful philosophical masterpiece that threatened to demolish all final ends and teleology, and, along with Bayle’s writings, liquidate absolute moral categories as well as remove all viable philosophical grounding for divine providence. Spinoza’s *Ethics*, it was generally agreed after 1678 in France, Italy, Britain, Germany and Holland alike, menaced the entire fabric of accepted morality and legal criteria as well as religious authority with an alternative secular moral code.”

³¹ “[...] the most general and fundamental active principles of Nature.”

liberdade”³² (NADLER, 2011, p. 20). A finalidade precípua da filosofia é a verdade e o conhecimento, ao passo que a finalidade da religião é a piedade e a obediência. “A razão, portanto, não deve ser serva da teologia, nem vice-versa, e a religião ultrapassa seus limites quanto tenta limitar a busca intelectual e a livre expressão de ideias”³³ (NADLER, 2011, p. 20). Mas “[t]al como acontece a Deus na filosofia da Ética, também à sua Palavra se recusa no *Tratado* toda e qualquer transcendência” (AURÉLIO, 2008, p. LXXXV, itálico no original). Além disso, o texto do *Tratado* é uma forma de expressar seu apoio ao republicanismo holandês de Johan De Witt³⁴, e não espanta que, após a morte de De Witt, as obras políticas e teológicas de Spinoza tenham sido banidas (ISRAEL, 1996, p. 5).

No que diz respeito às motivações de Spinoza para escrever seu TTP, foi com as seguintes palavras que Spinoza comunicou a Henry Oldenburg (1618-1677), filósofo e teólogo alemão com quem trocou correspondências, que estava escrevendo seu então inominado e desconhecido *Tratado Teológico-Político*, expressando algumas de suas preocupações intelectuais à época.

Estou agora escrevendo um tratado sobre minha interpretação acerca das Escrituras, e as razões que me movem são:

1. Os preconceitos dos teólogos. Sei que esses são os maiores obstáculos que impedem os homens de dedicarem-se à filosofia. Assim sendo, dedico-me a expor e remover tais preconceitos das mentes mais sensíveis;
2. As opiniões populares acerca de minha pessoa, que me acusam de ateísmo. Estou empenhado em desacreditar tal acusação o máximo possível.
3. A liberdade de filosofar e expressar nossas opiniões, que defenderei vigorosamente, pois aqui ela jaz suprimida pelo excesso de autoridade e egoísmo dos pregadores.³⁵

No entanto, apesar de este ser um dos primeiros registros oficiais de que se tem conhecimento a respeito do livro, Spinoza já havia mencionado, numa carta anterior à supramencionada, da qual não há registro histórico disponível, seu interesse a Oldenburg. Tal

³² “[...] an extended argument for freedom of thought and expression in the modern state, as well as for the separation of philosophy and religion as a means to such liberty”.

³³ “Reason, therefore, must not be the handmaiden of theology, or vice versa, and religion oversteps its bounds when it tries to limit intellectual inquiry and the free expression of ideas”.

³⁴ Johan De Witt (1625-1672) foi um importante político holandês, cujas ideias republicanas causaram imensa controvérsia e grandes avanços políticos durante o século XVII, a chamada Era de Ouro holandesa. Era opositor da Casa de Orange e, em 1672, após a invasão das Províncias Unidas pelas tropas de Luís XIV durante a Guerra Franco-holandesa (1672-1678), Johan e seu irmão Cornelis (1623-1672) foram assassinados e desmembrados por uma multidão de orangistas.

³⁵ (Carta a Oldenburg, provavelmente de outubro de 1665) Spinoza, *Complete Works*, p. 843. Carta 30. “1. The prejudices of theologians. For I know that these are the main obstacles which prevent men from giving their minds to philosophy. So I apply myself to exposing such prejudices and removing them from the minds of sensible people; 2. The opinion of me held by the common people, who constantly accuse me of atheism. I am driven to avert this accusation, too, as far as I can; 3. The freedom to philosophise and to say what we think. This I want to vindicate completely, for here it is in every way suppressed by the excessive authority and egotism of preachers”.

fato é sabido pela resposta oferecida pelo teólogo alemão ao filósofo holandês. Na resposta de Oldenburg, que inclui também comentários acerca de experimentos científicos que estavam sendo conduzidos à época, se lê:

Vejo que você está teologizando mais que filosofando, se é possível usar esse termo, pois você está registrando seus pensamentos acerca de anjos, profecias e milagres. Mas talvez você esteja fazendo isso de maneira filosófica. Seja como for, estou certo de que o trabalho é digno de você e irá satisfazer minhas mais desejosas expectativas. Visto que esses tempos difíceis são uma barreira à liberdade de intercâmbio, peço-lhe que ao menos faça o favor de indicar, em sua próxima carta, o plano e objeto de seus escritos.³⁶

Leo Strauss, ao analisar as três razões expressas por Spinoza para a escrita do TTP, as destrincha e relaciona, em princípio, tomando a segunda em relação à primeira, na medida em que a segunda razão, isto é, as acusações de ateísmo sofridas por Spinoza, seriam derivadas apenas da sua crítica à religião revelada como apresentada pelos teólogos, a saber, de maneira supersticiosa, denotando o elo intrínseco com a primeira das suas razões. A terceira razão, a reivindicação do direito de pensar e expressar como quiser, apesar de seu caráter mais político do que teológico, também não pode ser dissociada radicalmente das outras duas. “A legitimação dessa reivindicação pressupõe a crítica dos preconceitos dos teólogos e, portanto, a consumação do primeiro objetivo [do Tratado] é uma condição subjacente à consumação do terceiro”³⁷ (STRAUSS, 1997, p. 111). Nessa concatenação entre as razões para o TTP, Strauss considera ainda que o primeiro objetivo, a primeira razão, é ainda anterior e mais radical do que a terceira dentro do esquema lógico preparado por Spinoza para o TTP, uma vez que a preocupação do filósofo não seria tanto a “liberdade de divulgar verdades já descobertas, mas a liberação das mentes dos homens dos preconceitos que os teólogos haviam implantado”³⁸ (STRAUSS, 1997, p. 112); essa liberação permitiria aos homens filosofar.

Considerando as diferenças de temperamento entre os homens, cujos interesses, predileções e preconceitos são tão variados quanto possível, é preciso que seja garantida a todos a liberdade de julgamento e possibilidade de interpretar os fundamentos da fé que professam de

³⁶ (Carta de Oldenburg a Spinoza, provavelmente de outubro de 1665) Spinoza, Complete Works, p. 841. Carta 29. “I see that you are not so much philosophising as theologising, if one may use that term, for you are recording your thoughts about angels, prophecy and miracles. But perhaps you are doing this in a philosophic way. Of whatever kind it be, I am sure that the work is worthy of you and will fulfil my most eager expectations. Since these difficult times are a bar to freedom of intercourse, I do at least ask you please to indicate in your next letter your plan and object in this writing of yours.”

³⁷ “The legitimation of this claim presupposes the critique of the theologians’ prejudices, and therefore the realization of the first aim is the precondition underlying the realization of the third aim.”

³⁸ “[...] freedom to spread abroad truths already discovered, but for the liberation of men’s minds from those prejudices which the theologians have implanted.”

acordo com seus próprios princípios e sem efetuarem julgamentos acerca da fé de outrem a não ser pelas suas ações; assim o fazendo, estarão sendo justos e caridosos, ou seja, respeitando o desígnio divino. Essa liberdade revelada pela lei divina, defende Spinoza, deve ser garantida e não afetar, em absoluto, a paz social nem o poder das autoridades soberanas, o que ocorrerá, no entanto, caso tal liberdade seja suprimida; é um direito natural de cada indivíduo exercer sua liberdade e sob hipótese alguma ele deve viver de maneira servil, ainda que, na prática, e com exceção daqueles possuidores de poder absoluto, a maioria das pessoas viva sem exercê-la de maneira plena.

Com efeito, os homens são constituídos de tal maneira que não podem viver sem algum direito comum; porém os direitos comuns e os assuntos públicos foram instituídos e tratados por homens agudíssimos, quer astutos, quer hábeis, e por isso é difícil acreditar que possamos conceber alguma coisa aplicável a uma sociedade comum que a ocasião ou o acaso não tivessem já mostrado e que homens atentos aos assuntos comuns e ciosos da sua própria segurança não tivessem visto (TP, I, 274, p. 7).

Para Spinoza, a crítica aos preconceitos dos teólogos não era um tema externo à filosofia, uma mera aplicação dos resultados obtidos a partir dos questionamentos filosóficos à crítica das opiniões falsas, mas uma introdução necessária à filosofia, de forma que o primeiro passo para a liberdade filosófica é a liberação da influência dos teólogos. “Uma liberação da vontade deve preceder a liberdade filosófica. E se a filosofia for possível apenas no âmbito da liberdade da mente, então a liberdade de buscar a filosofia não é ainda filosofia, mas propedêutica para ela”³⁹ (STRAUSS, 1997, p. 112). Nesse contexto, a liberação necessária ao filosofar requer um método a ser alcançado, e é a esse propósito que o método proposto no TTP se direciona.

Das suas razões para escrever o TTP expressas ainda no prefácio da obra, Spinoza ressalta, antes de qualquer coisa, sua perplexidade ao ver indivíduos que se dizem cristãos e adeptos, ao menos em princípio, da religião do amor ao próximo, se digladiarem ferozmente entre si e também contra membros de outras religiões por mera discordância de opiniões ou adesão ou falta desta para com relação a um ou outro líder religioso. A razão principal desta dissonância entre discurso e prática, para Spinoza, é fruto do injustificado apreço, por parte do vulgo, pelas instituições religiosas, que se habitou a considerar as funções eclesiásticas “como títulos de nobreza, os seus ofícios como benefícios”, e a entender a religião como uma acumulação de honrarias para os seus líderes, de forma que esta corrupção da percepção

³⁹ “A certain liberation of the will must precede philosophic liberty. And if philosophy is possible only within freedom of mind, then freedom to pursue philosophy is not yet philosophy, but propaedeutic to philosophy.”

religiosa iniciada no seio da Igreja cristã passasse a atrair, também, pessoas ávidas por controle e poder para os seus altos cargos. A partir daí, segundo Spinoza:

o amor de propagar a divina religião se transformou em sórdida avareza e ambição; de tal maneira que o próprio templo degenerou em teatro em que não mais se veneravam doutores da Igreja mas oradores que, em vez de quererem instruir o povo, queriam era fazer-se admirar e censurar publicamente os dissidentes, **não ensinando senão coisas novas e insólitas para deixarem o vulgo maravilhado** (TTP, Prefácio, p. 8, negrito meu).

O interesse, por parte desses novos líderes era, como sugere o grifo acima, ensinar coisas novas e insólitas, que, naturalmente, pouco ou nada teriam a ver com o ensinamento das Escrituras ou da religião, mas apenas para obtenção ou extensão dos próprios poderes; tudo feito de forma a maravilhar o vulgo, ou seja, com formulações que o vulgo não conseguiria decifrar, através de uma linguagem que ele não conseguiria entender, mas que apreciaria por se julgar incapaz e por admirar a erudição dos seus líderes. Como consequência, além do enfraquecimento da religião, a própria fé foi reduzida a “crendice e preconceito” (TTP, Prefácio, p. 10).

Os homens, tomados por paixões derivadas do não entendimento correto da religião, e incapazes de debruçar-se sobre as Escrituras de forma racional, passam a adotar com relação a ela uma postura confusa, pautada não pela fé, mas pela submissão, de forma que quando se propõem a interpretá-la e a buscar seu verdadeiro sentido, o fazem sempre, e equivocadamente, tomando por princípio que ela “é sempre verdadeira e divina”, o que, segundo Spinoza, “só deveria constar após a sua compreensão e exame rigoroso: aquilo que através dela, sem necessidade de nenhum artifício humano, aprenderíamos muito melhor, é o que eles põem liminarmente como regra da sua interpretação” (TTP, Prefácio, p. 10).

Essa postura de abandono tácito da razão é reforçada, a partir de então, com a condenação da dúvida e do questionamento acerca das Escrituras, o que gera, por consequência, cismas e ódios nas instituições religiosas e também do Estado. Tendo em vista toda essa confusão resultante, Spinoza decidiu por interpretar as Escrituras, de modo “novo e inteiramente livre, recusando-me a afirmar ou a admitir como sua doutrina tudo o que dela não ressalte com toda a clareza” (TTP, Prefácio, p. 10), o que o fez através do método por ele elaborado, principiando pelo que é a Profecia, como Deus se revelou aos profetas e se Deus havia a eles se revelado pelo seu entendimento de Deus e da natureza ou se por sua conduta piedosa, empreitada da qual concluiu que a autoridade dos profetas é útil, unicamente, “no que

diz respeito à vida prática e à verdadeira virtude” (TTP, Prefácio, p. 10), não restando nada além disso de relevante.

Ao investigar por quais razões os hebreus se consideravam o povo eleito de Deus, Spinoza entendeu que tal eleição representava apenas a escolha, por Deus, de um lugar no qual poderiam viver de forma segura e cômoda, concluindo que “as leis reveladas por Deus a Moisés não eram senão o direito de participar do Estado hebraico e, por conseguinte, ninguém a não ser os hebreus lhe estava sujeito” (TTP, Prefácio, p. 11), ressaltando que tal direito só existiria para os hebreus enquanto o Estado hebraico existisse, indicando caráter temporal da eleição.

Em sua busca subsequente pela natureza do entendimento humano e se esta é ou não corrupta, Spinoza volta-se à religião para tentar entender se a lei divina relevada pelos profetas e apóstolos ao resto da humanidade “seria diferente daquela que a luz natural também ensina” (TTP, Prefácio, p. 11), e se os milagres são representam ou não uma suspensão da ordem natural e provam não apenas que Deus existe, mas também Sua providência “de maneira mais certa e mais clara do que as coisas que entendemos clara e distintamente pelas suas causas primeiras” (TTP, Prefácio, p. 11), concluindo, pois, que a Escritura, por um lado, não representa nenhuma limitação à razão e, por outro, que a mesma nada tem a ver com a Filosofia, o que o levou a mostrar, através de seu método interpretativo, como se dão tais construções. Segundo ele:

[...] como não encontrasse, naquilo que a Escritura expressamente ensina, nada que não estivesse de acordo com o entendimento ou lhe repugnasse, e como, por outro lado, visse que os profetas só ensinaram coisas extremamente simples e acessíveis a todos, além de recorrerem ao estilo e à argumentação que melhor pudessem incitar os ânimos da multidão à devoção para com Deus, fiquei completamente persuadido de que a Escritura deixa a razão em absoluta liberdade e não tem nada em comum com a Filosofia, assentando, pelo contrário, cada uma delas nas suas próprias bases (TTP, Prefácio, p. 11).

Spinoza busca, também, entender como e por qual razão se dá a instrumentalização, por parte do vulgo, das Escrituras em detrimento da palavra divina, e os preconceitos decorrentes dessa postura, assim como tal instrumentalização acaba por prejudicar o entendimento da prerrogativa simplista porém decisiva na “mente divina” de que, muito mais importante do que os livros em que a palavra divina está disposta, é o ensinamento divino de revelado aos profetas de que devemos “obedecer inteiramente a Deus, praticando a justiça e a caridade”, que está presente e é ensinada na Escritura “de maneira adequada ao poder de compreensão e às opiniões daqueles a quem os profetas e os apóstolos costumavam pregar a palavra de Deus, de modo que

os homens a pudessem aceitar integralmente e sem nenhuma repugnância” (TTP, Prefácio, p. 12).

Segundo Yirmiyahu Yovel (1989), a abordagem da religião feita por Spinoza divide-se em três partes. Em primeiro lugar, temos um sentido da religião que se identifica com o “estado de existência” adquirido através do amor intelectual de Deus (*amor dei intellectualis*), o que indica que o indivíduo, de fato, alcançou a “religião verdadeira”.

Esta é a dimensão semirreligiosa do pensamento de Spinoza, uma alternativa à salvação oferecida apenas aos poucos afortunados. Que Spinoza insista no uso da palavra *religião* neste contexto tem a mesma razão fundamental para o seu uso recorrente da palavra Deus (com sua conotação sublime e enfática) para denotar a totalidade do universo. Spinoza, de fato, sugere uma nova religião, uma metafísica e libertação mental suprema, uma reunião semimística com Deus que alcance o infinito no interior do domínio da finitude e, carregada de poderosas emoções e amor, transforme a pessoa como um todo e domine um curso de vida completamente novo⁴⁰ (YOVEL, 1989, p. 12).

Esse estágio, no entanto, é raro e de difícil de ser alcançado, ainda menos por parte do vulgo, cujas aspirações, grosso modo, são menos elevadas em termos espirituais e tendem mais a uma forma social de religião, uma religião popular. Essa religião seria a *universo catholica* e seu sentido literal de “religião universal”, que não deve ser confundido com o Catolicismo, apesar de este também conter em suas doutrinas uma pretensão a universalidade. “Esta religião popular permanece no interior do domínio da *imaginatio* (imaginação), mas tenta formar seus efeitos como uma imitação externa da *ratio* (razão), usando, para este propósito, o princípio da obediência a Deus, em si mesmo um produto da imaginação”⁴¹ (YOVEL, 1989, p. 12).

O conceito e mesmo o termo Deus, neste contexto, assume um sentido diferente, metafórico e randômico, cujo uso mais amplo é feito de maneira deliberada. Dessa feita, no que concerne à “verdade metafísica”, não há identificação de um deus pessoal ou de uma entidade divina dotada de vontade e do poder de proferir ordens. Mas essa não é a percepção do deus bíblico, que profere ordens e deseja que Sua vontade seja obedecida pelos seguidores, de forma

⁴⁰ “This is the semireligious dimension in Spinoza’s thought, the alternative way to salvation offered to the happy few. That Spinoza insists on the word *religion* in this context has the same fundamental reason as his keeping the word God (with its sublime and resounding connotations) to denote the totality of the universe. Spinoza indeed suggests a new religion, a supreme metaphysical and mental liberation, a semimystical reunion with God that realizes the infinite within the realm of finitude and, charged with powerful emotion and love, transforms the person as a whole and dominates a wholly new life-course.”

⁴¹ “This popular religion remains within the domain of the *imaginatio*, but tries to shape its effects as an external imitation of *ratio* (reason), using for that purpose the principle of obedience to God, itself a product of the imagination.”

que essas crenças devam ser transformadas em práticas sociais que visem à justiça ou auxílio aos mais necessitados.

Essa forma de religião possui um caráter intrinsecamente secular, “e apesar ser baseada nas atribuições mais baixas da *imaginatio*, essas não mais resultam em condutas arbitrárias e selvagens, mas são controladas de forma a tornarem possível uma conduta semelhante àquela produzida pela razão”⁴² (YOVEL, 1989, p. 12).

Por fim, há também uma forma de religião histórica não refinada (*vana religio*), cujas bases são contos imaginários, histórias sagradas, rituais e uma constituição predominantemente política. Segundo Yovel, esta forma de religião é particularmente rejeitada por Spinoza, visto que ela é alimentada apenas pela superstição, medo e pelas paixões humanas. Além disso, “[s]uas reivindicações cognitivas são explicadas pela falta de conhecimento das causas verdadeiras, que produzem perplexidade e superstição nas massas e as conduzem à crença em milagres, causas finais e forças ocultas que operam na natureza”⁴³ (YOVEL, 1989, p. 12-13), e seus aspectos práticos, cujas bases são essencialmente de natureza política, visam explorar o medo e a ignorância das massas em benefício dos governantes, sejam eles religiosos ou não.

Para Osamu Ueno (2010), o maior problema dessa forma de religião para Spinoza não é seu caráter supersticioso, mas sua incompatibilidade com a “liberdade geral” dos cidadãos. “Então, o ponto não é que a ‘falsa religião’ [...] deva ser condenada como superstição, mas, pelo contrário, que a autoridade civil [...] deve assumir a difícil tarefa de combater a superstição através da ‘religião verdadeira’, que deve ser tão eficiente quanto [a religião falsa], mas compatível com a liberdade geral [dos cidadãos]”⁴⁴ (UENO, 2010, p. 71).

Nesse sentido, a crítica de Spinoza à religião é particularmente direcionada à uma forma histórica não refinada da mesma, que deve ser rejeitada em benefício de uma religião filosófica, assim por dizer. Mas isso representava um impasse de difícil solução para Spinoza, qual seja, o de que fazer com que as massas - por sua própria natureza - abandonem essa forma mais elementar de religião não seria um fim realmente alcançável. Diante disso, uma estratégia mais eficaz seria, então, a de neutralizar os efeitos negativos da religião e torna-la socialmente útil.

⁴² “and although it is based upon the lower powers of the *imaginatio*, they no longer produce wild and arbitrary conduct, but are so regulated as to make possible conduct resembling that which is produced by reason.”

⁴³ “Its cognitive claims are explained by a lack of knowledge of true causes, which produce wonder and superstition in the masses and drive them to believe in miracles, final causes, and hidden forces operating in nature”.

⁴⁴ “So, the point is not that the ‘false religion’ [...] is to be condemned as superstition but, on the contrary, that the civil authority [...] must itself assume the same difficult task of counteracting superstition by means of ‘true religion’, which should be as efficient [...] and yet compatible with general freedom.”

“O resultado final seria uma religião que garante plena liberdade em matéria de crença e se restringe a ordens genéricas (e vagas) de justiça social e ajuda mútua”⁴⁵ (YOVEL, 1989, p. 13).

Esse processo de naturalização da religião, que Yovel chama de “purificação” da religião histórica, deve ocorrer através da remodelação dos efeitos da imaginação, das “atribuições mais baixas da mente”⁴⁶, como uma “imitação externa da razão”⁴⁷. “Não existe a intenção de passar da superstição ao conhecimento científico; a religião não deve possuir nenhuma função cognitiva qualquer. Também não há a intenção de passar das paixões e do comportamento resultante da superstição às ações (*actiones*) e emoções positivas, cuja fonte é a razão” (YOVEL, 1989, p. 13).

A religião, mesmo naturalizada, ou purificada, permanece no âmbito da imaginação e da revelação, e os comportamentos motivados por ela não são pautados pela razão, mas pela obediência. Essa ambivalência resultante, uma forma de religião que não é supersticiosa nem filosófica, seria, então, uma forma de “moralidade universal popular”⁴⁸ (YOVEL, 1989, p. 13).

Yovel adiciona ainda que essa seria uma elaboração mais detalhada de um princípio já presente na Ética, não do ponto de vista da passagem do primeiro ao segundo gênero do conhecimento ou entre imaginação e razão, que não admitem uma zona intermediária, mas do ponto de vista do comportamento. A passagem referida pelo autor é a que segue:

Portanto, o melhor que podemos fazer, enquanto não temos um conhecimento perfeito dos nossos afetos, é conceber um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida, confiá-las à memória, e aplica-las continuamente aos casos particulares que, com frequência, se apresentam na vida, para que nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por elas, de maneira que estejam sempre à nossa disposição (ÉTICA, parte 5, proposição 10, 2010, p. 379).

No TTP, cuja ampla ênfase na dimensão histórica também difere significativamente da abordagem presente na Ética, o processo de naturalização da Bíblia, que se dá no teológico e, por consequência, no político, ocorre no sentido de reduzir, através da interpretação, os ditames da Escritura “a uma doutrina embrionária da moralidade universal, negando à Bíblia qualquer relevância cognitiva”⁴⁹ (YOVEL, 1989, p. 14), fazendo com que dela sejam extraídos apenas

⁴⁵ “The final outcome would be a religion that provides complete freedom in matters of belief and confines itself to the general (and vague) commands of social justice and mutual help.”

⁴⁶ “[...] the lower powers of the mind[...].”

⁴⁷ “[...] an external imitation of reason [...].”

⁴⁸ “[...] universal popular morality [...].”

⁴⁹ “[...] to an embryonic doctrine of universal morality, denying the Bible any cognitive import.”

princípios básicos, como a caridade e o amor ao próximo, para o vulgo, a quem essa nova forma de religião se destina, e a quem cabe sempre obedecer à palavra de Deus.

Claro, esta não é mais uma obediência às demandas particulares e sempre cambiantes dos profetas, mas apenas ao seu núcleo semi-nacional, o seu ‘sentido verdadeiro’, como definido através da interpretação bíblica. Ainda assim, a necessidade de confiar em um texto profético produzido pela imaginação e na obediência à autoridade externa, são testemunhas de que a *imaginatio* ainda está no controle, ainda que seus efeitos tenham sido transformados e agora tenham se voltado contra sua natureza geralmente agressiva e desagregadora, para produzir resultados sociais benéficos⁵⁰ (YOVEL, 1989, p. 14).

A Escritura é tomada, então, como uma revelação suprarracional, de forma que “de acordo com o propósito da revelação sobrenatural em si, é preciso retornar àquilo que não foi adulterado, ao sentido literal da Escritura”⁵¹ (STRAUSS, 1997, p. 114), o que, ao ser alcançado, terá satisfeito um propósito duplo, qual seja, por um lado, o de ter restabelecido e delimitado a autoridade real da Escritura e, por outro, o de tê-la separado, enquanto teologia, da filosofia.

Se faz necessária, então, uma complementar ação política no sentido de efetivar os princípios derivados da religião agora naturalizada, e Spinoza reconhece na autoridade política, e apenas nela, a força necessária para garantir que isso aconteça, de forma que cabe, pois, ao soberano, agir como intérprete da religião para os seus súditos.

Moreau (1998) sugere que o TTP “trata de uma questão política, a saber, [se] é possível e útil ao Estado deixar aos cidadãos a liberdade de filosofar, isto é, principalmente, a liberdade de elaborar conhecimentos especulativos graças à sua razão natural e trocar as ideias assim concebidas [...]” (MOREAU, 1998, p.75), e reforça posteriormente que “[a]s Escrituras Sagradas não aparecem no TTP senão *por ocasião* do debate sobre liberdade de pensar” (MOREAU, 1998, p. 78, *itálicos no original*), e que, para que sua abordagem da política seja feita, é preciso que seja feito um “desvio necessário” pelas Escrituras, tendo em vista que elas oferecem, majoritariamente, duas possibilidades: primeiro, uma concepção do Estado, no caso o Estado hebreu do Pentateuco, “que alguns querem ressuscitar no momento em que Espinosa escreve”, revelando seu caráter anacrônico, visto que é um modelo do qual “querem servir-se [...] para

⁵⁰ “Of course, this is no longer obedience to all the particular and changing demands of the prophets but only to their semi-national nucleus - their ‘true meaning’ as defined by biblical interpretation. Yet the need to rely on a prophetic text produced by imagination, and on obedience to external authority, testify that the *imaginatio* is still in control, although its effects have been transformed: now they have turned against their usual aggressive and divisive nature, to produce socially beneficial results.”

⁵¹ “[...] according to the intent of supernatural revelation itself, it is needful to go back to the unadulterated, the literal meaning of Scripture.”

justificar *formas de Estado* muito diferentes, mas nas quais a imagem do Estado dos hebreus serve de garantia ideológica e de sutura para práticas repressivas” (MOREAU, 1998, p. 75-76, grifos no original); depois, a Bíblia em si deve ser vista como objeto de interesse, visto que é devido a ela que tanto sangue tem sido derramado desde sempre, e que inúmeras disputas e cismas internos marcam toda sua história, trazendo, como consequência, não apenas instabilidade interna ao credo, mas também ameaças à liberdade de pensar de todos que estão, de maneiras mais ou menos diretas, ao seu alcance. Pois, isso decorre do fato de que a cosmovisão presente na Bíblia “fornece[...] um quadro para se pensar a história humana, isto é, oferece[...], a quem quiser pensar a organização dos indivíduos numa sociedade civil, uma chave de leitura para decifrar a sucessão das diferentes sociedades civis que são conhecidas por seus leitores” (MOREAU, 1998, p. 76).

A cosmovisão presente nas Escrituras não foi a única na história, tendo, em períodos distintos, disputado e compartilhado espaços na sociedade civil e em sua mentalidade coletiva e também individual, sem, no entanto, ter sido jamais apagada de maneira definitiva dessa mentalidade.

Todas essas razões fazem com que uma obra fale das relações entre o cidadão e o Estado deva imperativamente tratar da Bíblia, de seu estatuto e dos ensinamentos que dela convém retirar. Em outras palavras, a questão da liberdade de filosofar não se põe num espaço vazio, mas sobre um terreno já preenchido, sulcado por discursos escriturísticos e paraescriturísticos, que se pode aprovar, contradizer e redefinir, mas que não se poderá pura e simplesmente ignorar. Fazer política, sobre esse terreno, é reencontrar imediatamente a teologia e, mais precisamente, a teologia da Revelação. *Constituir a unidade do Estado é, pois, dar-se o meio racional de fazer cessar a discórdia a respeito das Escrituras* (MOREAU, 1998, p. 76, itálicos meus).

A perspectiva colocada por Moreau, de que a razão de ser do TTP era, em último caso, a liberdade de pensar e filosofar (*libertas philosophandi*), está em consonância com a defendida por Leo Strauss, para quem a liberdade de filosofar era “a razão primeira e última pela qual Spinoza escreveu o Tratado”⁵² (STRAUSS, 1997, p. 112). Sua segunda assertiva, sobre as menções ocasionais às Escrituras no texto, ainda que faça sentido de um ponto de vista meramente quantitativo, perde considerável força quando considerada a relevância das Escrituras para o projeto de uma filosofia imanente de Spinoza, presente tanto na *Ética* quanto no TTP.

⁵² “[...] the primary and ultimate purpose for which Spinoza wrote the *Tractate*.”

Em um artigo sobre a interpretação, por parte de Carl Schmitt, de conceitos filosóficos e políticos de Spinoza, Manfred Walther sugere que Spinoza teria, em sua metafísica, formado uma “analogia estrutural entre o pensamento teológico e o pensamento político”, que refletiriam, portanto, a existência de uma teologia política (WALTHER, 2013, p. 48). A interpretação de Walther parece fazer sentido, visto que, assim como Leo Strauss, ele consegue relacionar de maneira coesa os três aspectos mais amplos e perceptíveis da obra.

Yovel (1989) defende que é o vulgo, não o filósofo, o “problema [filosófico] geral subjacente à obra”, sugerindo que o livro seria enfaticamente político, ainda que a abordagem seja feita não partindo das autoridades, mas dos súditos (YOVEL, 1989, p. 14).

Assim, apesar de as razões precípuas para a escrita do TTP, por Spinoza, variem, em grau ou natureza, de acordo com os intérpretes de sua obra, parece possível dividir em um tripé formado pela política, representada pela autoridade do Estado, filosofia, presente na reivindicação feita pelo autor da liberdade de pensamento, e a teologia, nas Escrituras, as razões do livro, umas mais recorrentes e abordadas de maneira mais incisiva que outras, mas sempre *em conexão entre si*, como sugere o texto da carta a Oldenburg enviada pelo filósofo.

No próximo capítulo, explicitarei como Spinoza abordou o tema do método em sua filosofia e como isso foi expresso no TTP, tanto do ponto de vista estrutural quanto das suas limitações.

3 SPINOZA E O MÉTODO

3.1 O CONCEITO DE MÉTODO NA FILOSOFIA SPINOZISTA

O método de interpretação das Escrituras lançado por Spinoza em seu Tratado Teológico-Político representa, indubitavelmente, uma singular inovação em termos hermenêuticos não apenas para o século XVII, como também para toda a Modernidade no Ocidente.

Entretanto, o interesse de Spinoza pelo tema do método não é em si algo excepcional, visto que ele compôs suas obras mais relevantes sobre o tema, o Tratado da Reforma do Entendimento (1661)⁵³ e o próprio Tratado Teológico-Político (1670) em um período em que se acreditava no método como uma forma de promover um exercício dirigido da razão e em que “bastava ‘curar’ ou ‘purificar’ a mente para que, espontaneamente, pudesse atingir a verdade” (KOYRÉ, 1969, p. 17); nesse sentido, as obras de Spinoza, especialmente o TRE, por sua abordagem metafísica, se iguala, em relevância, a outras obras do gênero publicadas à época, como o Discurso do Método (1637), as Meditações sobre Filosofia Primeira (1641) e as Regras para a Direção do Espírito (1684), de Descartes.

Em uma carta enviada a Johannes Bouwmeester⁵⁴, datada de 10 de junho de 1666, Spinoza explicita seu interesse pelo tema do método e apresenta um resumo do que viria a ser o seu TRE.

Passo à tua questão sobre se há ou pode haver um tal método, com a ajuda do qual nos seja possível progredir, sem tropeções nem fadiga, no conhecimento das coisas mais elevadas. Ou será que, como acontece aos nossos corpos, também os nossos pensamentos regidos, mais pelo acaso do que pela arte? Julgo que terei respondido a estas questões, se demonstrar que tem necessariamente de existir um método pelo qual possamos dirigir e encadear as nossas percepções claras e distintas e que o entendimento não está, como sucede com o corpo, sujeito a desfalecimentos. É isto evidente, pelo simples facto de que uma percepção clara e distinta. Ora, nenhuma das percepções claras e distintas que formamos pode deixar de ter origem noutras percepções claras e distintas, que estão em nós e não admitem qualquer outra causa que nos seja exterior. Daqui se segue que as percepções claras e distintas, isto é, da nossa potência absoluta e não do acaso, quer dizer, de causas que, embora agindo também sob leis estáveis e determinadas, nos são contudo desconhecidas e alheias à nossa natureza e potência. Quanto às restantes percepções, penso que dependem, em altíssimo grau, do acaso. Por tudo isto se vê claramente qual deve ser o verdadeiro método e em que

⁵³ Doravante referido neste trabalho pela sigla TRE.

⁵⁴ Johannes Bouwmeester (1634-1680) foi um médico e filósofo holandês, tendo sido também um relevante membro da sociedade literária holandesa *Nil volentibus arduum* entre os anos de 1651 e 1658.

predominantemente consiste, a saber, unicamente no conhecimento do puro entendimento, bem como da sua natureza e suas leis: um conhecimento para cuja aquisição é necessário, antes de tudo, distinguir o entendimento da imaginação, ou seja, distinguir as verdadeiras ideias das restantes, isto é, das ficções, das ideias falsas e das duvidosas e, de modo absoluto, as que dependem exclusivamente da memória. Para compreender isto, pelo menos quanto ao que o método exige, não há necessidade de conhecer a natureza do espírito através da sua causa primeira: basta tecer uma pequena história do espírito ou das percepções pelo modo ensinado por Bacon. Feitas estas breves observações, julgo ter explanado e demonstrado o verdadeiro método, indicando ao mesmo tempo o caminho para lá chegar⁵⁵.

O Tratado da Reforma do Entendimento, cuja versão mais conhecida do texto data de 1661, mas que restou inacabado após a morte do filósofo, é conhecido por servir como “introdução metodológica” ao seu pensamento e também a alguns de seus interesses filosóficos mais relevantes, a sua epistemologia, cuja elaboração completa encontra-se na *Ética* (1677). No TRE, Spinoza define método da seguinte maneira:

[O] método nada mais é do que o conhecimento reflexivo, ou a ideia da ideia. E como não há ideia da ideia se, primeiro, não houver uma ideia, segue-se que não haverá método se, primeiro, não houver ideia. O bom método é, por conseguinte, aquele que mostra como se há-de dirigir a mente, segundo a norma de uma ideia verdadeira. Além disso, uma vez que a relação entre duas ideias é igual à razão entre as essências formais dessas ideias, segue-se que o conhecimento reflexivo da ideia do Ser absolutamente perfeito será superior ao conhecimento das demais ideias; isto é, o método mais perfeito será aquele que mostra o modo de dirigir a mente de acordo com a norma da ideia do Ser absolutamente perfeito (TRE, 38, p. 42; 44).

⁵⁵ (Carta de Spinoza a Johannes Bouwmeester, datada de 10 de junho de 1666) Spinoza, *Complete Works*, p. 860-861. Carta 37. “I pass on to your question, which is as follows: whether there is or can be a method such that thereby we can make sure and unwearied progress in the study of things of the highest importance; or whether our minds, like our bodies, are at the mercy of chance, and our thoughts are governed more by fortune than by skill. I think I shall give a satisfactory answer if I show that there must necessarily be a method whereby we can direct and interconnect our clear and distinct perceptions, and that the intellect is not, like the body, at the mercy of chance. This is established simply from the following consideration, that one clear and distinct perception, or several taken together, can be absolutely the cause of another clear and distinct perception. Indeed, all the clear and distinct perceptions that we form can arise only from other clear and distinct perceptions which are in us, and they acknowledge no other cause outside us. Hence it follows that the clear and distinct perceptions that we form depend only on our nature and its definite and fixed laws, that is, on our power itself alone, and not on chance, that is, on causes which, although acting likewise by definite and fixed laws, are yet unknown to us and foreign to our nature and power. As for the other perceptions, I do admit that they depend in the highest degree on chance. From this it is quite clear what a true method must be and in which it should especially consist, namely, solely in the knowledge of pure intellect and its nature and laws. To acquire this, we must first of all distinguish between intellect and imagination, that is, between true ideas and the others-fictitious, false, doubtful, and, in sum, all ideas which depend only on memory. To understand these things, at least as far as the method requires, there is no need to get to know the nature of mind through its first cause; it is enough to formulate a brief account of the mind or its perceptions in the manner expounded by Verulam. I think that in these few words I have explained and demonstrated the true method, and at the same time shown the way to attain it”. A tradução da carta usada neste trabalho foi feita por Abílio Queirós.

O método filosófico é, assim, identificado como um “conjunto de ferramentas mentais ou instrumentos que a mente adapta para se clarificar e se potencializar” (DANTAS, 2013, p. 17). Segundo Spinoza, a função do método, no TRE, é a que segue:

[O] método tem necessariamente de referir-se ao raciocínio ou à intelecção; isto é, o método não é o próprio raciocinar em ordem à intelecção das causas das coisas e muito menos o entender as causas das coisas; é, sim, compreender o que é a verdadeira ideia, distinguindo-a das restantes percepções, investigando a sua natureza, a fim de assim conhecermos o nosso poder intelectivo e forçarmos a mente de forma a que compreenda, segundo aquela norma, quanto se deve compreender, proporcionando a título de ajuda certas regras e fazendo ao mesmo tempo que a mente não se fatigue com coisas inúteis (TRE, 37, p. 42).

É curiosa a distinção valorativa atribuída por Spinoza ao método no TRE, que pode ser “bom” ou mesmo “perfeito”, quando contrastado com o método do TTP, que é o “verdadeiro” método de interpretação. Essa distinção, em que é possível, aparentemente, separar em graus a qualidade do método no TRE, ao passo que no TTP o método é colocado na chave verdadeiro ou falso denota uma distinção de natureza entre ambos os métodos. Uma diferença significativa entre o método como apresentado no TRE em comparação com o TTP é que o primeiro tem uma natureza essencialmente metafísica, ao passo que o segundo tem uma natureza intrinsecamente prática, sendo passível de ser aprendido e replicado.

[O] método [no TRE] não se aprende. Ou, se se prefere, o método só se aprende através do e no próprio exercício. O método é um conhecimento reflexivo, melhor dito, uma reflexão sobre o conhecimento adquirido ou, com maior exactidão ainda, uma reflexão sobre o próprio acto e o movimento da sua aquisição. O método vale apenas para o espírito que já está *capax veritatis*. Assim preparado, o espírito tirará certamente proveito da reflexão metódica. É, contudo, necessário que, antes de reflectir, tenha iniciado o movimento. Importa, pois, que a conversão preceda a meditação (KOYRÉ, 1969, p. 18).

Como explica Dantas (2013, p. 21), o “conceito de método de Spinoza em si justifica a sua necessidade, isto é, que após definido o conhecimento que se pretende obter, precisamos de um instrumento que permita direccionar a mente para a ideia adequada⁵⁶, seguindo determinadas regras a fim de evitar que o intelecto se ocupe de coisas inúteis”, e esse raciocínio serve tanto para o método filosófico quanto para o método de interpretação das Escrituras, visto que ambos rejeitam os maus usos ou abandono da razão em favor de ideias erradas e supersticiosas. Mostrarei, a seguir, como Spinoza constitui o seu método no Tratado Teológico-Político.

3.2 O MÉTODO NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO

⁵⁶ Ideia clara e distinta.

Ainda que os estudos bíblicos realizados por Spinoza surjam, em considerável medida, a partir das ideias elaboradas pelos teólogos reformados calvinistas e também por outros filósofos e pensadores modernos como Richard Simon, Isaac Le Peyrère e Thomas Hobbes, seu método, presente no Tratado Teológico-Político, perpassou os resultados alcançados pelos seus predecessores, por articular uma detalhada metodologia de interpretação que, se por um lado, estava de acordo com os princípios da filosofia racionalista em voga, por outro, se sobressai ao colocar em questão não apenas a autoridade eclesiástica, como também a política.

De acordo com o método de exegese presente no Tratado Teológico-Político, a Bíblia passa a ser tratada como outro texto qualquer, e seu conteúdo é destituído de sua autoridade *a priori*, seja ela teológica ou filosófica, à qual o sentido do texto deve ser adequado, mas o texto em si deve ser considerado como o material elementar de pesquisa e a partir de onde devem ser extraídos padrões genéricos (YOVEL, 1989, p. 14). Os vários livros que a compõem são explicados em relação a causas mundanas, condições históricas e pressuposições culturais dos tempos em que foram escritos. “Spinoza concebe a Bíblia como *uma palavra no tempo*⁵⁷; uma obra humana submetida a fatores contingentes: pluralidade de autores, diversidade de seus temperamentos e graus de cultura, interferência do móvel polêmico que decidia sobre conservação e exclusão de textos [...]” (PUNCHET, 1980, p. 84). Do ponto de vista exegético, Spinoza rejeita a tradição dogmática e defende que todo o conhecimento das escrituras deve ser buscado nas próprias escrituras (TTP, VII, 99, p. 117), visto que sua mensagem moral, de amor a Deus e ao próximo, está em consonância com a razão, “no sentido de que nossas faculdades racionais a aprovam”⁵⁸ (NADLER, 2008, p. 835).

Para Spinoza, a verdade das escrituras só pode ser aquilo que é apreendido pela razão (geométrica), e o sentido da Bíblia tem de estar enquadrado na experiência da realidade como a conhecemos. A verdade contida nas Escrituras é, então, “de ordem humano-prática, mais do que especulativa ou teórica” (PUNCHET, 1980, p. 85). “A divindade das escrituras deve ser estabelecida apenas pelo fato de que ensinam a virtude verdadeira” (TTP, VII, 99, p. 117), e os ensinamentos morais nela contidos, ainda que possam ser estabelecidos a partir de noções comuns, não tornam possível, a partir dessas noções, estabelecer que são por elas ensinados, de forma que “se quisermos provar sem preconceitos a divindade da Escritura, terá de se provar, com base exclusivamente nela, que estão lá contidos verdadeiros ensinamentos morais (TTP,

⁵⁷ Grifo do autor.

⁵⁸ “[...] in the sense that our rational faculties approve of it.”

VII, 99, p. 116). Nesse sentido, virtude verdadeira é entendida como um conceito simples da mente divina como revelada aos profetas, isto é, obedecer a Deus com todo o coração, praticando a justiça e a caridade. Spinoza deposita enorme confiança nos profetas visto que, além de imaginação aguçada, eles possuem também “o ânimo predisposto para a justiça e a bondade” (TTP, VII, 99, p. 117).

Se, de fato, cada um possui plena autoridade para interpretar a Escritura, então, a norma para essa interpretação só pode ser a luz natural comum a todos e não uma luz qualquer superior à natureza, ou uma autoridade externa qualquer, além de que o método não deve ser tão difícil que só os filósofos muito argutos o possam seguir; deve é ser um método em consonância com a índole e a capacidade natural do comum dos homens, conforme demonstramos ser o caso do nosso (TTP, VII, 117, p. 138).

Nesse sentido, vale ressaltar que o interesse hermenêutico de Spinoza também se difere de seus predecessores por razões de grau mais que de gênero: “ele se dá os meios de uma teoria, penetra realmente em um campo científico em que os outros se contentam em intervir com exigências externas; mas não é só uma questão de profundidade; se Hobbes, por exemplo, não possui o conhecimento de hebraico de Espinosa, ele possui, em contrapartida, uma vasta cultura concernente à história da Igreja – mas suas posições teóricas lhe impedem de explorar um campo científico que ele subordina de todo modo à autoridade do Soberano” (MOREAU, 1998, p. 78).

Isso justificaria, também, de acordo com Michael Legaspi (2010), o interesse linguístico e a textualização, o interesse em particular pelos textos sacros, por parte de Spinoza.

Conforme o século XVII passava, no entanto, a textualização também avançou como uma solução para essas divisões. O novo foco na textualização está no cerne das tentativas de unificar e superar a divisão religiosa, fazer uso da ciência crítica para regularizar a interpretação e salvar o texto de abusos confessionais [...]. Assim como Walton, Spinoza acreditava ser possível e, de fato, necessário, estabelecer uma forma de interpretar a Bíblia que encerraria a violência sectária⁵⁹ (LEGASPI, 2010, p. 21-23).

De fato, o que o método proposto por Spinoza no TTP faz não representa apenas o resgate de um texto em seu conteúdo original, como na tradição reformada que o precedeu, mas “a historicização desse mesmo texto, quer dizer, o seu enquadramento num sistema de sinais

⁵⁹ “As the seventeenth century wore on, however, textualization was also advanced as a remedy to these same divisions. The new focus on textualization lay at the heart of attempts to unify and overcome religious division, to use critical science to regularize interpretation and save the text from confessional abuse ... Like Walton, Spinoza believed that it was possible and, indeed, necessary to set forth a way of interpreting the Bible that would stem sectarian violence.”

convencionais historicamente produzidos, no seio do qual ele se torna significativo” (AURÉLIO, 2008, p. LXXXIII-LXXXIV).

A esse respeito, explicarei, a seguir, alguns aspectos relevantes da tradição reformada que precedeu Spinoza e suas influências sobre o seu método.

3.3 O PRINCÍPIO EX SOLA SCRIPTURA

O método de interpretação das Escrituras elaborado por Spinoza no TTP tem como um de seus pilares um princípio dos reformados protestantes chamado *sola scriptura*, cujo sentido teológico preciso é o de que o “*sola scriptura* denota a convicção de que a Escritura é o único critério para a fé e modo de viver cristãos, e as crenças e práticas cristãs são verdadeiras e verdadeiramente cristãs se e apenas se corresponderem ao testemunho do todo da Escritura”⁶⁰ (WISSE, 2018, p. 20), em que a ideia de todo da Escritura, *tota scriptura*, é a base para o *sola scriptura*, são inter-relacionados.

Essa nova metodologia interpretativa era aplicada pelos teólogos reformados, que se posicionavam contra as interpretações baseadas nas filosofias de Platão e Aristóteles, no que foram seguidos também por Spinoza e por outros pensadores cartesianos (DOUGLAS, 2015, p. 93).

O teólogo reformador suíço João Calvino (1509-1564) foi um ardoroso defensor da aplicação do princípio *sola scriptura* no trato das Escrituras. No primeiro volume das suas *Institutas*, ele reivindicava que não caberia a nenhuma autoridade eclesiástica a determinação da verdade das Escrituras.

Entre a maioria, entretanto, tem prevalecido o erro perniciosíssimo de que o valor que assiste à Escritura é *apenas* até onde os alvitres da Igreja concedem. Como se de fato a eterna e inviolável verdade de Deus se apoiasse no arbítrio dos homens! Pois, com grande escárnio do Espírito Santo, assim indagam: “Quem porventura nos pode fazer crer que essas *coisas* provieram de Deus?” Quem, por acaso, nos pode atestar que *elas* chegaram até nossos dias inteiras e intatas? Quem, afinal, nos pode persuadir de que este livro deve ser recebido reverentemente, excluindo um outro de seu número, a não ser que a Igreja prescrevesse a norma infalível de todas essas *coisas*? (CALVINO, *Institutas*, Vol. 1, VII, p. 81, itálicos no original).

⁶⁰ “*sola scriptura* denotes the conviction that scripture is the one and only criterion for Christian faith and living, and beliefs and practices are true and truthfully Christian if and only they correspond to the witness of the whole of Scripture.”

A maneira como Calvino fez sua reivindicação certamente ressoou em Spinoza, mas não apenas isso, como também a forma utilizada para contrapor esta argumentação. Calvino fala de “homens sacrílegos”, que, “sob o pretexto da Igreja, visam a implantar desenfreada tirania, não fazem caso dos absurdos em que se enredam a si próprios e aos demais com tal poder de fazer crer às pessoas simples que a Igreja tudo pode” (CALVINO, Institutas, Vol. 1, VII, p. 82).

Além disso, e a exemplo do que fizera, depois, Spinoza quando da análise da atribuição da autoria do Pentateuco a Moisés, Calvino também se utiliza do recurso ao conhecimento histórico como forma de refutar essa ideia, pois, visto que a Igreja Cristã é fundamentada nas doutrinas dos profetas e apóstolos, essas necessariamente são anteriores à fundação da própria Igreja enquanto instituição.

Ora, se de início a Igreja Cristã foi fundada nos escritos dos profetas e na pregação dos apóstolos, onde quer que esta doutrina se encontre, sua aceitação, sem a qual a própria Igreja jamais teria existido, indubitavelmente precedeu à Igreja (CALVINO, Institutas, Vol. 1, VII, p. 82).

Ele acaba por concluir que é apenas uma ficção “que o poder de julgar a Escritura está na alçada da Igreja, de sorte que se deva entender que do arbítrio desta, *a Igreja*, depende a certeza daquela, *a Escritura*” (CALVINO, Institutas, Vol. 1, VII, p. 82, itálicos no original).

Calvino defendia, ainda, que “a credibilidade da doutrina não se firma antes que ela nos persuada além de toda dúvida de que seu autor é Deus. Daí a suprema prova da Escritura se estabelece reiteradamente da pessoa de Deus falando *nela*” (CALVINO, Institutas, Vol. 1, VII, p. 84, grifo no original), o que coaduna com a ideia de Spinoza de que a Escritura é a “mente de Deus”.

Mas apesar de todas as semelhanças entre a abordagem de Spinoza e a dos calvinistas, há uma diferença fundamental entre elas, que é o que define, ainda que de maneira subjacente, a radicalidade e inovação do seu método. Touber (2018) explica essa diferença:

É tentador considerar isso um golpe nos teólogos calvinistas, que professavam a necessidade de penetrar nos mistérios da salvação *através* das Escrituras apenas, *sola scriptura*, mas eles próprios não pareciam interpretar as Escrituras *pelas* Escrituras apenas, *ex sola scriptura*, confiando muito em fontes externas patrísticas, filosóficas, filológicas e antiquárias em suas interpretações⁶¹ (TOUBER, 2018, p. 62-63).

⁶¹ “It is tempting to consider this a jab at Calvinist theologians, who professed the need to penetrate the mysteries of salvation *through* Scripture alone, *sola scriptura*, but did not themselves seem to interpret Scripture *from*

Martinho Lutero (1483-1586), considerado um dos pais fundadores mais importantes da Reforma Protestante, com a publicação das suas 95 Teses, ao contrário de Calvino, que expôs sua visão sobre as Escrituras de maneira mais organizada em suas Institutas, apresenta suas considerações acerca dos textos bíblicos e sua interpretação de maneira mais diluída entre seus textos e ensinamentos.

Mark Thompson (2017) identifica, num escrito de 1520 a respeito da excomunhão, uma das primeiras menções feitas por Lutero ao *sola scriptura*, De acordo com o texto, “[e]u não quero desprezar aqueles mais estudiosos [que eu], mas apenas a Escritura deve prevalecer, e não [quero] interpretá-la de acordo meu próprio espírito ou o espírito de qualquer outro homem, mas quero entendê-la por si mesma e seu espírito”⁶² (LUTERO apud THOMPSON, 2017, On-line).

Isso não significa que Lutero negava crédito à palavra dos homens, mas ele entendia que a palavra humana, falha e limitada, devia estar submetida a uma autoridade superior, à palavra das Escrituras.

Esta é a nossa base. Onde as Escrituras Sagradas são a base da fé, não devemos nos desviar das palavras como elas se sustentam nem da ordem em que se encontram, a menos que um artigo de fé expresse obrigue uma interpretação ou ordem diferente. Para mais, o que aconteceria com a Bíblia?⁶³ (LUTERO apud THOMPSON, 2017, On-line).

Para Lutero, a relação do intérprete com o “espírito” da Escritura deveria ser de extrema intimidade e sinceridade, de forma que o intérprete precisaria exercer um criterioso discernimento no trato com os textos bíblicos “em si mesmos”, isto é, em seu contexto histórico, e em detrimento de antigas tradições exegéticas presentes na Igreja, especialmente as influenciadas pelo sistema medieval, majoritariamente alegórico, cujos pilares interpretativos eram os sentidos literal ou gramatical, alegórico ou metafórico, moral, e místico ou anagógico (DANTAS, 2013, p. 115-123).

Scripture alone, *ex sola scriptura*, heavily relying instead on external patristic, philosophical, philological, and antiquarian sources for their interpretations.”

⁶² “I do not want to throw out all those more learned [than I], but Scripture alone to reign, and not to interpret it by my own spirit or the spirit of any man, but I want to understand it by itself and its spirit.”

⁶³ “This then is our basis. Where Holy Scripture is the ground of faith we are not to deviate from the words as they stand nor from the order in which they stand, unless an express article of faith compels a different interpretation or order. For else, what would happen to the Bible?”

Lutero compreendia que um método de interpretação da Bíblia significa mais do que “uma mera aplicação de certas regras científicas à Bíblia”⁶⁴, mas um “caminho que leva o intérprete a um encontro pessoal com o texto, dizendo-lhe: Trata-se de coisa tua (*Tua res agitur*)”⁶⁵ (RAEDER, 2008, p. 370).

O encontro do intérprete com o texto bíblico é também o encontro da razão humana com a palavra divina e, mesmo que aquela esteja, por definição, submetida a esta, o relacionamento entre as duas não se mostra menos relevante ou necessário.

A menos que eu seja convencido pelo testemunho da Escritura ou pela razão evidente - pois não posso acreditar apenas no Papa ou nos concílios, visto que está claro que eles erram repetidamente e se contradizem - considero-me conquistado pelas Escrituras aduzidas por mim e minha consciência é cativa à Palavra de Deus⁶⁶ (LUTERO apud THOMPSON, 2017, On-line).

A seguir, mostrarei a estrutura do método elaborado por Spinoza, no qual ele insere de maneira decisiva o princípio *ex sola scriptura*, e como ele será determinante como uma inovação hermenêutica decisivamente radical para a época em que foi criado.

3.4 A ESTRUTURA DO MÉTODO

No capítulo VII do TTP, Spinoza faz uma descrição minuciosa do seu método. Ele inicia por reafirmar duas de suas ideias mais fortes ao longo do texto, a saber: 1) que o vulgo, controlado pelo medo e tomado pela superstição, é incapaz de viver de maneira fiel aos ditames das Escrituras (TTP, VII, 97, p. 114); e 2) que há pessoas, dentre as quais inúmeras autoridades religiosas, que fazem uso das Escrituras como forma de coagir e dominar outros, de maneira inescrupulosa e deliberada,

e se alguma coisa nessa tarefa os aflige, não é o receio de atribuir ao Espírito Santo algum erro e afastarem-se do caminho da salvação, mas sim poderem ser apanhados em erro pelos outros e, desse modo, verem a sua própria autoridade calcada aos pés dos adversários e serem alvo de escárnio (TTP, VII, 97, p. 114).

Para Spinoza, tais fatos indicam um equívoco no sentido da mensagem das Escrituras, qual seja, o de incitar a prática da caridade para com o próximo, que foram substituídos pelo desejo de se defender apenas “fantasias humanas” e propagar ódio e discórdia entre os homens.

⁶⁴ “[...] a mere application of certain scientific rules to the Bible [...]”

⁶⁵ “[...] a path leading the interpreter to a personal encounter with the text saying to him: *Tua res agitur*.”

⁶⁶ “Unless I am convinced by the testimony of the Scriptures or by evident reason—for I can believe neither pope nor councils alone, as it is clear that they have erred repeatedly and contradicted themselves—I consider myself conquered by the Scriptures adduced by me and my conscience is captive to the Word of God.”

Como adicional a esse estado de coisas, há também a superstição, “que os ensina a desprezar a natureza e a razão e a admirar e venerar apenas o que as contradiz” (TTP, VII, 98, p. 115), o que explica o porquê de sempre mencionarem as Escrituras como portadoras de mistérios e absurdos aos quais não é possível ter acesso.

Dessa feita, é preciso, através do *verdadeiro* método de análise das Escrituras, isto é, o método de Spinoza, e apenas dele, se libertar dos preconceitos dos teólogos, e descobriremos o que de fato é ensinado pelas Escrituras, ou seja, pelo Espírito Santo.

Spinoza identifica o método de interpretação das Escrituras com o método de interpretação da natureza; “concorda inteiramente com ele”, cujas similitudes explica ao afirmar que:

assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura **é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento dos seus autores** (TTP, VII, 99, p. 116, negrito meu).

A parte grifada acima diz respeito a um dos mais importantes pontos do método de Spinoza, a saber, a necessidade de se elaborar uma “história autêntica”, isto é, uma história completa, da Escritura. Spinoza complementa ainda que:

Desse modo, quer dizer, **se na interpretação da Escritura e na discussão do seu conteúdo não se admitirem outros princípios nem outros dados além dos que se podem extrair dela mesma e da sua história**, estaremos procedendo sem perigo de errar e poderemos discutir com tanta segurança as coisas que ultrapassam a nossa compreensão como aquelas que conhecemos pela luz natural (TTP, VII, 99, p. 116, negrito meu).

O entendimento de Spinoza de que o método de interpretar a Escritura é igual ao método de interpretar a Natureza parte de uma analogia simples, porém muito profunda de significado, visto que o que ele faz, efetivamente, é traçar um paralelo entre a hermenêutica e as ciências naturais. O método de Spinoza estava, portanto, em consonância com as práticas correntes dos historiadores naturais, antiquários e filólogos no que diz respeito à coleta de informações com as quais tinham contato (TOUBER, 2016, p. 168). A única diferença entre as duas esferas é o objeto de estudo: “O que é natural deve ser entendido no contexto da Natureza, e o que é

escritural deve ser entendido sob a luz da Escritura, e apenas da Escritura”⁶⁷ (TOUBER, 2018, p. 62)

A clareza necessária para interpretar as Escrituras é também a clareza necessária para interpretar a Natureza, visto que os homens, ao terem suas vistas turvadas pelo medo e estando totalmente afundados na superstição, seu mais visceral inimigo, “inventam mil e uma coisas e interpretam a natureza da maneira mais extravagante, como se toda ela delirasse ao mesmo tempo que eles” (TTP, Prefácio, p. 6). Tal comprometimento com a Escritura é também um comprometimento com o princípio *ex sola scriptura*.

O intérprete necessitará levar em consideração todas as circunstâncias nas quais o texto [Escritura] foi escrito e transmitido: o autor (seu meio, seu gênio, seus propósitos [...]); os destinatários do seu ensino; a história das versões que chegaram até nós, [...] evita[ndo] a confusão entre o que tem um alcance limitado em tempo e espaço e aquela medula de doutrina que, pelo contrário, possui valor universal (PUNCHET, 1980, p. 85).

A Escritura, da mesma forma como acontece com a natureza, não oferece definições para as coisas sobre as quais versa, fazendo com que tenhamos, também como acontece com as coisas da natureza, que deduzir as definições sobre o que nela se fala a partir das “diversas narrações que a Escritura apresenta de cada fato” (TTP, VII, 99, p. 117). A partir de então, Spinoza afirma uma “regra universal” para a interpretação da Escritura, qual seja, a de “não lhe atribuir outros ensinamentos além dos que tenhamos claramente concluído pela sua história”⁶⁸ (TTP, VII, 100, p. 117). É a partir da história das Escrituras que Spinoza norteia seu método.

A atenção à história das Escrituras dada por Spinoza como base fundamental para seu método de interpretação da Bíblia é também o reconhecimento de que o texto sagrado tem, para os historiadores, uma relevância ímpar, visto que não há outra fonte antiga além dela no que concerne à grande parte dos eventos nela narrados.

É surpreendente, mas verdadeiro, que nenhum evento contido na Bíblia anterior ao século IX a.C. possa ser confirmado por fontes externas. O primeiro item que pode receber essa confirmação é a batalha tratada em 2 Reis 3,5, em que Mesa, rei de Moab, se libertou do domínio israelita; essa batalha é descrita na famosa Pedra Moabita desenterrada por arqueólogos na década de 1860. Mas a maioria das notáveis histórias sobre a história hebraica - os relatos de Abraão e dos outros patriarcas; de José como senhor do Egito, do

⁶⁷ “What is natural should be understood in the context of nature, whereas what is scriptural should be interpreted in the light of Scripture, and Scripture alone.”

⁶⁸ De acordo com o tradutor Diogo Pires Aurélio, a concepção do termo história sugerida no texto é entendido “como recolha de elementos de onde extrair os princípios com base nos quais se fará a dedução científica” (TTP, nota 4, p. 344) ou “a recolha de fatos a fazer previamente à sua articulação numa teoria” (AURÉLIO, 2008, p. LXXXV).

cativeiro hebraico no Egito e da fuga de lá; da conquista da Palestina; e de grandes glórias dos reinados de Salomão e Davi - e muito mais coisas têm a Bíblia como única fonte (GABEL; WHEELER, 1993, p. 56).

Frydman (2005) se utiliza de uma metáfora para descrever a relação das Escrituras com sua história, comparando-as com fósseis, que carregam o testemunho da existência de espécies pré-históricas que, se estão já desaparecidas, deixaram também rastros para os historiadores; da mesma maneira, as Escrituras são sinais direcionados a períodos remotos no passado, e são também evidências de que quem escreveu esses livros muitos séculos no passado, o fez como forma de levar uma mensagem a seus leitores. Nesse ínterim, “a maior tarefa do intérprete é descobrir o que esses escritores tencionavam comunicar ao seu público”⁶⁹ (FRYDMAN, 2005, p. 616). Além disso, e como paráfrase a Schleiermacher, “o fato de que os livros sagrados não foram miraculosamente enviados dos céus, mas transmitidos através de intermediários humanos é uma razão convincente para que seus significados sejam relacionados às intenções reais de seus autores”⁷⁰, e isso precisa ser feito através não apenas de uma “crítica interna” ao texto, mas com o auxílio de uma “crítica externa” suplementar, levada a cabo pelo intérprete por meio do método de Spinoza.

O método de Spinoza é estruturado a partir de três pontos a serem seguidos pelo intérprete em sua tarefa de interpretação da Escritura considerando todos os seus aspectos históricos:

Em princípio, cabe ao intérprete descobrir a natureza e as propriedades linguísticas e filológicas da língua em que os livros bíblicos foram escritos e que era também a língua usada no falar cotidiano dos seus autores, o que facilitaria o exame de “todos os sentidos que cada frase pode ter de acordo com o uso normal da língua” (TTP, VII, 100, p. 117). Tendo sido essa língua o hebraico, é preciso também que se conheça a história completa da língua hebraica, presente em todo o Antigo Testamento, e também no Novo, ainda que em hebraísmos⁷¹ contidos nas traduções para as línguas em que foram divulgadas;

Em seguida, é preciso inventariar de maneira organizada e sistemática as sentenças opinativas presentes nos livros, sintetizando-as em pontos chave, facilitando a filtragem das

⁶⁹ “The main task of the interpreter is to discover what these writers meant and intended to communicate to their audience.”

⁷⁰ “the fact that the Holy Books were not sent miraculously from Heaven but transmitted through human intermediaries is a compelling reason to relate their meaning to the actual intention of their authors”.

⁷¹ Por hebraísmos são entendidas certas expressões e maneiras peculiares do idioma hebreu que ocorrem nas traduções da Bíblia, que originalmente foi escrita em hebraico e em grego. Alguns conhecimentos destes hebraísmos são necessários para poder fazer uso devido das regras de interpretação.

mesmas por tópicos, conforme a necessidade. Então, “deve registrar todas as que são ambíguas ou obscuras ou que parecem estar em contradição entre si” (TTP, VII, 101, p. 118). A clareza de uma opinião depende da dificuldade encarada ao se buscar o seu *sentido* através do contexto em que foi produzida, “e não conforme a facilidade ou dificuldade com que apreende a sua verdade pela razão” (TTP, VII, 101, p. 118).

Assim, se faz necessário ao intérprete, ao se debruçando sobre a Escritura buscando o sentido de seu texto, que faça o esforço necessário para não impor sobre o texto suas próprias formas de pensar, que levam consigo também seus próprios preconceitos. “O leitor e o autor antigo (do texto bíblico) são ambos afetados pelas associações culturais e pessoais, e pelas crenças e formas de expressão contemporâneas. Para entender o sentido original do texto, devemos descontar os efeitos desses fatores sobre nós mesmos e considerar seus efeitos sobre os autores bíblicos, e isto requer uma investigação detalhada baseada em uma grande quantidade de material extrabíblico” (YOVEL, 1989, p. 17). Isso será determinante para que não haja uma confusão entre o sentido e a verdade do texto. Para tal, e de forma a não criar uma distinção equivocada entre o “verdadeiro sentido” e a “verdade das coisas” contida no texto, só resta ao intérprete analisá-lo pelos princípios linguísticos que o próprio texto oferece, ou através de um “raciocínio que tenha por único fundamento a Escritura” (TTP, VII, 101, p. 118), ou seja, através do método de Spinoza.

Spinoza identifica a interpretação literal com o entendimento temporal e profano. Assim, se o texto coloca que “Deus *fala*”, o exegeta é obrigado a se voltar ao texto para explicar tal passagem em termos de fala humana (MORROW, 2010, p. 295). Nesse caso, a interpretação literal e o sentido real do texto não são a mesma coisa. Interpretação literal significa vasculhar “por trás” do texto até encontrar seus componentes humanos e históricos, e partir do pressuposto de que Deus nunca se dirige de maneira imediata, direta, através de nenhum texto. Tal medida, segundo Punchet, “anuncia uma delimitação de esferas (especificidade do saber filosófico com respeito à imagem teológica) de máxima importância para os fins do Tratado”, qual seja este fim, a separação entre Filosofia e Teologia, pois “[q]uando tratamos com a linguagem da religião positiva, o problema posto concerne ao *sentido*, não à verdade em si” (PUNCHET, 1980, p. 85, *itálico no original*).

Como exemplos, temos dois enunciados mosaicos que comunicam que “*Deus é fogo*”, ou “*Deus é ciumento*” para mostrar como são claros quando pensamos do ponto de vista do significado das palavras, ainda que obscuros perante a razão e a verdade, pois que, mesmo

quando o sentido literal contradiz a luz natural, devemos mantê-lo, “a não ser que esteja em flagrante contradição com os princípios e os fundamentos tirados da história da Escritura” (TTP, VII, 101, p. 118).

Por outro lado, se essas sentenças, quando interpretadas de maneira literal, se confrontassem com os princípios da Escritura, mesmo que de acordo com a razão, seríamos forçados a considerar também uma interpretação metafórica para elas. Assim sendo, quando diante de tais ambiguidades, como no caso das sentenças mosaicas, o intérprete deve considerar irrelevante se a opinião emitida está em conformidade ou conflito com a razão, e comparar tal opinião com outras emitidas pelo mesmo autor. “Ora, uma vez que ele [Moisés] ensina com toda a clareza, em numerosas passagens, que Deus não tem nenhuma aparência com as coisas visíveis existentes nos céus, na terra ou na água, tem de se concluir que essa frase, assim como todas as outras do mesmo gênero, se devam entender em sentido metafórico” (TTP, VII, 101, p. 118).

O sentido literal de uma passagem da Escritura deve ser entendido, então, como “presumivelmente o significado básico de suas palavras tomadas como uma unidade - o significado consensual presente antes de começarmos a interpretar” (GABEL; WHEELER, 1993, p. 230), enquanto o sentido alegórico pode ser descrito como “um sentido espiritual ou moral elevado, derivado pela própria projeção para cima - numa tela de nível mais alto, por assim dizer - de alguma passagem escritural aparentemente despreziosa” (GABEL; WHEELER, 1993, p. 231), e parte do princípio de que o sentido literal da Escritura “não basta em si e por si e que o pleno significado das escrituras está além do literal” (GABEL; WHEELER, 1993, p. 232).

Visto que é dever do interprete não se distanciar do sentido literal das sentenças com as quais se depara além do necessário, ele deve buscar se a sentença “Deus é fogo” admite um sentido que não seja literal, ou seja, se a palavra “fogo” tem outro sentido que difira daquele característico do fogo natural. “No entanto, como a palavra ‘fogo’ é usada também para significar cólera e ciúme (ver *Jó*, cap. XXXI, 12), é fácil conciliar as frases de Moisés e concluir que as expressões ‘Deus é fogo’ e ‘Deus é ciumento’, traduzem uma só e mesma opinião. Além disso, e uma vez que Moisés ensina claramente que Deus é ciumento e em parte nenhuma ensina que ele está imune de paixões ou alterações de ânimo, temos forçosamente de concluir que Moisés acreditava nisso ou que, pelo menos, pretendia ensiná-lo, por muito que repugne à nossa razão” (TTP, VII, 102, p. 119). Esse procedimento ajuda a entender as nuances que, mais que

concessões, são, em verdade, a razão de ser do método de Spinoza, que, se por um lado impõe de maneira clara um princípio, o de que as Escrituras devem ser interpretadas única e exclusivamente a partir de si mesmas, por outro, determina que não haja uma solução última para todos os casos, que possa ou deva ser criada *ex nihilo* pelo intérprete de força a induzir a Escritura a comunicar algo que só está de acordo com as opiniões do próprio intérprete, ainda que em desacordo com a razão natural, mas apenas uma que considere o contexto dos autores e do texto sob análise em todas as suas minúcias.

Por fim, a história da Escritura até então construída deve oferecer “os pormenores de todos os livros dos profetas de que chegou notícia até nós, ou seja, a vida, os costumes, os estudos de cada um dos autores, quem era ele, em que ocasião, em que época, para quem e [...] em que língua escrevia. Depois, as voltas que deu cada livro: como foi originalmente acolhido, em que mãos foi parar, quantas versões conheceu, a conselho de quem foi incluído entre os Livros Sagrados e, enfim, de que modo foram reunidos num único corpo todos os livros já universalmente reconhecidos como sagrados” (TTP, VII, 102, p. 119). No que tange ao discernimento entre as opiniões “enunciadas como leis” e as enunciadas como “ensinamentos morais”, é preciso também conhecer a vida, os hábitos e também a trajetória educacional de cada autor. É preciso, também, que se descubra “em que ocasião, em que época e para que nação ou século foram escritos todos esses ensinamentos” (TTP, VII, 102, p. 120), reiterando, ainda que indiretamente, uma necessária preocupação com o anacronismo de algumas leis, como as leis hebraicas, escritas para um período e povos específicos no passado. Todo esse conhecimento ajudará o intérprete a identificar possíveis alterações, seus autores e se foram ou não corrigidas “por homens competentes e dignos de crédito” (TTP, VII, 102, p. 120).

Admitindo-se que o intérprete tenha obtido todas as informações necessárias supramencionadas e considerando-se também que só será considerado como doutrina dos profetas aquilo que a Escritura explicita, dentro do método, como tal, Spinoza adverte que, como passo seguinte, deve o exegeta passar a investigação do pensamento dos profetas e do Espírito Santo (TTP, VII, 102, p. 120), tarefa que exige, naturalmente, um método e uma ordem geométrica em consonância com a usada na interpretação da natureza e sua história.

A exemplo do que fazemos ao nos debruçarmos sobre as “coisas naturais”, buscando em princípio as que são “absolutamente universais e comuns a toda a natureza, tais como o movimento, o repouso e as respectivas leis e regras”, que são seguidas e observadas pela própria natureza, passando, então àquelas menos universais, ao buscarmos a história da Escritura

devemos proceder da mesma maneira, buscando aquilo que há de mais universal e constitui seu cerne, o “que todos os profetas recomendam como doutrina eterna e de maior utilidade para qualquer mortal”, como a existência de um Deus onipotente a quem devemos adoração e que nos guarda e nos ama, sobretudo os que praticam o amor ao próximo. “Tais ensinamentos e outros do mesmo gênero estão de tal maneira claros e explícitos em toda a Escritura que não houve jamais alguém que duvidasse do seu sentido” (TTP, VII, 103, p. 120-121). O intérprete precisa ter em mente, no entanto, que no que concerne à existência de Deus propriamente dita, a Escritura não ensina nada de definitivo ou que possa ser entendido como doutrina eterna, e, ao contrário, “os próprios profetas [...] não estão de acordo sobre tais questões, pelo que não existe nada que possa a seu respeito ser tido por doutrina do Espírito Santo, ainda que elas se resolvam muito bem pela luz natural” (TTP, VII, 103, p. 121).

Tendo, pois, o intérprete adquirido conhecimento o bastante da doutrina universal da Escritura, é preciso, então, proceder para aspectos práticos da vida, mesmo que menos universais, pois derivados, no entanto, da mesma doutrina universal: “estão nesse caso todos os atos particulares e exteriores da verdadeira virtude, que só podem praticar-se numa dada ocasião” (TTP, VII, 105, p. 121). A maneira correta de agir nesse ponto é, naturalmente, buscar esclarecer os pontos obscuros e de dubiedade presentes na Escritura a partir dos pontos mais claros, da doutrina universal da própria Escritura. Quando da existência de passagens conflitantes no texto, deve-se aplicar os procedimentos dos três pontos supramencionados como forma de esclarecer todo o contexto em que ambas passagens foram confeccionadas.

Por exemplo, quando Cristo diz *felizes os que choram porque serão consolados*, não sabemos, só por esse texto, a quem é que se refere; mas como ele ensina mais à frente que não nos devemos preocupar senão com o reino de Deus e a sua justiça, a qual nos recomenda como sendo o sumo bem (*Mateus*, cap. VI, 33), segue-se que por ‘aqueles que choram’ ele entende unicamente os que choram pelo desprezo a que os homens votam o reino de Deus e a justiça, dado que só por isso pode chorar quem não ama senão o reino de Deus, isto é, a justiça, e despreza por completo todos os outros favores da fortuna. O mesmo se passa quando ele diz *mas àquele que te bateu na face direita oferece-lhe também a outra*, etc. Se Cristo impusesse isso aos juízes enquanto legislador, destruiria com tal preceito a lei de Moisés, coisa contra a qual ele próprio se insurge abertamente (*Mateus*, cap. V, 17); portanto, temos de ver quem é que disse isso, a quem o disse e em que altura. Quem o disse foi Cristo, que não instituía leis como se fosse um legislador, mas ensinava como um mestre, pois queria corrigir, não tanto as ações exteriores, quanto a disposição interior. Disse-o a homens oprimidos que viviam num Estado corrupto, onde a justiça era totalmente desprezada e cuja ruína parecia iminente. Aliás, isso mesmo que Cristo aqui ensina, estando iminente a destruição da cidade, vemos também Jeremias ensiná-lo por alturas da anterior destruição, ou seja, numa

época bastante parecida (ver *Lamentações*, cap. III, letras Tet e Jot) (TTP, VII, 103-104, p. 121-122, itálicos no original).

Spinoza se utiliza do exemplo acima para argumentar que os profetas só se permitiam ensinamentos dessa natureza durante períodos excepcionais, e nunca na forma de lei, como fizera Moisés, que buscava criar um Estado sólido e duradouro, e que não escreveu, a exemplo de Jesus e Jeremias, em um período de opressão, que autorizava a aplicação da *lex talionis*, ainda que não advogasse pela vingança ou pelo ódio ao próximo. Os exemplos de Jesus e Jeremias, de “tolerar[...] as injúrias e se perdoar tudo aos ímpios”, estão de acordo com os princípios da Escritura, visto que só ocorreram durante períodos de opressão e em locais onde a justiça era desprezada (TTP, VII, 104, p. 122).

Os exemplos usados dizem respeito à relação da Escritura com aspectos da vida prática, mais fáceis de serem analisados, visto que, dentre os autores da Bíblia nunca representaram motivo de sérias controvérsias, ao contrário dos textos de caráter especulativo, que demandam mais trabalho analítico, visto que os profetas discordavam entre si a seu respeito e as narrativas apresentadas sobre os mesmos estavam eivadas dos preconceitos das épocas em que foram escritos. Dessa feita, a elucidação do sentido de um texto por outro mais claro só deve ser chancelada caso ambos apresentem evidências o bastante de compartilharem a mesma opinião (TTP, VII, 105, p. 123).

A forma apropriada de se debruçar sobre o pensamento dos profetas no intuito de desvendá-los é, naturalmente, a partir de princípios universais, pela análise de sentenças – *que devem ser claríssimas* – presentes na Escritura, inventariando-as em milagres, profecias, revelações, e assim por diante, das coisas mais universais até as mais comuns, como impõe o método. Também pelo método se deve chegar às opiniões dos profetas, e a partir delas ao sentido de cada revelação, profecia, narrativa ou milagre. Ao interprete é necessário, no entanto, ter cautela na abordagem dessas questões “para não confundir o pensamento dos profetas e dos historiadores com o do Espírito Santo e com a verdade” (TTP, VII, 105, p. 123), ressaltando que entre as opiniões dos profetas e historiadores e as do Espírito Santo e a verdade há uma miríade de preconceitos das épocas em que esses homens viveram e aos quais certamente não eram de todo imunes.

Deve, todavia, notar-se, no que toca ao sentido da revelação, que esse método só ensina a investigar o que os profetas realmente viveram ou ouviram, não o que eles quiseram significar ou representar com aqueles sinais hieroglíficos. Sobre isso, podemos apenas conjecturar, mas não concluir com certeza e com fundamento na Escritura (TTP, VII, 105, p. 123).

O conselho, aqui, implica novamente na relevância, que, se por um lado é imprescindível, por outro também o é, e ao menos indiretamente, limitada, do conhecimento histórico como ferramenta essencial do método interpretativo.

3.5 AS LIMITAÇÕES DO MÉTODO

Apesar de ser o método de Spinoza o “único verdadeiro”, há nele também barreiras de difícil transposição reconhecidas pelo filósofo, de forma que “tudo quanto ele não nos puder oferecer para chegarmos ao completo conhecimento da Escritura, há que desistir de o atingir” (TTP, VII, 106, p. 124). As dificuldades presentes no método podem ser divididas entre um grupo menor de dificuldades de natureza historiográfica, e outro, mais amplo e ramificado, de natureza linguística e filológica. A primeira grande dificuldade presente no método “deriva do fato de ele exigir um domínio total da língua hebraica” (TTP, VII, 106, p. 125).

Mesmo estabelecendo que a tradição judaica do uso da língua hebraica passada adiante pode ser considerada incorrupta, visto que não há utilidade em se alterar o significado de uma palavra, apenas do sentido de uma sentença, na língua (TTP, VII, 106, p. 124), os antigos hebraístas não deixaram catalogadas as bases estruturais e os fundamentos da língua para o porvir. Spinoza especifica que não existem um dicionário, ou uma gramática, ou uma retórica. “Um dicionário que explique o significado das palavras, frases e expressões idiomáticas. Uma gramática que normatize a estrutura da língua. E finalmente uma Retórica que oriente sua estrutura argumentativa” (DANTAS, 2013, p. 42).

Spinoza aponta ainda que há, na Escritura, uma série de substantivos e verbos cujo sentido é de todo desconhecido ou obscuro, e que isso, aliado também à ausência de uma semântica da língua hebraica, contribuiu para o desaparecimento, com o passar do tempo, de incontáveis expressões idiomáticas e frases características do povo hebreu, fazendo com que nos “depar[er]mos com muitas passagens que, embora expressas em termos conhecidíssimos, o seu sentido é, todavia, bastante obscuro e totalmente incompreensível (TTP, 107, VII, p. 125); a ausência de ambas uma história completa da língua hebraica e de elementos textuais que configurem as estruturas básicas da língua fazem com que muitas das passagens da Escritura permaneçam perdidas nas ambiguidades inerentes à língua, inviabilizando a clarificação do sentido exato de inúmeras passagens.

A segunda dificuldade do método também diz respeito à língua hebraica, desta vez não mais relacionada ao fato de não haver disponível uma história da língua, mas à sua própria

constituição e natureza, “devido à qual são tantas as ambiguidades com que deparamos que é impossível encontrar um método que permita determinar com segurança o verdadeiro sentido de todos os textos da Escritura” (TTP, 107, VII, p. 125). Isso deve-se também ao fato de que ao hebraico guarda particularidades linguísticas. Como descreve Spinoza:

Os hebreus dividem as letras do alfabeto em cinco grupos, consoante os cinco órgãos vocais que servem para as pronunciar: lábios, língua, dentes, palato e garganta. Assim, por exemplo, as letras Aleph, Ghet, Hgain e He chamam-se guturais e, tanto quanto sabemos, empregam-se indiscriminadamente. El, que significa para, toma-se muitas vezes por hgal, que significa sobre, e vice-versa. Daí acontecer que todas as partes da proposição se tornam muitas vezes ambíguas ou aparecem como sons sem nenhum significado (TTP, VII, 108, p. 126).

Além disso, essa ambiguidade resultaria também no caráter polissêmico da língua hebraica, especificamente a “multiplicidade de significados que têm as conjunções e os advérbios. Por exemplo, *vau* é indistintamente uma conjuntiva ou uma disjuntiva, significando e, mas, porque, no entanto e então. A palavra *ki* tem sete ou oito significados: porque, apesar de, se, quando, como, que, combustão, etc. E acontece o mesmo com quase todas as partículas” (TTP, VII, 108, p. 126).

O uso dos tempos verbais na língua hebraica oferece uma dificuldade adicional ao intérprete, o que pode ser ainda mais agravado dependendo da língua mãe do mesmo, visto que a quantidade e variação dos tempos verbais pode mudar significativamente dependendo do grupo linguístico a que pertencem as línguas. No caso específico do hebraico, Spinoza realça que

os verbos no indicativo não têm nem presente, nem pretérito imperfeito ou mais-que-perfeito, nem futuro perfeito, nem outros tempos que são frequentes nas demais línguas; no imperativo e no infinitivo então, faltam todos os tempos exceto o presente; no conjuntivo faltam mesmo todos. E, embora toda esta ausência de tempos e de modos pudesse ser suprida, até com certa elegância, mediante certas regras deduzidas dos princípios da língua, a verdade é que os escritores mais antigos as negligenciaram por completo, usando indiscriminadamente o futuro pelo presente e pelo pretérito, o pretérito pelo futuro, ou ainda o indicativo pelo imperativo e pelo conjuntivo, o que ocasionou inúmeros equívocos (TTP, VII, 108, p. 126).

Além dessas causas frequentes para ambiguidades no uso da língua hebraica, dois outros agravantes devem ser registrados, a saber, a ausência de vogais e sinais de pontuação no uso da língua, o que dificultava a compreensão da pronúncia e estrutura das sentenças, e, conseqüentemente, a compreensão de seu sentido. Mesmo a adição posterior de acentos e

pontos não nos deve ser digna de confiança, visto que foram feitas “por homens a cuja autoridade não se deve atribuir nenhuma importância” (TTP, VII, 109, p. 127). A rispidez da crítica de Spinoza se explica pelo fato de que essas adições foram feitas tendo por base apenas as interpretações da Escritura dos próprios autores das inserções. “Por conseguinte, os pontos e acentos que temos agora são meras interpretações dos modernos e não merecem mais crédito nem é de se lhes atribuir mais autoridade que às outras explicações dos autores” (TTP, VII, 109, p. 127).

A terceira dificuldade inerente ao método de interpretação de Spinoza diz respeito à história dos livros da Escritura, ou melhor, de suas vicissitudes, cujo conhecimento das mesmas nos é imensamente limitado ou, em vários casos, totalmente ausente. Em princípio, nos surge uma dificuldade dupla com relação a autoria dos livros: se por um lado não temos o conhecimento de quem seriam os autores de vários livros, por outro, há o agravante de não sabermos se, de fato, aqueles de que sabemos a autoria tem nos que reivindicam ou lhes tem a autoria atribuída os mesmos indivíduos responsáveis pela sua escrita (TTP, VII, 109, p. 128). Além disso, não temos a precisão temporal acerca das épocas em que os livros foram escritos, o que aumenta a dificuldade para que possamos identificar, ou ao menos tentar, seus autores ou escribas.

À essa dificuldade histórica geral, soma-se a ausência de conhecimento acerca da transmissão dos livros, assim como das adições e supressões, em suma, das variações a que foram submetidos com o passar do tempo, ou mesmo se há duplicidade nos exemplares a que temos acesso ou não (TTP, VII, 109, p. 128). Quando nos deparamos com um livro cuja clareza textual, a exemplo dos autores ou do período em que foi escrito, é de difícil precisão ou total inacessibilidade, buscamos, então, tentar encontrar o sentido do que há escrito; esta é a única forma de tentarmos desvendar a intenção do autor quando da feitura do texto; “pelo contrário, se o conhecermos exatamente, organizaremos os nossos pensamentos de forma que não seremos assaltados por nenhum preconceito, quer dizer, a não atribuir ao autor ou àquele em nome de quem ele escreveu nem mais nem menos do que aquilo que é justo e a não imaginar coisas diferentes das que o autor poderia ter em mente ou do que a sua época e as circunstâncias o impunham” (TTP, VII, 110, p. 129).

Ter o conhecimento de quem são os autores das obras lidas é parte fundamental do julgamento que o intérprete fará do texto, mas não apenas isso, como também pode ser útil em

caso de necessidade de comparação entre versões feitas ou alteradas por autores diversos quando de sua redação.

Considerando a discussão levantada por Spinoza acerca da autoridade do Pentateuco, em que ele argumenta, de forma bastante contundente, que ela não coube a Moisés, mas *provavelmente* a Esdras, ou seja, paira ainda o elemento da dúvida sobre a autoridade do texto, no caso dos demais livros esta dúvida é ainda mais alargada, visto que a composição dos livros não necessariamente é tão coesa quanto a do Pentateuco, indicando que o texto pode ter sido composto em períodos mais distantes entre si e, conseqüentemente, por vários autores, o que implicaria, também, na utilização de ainda mais redatores, criando ainda mais nuances no que diz respeito ao sentido e à verdade do texto.

A esse respeito, vale ressaltar, também, que o questionamento feito por Spinoza acerca da escrita impossível, por parte de Moisés, do Pentateuco, é herdeiro de outros pensadores judaicos cujas obras o filósofo estudou profundamente, notadamente Ibn Ezra.

Ibn Ezra foi o primeiro a defender que Moisés não era o autor de todos os livros do Pentateuco. A discussão acerca do Deuteronômio 33 no seu comentário sobre o Pentateuco, no qual ele reivindica que Moisés não poderia ter escrito um relato de sua própria morte, foi considerado por muitos pensadores posteriores (incluindo Martinho Lutero), que não tinha intenção alguma de defender que Moisés não havia escrito todos os livros da Torá⁷² (NADLER, 2008, p. 830).

Gabel e Wheeler (1993) apontam, em concordância com os argumentos de Spinoza, que “a sacralidade de um texto não é garantia de que ele não seja falsificado” (GABEL; WHEELER, 1993, p. 24), e que, descontada essa eventual intenção, por parte do redator, de deliberadamente alterar o texto bíblico, outras razões, pretensamente impessoais, podem exercer um papel determinante no trato com o texto. No caso do texto bíblico, devido a sua relevância e natureza, o que primeiro pode surgir ao redator (neste caso, também um intérprete) é alguma curiosidade ou especulação acerca do objetivo final do texto proposto, o que é agravado quando há, no texto, duplicações ou textos que aparentemente se contradizem, visto que o redator poderia, como solução, eliminar tais duplicações ou contradições. O caráter reverencial e sagrado do texto pode, no entanto, levar o redator intérprete a se retrair desse intento e, ao contrário, tentar manter o máximo de informações possível de forma mesmo a explicar e clarificar os trechos

⁷² “Ibn Ezra was only the first to argue that Moses was not the author of every word of the Pentateuch. His discussion of Deuteronomy 33 in his commentary on the Pentateuch, in which he claims that Moses could not have written the account of his own death, was taken up by many later thinkers (including Martin Luther) who had no intention of arguing that Moses did not write almost all of the Torah”.

possivelmente obscuros. Os autores citam, como exemplo, a existência de três versões completas do julgamento dos guibeonitas em Josué 9 e também da narrativa presente em Gênesis 37 acerca de que povo, se os ismaelitas ou os madianitas, teria conduzido José ao Egito (GABEL; WHEELER, 1993, p. 24). Não sendo, como dito, a sacralidade de um texto uma barreira intransponível contra a fraude, “paradoxalmente, a sua própria importância pode levar pessoas bem-intencionadas a tentar corrigir suas [do texto] supostas falhas, aproximando-o mais do ideal” (GABEL; WHEELER, 1993, p. 24). E por ideal deve ser entendido aquilo que as próprias opiniões e ideias do intérprete julguem como tal.

É também possível [...] que os redatores tivessem do seu papel uma compreensão mais sofisticada do que imaginamos e que desculpassem esses aparentes defeitos segundo algum princípio determinante de correção que nos é difícil perceber (GABEL; WHEELER, 1993, p. 24).

O trecho citado acima sumariza bem algumas das preocupações de Spinoza quando da elaboração de seu método. Por um lado, não cabe ao intérprete desculpar ou alterar o texto a título de correção por algo que o próprio intérprete considere como problemático, e, por outro, não lhe cabe o uso de nenhum princípio que não o de entender a Escritura a partir dela mesma quando no trato do texto. Ele reforça essa crítica ao afirmar ainda que, além das dificuldades inerentes à construção de uma “história rigorosa” da Escritura, muito devido à passagem do tempo que leva consigo princípios e fundamentos que norteiam o texto, o que, dadas as circunstâncias, é tolerável, há algo pior, qual seja, o fato de que os intérpretes acabaram por acrescentar “inovações extraídas da[s] sua[s] cabeça[s]” (TTP, VIII, 118, p. 138), o que deixou a história da Escritura não apenas incompleta como também cheia de incorreções, “o que significa que os fundamentos do seu conhecimento, além de ser insuficientes para que a partir deles se possa fazer uma reconstituição integral, estão bem errados” (TTP, VIII, 118, p. 138).

Por fim, há um problema linguístico tratado apenas esporadicamente no TTP, por Spinoza, a saber, o da tradução, percebida na ausência de livros escritos na sua língua original, na Escritura, como é o caso dos livros do Evangelho Segundo Mateus e também da Epístola aos Hebreus, que teriam como língua original o hebraico, e também o Livro de Jó, cuja língua original em que foi escrito permanece incógnita – possivelmente o aramaico –, mas que supõe-se, de acordo com um comentador, que a obscuridade presente em seu texto deriva do fato de que sua versão hebraica é apenas uma tradução da língua original em que foi escrito (TTP, VII, 111, p. 130).

Spinoza menciona o “endoidecer” de Jonathan ben Uzziel⁷³, “que preferiu corromper a Escritura a confessar a sua ignorância” (TTP, VIII, 124, p. 146) ao traduzir do caldeu uma frase do livro de Josué de maneira equivocada. O trecho a que se refere Spinoza no texto está presente no capítulo XXIV do livro de Josué 26, em que se lê “*e Josué escreveu essas palavras **no** livro da Lei de Deus*”, tendo sido traduzido erroneamente por “*e Josué escreveu essas palavras **e guardou-as com o Livro da Lei de Deus***” (TTP, VIII, 124, p. 146, itálicos no original, negrito meu). Circunstâncias como essas representam, para Spinoza, “a negação da própria Escritura e a invenção de uma nova” (TTP, VIII, 124, p. 146), que não é mais que uma fantasia da cabeça do intérprete.

É fato estabelecido que a maioria das pessoas que leem a Bíblia o fazem através de traduções, de forma que não espanta que ela seja o livro mais vendido e supostamente o mais lido no mundo todo⁷⁴. Por outro lado, não é tão fácil de compreender para aqueles que não são muito versados em línguas ou em história - mais ainda em história da Bíblia - que uma tradução fielmente literal do texto não é possível, por limitações linguísticas das mais diversas entre as línguas, assim como não há, também, um consenso absoluto acerca de qual versão dos textos primitivos das Escrituras devem servir de fonte para tradução. Agrava toda esta situação o fato de que não existem mais os manuscritos originais em que os textos bíblicos foram produzidos, tendo restado aos estudiosos apenas o acesso a manuscritos produzidos centenas de anos depois da composição dos textos bíblicos por copistas, o que implica que os textos foram alterados, ainda que as motivações e o grau de alteração não sejam fáceis de precisar. Como consequência óbvia, temos que os manuscritos que sobreviveram ao tempo e às alterações dos copistas são muito diferentes entre si, requerendo que sejam consideradas “variantes textuais” ou “leituras variantes”, ou seja, “um conjunto de leituras feitas a partir de todas as fontes de um dado ponto do texto bíblico” (GABEL; WHEELER, 1993, p. 214) de quaisquer pontos de interesse no texto, um trabalho rigoroso e necessário a todos os que trabalham com o texto bíblico, sejam pesquisadores ou tradutores.

Para tornar disponíveis essas variantes, costuma-se imprimir-las como notas nas edições da Bíblia em linguagem antiga preparadas para os pesquisadores.

⁷³ Segundo nota inserida pelo tradutor Diogo Pires, Jonathan ben Uzziel “é considerado pela tradição judaica como autor de um Targum, nome por que se designam as versões do texto sagrado feitas em aramaico. Essas versões tornaram-se necessárias com a diáspora e o conseqüente esquecimento do hebraico por parte da maior parte do povo. Como os textos eram lidos em público sempre na língua original, havia quem se encarregasse da sua tradução, acrescentada de comentários explicativos. Trata-se, por conseqüente, de versões comentadas ou paráfrases, como também se lhe chama” (TTP, VIII, nota 5 do tradutor, p. 349).

⁷⁴ Disponível em: <https://www.gospelprime.com.br/a-biblia-continua-sendo-o-livro-mais-vendido-da-historia/> Acessado em 30 de agosto de 2019.

Também estão contidas nessas notas muitas propostas de emendas do texto bíblico - conjeturas informadas acerca do que o texto original pode *de fato* ter sido neste ou naquele ponto em que se suspeita ter havido erros ou interferências (GABEL; WHEELER, 1993, p. 214).

Outro problema especialmente caro aos tradutores diz respeito às diferenças entre as línguas, especialmente pelo fato de que uma tradução plenamente “fiel”, não apenas da Bíblia, mas, de fato, de qualquer texto, não é alcançável (NIDA, 1964; VENUTTI, 2000), restando, no entanto, que o tradutor busque, no melhor de suas capacidades, transmitir o sentido do texto produzido em uma língua, chamada língua de partida, para outra, chamada língua de chegada. E considerando que não há, no mundo, duas línguas que se relacionem de maneira absolutamente igual em termos de correspondência idiomática, isto é, palavra por palavra, sempre que uma tradução literária for feita, como é o caso da Bíblia, haverá perda de sentido original e, mais que isso, adição de novos sentidos que só existem na língua de chegada. Mas mesmo diante de toda essa miríade de diferenças de característica lexical, sintática e gramatical, restam, no entanto, um sem número de palavras de sentido aproximado e correspondência parcial, o que inevitavelmente acaba por criar distorções de sentido que os tradutores podem optar por solucionar inserindo o melhor sentido que *lhe* aprouver ou através de inserção de notas de rodapé ou comentários intratextuais.

Na esteira de todos esses problemas também há os chamados idiomatismos, ou seja, “certas expressões fixadas que só se desenvolvem numa dada língua e que não têm força expressiva em outra (GABEL; WHEELER, 1993, p. 216), o que, no caso específico da Bíblia e seus textos em grego e/ou hebraico, limitam que o tradutor faça uma tradução direta quando o resultado fizer sentido na língua de chegada, apreendam o ponto central e abandonem a expressão nuançada, ou substituam o idiomatismo por outro aproximado que seja compreensível na língua de chegada.

Em síntese, temos que, na tradução de passagens bíblicas e seu sentido aproximado, “a ordem dos tópicos por ela apresentados e o seu tom podem ser traduzidos; mas a maioria dos itens relativos à forma e ao sentido, incluindo o ritmo, a rima e o jogo de palavras, embora possam ser substituídos por elementos equivalentes, não podem ser traduzidos” (GABEL; WHEELER, 1993, p. 217).

Spinoza reforça as limitações de seu método de interpretação da Escritura “com base nos dados da sua própria história que for possível obter”, admitindo que “em muitas passagens da Escritura, ou ignoramos o seu verdadeiro sentido, ou nos pomos a adivinhá-lo sem nenhuma

certeza”, ressaltando, no entanto, que essas limitações são apenas parciais e não inviabilizam por completo a verdade do seu método, pois que “todas essas dificuldades podem apenas impedir que compreendamos o pensamento dos profetas no que se refere a coisas ininteligíveis e que não sejam senão imagináveis, mas de forma alguma no que se refere a coisas que é possível compreender pelo entendimento e das quais podemos facilmente formar um conceito claro” (TTP, VII, 111, p. 130).

Spinoza reconhece todas essas dificuldades sem deixar de ressaltar que, de maneira geral, elas se direcionam para a língua hebraica e as dificuldades que a falta de conhecimento sobre a história e estrutura da mesma apresentam para a execução de seu método. É prudente que não tentemos decifrar todos os sentidos dos textos da Escritura pela mera confrontação de distintas versões, visto que essa estratégia terá êxito muito limitado, restrito a algumas poucas frases dúbias, “pois nenhum profeta escreveu com o intuito expresso de explicar as palavras de um outro, ou mesmo as suas; já porque não podemos concluir o pensamento de um profeta, ou apóstolo, etc., a partir do de um outro, exceto no que se refere à vida prática, como ficou demonstrado de forma evidente. Nunca quando eles falam de assuntos milagreiros, ou quando narram milagres ou descrevem acontecimentos” (TTP, VII, 109, p. 128).

Spinoza, que compôs um *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*, publicada postumamente, em 1677, e como já mencionado alhures, tinha plena noção das dificuldades linguísticas concernentes à língua hebraica, de forma que para ele os erros de tradução, apesar de denotarem flagrante desvio da Escritura, ou uma “negação” da mesma, como no caso de Jonathan ben Uzziel mencionado acima, entendia que o método ainda assim é o único verdadeiro, o único confiável, visto que requer apenas a luz natural, e “a natureza e a virtude dessa luz consistem principalmente em deduzir, a título de legítimas ilações, as coisas obscuras das que são conhecidas ou se apresentam como tal” (TTP, VII, 112, p. 132), e aqueles que julgam haver necessidade de uma luz sobrenatural na leitura e interpretação das Escrituras estão apenas conjecturando ou carecem eles mesmos da luz natural requerida pelo método, no melhor dos casos, ou são preguiçosos ou maliciosos e negligentes com a história da Escritura nas suas intenções (TTP, VII, 112-113, p. 132-133).

A conclusão inevitável do uso do método de Spinoza para ler e interpretar as Escrituras Sagradas é a de que a Bíblia passa a ser, então, apenas mais um documento histórico e não mais um documento sacralizado, capaz de fornecer informações, muitas delas imprecisas e incompletas, é verdade, mas ainda assim informações que retiram os textos do vácuo metafísico

onde até então se encontravam e os situa no espaço e no tempo, sobre seus autores e suas respectivas biografias, assim como sobre as biografias dos próprios textos em si. Também é verdade, tais informações nos trazem poucas informações úteis ao presente, no sentido de que, por exemplo, ensinamentos como os de Jeremias e o de Jesus supramencionados, além da sugestão de Cristo para que ofereçamos a outra face diante de uma agressão, não podem ser entendidos com força de lei, mas apenas como ensinamentos morais em períodos de opressão (FRYDMAN, 2005, p. 618), jogando por terra a noção de que a Bíblia é uma fonte confiável de conhecimento chancelado por uma autoridade divina.

Por outro lado, a Bíblia passa a ter uma história própria, deixando de ser a palavra de Deus, e passando a ser “uma série de fragmentos, sujeitos a profundas alterações no tempo”, deixando para o interprete a tarefa de “voltar no tempo para restaurar, se possível, a versão *autêntica* do texto”⁷⁵ (FRYDMAN, 2005, p. 618). O grifo no termo autêntica diz respeito à opinião de Frydman, com que concordo, de que, sob o método de Spinoza, o termo autêntico deixa de significar “verdadeiro”, e passa a significar apenas “original”, que significa apenas que “foi escrito pelo autor a quem é atribuído, e não foi alterado desde então”⁷⁶ (FRYDMAN, 2005, p. 618), e que traz, como consequência, o questionamento da autenticidade de um texto como garantia de sua veracidade.

Essa nova perspectiva acerca da autenticidade de um texto qualquer representa uma mudança radical, na modernidade, visto que, através dela, nenhum texto pode mais ser considerado um item de autoridade inquestionável, “mas apenas como um testemunho que deve ser examinado sem preconceitos”⁷⁷ (FRYDMAN, 2005, p. 618), e cuja antiguidade não é mais evidência de seu valor superior; “ao contrário [e justamente pela mesma razão], a confiabilidade do [seu] testemunho diminui com o passar do tempo”⁷⁸ (FRYDMAN, 2005, p. 618).

Como visto, o método de Spinoza, apesar de seu caráter inovador por excelência, também apresenta dificuldades virtualmente insuperáveis. A esse respeito, alguns comentadores sugerem, corretamente ao meu ver, que essas dificuldades intransponíveis seriam, em verdade, parte da estratégia de Spinoza para dificultar ou mesmo inviabilizar qualquer tentativa de interpretação teológica dos textos sagrados.

⁷⁵ “[...] a series of fragments, subject to profound alterations over time”; “to go back in time, in order to restore, if possible, the authentic version of the text”.

⁷⁶ “[...] actually written by the author to whom it is attributed and never altered since.”

⁷⁷ “[...] but only a testimony that must be examined without prejudice [...]”

⁷⁸ “On the contrary, the reliability of testimony decreases over time.”

Segundo David Dungan (1999), com seu método de interpretação, “Spinoza e seus seguidores multiplicaram as questões sobre a história física do texto, até ao ponto em que a tarefa tradicional da teologia não pudesse jamais sair de seu início”, fazendo com que a interpretação teológica se tornasse não apenas inviável, mas impossível, pois “...criar uma [...] lista infinitamente extensível de questões dirigidas à história física do texto, ao ponto de o clero e os oficiais políticos se aliarem tornaria insuportáveis suas próprias interpretações teológicas da Bíblia”⁷⁹ (DUNGAN, 1999, p. 172). A própria hermenêutica histórica que compõe o método representa um grave empecilho, visto que ela passa a figurar não como um programa exequível ao exegeta, mas apenas como “uma ‘barreira nominalista’ de detalhes sem fim para uma investigação na qual é impossível alcançar resultados completos”⁸⁰ (MORROW, 2019, p. 52), sem os quais não é possível avançar no sentido de uma abordagem teológica.

Também parece-me razoável, nesse sentido, a sugestão feita por Jetze Touber, de que um estudo elaborado como o proposto por Spinoza não era de fato uma meta em si, mas um procedimento “subserviente ao seu [dele] propósito central, que era o de determinar até que ponto o conteúdo da Bíblia era consistente e significativo”⁸¹ (TOUBER, 2016, p. 168), e que seu objetivo em analisar sentenças da Bíblia e como elas se relacionavam entre si era o de assegurar que doutrinas morais pudessem de fato ser ensinadas a partir das Escrituras. Nesse sentido, as expectativas, por parte de Spinoza, com relação aos resultados desse estudo eram limitadas, uma vez que ele estava plenamente consciente de que uma tentativa de reconstruir a história das Escrituras com esse escopo e sofisticação seria praticamente inalcançável.

3.6 AS CRÍTICAS AO MÉTODO E O PROBLEMA COM MAIMÔNIDES

Ao se referir às críticas ao seu método, Spinoza principia por sugerir que o que difere seu método daqueles dos seus críticos é a consideração, por parte desses, da luz natural como insuficiente para a interpretação da Escritura, e a necessidade também da luz sobrenatural para a realização satisfatória de tal empreitada. Não lhe cabendo definir o que seria esta luz sobrenatural, sendo esta uma tarefa dos seus críticos (TTP, VII, 113, p. 135), Spinoza reforça novamente o que é a luz natural de que fala, cuja natureza e virtude “consistem principalmente

⁷⁹ “Spinoza and his followers multiplied questions about the physical history of the text to the point that the traditional theological task could never get off the ground.”

⁸⁰ “[...] a “nominalist barrage” of endless details for an investigation which is actually impossible to achieve complete results.”

⁸¹ “[...] subservient to his central purpose, which was to determine the extent to which the content of the Bible was consistent and meaningful.”

em deduzir, a título de legítimas ilações, as coisas obscuras das que são conhecidas ou se apresentam como tal” (TTP, VII, 113, p. 135), sendo esta a tarefa fundamental de seu método.

O problema com os esses outros intérpretes não é a Escritura ou mesmo a insuficiência da luz natural, mas sua própria preguiça ou desatenção, visto que negligenciam deliberadamente a história da mesma e desprezarem outros aspectos simples para auxiliar no entendimento, como o fato de que os apóstolos pregavam não apenas aos crédulos, “mas sobretudo aos infiéis e aos ímpios” (TTP, VII, 113, p. 133), de forma que, se esses intérpretes estivessem certos, não faria sentido que assim o fosse, visto que apenas os fiéis compreenderiam a pregação.

Além disso, a luz sobrenatural é um atributo dado por Deus “exclusivamente aos fiéis”, ao passo que a luz sobrenatural não se faz necessária para o entendimento do que diziam os profetas e apóstolos a não ser para aqueles a quem a luz natural é insuficiente; logo, o problema não é com o texto, mas com o intérprete.

Igualmente equivocado, porém de outra maneira, estava Maimônides, cujo método Spinoza crítica e acaba por concluir que é “de todo em todo inútil” (TTP, VII, 116, p. 136). O problema de sua abordagem reside essencialmente na ideia de que “decifrar o sentido da Escritura é uma questão de observar o que é ‘aprovado’ pela razão”⁸² (NADLER, 2008, p. 834), e, sendo a Escritura a palavra de Deus e a obra de um “autor onisciente e necessariamente verdadeiro, seu sentido desejado deve ser consistente com a verdade demonstrável”⁸³ (NADLER, 2008, p. 834), o que acarretaria no fato de que o que a Escritura diz é, também, necessariamente verdadeiro. Interpretações deste gênero são ilegítimas pois transcendem o sentido proposto pela própria Escritura, que não apenas não é preservado, como também é corrompido pelos próprios interesses e preconceitos do intérprete, que acaba por desconsiderar a necessária “distinção entre o sentido da Escritura, que é o que se busca ao interpretá-la, e o que é filosoficamente ou historicamente verdadeiro”⁸⁴ (NADLER, 2008, p. 834).

Maimônides entende que as Escrituras são passíveis de inúmeros sentidos, estando eles em concordância entre si ou não, não sendo possível, dessa feita, determinar qual desses sentidos é o verdadeiro a menos que o intérprete não esteja certo de que o trecho interpretado esteja em perfeita harmonia com a razão. Do contrário, ou seja, se seu sentido literal estiver ao

⁸² “[...] deciphering the meaning of Scripture is a matter of seeing what is ‘approved by’ reason”.

⁸³ “[...] omniscient and necessarily veracious author, its intended meaning must be consistent with demonstrable truth”.

⁸⁴ “[...] distinction between the meaning of Scripture, which is what one is after when interpreting it, and what is philosophically or historically true”.

arrepio da razão, o intérprete deve buscar uma nova abordagem do texto. Spinoza ilustra os erros de Maimônides a partir de uma citação do capítulo XXV, parte II, do Guia dos Perplexos⁸⁵. Diz o trecho:

Sabei que o motivo por que evitamos dizer que o mundo existe desde toda a eternidade não são os textos que surgem na Escritura sobre a criação do mundo. Na verdade, nem os textos que ensinam que o mundo foi criado são em maior número que aqueles que ensinam que Deus tem corpo, nem os acessos à explicação dos textos que aparecem sobre essa matéria da criação do mundo estão vedados ou impedidos quando rejeitamos a corporeidade em Deus; é possível até que essa explicação fosse muito mais fácil e cômoda e que pudéssemos sustentar a eternidade do mundo com menos dificuldade do que explicamos a Escritura de modo que rejeite que Deus tenha um corpo. Há, porém, duas razões que me levam a não o fazer e a não acreditar nisso (isto é, que o mundo seja eterno): primeiro, porque, se pudesse demonstrar claramente que Deus não tem corpo, sendo, portanto, necessário explicar todas as passagens cujo sentido literal contradiz essa demonstração, visto elas terem necessariamente uma explicação (diferente da literal). **Pelo contrário, não há nenhuma demonstração que prove que o mundo seja eterno; por isso, não é necessário violentar as Escrituras e explica-las em função de uma opinião aparente, quando podemos, por alguma razão que seja conveniente, preferir aquela que lhe é contrária.** Segundo, porque acreditar que Deus é incorpóreo não tem nada de contrário aos fundamentos da Lei, etc., ao passo que acreditar na eternidade do mundo, como Aristóteles subverte os fundamentos da Lei (MAIMÔNIDES apud SPINOZA, TTP, VII, 113, p. 134, negrito meu).

Pelo texto acima entende-se que, se a eternidade do mundo fosse, de fato e amparada na razão, comprovada, Maimônides teria então que interpretar a Escritura de forma a justificar tal assertiva, a despeito do que contradissesse essa opinião. Dessa forma, Maimônides não teria como saber ao certo o sentido verdadeiro da Escritura, ainda que este estivesse claro, visto que estava em dúvida acerca da verdade de seu conteúdo ou que esta verdade ainda não lhe fosse evidente, pois “enquanto não se determina a verdade de uma coisa, não sabemos se ela concorda com a razão ou se a contradiz; logo, ignoramos também se o sentido literal é verdadeiro ou falso” (TTP, VII, 114, p. 134).

Outro problema da interpretação de Maimônides decorre da ideia subjacente no texto de que o sentido da Escritura não pode ser apreendido a partir dela mesma, visto que a verdade das coisas não é determinada por ela, que “não demonstra nada, nem ensina as coisas de que fala por definições e pelas suas causas primeiras” (TTP, VII, 115, p. 135), características diametralmente opostas às do método de Spinoza.

⁸⁵ O *Moreh Nevuchim*, no original hebraico, foi escrito por Maimônides entre 1185 e 1191 e busca conciliar as doutrinas do judaísmo com a lógica aristotélica e filosófica.

O que Maimônides propõe, em último caso, é a liberdade plena de o intérprete abdicar da luz natural em benefício de suas próprias opiniões, ainda que ao arrepio do sentido literal da mensagem passada pela Escritura, o que, para Spinoza, de nada serve, visto que “tudo o que é indemonstrável, e está neste caso a maior parte da Escritura, não pode ser investigado através da razão, nem explicado ou interpretado seguindo a regra de Maimônides” (TTP, VII, 116, p. 136), daí sua inutilidade.

No próximo capítulo tratarei da análise de conceitos como profecia e milagre feita por Spinoza, visto que eles representam, ao meu ver, dois dos mais relevantes pontos através dos quais o filósofo naturaliza, ou seja, altera radicalmente a percepção sobre os textos que compõem as Escrituras sagradas de uma visão tradicionalmente teológica para uma visão histórica e secular.

4 A ESCRITURA NATURALIZADA

O questionamento inicial feito por Spinoza no capítulo VII do TTP diz respeito ao que a Escritura, entendida como expressão da “mente do Espírito Santo”, supostamente traria de ensinamento, a saber, “a verdadeira beatitude ou o caminho da salvação” (TTP, Prefácio, p. 14), o que, ele entende, está muito distante da verdade, como pode ser compreendido pelos incontáveis exemplos de ódio religioso presentes em toda a história humana. Da maneira como exposto por Spinoza, o desinteresse quase pleno pelo entendimento apropriado e correto da Escritura parece ser quase uma prerrogativa do vulgo, no entanto, sem se limitar a este, visto que dentre os teólogos há muitos para os quais a maior preocupação é “saber como extorquir dos Livros Sagrados as suas próprias fantasias e arbitrariedades, corroborando-as com a autoridade divina” (TTP, VII, p. 114); neste sentido, tanto o vulgo quanto os teólogos compartilham da mesma miséria, “quase todos fazendo passar por palavra de Deus as suas próprias invenções e não procuram outra coisa que não seja, a pretexto da religião, coagir os outros para que pensem como eles” (TTP, VII, p. 114), sendo a mais relevante diferença entre ambos o aparato utilizado para tal.

Estando a Escritura instrumentalizada desta forma, pouco ou nenhum peso cai sobre as consciências de ambos, e quando isto ocorre, é muito menos por ter expressado equivocadamente as características do Espírito Santo do que pelo medo de ser descoberto pelos outros membros da comunidade e eventualmente cair em descrédito com a mesma.

Porque, se os homens fossem sinceros quando falam da Escritura, teriam uma regra de vida completamente diferente: as suas mentes não andariam agitadas com tanta discórdia, não se combateriam uns aos outros com tanto ódio, nem manifestariam um tão cego e temerário desejo de interpretar a Escritura e de inventar na religião coisas novas (TTP, VII, p. 114).

Os erros no trato com a palavra divina e a religião geraram, pois, uma total substituição dos ensinamentos do Espírito Santo por fantasias provindas das mentes das pessoas, e da caridade pela disseminação do ódio entre as pessoas, tudo isso agravado de maneira tão profunda quanto equivocada, pelo zelo e fervor religiosos (TTP, VII, p. 115).

Além dos conflitos causados entre os homens, há também a superstição, responsável por desequilibrar o tripé formado pela palavra divina, a natureza e a razão, sacrificando especialmente estas duas ao coloca-las sempre, e sempre erroneamente, em contradição com aquela. A superstição, segundo Spinoza, ensina aos homens

a desprezar a natureza e a razão e a admirar e venerar apenas o que as contradiz, pelo que não é de se espantar se eles se empenham assim tanto, para melhor admirarem e venerarem a Escritura, em explica-la de modo que pareça estar em perfeito contraste com a natureza e a razão (TTP, VII, p. 115).

Das formas de manipulação das multidões, o controle através da superstição foi sempre o mais eficaz, de forma que as multidões “são facilmente levadas, sob a capa da religião, ora a adorar os reis como se fossem deuses, ora a execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo o gênero humano” (TTP, Prefácio, p. 7).

Como consequência do entendimento errado da Escritura como algo que está em conflito com a razão e a natureza, os homens passaram a interpretá-la como cheia de mistérios indecifráveis, que são atribuídos ao Espírito Santo, e que, justamente por não serem passíveis de compreensão pela razão, só podem ser compreendidos pelas paixões, uma confusão metodológica que apenas reforça antigos preconceitos e cria novos sob a égide da religião. E desfazer esses mal-entendidos e superar esses preconceitos são razões decisivas para que haja um método correto de interpretação da Escritura que, como visto no capítulo anterior, é idêntico ao método de interpretar a natureza e que, depois de compreendido, permitirá ao intérprete o entendimento adequado dos ensinamentos do Espírito Santo presentes nela⁸⁶.

Os erros na compreensão da Escritura fizeram, também, com que surgissem críticas a seu respeito, de forma que há quem a considere repleta de equívocos e cuja autoridade deve ser descartada (TTP, XII, 159, p. 197). Para Spinoza, no entanto, o problema está na mente das pessoas que assim pensam, e não no texto bíblico, cujo conteúdo não contém, necessariamente, nada que repugne à luz natural.

Enfim, se ocorrem ainda nas Sagradas Escrituras outras coisas que suscitam escrúpulos, não é este o lugar de explicá-las, pois aqui inquirimos apenas o que podemos alcançar certissimamente pela razão natural, e é suficiente demonstrá-lo com evidência para sabermos que as páginas sagradas devem também ensinar o mesmo, pois a verdade não repugna à verdade, nem a Escritura pode ensinar frivolidades como as que são vulgarmente forjadas. Com efeito, se descobríssemos nela algo que fosse contrário à luz natural, poderíamos confutá-la com a mesma liberdade pela qual confutamos o Alcorão e o Talmude. Mas longe de nós pensar que se possa encontrar nas

⁸⁶ Na nota 2 do capítulo VII da edição portuguesa utilizada como fonte para o texto, o tradutor Diogo Pires adiciona uma distinção sutil, porém relevante, para a compreensão do método proposto por Spinoza. Ele diz: “Pela sua radicalidade, a função do método, tal como ele surge em Espinosa, não deve confundir-se com aquilo que a maioria das Igrejas acabou, muito depois, por assumir. A diferença está em que o TT-P [...] recusa o princípio da inspiração divina como ponto prévio a toda crítica externa ou interna do texto, desvinculando o método de qualquer compromisso dogmático” (TTP, nota 2, capítulo VII, p. 343).

Sagradas Escrituras algo que repugne à luz da natureza (PENSAMENTOS, 2015, Capítulo VIII, Kindle).

Spinoza complementa, ainda, que a sacralidade da Escritura está diretamente vinculada à sua capacidade de conduzir as pessoas à devoção a Deus: “se estes [...] desprezarem [a Escritura] por completo, como fizeram outrora os judeus, reduzir-se-á a simples papel e tinta, sendo totalmente profanada e ficando sujeita à deturpação” (TTP, XII, 161, p. 199). No entanto, se a Escritura for de fato deturpada, o mesmo não se pode dizer que ocorreu com a palavra divina, mas apenas com texto, pois a Escritura só pode ser considerada a palavra de Deus “na perspectiva da religião, isto é, da lei divina universal” (TTP, XII, 164, p. 203), de forma que “[p]or errado, deturpado e truncado entende-se aqui um texto tão mal escrito e composto que é impossível descobrir o seu sentido com base na norma linguística ou deduzi-lo apenas da Escritura” (TTP, XII, 164-165, p. 203-204).

Segundo Dantas (2013, p. 100), “Spinoza não defende que o texto tenha sido preservado intacto em sua forma (os mesmos acentos, as mesmas letras, as mesmas palavras), mas que tenha preservado apenas o sentido das orações, motivo único pelo qual se pode chamar uma oração de divina. O sentido foi nos preservado incorrupto, embora se suponha que as palavras tenham mudado algumas vezes o seu significado original. A Escritura seria igualmente divina caso tivesse sido escrita com outras palavras e em outra língua. Por esse motivo não se põe em dúvida que a lei divina a recebemos intacta”. De fato, está claro na Escritura, sem espaço para ambiguidades ou dúvidas, que “a lei se resume em amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos” (TTP, XII, 165, p. 204), e isso não seria alterado por deturpações no texto, visto que “se acaso a Escritura alguma vez ensinou algo diferente disso, então deve ter também ensinado diferentemente todo o resto, já que isso é o fundamento de toda a religião, retirado o qual todo o edifício se desmorona no mesmo instante. Além de quê, nesse caso, a Escritura já não seria a mesma de que temos vindo aqui falar, mas um livro completamente diferente. É, portanto, incontroverso que a Sagrada Escritura jamais ensinou outra coisa e, conseqüentemente, sobre esse ponto não poderia incidir nenhum erro que alterasse o sentido e que não fosse, de imediato, detectado, da mesma forma que ninguém podia tê-lo deturpado sem que a sua malícia não saltasse logo à vista” (TTP, XII, 165, p. 204).

Além disso, segundo Spinoza, a Escritura tem por utilidade garantir às pessoas uma forma de se chegar à virtude não pela razão, a qual nem todas as pessoas são capazes de alcançar de maneira plena, mas pela obediência.

Com efeito, uma vez que não podemos compreender pela luz natural que a simples obediência é uma via para a salvação, e uma vez que a revelação ensina acontecer assim por uma singular graça de Deus impossível de atingir pela razão, segue-se que a Escritura veio trazer aos mortais uma enorme consolação. É que todos podem obedecer e só um número muito reduzido, se o compararmos com a totalidade do gênero humano, adquire o hábito da virtude conduzido apenas pela razão, de tal maneira que, se não tivéssemos o testemunho da Escritura, seria caso para duvidar da salvação de quase todos (TTP, XV, 188, p. 233).

E é nesse sentido que os textos da Bíblia devem ser entendidos como produtos da obra e ação divina e, mais relevante, palavra divina. Para tal, Spinoza oferece três justificativas: “primeiro, porque ensina a verdadeira religião de que é autor o Deus eterno; segundo, porque apresenta as profecias sobre coisas futuras como decretos de Deus; finalmente, porque aqueles que foram de fato os seus autores ensinaram, a maioria das vezes, não através da luz natural comum, mas de uma luz qualquer que lhes era peculiar, pondo inclusive Deus para pronunciar tais ensinamentos. E, se bem que a Escritura contenha, além disso, outras coisas que são meramente históricas e percebidas pela luz natural, no entanto aquela designação advém-lhe do seu conteúdo principal” (TTP, XII, 163, p. 201).

O conhecimento revelado pela Escritura, então, visa exclusivamente à obediência e nada mais, se diferindo do conhecimento natural “tanto pela finalidade como pelos fundamentos e pelo método” (TTP, Prefácio, p. 12), sem, no entanto, que um fique em relação de subordinação ao outro.

Em sua leitura dos textos bíblicos como expresso no TTP, Spinoza explora inúmeros conceitos, dos quais selecionei dois, milagre e profecia, este último que se desdobra e se identifica com outros, como profeta e revelação, por entender que, da maneira como são explorados, caracterizarem o processo de naturalização da Escritura. Expresso, a partir de agora, como esse processo se dá em ambos os casos.

4.1 ENTRE PROFECIAS E IMAGINAÇÃO

No TTP, a noção fundamental que pauta a análise, por Spinoza, das profecias e dos profetas, se baseia na noção de que “a vivacidade da imaginação é, tanto no profeta como na maioria dos homens, inversamente proporcional à perfeição do entendimento e, que longe de ser livre, isto é, depende apenas da constituição de sua natureza, do temperamento, mudanças

de humor, estilo de vida, ambiente geográfico e, finalmente, da função social do profeta”⁸⁷ (ZAC, 1965, p. 178), pois “os argumentos proféticos, isto é, os argumentos com base na revelação, não se obtêm a partir de noções universais e comuns, mas sim a partir das convicções, mesmo que sejam absurdas, e das opiniões daqueles a quem é feita a revelação ou a quem o Espírito Santo quer convencer [...]” (TTP, VI, 88, p. 104).

A ousada expressão da falibilidade e banalidade da personalidade do profeta, assim como a rejeição de uma possível inteligência superior, por Spinoza, representam uma inovação tão relevante quanto sua reivindicação de uma historicização dos textos físicos da Bíblia, visto que os profetas são os “protagonistas” terrenos da Escritura.

Pois se os profetas, os recipientes da palavra de Deus, são concebidos como seres humanos comuns e falhos, capazes de compreender e transmitir a revelação de Deus apenas de acordo com sua limitada inteligência e capacidade de aprendizado, parece que daí deve-se seguir que as narrativas proféticas e seu monumento escrito, a Escritura, não são mais extraordinárias do que o registro histórico das ideias e crenças de determinadas pessoas em determinadas épocas e locais⁸⁸ (LEVENE, 2004, p. 94).

A intenção de Spinoza é, pois, investigar a história das profecias de acordo com seu método hermenêutico, isto é, através de um “exercício de razão natural, [em que] a razão natural reconhece a autoridade do passado e busca chegar à essência da profecia em seus próprios termos”⁸⁹ (BROWN, 1986, p. 197), mimetizando o ideal metódico do TTP de interpretar a Bíblia em seus próprios termos.

Spinoza inicia o primeiro capítulo do TTP com uma definição do que é a profecia e a delimitação das funções do profeta. Diz ele:

Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelado por Deus aos homens. O profeta, por conseguinte, é o que interpreta as coisas que Deus revela para aqueles que delas não podem ter um conhecimento certo e que, por isso, só pela fé as podem perfilhar (TTP, I, 15, p. 15).

⁸⁷ “[...]la vivacité de l’imagination est, chez le prophète comme chez la plupart des hommes, inversement proportionnelle à la perfection de l’entendement et, que loin d’être libre, c’est-à-dire, dépendre de la constitution de sa nature seule, elle dépend du tempérament, des fluctuations des humeurs, du mode de vie, du milieu géographique et, enfin, de la fonction sociale du prophète.”

⁸⁸ “For if the prophets, the recipients of the word of God, are conceived to be ordinary, flawed human beings, able to comprehend and transmit God’s revelation only according to their limited learning and intelligence, it would seem to follow that prophetic narratives and their written monument, Scripture, are nothing more extraordinary than the historical record of the ideas and beliefs of certain men in certain times and places.”

⁸⁹ “[...] an exercise of natural reason, but it is natural reason recognizing the authority of the past and seeking to arrive at the essence of prophecy in its own terms [...]”

Entre o povo hebreu, a figura do profeta é também conhecida por *nabi*, que significa orador e intérprete, e no trato com as Escrituras “ele é sempre tomado por intérprete de Deus”, um mediador entre Deus e os homens.

O profeta é, pois, um “tutor para aqueles que não são capazes de adquirir autonomia cognitiva e devem, portanto, confiar numa autoridade externa”⁹⁰ (BROWN, 1986, p. 197). Mas Spinoza deixa subentendido, desde o princípio, que a figura do profeta enquanto intérprete não é dotada de nenhuma particularidade sobrenatural, visto que, segundo ele, as profecias são representativas do conhecimento natural, e que a luz natural “depende exclusivamente do conhecimento de Deus e dos seus eternos decretos” (TTP, I, 16, p. 16). Reside aí, também, o princípio da equivalência atribuída por Spinoza entre o conhecimento natural e o conhecimento divino, visto que aquele nos é ditado pela natureza divina, da qual também participamos, assim como dos decretos divinos.

Além disso, ele só difere do conhecimento a que todos chamam divino porque este se estende para lá dos limites do primeiro e porque as leis da natureza, consideradas em si mesmas, não podem ser a sua causa. Mas no que toca à certeza que o conhecimento natural envolve e à fonte de que deriva (Deus, evidentemente), em nada fica atrás do conhecimento profético (TTP, I, 15-16, p. 16).

O que faz dos profetas distintos não é sua mente superior às das outras pessoas, mas sua imaginação mais vívida (TTP, II, 30, p. 32), e “[...] não é tanto pela excelência e superioridade do seu talento que os profetas são louvados e recordados, mas sim pela piedade e perseverança da vontade” (TTP, II, 37, p. 43). Entretanto, a aprofundada imaginação presente nos profetas está em permanente tensão com o intelecto, visto que, segundo Spinoza, “aqueles que se sobressaem pela imaginação são menos aptos para compreender as coisas de maneira puramente intelectual; em contrapartida, os que se sobressaem mais pelo intelecto e o cultivam superiormente, possuem uma capacidade de imaginar mais temperada, mais regrada e como que a refreiam para que assim não se misture com o intelecto” (TTP, II, 30, p. 32), de onde se deve concluir que é um erro buscar o conhecimento das questões espirituais e também das naturais nos livros dos profetas.

Spinoza oferece uma definição de imaginação na *Ética*, segundo a qual, “chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos

⁹⁰ “[...] a tutor for those who are unable to attain cognitive autonomy and must therefore rely on external authority.”

exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas” (ÉTICA, parte 2, proposição 17, Escólio, 2010, p. 111).

A imaginação é identificada com o primeiro e mais elementar gênero do conhecimento, com o intelecto, que é representado pelas ideias claras e distintas, ocupando o segundo e terceiro gêneros do conhecimento, que são mais elevados. A definição de imaginação é ampla o bastante para abranger “sensações, assim como imagens mentais e modalidades de representações corpóreas que não representam formas”⁹¹ (GARRETT, 2008, p. 5), e justamente porque a imaginação é “vaga e inconstante”, a profecia, que já era rara, ou seja, concedida a um número limitado de indivíduos, era esquecida rapidamente pelos profetas (TTP, I, 29, p. 31).

Para Espinosa, [...] tudo o que, na Escritura, é representação imaginativa, ou expressão de um nível histórico de cultura, serve somente de veículo à Revelação, mas não faz parte integrante do seu conteúdo [...]. Não é que ele queira reduzir a significação da Escritura a verdades de pura razão; a Escritura não nos traz, em sua opinião, um ensinamento teórico, não tem um alcance doutrinal; o seu ensino está voltado para a prática; ensina-nos somente o que é necessário à salvação da alma (MOREAU, 1971, p. 18).

Segundo Carlos Fraenkel (2013), “A representação das coisas através da imaginação é determinada através de fatores psicológicos, fisiológicos e culturais: o humor dos profetas, seu temperamento e, mais importante, as superstições e preconceitos que fizeram parte de sua criação. As crenças dos profetas sobre Deus e a natureza variam de acordo com isso. Eles possuem em comum, no entanto, o fato de que, em sua maior parte, ‘são falsos’ quando julgados pela ‘razão e filosofia’”⁹² (FRAENKEL, 2013, p. 645), de forma que não devemos acreditar nos profetas no que tange aos temas de especulação filosófica, pois “[q]uando o Deus da Bíblia entra em conflito com o Deus dos filósofos, isso ocorre devido à ignorância dos profetas”⁹³ (FRAENKEL, 2013, p. 645).

Dessa forma, no que concerne aos ensinamentos dos profetas, devemos procurar nas Escrituras o que elas têm a nos dizer a esse respeito, sempre com o devido cuidado para não atribuímos aos profetas feitos que eles mesmos não tenham exposto de maneira clara, e “não deve-se ver como uma profecia ou um conhecimento sobrenatural em todas as passagens em

⁹¹ “[...] sensation as well as mental imagery and to include modalities of bodily representation that do not represent shape.”

⁹² “The representation of things through the imagination is determined through psychological, physiological, and cultural factors: the mood of the prophet, his temperament, and, most importantly, the superstitions and prejudices that were part of his cultural upbringing. The beliefs of the prophets about God and nature vary accordingly. They have in common, however, that for the most part they ‘are false’ when judged by ‘reason and philosophy.’”

⁹³ “When the God of the Bible conflicts with the God of the philosophers, this is due to the ignorance of the prophets.”

que a Escritura diz que Deus falou a alguém, mas só onde ela expressamente o afirma ou onde o contexto da narração permite concluir que se trata de profecia ou revelação” (TTP, I, 16, p. 18).

A Escritura nos mostra que todas as revelações divinas foram feitas através de imagens ou palavras, ou de ambas, e essas imagens e/ou figuras, ou eram verdadeiras, isto é, não dependiam da imaginação do profeta que as via ou ouvia, ou foram imaginárias, “porquanto a imaginação do profeta, mesmo quando acordado, estava predisposta de modo que lhe parecesse ouvir palavras ou ver alguma coisa com toda a clareza” (TTP, I, 16, p. 18), como foi o caso com Moisés quando Deus lhe revelou as leis do Estado hebreu (Êxodo 25:22), “onde se diz: *e aí te esperarei, e falarei contigo daquela parte do propiciatório que está entre dois querubins*. O que mostra que Deus usou realmente uma voz, já que Moisés, sempre que queria, encontrava ali Deus pronto para lhe falar” (TTP, I, 16, p. 18).

Segundo Spinoza, não há nas Escrituras outras formas de revelação que não essas, e complementa que, “embora se compreenda que Deus pode, sem dúvida, comunicar-se imediatamente com os homens, pois comunica a sua essência à nossa mente sem precisar de nenhum meio corporal, todavia, para que um homem percebesse só pela mente certas coisas que não estão contidas nos primeiros princípios do nosso conhecimento, nem deles se podem deduzir, a sua mente teria de ser por força superior e, de longe, mais perfeita que a mente humana” (TTP, I, 20-21, p. 22).

Essa perfeição só fora alcançada por Cristo, a quem Deus revelou os preceitos necessários à salvação de maneira imediata e sem o recurso das imagens ou palavras. Fenômeno semelhante só ocorreu, também, quando Deus se comunicou com Moisés usando sua voz. A voz de Cristo, que recebera de Deus sua mensagem de maneira não intermediada, era, então, a voz de Deus (TTP, I, 21, p. 22).

Estabelecido, então, que, no que tange à profecia, é mais importante uma imaginação mais vívida que uma mente perfeita, Spinoza entende que é necessário compreender o que se entende, na Escritura, por Espírito de Deus infundido nos profetas, isto é, em que sentido os profetas falavam pelo Espírito de Deus.

Spinoza identifica na palavra hebraica *ruagh*, cujo “sentido genuíno” é o de vento, mas que é comumente traduzida por Espírito, a chave para a questão. Ele identifica a presença de uma enorme polissemia para a palavra *ruagh* nas Escrituras, que significam, a depender da

passagem, hálito, ânimo ou respiração, coragem ou força, virtude ou aptidão, convicção, mente ou alma, ou mesmo as partes do mundo (TTP, I, 22-23, p. 24-25). Em outros momentos, seu sentido original é recuperado e, em outras mais, adquire o sentido da mente do homem e também de Lei de Moisés” (TTP, I, 25, p. 26-27). Por fim, mas não menos relevante, Espírito de Deus pode significar os preceitos da vontade de Deus, assim como sua bondade e misericórdia (TTP, I, 26, p. 28).

Isso tudo revela, segundo Spinoza, que quando lemos nas Escrituras que “o profeta teve o espírito de Deus”, “Deus infunde o seu espírito nos homens” e sentenças semelhantes, isto quer apenas dizer que “os profetas eram dotados de uma virtude singular e acima do comum e cultivavam, com exímia perseverança, a piedade, além de que percebiam a mente e a intenção de Deus” (TTP, I, 27, p. 29), visto que “espírito tanto pode significar em hebraico a mente como a intenção e que, por tal motivo, a própria Lei, na medida em que exprimia a mente de Deus, era designada por mente ou Espírito de Deus. Por idêntico motivo, a imaginação dos profetas podia designar-se por mente de Deus” (TTP, I, 27, p. 29).

Como solução, diz Spinoza, “Deus adaptou as revelações à inteligência e às opiniões dos profetas, que estes podiam ignorar, e ignoraram mesmo, coisas que são puramente especulativas não dizem respeito à caridade nem à vida prática e, finalmente, que tiveram opiniões divergentes” (TTP, II, 42, p. 47-48). Não faz sentido, portanto, exigirmos dos profetas que possuam um conhecimento qualquer sobre as coisas naturais e espirituais, nos restando apenas acreditar neles no que concerne à “finalidade e substância da revelação” (TTP, II, 42, p. 48).

Adão, o primeiro a quem Deus se revelou, ignorava que Deus está em toda parte e é onisciente, pois escondeu-se e tentou desculpar-se do seu pecado como se estivesse perante outro homem. Isso mostra que também a ele Deus se revelou de acordo com a sua capacidade de compreensão, quer dizer, como alguém que não estivesse em toda parte e que desconhecesse, tanto o pecado de Adão, como o lugar onde ele se escondia. Por isso ouviu, ou pareceu-lhe ouvir, Deus andar pelo jardim a chamá-lo e a perguntar-lhe onde estava, inquirindo depois, ao vê-lo envergonhado, se tinha comido o fruto da árvore proibida. Adão, por conseguinte, não conhecia nenhum atributo de Deus, exceto o ter sido ele o autor de todas as coisas (TTP, II, 37, p. 41-42).

Mesmo Moisés, que é considerado o profeta por excelência, dada sua extraordinária imaginação, necessitou que Deus adaptasse as revelações que lhe seriam feitas, visto que não percebeu a onisciência divina e as leis ditadas por Deus, que tudo regem no que diz respeito aos comportamentos humanos, “pois, apesar de Deus lhe ter dito (*Êxodo*, cap. III, 18) que os

israelitas lhe haviam de obedecer, põe isso em dúvida e replica (*Êxodo*, cap. IV, 1): *e se eles não acreditam em mim e não me obedecem?* Deus, por conseguinte, também a ele se revelou como indiferente e desconhecedor das futuras ações humanas. Por isso lhe deu dois sinais e disse (*Êxodo*, cap. IV, 8): *se, por acaso, não acreditarem no primeiro, acreditarão ao menos no último; mas, se nem sequer neste acreditarem, toma (então) um pouco de água do rio, etc.*” (TTP, II, 38, p. 42).

Spinoza, no entanto, não duvida que Moisés tem em Deus a crença em um ser que sempre existiu, existe e sempre existirá, como se deduz do fato de Moisés se referir a Deus por Jeová, que expressa, na língua hebraica, três tempos do verbo existir (TTP, II, 38, p. 43), ainda que nada tivesse ensinado a respeito da natureza divina além de que ela fosse misericordiosa e benevolente, mas também passível de um profundo ciúme.

Acreditou e ensinou, além disso, que esse ser é de tal modo diferente de todos os outros que seria impossível exprimi-lo por qualquer imagem de coisa visível e que nem sequer pode ser visto, não tanto porque isso fosse contraditório como por incapacidade humana (TTP, II, 38, p. 43).

Como esperado, as revelações de Moisés refletem apenas as suas opiniões acerca de Deus, de que não possui imagem, como percebido na passagem do *Êxodo* (32: 18;20) em que Deus se revela a ele:

(18) Então [Moisés] disse: Rogo-te que me mostres a tua glória.

(20) E [Deus] disse mais: Não poderás ver a minha face, porquanto homem nenhum verá a minha face, e viverá.⁹⁴

Uma vez que Moisés não possuía nenhuma imagem acerca de Deus e assim o julgava, e considerando que Deus só se revela aos profetas na medida de sua imaginação, de fato Deus não lhe pôde mostrar-se.⁹⁵

A imaginação, que, diferente das ideias claras e distintas, não possui nenhuma relação direta com as certezas depende, para que estejamos certos sobre alguma coisa, do raciocínio, de onde resulta que “a profecia não implica em si mesma uma certeza, pois depende [...] apenas da imaginação” (TTP, II, 30, p. 33), e é por esta razão que os profetas não alcançavam nenhuma certeza acerca da revelação divina através dela mesma, mas através de sinais, que utilizavam para se certificarem das coisas que imaginavam profeticamente. “[E] como os sinais não se destinavam senão a persuadir o profeta, resulta que eles eram adaptados às opiniões e à

⁹⁴ Disponível em <https://www.bibliaonline.com.br/acf/ex/33>. Acessado em 4 de março de 2020.

⁹⁵ Spinoza reforça que Deus possuía uma “figura”, que Moisés pôde apenas ver por detrás (TTP, I, 19, p. 20).

capacidade de cada um, de tal maneira que o sinal que dava a esse profeta a certeza da sua profecia podia não convencer minimamente um outro que estivesse imbuído de opiniões diferentes. Por isso, os sinais variavam conforme o profeta” (TTP, II, 32, p. 35).

Como exemplo, Spinoza utiliza uma passagem do Deuteronômio (18:21,22), em que Moisés os adverte para que exijam um sinal do profeta, “o prenúncio de um acontecimento futuro”.

21: E, se disseres no teu coração: Como conhecerei a palavra que o Senhor não falou?

22: Quando o profeta falar em nome do Senhor, e essa palavra não se cumprir, nem suceder assim; esta é palavra que o Senhor não falou; com soberba a falou aquele profeta; não tenhas temor dele.⁹⁶

Isso justifica, pois, que a profecia seja inferior ao conhecimento natural, visto que este não requer nenhum sinal, em virtude de sua natureza, que já implica uma certeza (TTP, II, 30, p. 34). Nesse sentido, compreende-se que “a certeza profética não era, evidentemente, uma certeza matemática, mas apenas moral” (TTP, II, 30, p. 34), o que pode ser notado nos próprios textos bíblicos.

Moisés (*Deuteronômio*, cap. XIII) avisa que, se algum profeta quiser ensinar novos deuses, deve ser condenado à morte, mesmo que confirme a sua doutrina por meio de sinais e milagres, pois, como acrescenta ainda Moisés, Deus também faz sinais e milagres para tentar o povo. E Cristo fez a mesma advertência aos discípulos, como se pode ver em *Mateus*, cap. XXIV, 24. Também Ezequiel (cap. XIV, 9) ensina claramente que Deus engana por vezes os homens com falsas revelações, pois diz: e quando um profeta (isto é, um falso profeta) se enganar e pronunciar uma palavra, fui eu, vosso Deus, que enganei esse profeta. E Miquéias (ver Reis, livro I, cap. XXII, 23) exprime a mesma opinião sobre os profetas de Acab (TTP, II, 31, p. 34).

Apesar das dúvidas que podem ser suscitadas acerca das revelações e profecias a partir das passagens mencionadas, Spinoza insiste que elas, de fato, possuem certezas, visto que “Deus, efetivamente, nunca engana os piedosos e os eleitos; pelo contrário, [...] Deus serve-se dos piedosos como instrumentos da sua piedade e dos ímpios como executores e intermediários da sua cólera” (TTP, II, 31, p. 34).

De tudo isso é possível concluir que as certezas proféticas tinham três fundamentos: “1º - os profetas imaginavam as coisas reveladas de forma extremamente nítida, tal como os objetos

⁹⁶ Disponível em <https://www.biblionline.com.br/acf/dt/18>. Acessado em 4 de março de 2020.

se nos costumam apresentar quando estamos acordados; 2º - obtinham um sinal; 3º - por último, e acima de tudo, a única coisa que os movia era a justiça e o bem” (TTP, II, 30, p. 34-35).

A exemplo do que acontecem com os sinais, as revelações também variam de acordo com os profetas de acordo com sua personalidade, sua imaginação e as opiniões que possuía.

As variações que se verificavam em função do temperamento eram assim: se o profeta era alegre, revelavam-se-lhe as vitórias, a paz e tudo o que é motivo de alegria para os homens, visto as pessoas com esse temperamento costumarem imaginar com frequência semelhantes coisas; se, pelo contrário, ele era macambúzio, revelavam-se-lhes as guerras, os suplícios e todos os males; em suma, conforme ele fosse bondoso, afável, irascível, severo, etc., assim estaria mais apto para *estas* ou para *aquelas* revelações. Em função da imaginação também se verificavam diferenças, tais como: se o profeta era requintado, requintado era também o estilo em que apreendia a mente de Deus; se, pelo contrário, era confuso, apreendia-a confusamente. Outro tanto acontece com as revelações por imagens: se o profeta era um rústico, apareciam-lhe chefes e exércitos; se era, enfim, um homem da corte, o que lhe aparecia era o trono real e coisas semelhantes. Por último, a profecia variava conforme a diversidade de opiniões de profetas: aos Magos (ver *Mateus*, cap. II), que acreditavam nas frivolidades da astrologia, o nascimento de Cristo foi anunciado pela aparição de uma estrela surgida no Oriente; aos adivinhos de Nabucodonosor (ver *Ezequiel*, cap. XXI, 26) foi revelada a destruição de Jerusalém nas vísceras dos animais, revelação que o rei tivera também pelos oráculos e pela direção das setas disparadas para o ar. E, aos profetas que acreditavam que os homens agem por livre-arbítrio e pelo próprio poder, Deus revelava-se como indiferente e desconhecedor das futuras ações humanas (TTP, II, 32-33, p. 35-36).

O problema, assim, reside na facilidade com que as pessoas aceitaram a crença de que os profetas possuíam, de alguma maneira misteriosa e incompreensível a elas, todo o arcabouço do entendimento humano, mesmo tendo Deus dado o dom da profecia aos homens de maneira desigual e variada (TTP, II, 35, p. 39), de forma que é comum que as pessoas simplesmente ignorem as ocorrências em que os profetas tergiversam ou ignoram fenômenos dos quais não possuem conhecimento razoável ou mesmo distorçam os textos de forma que sua leitura e interpretação lhes diga algo que desejem ouvir e não o que de fato o texto quer dizer (TTP, II, 35, p. 39). O engajamento nessas práticas no que tange à Escritura acabariam por torná-la completamente refém de todas as ideias e preconceitos dos intérpretes, que dela poderiam extrair quaisquer conclusões que desejassem de quaisquer que fossem as passagens lidas e interpretadas.

A interpretação das profecias proposta por Spinoza representa, também, uma ruptura com a tradição grega, e é sintetizada na oposição entre Moisés, o legislador, cujas profecias diziam respeito a uma forma de Estado particular, o hebreu, e a leis positivadas que o

sustentassem, e Jesus, o filósofo, cuja missão era ensinar os preceitos da moral universal. “Cristo reduziu a religião profética à sua essência, e ao formular a Regra de Ouro, amar a Deus sobre todas as coisas e ao seu vizinho como a si mesmo, transcendeu o princípio profético da obediência à lei e prefigurou a religião do amor”⁹⁷ (BROWN, 1986, p. 199).

Spinoza faz uma distinção epistemológica entre Jesus e Moisés coerente com a diferenciação que faz entre mente filosófica e imaginação profética. “Cristo foi único na tradição profética ao se comunicar com Deus sem a intervenção de aparições imagéticas como as vozes de Moisés, mas diretamente mente à mente⁹⁸, com ideias claras e distintas, de forma que Cristo não era tanto um profeta quanto a boca de Deus, ou seja, em Cristo, a sabedoria de Deus adquiriu natureza humana”⁹⁹ (BROWN, 1986, p. 199).

4.2 A IMPOSSIBILIDADE DOS MILAGRES

Outro tema decisivo para o processo de naturalização dos textos bíblicos proposto por Spinoza em seu TTP é a crítica dos milagres, tema ao qual dedicou todo o Capítulo VI do livro. De acordo com Jonathan Israel (2001), “[n]enhum outro elemento da filosofia de Spinoza provocou mais preocupação e ultraje em seu tempo do que sua rejeição radical dos milagres e do sobrenatural. De fato, Spinoza figura solitariamente entre os pensadores europeus mais relevantes antes do século XVIII a rejeitar os milagres”¹⁰⁰ (ISRAEL, 2001, p. 218).

A crítica ao conceito de milagre no TTP representa mais uma inovação proposta por Spinoza em sua obra, mas a razão para isso não é o fato de Spinoza ter sido ou não o primeiro a questionar a existência dos milagres, mas o fato de ele ter sido o primeiro a negar a *possibilidade* da existência dos milagres, sob o argumento geral de que os milagres não poderiam existir, não porque Deus não existe, mas, de fato, porque existe (LORWKOSKI, 2009, p. 182).

⁹⁷ “Christ reduced the prophetic religion to its essence, and in formulating the Golden Rule-to love God above all things and one's neighbor as oneself-transcended the prophetic principle of obedience to the law and prefigured the philosophic religion of love.”

⁹⁸ TTP, I, 21, p. 23.

⁹⁹ “Christ was unique in the prophetic tradition in communicating with God without the intervention of imaginary appearances such as Moses' voice, but directly mind to mind, with clear and distinct ideas, so that Christ was not so much a prophet as the mouth of God; that is, in Christ the wisdom of God took upon itself human nature.”

¹⁰⁰ “No other element of Spinoza's philosophy provoked as much consternation and outrage in his own time as his sweeping denial of miracles and the supernatural. In fact, Spinoza stands completely alone among the major European thinkers before the mid-eighteenth century in ruling out miracles.”

O interesse de Spinoza pelo tema dos milagres, no entanto, não surgiu com o TTP, e está presente em algumas de suas obras mais antigas. Em um trecho dos seus Pensamentos Metafísicos, obra complementar ao seu Princípios da Filosofia Cartesiana, de 1663, texto em que expõe de maneira pormenorizada a filosofia de Descartes e seu entendimento sobre ela, Spinoza escreveu:

Ademais, dá-se a potência ordinária e extraordinária de Deus. É ordinária aquela pela qual ele conserva o mundo numa ordem certa; extraordinária quando faz algo além da ordem da natureza, como por ex. todos os milagres, tais como a fala de um asno, a aparição dos anjos¹¹¹ e coisas semelhantes; embora se possa com todo direito duvidar desta última, pois que o milagre pareceria maior se Deus governasse o mundo sempre por uma mesma ordem certa e imutável do que se, em vista da estultícia dos homens, ab-rogasse as leis que ele próprio estabeleceu da melhor maneira na natureza e por sua mera liberdade (o que não pode ser negado por ninguém, a não ser que esteja completamente cego). Porém, deixemos aos teólogos decidi-lo (PENSAMENTOS, 2015, Capítulo IX, Kindle).

Steven Nadler (2011) realça como a abordagem de Spinoza no texto citado é cautelosa, algo distante, tratando dos milagres como “duvidosos” no melhor dos casos, e como essa cautela é abandonada no TTP, em que os milagres, em seu sentido tradicionalmente aceito, de uma suspensão das leis da natureza, são tratados como “absurdos” (TTP, VI, 86, p. 102). “Não apenas eles são desnecessários para, e mesmo contrários à verdadeira piedade, mas também são inconsistentes com a natureza verdadeira de Deus e o apropriado relato metafísico do universo”¹⁰¹ (NADLER, 2001, p. 83-84).

A prevalência do tom mais áspero adotado por Spinoza no seu tratamento dos milagres pode ser percebida também em uma carta enviada a Henry de Oldenburg, datada de dezembro de 1675, cujo tema central era, segundo o próprio autor, “explicar brevemente de que maneira mantenho a fatalística necessidade de todas as coisas e ações”¹⁰², em que ele afirma:

Considero os milagres e a ignorância como equivalentes, pois aqueles que se empenham em estabelecer a existência de Deus e a religião a partir dos milagres buscam provar o obscuro através do mais obscuro, do que são completamente ignorantes; e, dessa forma, introduzem um novo estilo de argumentação, a redução não ao impossível, como diz o ditado, mas à ignorância¹⁰³.

¹⁰¹ “Not only are they unnecessary for, even contrary to, real piety, but they are inconsistent with the true nature of God and the proper metaphysical account of the universe.”

¹⁰² “[...] explain briefly in what way I maintain the fatalistic necessity of all things and actions.”

¹⁰³ (Carta a Oldenburg, datada de dezembro de 1675) Spinoza, Complete Works, p. 945-946. Carta 75. “I have taken miracles and ignorance as equivalents because those who endeavor to establish the existence of God and religion from miracles are seeking to prove the obscure through the more obscure, of which they are quite ignorant;

Com o TTP, Spinoza visava combater a percepção corrente de que os milagres eram evidências do poder sobrenatural de Deus, uma percepção que, por um lado, gerava dúvidas acerca do cartesianismo nas ciências naturais e, por outro, alimentava as acusações de impiedade contra o filósofo. (UENO, 2010, p. 72-73). Isso tornava o tema dos milagres especialmente sensível para o filósofo, que desejava combater, através do entendimento correto da Escritura, a crença, comum à época, de que “apenas através da abolição das causas naturais e da imaginação de eventos sobrenaturais que elas [as pessoas] poderiam louvar a Deus”¹⁰⁴ (UENO, 2010, p. 73).

Em sua análise dos milagres Spinoza utiliza um método diverso daquele utilizado na análise das profecias. No que tange aos milagres, prevalece uma abordagem pautada pelo conhecimento da luz natural, enquanto que, no que concerne às profecias, o foco são os fundamentos revelados na própria Escritura.

Porque da profecia, na medida em que ela ultrapassa a compreensão humana e é uma questão teológica, nada poderia afirmar e nem sequer poderia saber em que é que ela consiste exatamente, a não ser a partir de princípios revelados. Fui, por isso, obrigado a fazer a história da profecia e a extrair dela alguns dogmas que me dessem a conhecer, na medida do possível, a sua natureza e as suas propriedades. A respeito dos milagres, porém, uma vez que o objeto da nossa investigação (saber se se pode aceitar que algo aconteça na natureza que repugne às suas leis ou que delas não possa derivar) é puramente filosófico, não se requeria nada de semelhante; achei até preferível resolver essa questão com base em princípios conhecidos pela luz natural, porquanto são os que melhor conhecemos (TTP, VI, 95, p. 111-112).

Apesar de ser um problema que dizia respeito majoritariamente ao vulgo, Spinoza entendia, também, que os milagres eram um problema que também dizia respeito às autoridades clericais, tanto por razões teológicas, quanto por suas consequências na vida prática da comunidade. “Ele não duvidava que os discípulos cressem [nos milagres] e os considerassem evidências da divindade de Cristo. Mas, ele diz, não prejudicaria os seus ensinamentos admitir que suas crenças miraculosas eram equivocadas”¹⁰⁵ (HARRIS, 1992, p. 111).

No que tange ao vulgo, o problema central, para Spinoza, era, novamente, a indistinção entre o que seria divino e o que seria natural, visto que o vulgo considera tudo aquilo que

and in this way they are introducing a new style of argumentation, reduction not to the impossible, as the phrase is, but to ignorance.”

¹⁰⁴ “[...] it was only by abolishing natural causes and imagining supernatural events that they were able to worship God.”

¹⁰⁵ “That the disciples believed in them and thought them to be evidence of Christ’s divinity he had no doubt. But, he says, it would be no detriment to their teaching to hold that their belief in the miraculous was mistaken.”

desconhece como sendo obra divina e fenômeno sobrenatural, e ele propõe, em último caso, uma distinção entre os fenômenos em si e as interpretações feitas deles pelas pessoas que os testemunharam.

O vulgo, com efeito, pensa que a providência e o poder de Deus nunca se manifestam tão claramente como quando parece acontecer algo de insólito e contrário à opinião que habitualmente faz da natureza, em especial se resultar em seu proveito ou vantagem. Além disso, julga que não existe prova mais clara da existência de Deus que o fato de a natureza, ao que ele supõe, não manter a sua própria ordem, razão pela qual crê que todos aqueles que explicam ou tentam compreender as coisas e os milagres por causas naturais negam Deus ou, pelo menos, a sua providência (TTP, VI, 81, p. 95).

Spinoza rejeitava a percepção que vê nos milagres uma negação da natureza e também um argumento para a existência de Deus, que se mostraria todas as vezes em que as leis naturais fossem aparentemente suspensas. Longe de querer negar Deus pela afirmação de que os milagres teriam suas causas na natureza, o que Spinoza busca é desfazer a crença, pelo vulgo, de que “Deus está inativo quando a natureza age de acordo com a ordem normal e que, por seu turno, a potência da natureza e as causas naturais estão paradas quando Deus age” (TTP, VI, 81, p. 95).

Segundo Spinoza, o homem comum compreende como milagre ou ato divino tudo aquilo que é insólito na natureza, seja por instinto devocional ou por antagonismo para com aqueles que se interessam pelas ciências naturais, preferindo conduzir suas vidas sem dar nenhuma importância às causas naturais dos fenômenos que os cercam, pelos quais só mostra algum interesse na medida em que não os compreende e, por isso mesmo, os admira (TTP, VI, 81, p. 96). É nesse momento que o vulgo demonstra uma admiração especial pela potência de Deus em detrimento da potência da natureza, cujas existências separadas e dissociadas entre si ele julga como um fato.

Sendo essa uma prática comum desde os primeiros judeus, não espanta, portanto, que ela tenha perdurado até o presente, e mais que isso, que o vulgo, “que não tem de Deus nem da natureza um só conceito que seja correto, que confunde as volições de Deus com as dos homens e que, ainda por cima, imagina a natureza de tal modo limitada que acredita ser o homem a sua parte principal!” (TTP, VI, 81, p. 96), insista em criar novos milagres cujos beneficiários são sempre eles mesmos, em detrimentos de todas as outras pessoas, de forma que fica nele reforçada a crença de que “são a causa final que levou Deus a criar e a reger continuamente as coisas” (TTP, VI, 81, p. 96).

Dentre as causas pelas quais a existência dos milagres como comumente compreendida não pode ser verdadeira temos que, para que isso fosse possível, a natureza divina teria de ser negada, pois é sabido, de acordo com Spinoza, que todos os desígnios e desejos divinos envolvem necessidade e verdade eternas, e que o intelecto e a vontade divinos são indistinguíveis entre si, “tanto faz dizer que Deus quer uma coisa ou que ele a entende” (TTP, VI, 83, p. 97). Assim, tanto seu desejo quanto seu entendimento de uma coisa qualquer são resultados necessários da natureza e perfeição divinas, de forma que, sendo sabido que “não há nada que seja necessariamente verdadeiro a não ser por decreto divino, conclui-se claramente que as leis universais da natureza são meros decretos de Deus que resultam da necessidade e da perfeição da natureza divina” (TTP, VI, 83, p. 97).

Se, por conseguinte, acontecesse na natureza algo que repugnasse às suas leis universais, repugnaria, necessária e igualmente, ao decreto, ao entendimento e à natureza de Deus; por outro lado, se admitíssemos que Deus faz alguma coisa contrária às leis da natureza, seríamos também obrigados a admitir que Deus age em contradição com a sua própria natureza, o que é um absurdo (TTP, VI, 83, p. 97).

Daí, devemos concluir que, na natureza, não são possíveis atos que contradigam as leis universais ou que não sejam derivadas delas, e que todas as coisas existentes são derivadas da vontade divina, de maneira necessária e verdadeira. Não há razão para crermos que a natureza possua uma potência e virtude limitadas ou que suas leis possuam aplicação seletiva e não generalizada, visto que suas potência e virtude são idênticas às potência e virtude divinas, o que faz com que suas regras e leis sejam idênticos aos decretos divinos, de forma que “somos obrigados a admitir que a potência da natureza é infinita e que as suas leis são tão amplas que se estendem a tudo o que é concebido pelo entendimento divino” (TTP, VI, 83, p. 98).

Estabelecido, pois, que a potência da natureza espelha perfeita e necessariamente a potência divina, no que diz respeito ao conceito de milagre, só lhe é cabível um entendimento que se relacione com as opiniões humanas e seu significado não diz respeito a nada além dos fatos cujas causas naturais são desconhecidas de maneira geral ou especificamente por quem os narra. Spinoza adiciona ainda que um milagre pode ser entendido também como “algo de que não podemos explicar a causa pelos princípios das coisas naturais conhecidos pela luz natural” (TTP, VI, 84, p. 98).

O problema, segundo Spinoza, é que os milagres “foram feitos para serem compreendidos pelo vulgo” (TTP, VI, 84, p. 98), mas o vulgo não tinha apreço pelos princípios das causas naturais dos fenômenos, de forma que, desde épocas muito anteriores, o único

recurso através do qual o vulgo tenta explicar tais fenômenos é a memória daquilo que lhe é familiar, ou seja, por meio de suas próprias experiências privadas e limitadas, de forma que, no que tange ao conteúdo das Escrituras, muitas das ocorrências que são interpretadas como milagres são apenas fatos “que se podem facilmente explicar pelos princípios que se conhecem das coisas naturais (TTP, VI, 84, p. 99).

Além disso, os milagres não são jamais um meio apropriado pelo qual conseguiríamos compreender a essência, a existência ou a providência divina, pois “[n]ão sendo a existência de Deus conhecida por si mesma, ela deve necessariamente deduzir-se de noções cuja verdade seja tão firme e inabalável que não possa haver nem conceber-se um poder capaz de as alterar (TTP, VI, 84, p. 99), e, por uma questão de coerência, se a partir dessas noções, então, concluirmos a existência de Deus, não deve haver dúvida alguma com relação à verdade dessas noções que, se fossem passíveis de mudança por qualquer potência, não poderiam inspirar a certeza necessária quanto à sua verdade e nos levariam, por consequência, a duvidar da própria existência de Deus.

Assim, se fosse concebível que na natureza poderia acontecer, por força de uma potência qualquer, alguma coisa que lhe repugnasse, isso repugnaria também a essas noções primeiras e teríamos então que o rejeitar como absurdo ou duvidar das noções primeiras (como acabamos de demonstrar) e, conseqüentemente, de Deus e de tudo quanto percebemos, seja de que modo for. Longe, pois de demonstrarem a existência de Deus, os milagres, se por eles entendermos um fato que repugna à ordem natural, fariam com que dela duvidássemos; sem eles, pelo contrário, poderemos estar absolutamente certos dessa experiência, porquanto sabemos que tudo segue a ordem fixa e imutável da natureza (TTP, VI, 85, p. 100).

Mas se entendemos que o milagre é algo que não se pode explicar através de causas naturais, perspectiva que se desdobra, por um lado, na conclusão de que eles possuem causas, mas que nosso entendimento é insuficiente para compreendê-las, ou, por outro lado, que possuem apenas uma causa fruto da vontade divina, e considerando que tudo aquilo que acontece por causas naturais acontece também necessariamente por causas e vontade divina, a única conclusão possível é a de que um milagre, independentemente de suas causas serem naturais ou não, um fenômeno que ultrapassa o entendimento humano e, portanto, não pode ser conhecido.

Em contrapartida, se sabemos que todas as coisas estão determinadas e de acordo com a vontade de Deus, que os fatos se produzem na natureza são conseqüências da essência de Deus e que as leis da natureza correspondem a eternas determinações e vontade de Deus, então, é absolutamente obrigatório concluir que se conhece tanto melhor Deus e a sua vontade quanto melhor

conhecemos as coisas naturais e mais claramente entendemos de que modo elas dependem da sua causa primeira e agem segundo as eternas leis da natureza (TTP, VI, 86, p. 101).

Assim sendo, parece mais em acordo com o nosso entendimento considerarmos como obras divinas aquelas cujas causas nós conhecemos bem e não aquelas das quais nada conhecemos, ainda que estas agucem mais a nossa imaginação. Estão sempre enganados os que atribuem à vontade divina tudo aquilo que desconhecem, e devemos, pois, recusar essa tentação imaginativa, visto que apenas as obras naturais cujas causas conhecemos de maneira clara e distinta são capazes de revelar para nós a potência e a vontade divinas. Os milagres são obras incompletas cuja potência de criação também o é, de forma que não faz sentido atribuímos uma causa de potência infinita a uma obra de potência limitada (TTP, VI, 86, p. 101).

A potência da natureza, que é igual a potência de Deus, se rege por leis que obedecem a uma ordem “fixa e imutável”, expressando a “infinidade, a eternidade e a imutabilidade de Deus”, de onde devemos concluir que, sendo os milagres obras limitadas, por eles jamais teremos o conhecimento da existência de Deus, tampouco de sua providência, o que conseguiríamos de maneira muito mais exitosa se nos virarmos para a ordem fixa e imutável da natureza. Dessa forma, o único entendimento razoável acerca dos milagres é o de que não representam nada além de obras que ultrapassam o entendimento humano, visto que, se de fato repudiassem às leis da natureza ou sua ordem, seríamos levados inevitavelmente à negação da existência do próprio Deus.

Nesse ínterim, o entendimento que se deve ter dos milagres nos textos bíblicos é o mesmo, ou seja, de que não se tratam de eventos sobrenaturais, visto que isso implicaria em concebermos a interrupção forçosa da ordem natural, que é fixa e imutável por vontade e decreto divinos, isto é, “quando a Escritura diz que isto ou aquilo foi feito por Deus ou pela sua vontade se deve entender simplesmente que foi feito de acordo com as leis e a ordem da natureza, e não, como julga o comum dos homens, que a natureza deixou por um momento de agir ou que a sua ordem foi por algum tempo interrompida” (TTP, VI, 89, p. 105).

A esse respeito, Spinoza se propõe a analisar algumas passagens das Escrituras, mas antes alerta que a Escritura, no entanto, não traz ensinamentos diretos e pontuais acerca de coisas que não dizem respeito a sua doutrina, e seu propósito não é o de ensinar as coisas pelas suas causas naturais ou de caráter especulativo, de forma que, no que tange a essas histórias, é preciso considerar suas conclusões apenas como consequências das mesmas.

Em *Samuel*, livro I, cap. IX, 15, 16, conta-se que Deus revelou ao profeta que lhe ia enviar Saul. Ora bem, Deus não enviou Saul a Samuel como os homens costumam enviar alguém a outra pessoa, pois este enviar da parte de Deus significa apenas a ordem da natureza. Saul procurava (como se conta no capítulo citado) as jumentas que tinha perdido e, quando já estava decidido a voltar para casa sem as encontrar, foi, a conselho de um criado, ter com o profeta Samuel para que este lhe dissesse onde as poderia encontrar. Não consta, em toda essa descrição, que Saul tenha recebido alguma ordem de Deus para além desta, absolutamente natural, de ir ter com Samuel. No *Salmo* CV, 24, diz-se que Deus alterou o ânimo dos egípcios para que odiassem os israelitas. Ora, uma tal alteração foi também inteiramente natural, como se pode ver no capítulo I do *Êxodo*, onde se refere a razão, e não era assim tão pouca, que levou os egípcios a reduzir os israelitas à escravidão. No *Gênesis*, cap. IX, 13, Deus diz a Noé que fará aparecer o arco-íris. Mas esta ação divina não é mais do que a refração e reflexão que sofrem os raios solares nas gotas de água. No *Salmo* CXLVII, 18, chama-se o verbo de Deus à ação natural do vento quente que liquefaz a geada e a neve, ao passo que, no versículo 15, se chama sentença e verbo de Deus ao vento frio; o vento e o fogo são ainda, no *Salmo* CIV, 4, designados por enviados e ministros de Deus (TTP, VI, 89, p. 105).

Spinoza conclui, a partir das histórias citadas, que, na Escritura, nessas e em outras histórias semelhantes, que termos como decreto, mandamento, sentença e palavra de Deus representam apenas a ação e o ordenamento da natureza, e que é “inegável que todos os fatos narrados na Escritura aconteceram naturalmente”, e se a Escritura atribui todos esses fatos a Deus, isso deve-se ao seu intuito de “narrar aquelas [histórias] que dão margem abundante à imaginação, e isso segundo o método e o estilo que melhor servem para despertar a admiração por tais coisas e, conseqüentemente, incutir a piedade no ânimo do vulgo” (TTP, VI, 90, p. 106).

Assim sendo, não deve causar espanto algum quando surgem, nos textos bíblicos, eventos cujas causas sejam desconhecidas ou aparentem estar em desacordo ou mesmo oposição à ordem natural, pois “tudo o que na realidade acontece, acontece naturalmente” (TTP, VI, 90, p. 106). O mesmo aplica-se aos milagres cujas circunstâncias, além de narradas de forma não convencional em termos de estilo, supõem a necessidade de causas naturais que os justifiquem.

Por exemplo, para que os egípcios fossem infestados pela lepra, foi necessário que Moisés atirasse cinza ao ar (*Êxodo*, cap. IX, 10). Igualmente os gafanhotos, foi graças a uma ordem natural de Deus, ou seja, graças ao vento de leste que soprou durante todo um dia e uma noite, que invadiram a terra dos egípcios, tal como depois a deixaram graças a um vento fortíssimo que soprou de oeste (*Êxodo*, cap. XIV, 21), ou seja devido ao Euro¹⁰⁶, que soprou

¹⁰⁶ Euroaquilão era o nome do vento que soprou no Golfo do Adriático, e que atingiu o navio em que Paulo estava naufragado na costa de Malta (At 27:14). É chamado de “vento tempestuoso”, isto é, literalmente traduzido como

fortemente durante toda uma noite. Eliseu, para reanimar aquele menino que julgavam já morto, teve de se lhe deitar algum tempo em cima, até que ele reaqueceu e abriu finalmente os olhos (*Reis*, livro II, cap. IV, 34, 35) (TTP, VI, 90, p. 106).

Passagens como essas, Spinoza defende, revelam que os milagres necessitam de mais do que a “ordem absoluta de Deus”, e sugerem que, mesmo quando as causas naturais para tais eventos não estão expressas de maneira evidente, sem elas os milagres não são possíveis.

E isso se vê também pelo *Êxodo*, cap. XIV, 27, no qual apenas se relata que, a um simples gesto de Moisés, o mar se encapelou de novo, sem se fazer nenhuma menção do vento. Todavia, nos *Cânticos*, cap. XV, 10, diz-se que tal aconteceu por que Deus soprou com o seu vento (isto é, com um vento fortíssimo): é que, omitindo-se na história essa circunstância, o milagre parece ainda maior (TTP, VI, 90, p. 107).

A respeito do que, na Escritura, aparece sem que seja possível explica-las por suas causas naturais, como os pecados cometidos e as orações praticadas pelas pessoas, assim como suas supostas consequências sobre o tempo ou a qualidade do solo, ou o poder de cura da fé, Spinoza defende que, tendo em vista que a Escritura não explica os fenômenos pelas suas “causas próximas”, mas “pela ordem e com as frases mais adequadas para incentivar os homens, e principalmente o vulgo, à devoção”, ela se expressa de maneira insuficiente sobre Deus e as coisas, e seu intuito não é o de convencer a razão, “mas impressionar e ocupar a fantasia e a imaginação dos homens” (TTP, VI, 91, p. 107).

Se a Escritura narrasse a destruição de um Estado como fazem habitualmente os historiadores políticos, o vulgo ficaria indiferente; pelo contrário, descrevendo tudo poeticamente e atribuindo tudo a Deus, tal como costuma fazer, ele fica extremamente comovido. Assim, quando a Escritura diz que a terra é estéril devido aos pecados dos homens, ou que os cegos são curados pela fé, não devemos ficar mais impressionados do que quando ela afirma que Deus, por causa dos pecados dos homens, se irrita, fica triste, arrepende-se do bem prometido ou que já fez, ou até que Deus se recorda, ao ver um sinal, daquilo que prometeu, e tantas outras coisas que, ou estão ditas de forma poética, ou são relatadas em conformidade com as opiniões e preconceitos do escritor. Concluimos, por isso, que tudo o que na Escritura se diz ter de fato acontecido aconteceu segundo as leis da natureza, como é necessário que tudo aconteça; e, se lá se encontrar alguma coisa da qual se possa apoditicamente provar que repugna às leis da natureza, ou que não pode ser consequência delas, nesse caso, devemos ter por absolutamente certo que foi um acrescento feito nos Livros Sagrados por homens sacrílegos (TTP, VI, 91, p. 107-108).

Spinoza adiciona que, no que tange à interpretação dos milagres, há sempre um risco enorme de que o intérprete expresse as informações corretas acerca de um evento qualquer, e é

“vento tifônico” ou tufão. Disponível em: <https://www.apologeta.com.br/euroaquilao/>. Acessado em 1 de março de 2020.

muito comum, mesmo provável, que os homens insiram suas próprias opiniões, crenças e preconceitos em suas narrativas do evento. Isso se nota, segundo ele, através de exemplos banais, como as narrações distintas acerca de um mesmo evento feitas por duas pessoas cujas opiniões são muito divergentes. Ele usa um exemplo retirado da Escritura sobre o Sol (Josué 10) para ilustrar o argumento.

No tempo de Josué, [...] os hebreus acreditavam, e o vulgo ainda hoje acredita, que o Sol se movia segundo o chamado movimento diurno, enquanto a Terra estava imóvel, adaptando a essa opinião preconcebida o milagre que lhes aconteceu durante a guerra contra aqueles cinco reis. Não se limitaram, pois, a contar que esse dia tinha durado mais do que o habitual: acrescentaram que o Sol e a Lua tinham parado, ou seja, que tinham interrompido o seu movimento, coisa que a essa altura lhes podia ser de grande utilidade para convencer os gentios, que adoravam o Sol, e para lhes provar pela própria experiência que o Sol estava submetido ao poder de uma outra divindade que só com um gesto o obrigava a alterar o seu curso natural (TTP, VI, 92, p. 108-109).

A narrativa foi imbuída das opiniões das pessoas que a expressaram, o que as levou a apresentarem uma versão distinta acerca do evento, o que torna ainda mais necessário o conhecimento das opiniões dos indivíduos que presenciaram os eventos, “distinguindo-as daquilo que eles presenciaram pelos sentidos” (TTP, VI, 92, p. 109), de maneira imaginativa, cujo conteúdo são apenas “imagens proféticas”.

Spinoza admite, no entanto, que a Bíblia relata eventos naturais como “visões e coisas imaginárias”, isto é, como milagres. Carlos Fraenkel (2013, p. 647) aponta que isso ocorre porque o objetivo do texto bíblico não é a instrução dos filósofos, mas servir como um guia aos não-filósofos, o que se justifica, também, pelo fato de, como já visto, a Escritura não explicar fenômenos e eventos através de suas causas naturais, mas expressá-los das maneiras que mais agucem a imaginação e instilem a piedade no vulgo (TTP, VI, 90, p. 106).

Diz-se, por exemplo, que Deus (o Ser supremo) desceu do céu (*Êxodo*, cap. XIX, 18, e *Deuteronômio*, cap. V, 19) e que o monte Sinai fumegava porque Deus tinha descido sobre ele circundado de fogo, ou que Elias subiu ao céu num carro de fogo puxado por cavalos igualmente de fogo, tudo coisas que certamente não passaram de imagens adaptadas às opiniões daqueles que no-las contaram tal como elas lhe pareceram, isto é, como realidades (TTP, VI, 93, p. 109).

Interpretações desse tipo são problemáticas por atribuírem ações e comportamentos antropomórficos a Deus, o que revela apenas a imaginação do intérprete e nada sobre Deus, que não poderia, por exemplo, “descer do céu”, visto que Ele “não está num lugar determinado mas que é absolutamente infinito” (TTP, VI, 93, p. 109). A esse tipo de “truque” imaginativo o

filósofo, que analisa os fenômenos “por puras percepções do intelecto”, está imune, ao passo que o vulgo não consegue resistir a esse tipo de interpretação, como percebido pela quantidade de narrativas semelhantes à citada acima na Escritura.

Igualmente importante na interpretação dos milagres é notar a linguagem utilizada pelos profetas, suas expressões e instrumentos retóricos, que, segundo Spinoza, eram utilizados não apenas como elementos estilísticos, como também para transmitir uma mensagem de devoção.

Spinoza utiliza como exemplo, o caso de Zacarias (14:7) que, ao falar de uma guerra que se aproximara, disse: “*e será um dia inteiro, um dia que só Deus conhece (pois não será nem dia nem noite, mas à tarde surgirá a luz)*”. Segundo ele, a utilização dessas expressões sugere “que está predizendo um grande milagre e, no entanto, quer dizer apenas que o combate estará indeciso durante todo o dia, que só Deus sabe o seu desfecho, e que à tarde alcançam a vitória” (TTP, VI, 93, p. 110).

Do mesmo modo, vemos Isaías, que descreve assim, no cap. XIII, a destruição de Babilônia: *porque as estrelas e os astros do céu não mais iluminarão com a sua luz, o Sol escurecer-se-á ao nascer e a Lua não propagará o esplendor da sua claridade*. Presumo que ninguém, com certeza, acredita que isso tenha acontecido quando da destruição daquele império, tal como ninguém acredita no que o profeta acrescenta pouco depois: *por isso farei tremer os céus, e a Terra mudará de lugar*. O mesmo Isaías (cap. CLVIII, penúltimo versículo), para dizer aos judeus que voltariam sãos e salvos da Babilônia para Jerusalém e que não sofreriam a sede durante o caminho, diz: *e não sofreram sede, conduziu-os através dos desertos e para eles fez brotar a água do rochedo, partiu a pedra e as águas jorraram*. Com essas palavras, note-se, quer simplesmente dizer que os judeus encontrariam no deserto, como de fato aconteceu, fontes em que saciariam a sede. Não consta, efetivamente, que, uma vez autorizados por Ciro a regressar a Jerusalém, lhes tenham acontecido milagres semelhantes (TTP, VI, 94, p. 110-111, itálicos no original).

Essas narrativas, que abundam nos textos bíblicos, não devem, seja por seu grau de obscuridade ou mesmo pela quantidade, ser entendidas como repugnantes à razão natural, e caberá ao intérprete entender que o deslumbramento produzido por tais narrativas é produto da imaginação e não da razão.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como objetivo principal analisar o Tratado Teológico-Político (1670), de Spinoza, a partir do método de interpretação dos textos bíblicos elaborado pelo autor na obra, e também como a análise de conceitos como profecia e milagre na Escritura acabam por culminar na sua naturalização, entendida como a desvalorização do status que lhe é tradicionalmente atribuído, de alicerce metafísico, e seu enquadramento dentro dos limites da razão natural como entendida pelo filósofo, isto é, de acordo com a filosofia cartesiana fortemente em voga no século XVII, período em que a obra foi escrita.

O primeiro capítulo foi dedicado, em suas duas primeiras seções, à uma breve análise do momento histórico em que os escritos de Spinoza foram produzidos e como ele, enquanto descendente de judeus, lidou com as mudanças e tensões sociais e intelectuais da época. Na terceira seção do capítulo, expus as razões fornecidas pelo próprio autor e também algumas possibilidades levantadas por comentadores, para a feitura do livro.

No segundo capítulo, em sua seção inicial, apresentei como o tema do método, que enseja um tema central do Tratado Teológico-Político, já estava presente também em outra obra sua, o Tratado da Reforma do Entendimento, revelando também o entendimento profundo e apreço pela filosofia de René Descartes. Na segunda seção do referido capítulo, analisei algumas das características mais relevantes do método de interpretação no TTP, que complementei com a terceira seção, dedicada ao princípio interpretativo reformado do *sola scriptura*, do qual Spinoza se apropriou de maneira profunda na constituição do seu próprio método. Nas seções quarta e quinta do capítulo, explicitiei de maneira pormenorizada qual é a estrutura do método e as suas limitações, cujas formulações deram azo, para alguns comentadores, à ideia de que o método de Spinoza visava, em último caso, o total impedimento da atividade teológica no trato com a Bíblia. A sexta e última seção do capítulo foi dedicada a algumas das críticas sofridas pelo método, assim como as respostas de Spinoza a elas e, por fim, o que, na interpretação de Spinoza, se difere daquela proposta por outro pensador ilustre que o havia influenciado de maneira decisiva, isto é, Maimônides.

No terceiro e derradeiro capítulo, mostrei como, através de conceitos como profecia e milagre, em sua leitura da Bíblia, Spinoza acaba por naturalizá-la, no caso das profecias ao expor seu caráter histórico ou historicizável, e, no caso dos milagres, ao mostrar sua impossibilidade.

Estando isso claro ao leitor, os anseios e objetivos que ensejaram a escrita do texto terão sido alcançados e a dissertação terá sido concluída de maneira satisfatória.

REFERÊNCIAS

- AURÉLIO, Diogo. **Introdução**. In: ESPINOSA, Baruch. **Tratado Teológico-Político**. Martins Fontes. São Paulo, 2008, p. XI-CXXXIII.
- BROWN, Norman. **Philosophy and Prophecy: Spinoza's Hermeneutics**. In: *Political Theory*, Vol. 14, No. 2 (May, 1986), p. 195-213.
- CALVINO, João. **As Institutas ou Tratado da Religião Cristã, Volume 1, Edição Clássica**. Disponível em: http://www.protestantismo.com.br/institutas/joao_calvino_institutas1.pdf. Acessado em 24 de fevereiro de 2020.
- CAVANAUGH, William. **'A Fire Strong Enough to Consume the house': The Wars of Religion and the Rise of the State**. In: *Modern Theology*, n. 11, 1995, p. 403-408.
- CLITEUR, Paul. **The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism**. Willey-Blackwell. West Sussex, 2010.
- CROPSEY, Joseph. **Political Philosophy and the Issues of Politics**. University of Chicago Press. Chicago, 1977.
- DANTAS, Ivonaldo. **O Método de Interpretação da Escritura no Tratado Teológico Político de Spinoza**. Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA. João Pessoa, 2013.
- DOUGLAS, Alexander. **Spinoza and Dutch Cartesianism: Philosophy and Theology**. Oxford University Press. Oxford, 2015.
- DUNGAN, David. **A History of the Synoptic Problem: The Canon, the Text, the Composition, and the Interpretation of the Gospels**. New York Doubleday Press. New York, 1999.
- ESPINOSA, Baruch. **Tratado Teológico-Político**. Martins Fontes. São Paulo, 2008. Tradução de Diogo Pires Aurélio.
- _____. **Tratado Político**. Martins Fontes. São Paulo, 2009. Tradução de Diogo Pires Aurélio.
- ESPINOSA, Bento. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edições 70. Lisboa, 1969.
- FRAENKEL, Carlos. **Spinoza on Miracles and the Truth of the Bible**. *Journal of the History of Ideas*, Volume 74, Number 4, October 2013, p. 643-658.
- FRYDMAN, Benoit. **Divorcing Power and Reason: Spinoza and the Founding of Modern Law**. In: *Cardozo Law Review*, Vol. 25, 2005, p. 1-23. Disponível em https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1980187. Acessado em 26 de fevereiro de 2020.
- GABEL, John; WHEELER, Charles. **A Bíblia como Literatura. Uma introdução**. Edições Loyola. São Paulo, 1993.

GARRETT, Don. **Representation and consciousness in Spinoza's naturalistic theory of the imagination.** In: HUENEMANN, Charlie (Ed.). *Interpreting Spinoza: Critical Essays.* Cambridge University Press. New York, 2008, p. 4-25.

GOLDSTEIN, Rebecca. **Betraying Spinoza: the renegade Jew who gave us modernity.** Schocken Books. New York, 2006.

HARRIS, Errol. **Spinoza's Philosophy: An Outline.** Humanities Press. London, 1992.

HARRISVILLE, Roy; SUNDBERG, Walter. **The Bible in modern culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs.** Wm. B. Eerdmans Publishing Co. Michigan, 2002.

ISRAEL, Jonathan. **The banning of Spinoza's works in the Dutch Republic (1670-1678).** In: BUNGE, Wiep; KLEVER, Wim (Ed.). *Disguised and over spinozism around 1700.* Koninklijke Brill NV. Leiden, 1996, p. 3-14.

_____. **Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750.** Oxford University Press. New York, 2001.

_____. **Democratic Republicanism and One Substance Philosophy. On the Connection of the Two Disparate Concepts.** In: *Concepts of (radical) Enlightenment. Jonathan Israel in Discussion.* Haale: Mitteldeutscher Verlag GmbH, IZEA Kleine Schriften, 5/2014 (Halle, 2014), p. 14-43.

KOYÉ, Alexandre. **Prefácio.** In: ESPINOSA, Bento. *Tratado da Reforma do Entendimento.* Edições 70. Lisboa, 1969, p. 11-19.

LEGASPI, Michael. **The death of scripture and the rise of biblical studies.** Oxford University Press. New York, 2010.

LEVENE, Nancy. **Spinoza's Revelation: Religion, Democracy and Reason.** Cambridge University Press. New York, 2004.

LORKOWSKI, Chris. **The miracles of Moses.** In: *The Heythrop Journal,* HeyJ L, 2009, p. 181-188.

MOREAU, Joseph. **Espinosa e o Espinosismo.** Edições 70. Lisboa, 1971.

MOREAU, Pierre-François. **Les Principes de la Lecture de l'Écriture Sainte dans le T.T.P.** In: *L'Écriture Sainte au Temps de Spinoza et dans le Système Spinoziste, Travaux et Documents,* n° 4, Presses de l'Université de Paris Sorbonne. Paris, Juillet 1992, p. 119-131.

_____. **Os princípios de leitura das Sagradas Escrituras no Tratado Teológico-Político.** In: *Cadenos Espinosanos IV* (Online), 1998, p. 75-89.

MORROW, Jeffrey. **The Bible in Captivity: Hobbes, Spinoza, and the politics of defining Religion.** In: *Pro Ecclesia: A Journal of Catholic and Evangelical Theology,* v. XIX, number 3, summer 2010, p. 285-299.

_____. **Pretensions of Objectivity: Toward a Criticism of Biblical Criticism.** Pickwick Publications. Oregon, 2019.

NADLER, Steven. **A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age.** Princeton University Press. New Jersey, 2011.

_____. **The Bible Hermeneutics of Baruch de Spinoza.** In: Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, Volume II, From the Renaissance to the Enlightenment. SAEBO, Magne (Ed.). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 2008, p. 827-836.

NIDA, Eugene. **Towards a Science of Translating.** Brill. Leiden, 1964.

PUNCHET, Enrique. **Autoridade teológica e livre pensamento em Spinoza.** In: Discurso, n. 12, São Paulo, 1980, p. 83-97.

RAEDER, Siegfried. **The Exegetical and Hermeneutical Work of Martin Luther.** In: Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, Volume II, From the Renaissance to the Enlightenment. SAEBO, Magne (Ed.). Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 2008, p. 363-406.

SPINOZA, Benedictus. **Complete Works.** Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis, 2002. Tradução de Samuel Shirley.

_____. **Ética.** Edição bilíngue. Autêntica Editora. Belo Horizonte, 2010. Tradução de Tomaz Tadeu.

STRAUSS, Leo. **Spinoza's Critique of Religion.** University of Chicago Press. Chicago, 1965 [1997].

THOMPSON, Mark. **What Sola Scriptura Really Means.** October 2, 2017. Disponível em <https://www.crossway.org/articles/what-sola-scriptura-really-means/>. Acessado em 27 de fevereiro de 2020.

TOUBER, Jetze. **God's Word in the Dutch Republic.** In: God in Enlightenment. BULMAN, William; INGRAM, Robert (Ed.). Oxford University Press. Oxford, 2016, p. 157-181.

_____. **Spinoza and Biblical Philology in the Dutch Republic, 1660–1710.** Oxford University Press. Oxford, 2018.

UENO, Osamu. **Spinoza on Miracles and Superstition.** In: Philosophia Osaka. 5, 2010, issue 3, p. 67-78.

VENUTI, Lawrence. **The Translation Studies Reader.** Routledge. London, 2000.

WALTHER, Manfred. **Carl Schmitt e Baruch de Spinoza - ou as aventuras do conceito do político.** In: Ágora Filosófica, UNICAP, Ano 13, n.º. 1, jan-jun. 2013, p. 47-60.

YOVEL, Yirmiyahu. **Spinoza and other heretics. Volume 2: The adventures of Immanence.** Princeton University Press. Princeton, 1989.

ZAC, Sylvain. **Spinoza et l'Interpretation de l'Écriture**. Presses Universitaires de France. Paris, 1965.