

## POLÍTICA E PROFECIA \*

MARILENA DE SOUZA CHAUI

### 1 — *A procura do destinatário*

“Tais são, leitor filósofo, as idéias que ofereço ao teu exame, convencido da importância e da utilidade do assunto, tanto no que se refere ao trabalho como um todo quanto no que respeita a cada uma de suas partes, e por isso creio que não será mal acolhido por ti (...). Aos demais, não recomendo a leitura desta obra, pois não tenho a menor razão para esperar que lhes agrade. Na verdade,

---

\* Este ensaio é uma reunião de alguns trechos de uma tese de livre-doutoramento — *A nervura do real, Espinosa e a questão da liberdade* — defendida na Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo em 1977 e que se encontra em preparo para publicação. Os trechos selecionados constituem uma unidade pontuada pelas figuras do filósofo, do teólogo e do profeta em sua relação com a prática política. No texto original, o primeiro trecho finaliza a primeira parte da tese enquanto os seguintes são capítulos dedicados à leitura espinosana da Bíblia, constituindo a terceira parte da tese, denominada “Vencer o tempo que tudo devora: o percurso histórico”. Aqui serão deixadas de lado as considerações em torno de alguns problemas tais como o estatuto da história em Espinosa, a diferença entre o *Tratado Teológico-Político* e o *Tratado Político*, bem como as diferentes técnicas de leitura postas em andamento na interpretação espinosana da Sagrada Escritura. Também não será mencionada a análise efetuada pelo filósofo da política hebraica. O pano de fundo histórico das três figuras aqui discutidas (filósofo, teólogo e profeta) é a política européia do século XVII, especialmente as da Holanda, Inglaterra e Alemanha o que implica, portanto, os vínculos entre Reforma e revoluções burguesas, assunto que também não será discutido aqui. Os trechos selecionados pretendem autonomia com relação à conjuntura histórica que suscitou a reflexão de Espinosa. Tratando-se de um clássico, sua obra está e não está datada.

As siglas usadas para as obras espinosanas serão: TTP, para o *Tratado Teológico-Político*; TP, para o *Tratado Político*; E para a *Ética*. As edições consultadas trarão as siglas VV. para Van Vloten e Land, A. para Appun, P. para Pléiade, Abril para Editora Abril Cultural.

sei como em seus espíritos os preconceitos são pertinazes e como aí estão enraizados depois de abraçados sob a capa da piedade. Sei que é impossível extirpar a superstição e o medo da alma do vulgo. Sei, enfim, que para ele a obstinação parece constância e que não é conduzido pela razão, mas arrebatado pelo ímpeto a louvar e a condenar. Não convido à leitura destas páginas o vulgo, nem todos aqueles que se deixam arrastar pelas mesmas paixões que ele. O que prefiro, aliás, é que negligenciem totalmente este livro, em vez de pervertê-lo, como sempre acontece cada vez que se põem a interpretar, prejudicando (e sem com isto tirarem qualquer proveito para si próprios) aqueles que poderiam filosofar mais livremente, se não considerassem que a razão deve estar a serviço da teologia. Para estes, acredito que meu livro será muito útil" (1).

Texto enigmático. Espinosa nomeia o destinatário de seu discurso — o leitor filósofo — deixando-o, porém, atado nas amarras da não-filosofia, isto é, prisioneiro da submissão da razão à teologia, obstáculo maior para pensar livremente. Quem há de ser esse leitor que se distingue do vulgo? Quem é esse destinatário nomeado simultaneamente como filósofo e como não-filósofo? Talvez na contradição entre o desejo de pensar livremente e a submissão do pensamento aos dogmas teológicos venha a desenhar-se o contorno do leitor procurado pelo discurso.

Se, como afirma o *Tratado da Reforma*, pensar é uma revolução engendrada pelo desejo de vencer a dor mortal dos conflitos, só a consciência da contradição tem poder para suscitar o rompimento que inaugura o pensar e o agir. E o rompimento designa, a contrapelo, aquilo que impede o exercício de um pensar livre e que bloqueia a ação. Se a escolha do destinatário é também recusa daquele que será incapaz de ler, a figura do vulgo passa a fornecer um parâmetro para a circunscrição de um espaço definido pela impossibilidade de pensar e de agir: o vulgo não é aquele que acredita que a razão deva submeter-se à teologia, mas aquele que já está possuído por esta última sem nem mesmo se dar conta, pois seu saber é piedade cristalizada em preconceito. Designando seu leitor e aquele que não saberá lê-lo, Espinosa designa o obstáculo para o pensar e o agir livres: a obediência. Ora, o *Teológico-Político* declara, taxativamente, que a verdade, e única verdade, da teologia é ensinar a obediência. Assim, o que a separa da filosofia não é uma repartição sensata de competências, cada qual ficando de posse de verdades que se excluem sem se negar, de sorte que ambas pudessem ser consideradas como regiões diferentes do saber. Filosofia

---

(1) TTP, prefácio — VV., T. II, p. 91/92; A., p. 27; P., p. 615/616.

e teologia não se distinguem pelo conteúdo de suas verdades e sim pela atitude diversa que exigem daquele que deseja pensar.

Mas, se a teologia exige obediência, se formula preceitos e dogmas, aquele que deseja obedecer pode também desejar compreender o sentido de sua obediência. É neste momento da compreensão do significado de um saber obediente que a contradição explode. O desejo de conhecer pode, num primeiro passo, fazer uma tentativa para que a consolação trazida pela teologia se converta em certeza "matematicamente demonstrada", o que é impossível. Com efeito, "aqueles para quem a filosofia e a teologia se contradizem mutuamente, concluindo que uma ou outra deve ser expulsa e que é preciso justificar essa expulsão, não erram quando querem dar à teologia fundamentos sólidos e quando se esforçam para demonstrá-la matematicamente. Evidentemente, ninguém é insensato a ponto de querer expulsar a razão e suas certezas. Entretanto, não podemos justificar essa tentativa, pois que a razão é chamada em socorro da teologia para depois ser expulsa, procurando-se uma razão certa para torná-la incerta" (2). Se a razão é invocada para assegurar as certezas teológicas, estas ficam sob o domínio daquela e, neste caso, a teologia tira sua clareza da pura luz da razão, e não mais dos mistérios da revelação, mistérios que são sua fonte e garantia. Se, ao contrário, a razão é invocada apenas para auxiliar a teologia na tarefa de persuadir os infieis, não merece a menor confiança, pois, ou o Espírito Santo se deixa reconhecer por suas próprias obras, ou não há como convencer um infiel de que aquilo que vê e sente seja obra do Santo Espírito e não da razão. A menos que seja para satisfazer a um insaciável desejo de poder, nada explica a tentativa da teologia para usar a razão. O uso não é, pois, determinado por uma necessidade interna à teologia enquanto saber, mas apenas enquanto pretende à dominação. Usando e manipulando a razão, a teologia só é capaz de instrumentalizá-la e de mantê-la na periferia dos dogmas. Assim fazendo, a atitude teológica nega a razão como autodeterminação das idéias adequadas e confere-lhe uma posição de exterioridade frente a verdades que se instituem antes dela e fora dela (3).

De onde vem a diferença que torna impossível a instauração de uma teologia racional? Antes de responder a esta questão é preciso

---

(2) TTP, Cap. XV; V.V., T. II, p. 257; A., p. 257; P., p. 823.

(3) Por idéia adequada ou verdadeira Espinosa entende aquela cuja gênese é desvendada pelo trabalho do intelecto que a conhece não somente por sua relação necessária com a causa que a produz, mas ainda a conhece em suas articulações necessárias com outras de que depende mediatamente. A idéia adequada é sempre genética e por isso o ato de pensar é sempre uma atividade que rumo para a origem ou fundamento do pensado.

responder a uma outra. De onde vem a elaboração de uma teologia racional? Sua gênese encontra-se na necessidade imaginária de fixar as formas e os conteúdos incertos e fluídos das imagens e dos afetos, a fim de lhes outorgar uma estabilidade que não possuem. A teologia racional é a tentativa para conseguir, no plano teórico, a excomunhão do inédito e do singular.

Se acompanharmos mais de perto os textos espinosanos, veremos que para responder à primeira questão levantada é preciso perceber como a teologia abarca um campo mais amplo do que poderíamos supor à primeira vista.

Em sentido restrito, a teologia se reduz à atitude teórica que legitima a obediência a dois preceitos que, sendo divinos, são dogmas práticos irrecusáveis: o preceito da piedade (amar a Deus sobre todas as coisas) e o preceito da caridade e da justiça (amar ao próximo como a si mesmo). A exegese bíblica efetuada por Espinosa procura mostrar como a verdade, revelada aos crentes nas mais diversas situações, é apenas e sempre a repetição desses dois preceitos. E mais nada.

Contudo, se Espinosa interroga o vínculo entre teologia e política, portanto, a questão do poder, e o vínculo entre teologia e filosofia, portanto, a questão do saber, certamente tal interrogação decorre de uma perspectiva capaz de alcançar o alargamento daquela noção para além de sua definição restrita. Ora, o que a política teológica exprime? A instituição e o exercício autoritários do poder. Por outro lado, quando vincula filosofia e teologia, Espinosa afirma que alguns poderiam filosofar mais livremente se pudessem separar os dois terrenos. Se pensar é entregar-se ao trabalho espontâneo do intelecto que encontra seu próprio ser no movimento intrínseco de posição, afirmação e articulação das idéias, então, saber é pensar livremente. Nessa medida, um pensar que procure apoio em certas decretadas do exterior não é propriamente um pensar — e, antes, um imaginar. A submissão a certezas cuja origem permanece desconhecida define, pois, o campo teológico. Assim sendo, a separação entre filosofia e teologia não se faz pelo tipo de verdade que alcançam e sim pelo tipo de prática que produzem. É esta diferença que permite compreender por que uma teologia racional é impossível, pois a teologia não trabalha com verdade alguma, mas apenas com certezas morais que, ao passarem da condição de imagens práticas à de verdades teóricas, engendram aquilo que faz da teologia a morte da filosofia: a autoridade. E não só o caráter de seu ensinamento é autoritário (dogmático, diz Espinosa), mas também é autoritário o conteúdo daquilo que deseja impor. A teologia carrega para o re-

cinto de suas tentativas teorizantes a marca do teológico. Não é surpreendente que use a razão de maneira a poder expulsá-la no momento oportuno (4).

Sob a alegação de separar teologia e filosofia, na realidade Espinosa demonstra que do lado da primeira não pode haver saber, pois é reino de uma autoridade incontestada e incontestável. Região do já pensado, já dito e já feito, operando pelo recurso à citação e ao exemplo, nela nada resta a pensar, dizer ou fazer. Memória estagnada e morta, é a impossibilidade radical do presente e do porvir. Compreende-se, então, que aqueles que queiram filosofar mais livremente só venham a descobrir a possibilidade inédita do pensar e do agir compreendendo a natureza do obstáculo que contradiz esse desejo.

Determinando a teologia como obediência e revelando a filosofia como liberdade, demonstrando o caráter abstrato das certezas teológicas e a necessidade imanente que se exprime no verdadeiro, Espinosa realiza a partilha entre não-saber e saber. Para a teologia a impossibilidade de ir aos fundamentos não é um mero defeito ou uma falha sanáveis de direito, mas é algo constitutivo de seu próprio ser, obrigando-a a fixar em algum simulacro uma figuração qualquer que possa ocupar o lugar e preencher o papel da origem. Assim, longe de ser um não-saber provisório que poderia cumulativamente transformar-se em saber, trata-se, antes, de um não-saber irremediável, como é irremediável uma política cujo momento de instauração foi determinado tiranicamente. Torna-se, então, impossível considerar como obra de um infeliz acaso o encontro desse não-saber com uma prática autoritária, porquanto um não caminha sem o outro e ambos carregam em seu interior o princípio de uma dominação irrestrita. O fato de que a dominação se realize de maneira perfeita — insólita, diz Espinosa — quando a figura do dominante não está imediatamente visível é o signo acabado do exercício pleno da autoridade, pois ter autoridade é fazer-se reconhecer como tal por um outro, e reconhecê-la é executar ordens e mandamentos, não porque seria impossível agir de outra maneira, mas porque a obediência tornou-se espontânea. Aquele que assim obedece, não o faz porque

---

(4) Contrariamente à idéia adequada, a idéia imaginativa ou imagem é uma afecção corpórea cujas causas permanecem ignoradas. Por este motivo, a imaginação, ao tentar explicar a origem de uma imagem, busca em uma outra imagem a causa que a teria produzido. Não podendo escapar do círculo de imediateza e de ignorância, a imagem, que em si mesma nunca é falsa, leva a imaginação a forjar conexões explicativas errôneas. Para Espinosa e teologia permanece no plano imaginário: opera com imagens de Deus e dos homens, bem como com relações imaginárias entre eles.

reconhece um valor intrínseco na ordem e no mandamento recebidos, mas porque sente que emanam de um poder reconhecido, ainda que desconhecido. Conseguir a obediência sem o constrangimento da força bruta é obter a posse absoluta do outro. E a verdadeira tirania não é aquela que se exhibe pelo ferro e pelo fogo, mas aquela que consegue alcançar a universalidade e a homogeneidade do espaço social, político e cultural. Essa autoridade não quer a obediência servil, pois esta não a legitima: aspira pela obediência desejada, consentida, interiorizada; busca a submissão que se suprimiu como obediência porque já deixou de ser sentida como obediência. Não é surpreendente que, nesse contexto, a liberdade só possa manifestar-se como insubordinação e revolta, como pecado e culpa. Sem fim e sem resgate.

Ao mesmo tempo, produzindo um discurso livre fundado na idéia de Deus, Espinosa demonstra que a busca do fundamento não transforma a filosofia em teologia, e, a contrapelo, leva-nos a adivinhar o caráter teológico de muita ciência profana. Um saber incapaz de compreender seu próprio fundamento, incapaz de alcançar sua própria gênese e a do discurso que profere é, para Espinosa, teologia e, para nós, ideologia. Talvez agora possamos compreender o que é a liberdade de pensamento defendida por Espinosa. Longe de ser a vaga aceitação da multiplicidade de opiniões que povoam o social, longe de confundir-se com a noção de tolerância defendida no século XVIII, a liberdade de pensamento, que exige a plena visibilidade da prática política, é simplesmente... poder pensar.

Quem é, pois, o destinatário nomeado por Espinosa? Talvez seja aquele que possa vir a ser filósofo, se desejar pensar, se for capaz de liberdade. Designado, então, no prefácio do *Teológico-Político*, como filósofo e não-filósofo, caberá ao discurso livre constituir-se como espaço possível dessa liberdade, pelo mesmo movimento em que se oferece como trilha para alcançá-lo. Tornando-se criador de seu próprio leitor, o texto o cria como filósofo. E só poderá consegui-lo se se oferecer como discurso capaz de enunciar de seu próprio interior aquilo que o torna possível e aquilo que o tornaria impossível, revelando simultaneamente as operações teóricas que sustentam o verdadeiro e as maquinações imaginárias que acionam os dispositivos para o exercício da autoridade. Somente assim o discurso se torna capaz de enunciar-se a si mesmo como discurso da liberdade assinalando o lugar de onde é proferido. Para recusar um pensamento escravo precisa realizar-se como discurso sem senhor, denunciando a fonte de toda autoridade através da figura daquele que será incapaz de ler o novo e que por isso irá pervertê-lo, mesmo que daí não tire qualquer proveito, obedecendo apenas a regras ins-

critas em seu coração entorpecido pelo preconceito, pelo ódio e pelo medo.

Trabalho livre, o discurso também é liberação. E a abertura do *Teológico-Político* reencontra o final da *Ética*: “se o caminho que apontei parece muito árduo, todavia pode ser encontrado. E certamente deve ser árduo aquilo que raramente se encontra. Como poderia ser diferente? Se a salvação estivesse ao alcance da mão e pudesse ser encontrada sem trabalho, como explicar que fosse negligenciada por quase todos? Mas tudo que é precioso é tão difícil quanto raro”.

## 2 — O hieroglifo decifrado: escrever e ler

Se a Sagrada Escritura é documento de um povo determinado, e se, como afirma Espinosa, a Natureza não cria nações, mas homens que a lei instituirá como povo, então, conhecer a história do povo hebraico através de seu documento há de ser conhecê-lo pela lei que o instituiu como povo. Assim sendo, ler a Sagrada Escritura como relato que um povo faz de si mesmo determina a dimensão e o sentido da própria leitura: a leitura histórica há de ser necessariamente política. Eis por que Espinosa não se cansará de repetir que não busca a verdade veiculada pelo texto sagrado, mas seu sentido. Esta busca vai tão longe que irá encontrar a própria origem do caráter sagrado atribuído ao texto: a Escritura revelará por si mesma o significado da idéia de revelação. Fazendo ver como as categorias que operam em seu interior criam o campo de inteligibilidade do discurso ali proferido, o texto, trabalhando com elas e a partir delas, oferece a chave de sua própria inteligibilidade porque deixa ver o modo como é produzido. A idéia de sagrado, que perpassa o discurso bíblico tanto como um de seus temas quanto como seu subsolo, determina, na verdade, a imagem sacralizada do próprio documento. Desvendando a maneira como o texto engendra o contexto de sua sacralização, a leitura poderá, enfim, dessacralizá-lo.

Poucas vezes na história do pensamento ocidental teremos oportunidade de encontrar uma leitura capaz de iluminar em um só e mesmo movimento o sentido do discurso e a posição das categorias que permitiram escrevê-lo e tornaram possível lê-lo. Combatendo o fariseu e o teólogo que torturam o texto para manipulá-lo politicamente, Espinosa empreende uma história crítico-filológica inaugurando uma maneira peculiar de pensar uma cultura determinada interpretando-a a partir das significações constituídas por ela mesma. Historiador, etnólogo, filólogo e escritor político, Espinosa possui

uma maneira de se aproximar do documento e de decifrá-lo através das figuras de seus autores, destinatários e censores, de tal sorte que a leitura deixa intacta a singularidade do discurso lido e faz com que na trama do texto se desenhe o modo de existir do povo singular que o produziu. O povo hebraico é apenas o documento, mas este guarda um sentido que pode ser decifrado pelo seu próprio modo de constituir-se como documento. Assim, não somente o texto nos dirá quem foi o povo que o produziu, mas também, ao nos dar a conhecer esse povo, faz com que este nos ofereça a possibilidade de compreender a natureza peculiar do texto por ele produzido. O trabalho histórico, crítico e filológico do *Teológico-Político* possui a mesma peculiaridade do trabalho geométrico da *Ética*: há em ambos um reflexão operada pelo e no discurso tal que dele emanam seus autores e destinatários, seus censores e inimigos, mas dele emana ainda a natureza do próprio escrito, sendo impossível, aqui, distinguir a história narrada da narração da história, uma contendo e exprimindo a outra. E não apenas isto. O documento revela também sua própria historicidade. Ele nos conta em que mãos esteve. O exame da linguagem e do estilo dos livros que constituem o cânone permite assinalar os signos do documento se fazendo, seus prováveis autores, as épocas das diferentes redações. Uma atenção especial é dada por Espinosa ao fato de que a existência de várias versões relativas ao mesmo evento não seja sinal de mistério nem de contradição. Merece interpretação a existência de várias versões relativas ao mesmo evento, mas narradas seja por escritores diversos, seja em ocasiões diversas, diversidade que se exprime na maneira como o mesmo evento suscita diferentes interpretações. Ora, é significativo que o autor do *Pentateuco* seja Esdras, pois, assim sendo, não somente os textos concernentes à fundação política foram escritos no momento do declínio do povo hebraico, como ainda é de extrema importância o fato de que, por seu estilo, o *Deuteronômio* tenha sido o primeiro livro redigido do *Pentateuco*, embora não seja o primeiro na sequência expositiva. O estilo e o tema, fazem do *Deuteronômio* um livro inaugural que funciona, no interior da Escritura, como um verdadeiro divisor de águas entre a pré-história do povo e o término de sua história, visto que Esdras escreve após a restauração do Templo pelos Macabeus e, portanto, no período final da nação. A composição do cânone é atravessada por duas ordens: a ordem cronológica da narrativa (frequentemente ambígua e inverossímil) e a ordem lógica dos temas, sendo o primeiro deles, justamente, o da fundação política. E, no entanto, o próprio texto da Lei Mosaica aparece em duas versões diferentes, de sorte que a variação supõe a presença de uma figura tão determinante do texto quanto a do próprio autor: o destinatário. Dessa maneira, o documento narra simultaneamente a

história hebraica e sua própria história como escrita e leitura. Se o *Tratado Teológico-Político* garante que só é possível conhecer o sentido do documento pelo conhecimento das circunstâncias históricas de sua produção, também revela como o documento atribui sentido às próprias circunstâncias históricas que o suscitam. Eis por que tanto a escrita quanto a leitura são interpretações. A interpretação das circunstâncias históricas pelos autores, pelas personagens que ocupam a cena histórica e pelos destinatários imediatos constitui o texto; ele é tal interpretação. Porém, lê-lo é decifrar o trabalho interpretativo dos autores, de sorte que este último seja também interpretado pelo leitor. Se a história proposta por Espinosa é crítica, isto se deve ao fato de que o leitor não está situado no mesmo registro interpretativo em que se situam os autores, suas personagens e seus destinatários imediatos, mas, pelo contrário, toma distância e interroga a origem da interpretação escrita, voltando a interpretá-la pela leitura. Aquilo que para o escritor bíblico e seu destinatário imediato se coloca como um decreto divino absoluto, reaparece, então, interpretado pelo leitor como necessidade histórica. Se a história proposta por Espinosa é filológica é porque uma exigência essencial percorre o trabalho interpretativo: aquele que pretende conhecer um texto é obrigado a assumir a natureza textual do objeto que investiga. A regra fundamental do trabalho histórico consiste em nunca perder de vista a língua em que o documento foi escrito. Será na linguagem do povo hebraico, pois o documento mostra apenas essa dimensão da cultura judaica, que a história mostrará seu sentido. Toda tentativa de leitura que desconheça o modo de ser hebraico gravado nos meandros de sua linguagem será uma tentativa frustrada. A alma é idéia do corpo; a linguagem, modulação corporal, única via de acesso ao espírito hebraico, isto é, ao seu sentido. Na produtividade corpórea inscreve-se a produtividade do sentido e querer alcançá-lo sem alcançá-la é o mesmo que querer alcançar uma alma singular ignorando o corpo de que é alma. Portadora do sentido, a linguagem faz com que o ato de ler a escritura seja o de buscar o espírito de sua letra, mas não como algo distinto dela e sim como sua outra face necessária. Nem espiritualismo metafórico nem farisaísmo da letra: a filologia do *Teológico-Político*, como a geometria da *Ética*, não tolera a separação maliciosa da forma e do conteúdo.

Biblioteca universal mais vasta do que o universo, o *Livro* tudo diz e tudo ensina, tudo cala e tudo oculta. Indecifrável e enigmático, parece avesso às pretensões da razão. É um hieroglifo.

No capítulo VII do *Teológico-Político*, Espinosa distingue dois tipos de livros: aqueles que são imediatamente inteligíveis, como é o caso dos *Elementos* de Euclides, “facilmente explicável para todos

e em todas as línguas”, e os livros hieroglíficos, que não são imediatamente compreensíveis, como é o caso da Sagrada Escritura. Esta, como a Natureza, exige um método interpretativo para que a leitura possa alcançar seu sentido. Por outro lado, Espinosa distingue coisas que podem ser matematicamente demonstradas e aquelas que só permitem uma certeza moral. Entre estas últimas coloca os relatos concernentes ao passado e ao futuro, as regras do direito, as instituições e os costumes. A situação não-matemática da narrativa decorre do fato de que é determinada pelos interesses particulares que movem o narrador a escrevê-la, interesses que, de maneira geral, são da ordem da persuasão e não da verdade. Conhecer uma narrativa há de ser, portanto, conhecer as razões que levaram o narrador a escrever o relato e a quem o destinava. Porém, o leitor do *Tratado Político* há de surpreender-se ao ver arroladas na mesma categoria as regras do direito e as instituições, visto que possuímos um texto espinosano dedicado à demonstração matemática dos princípios da vida social e política. Todavia, se nos lembrarmos de que o *Tratado Político* se desdobra em duas direções, oferecendo-se como arte demonstrativa e como discurso sobre a arte de governar, arte exigida pela própria natureza da vida política passional, então não há motivo para a surpresa. As regras do direito e as instituições em sua particularidade histórica não dependem da necessidade matemática que desvenda seus fundamentos, mas da arte do sujeito político, capaz de tomar “a experiência como mestra”, ao mesmo tempo em que faz da racionalidade operante no real o critério para trabalhar politicamente a experiência que lhe serve de guia. Como não se cansa de repetir Espinosa, o sujeito político não é um teórico, mas fronteira e encruzilhada necessária entre a teoria e a práxis.

Essa contraposição entre os tipos de discurso, entre as coisas conhecidas com certezas diversas conforme à sua natureza, entre o pensador e o sujeito político poderia criar a ilusão de que a figura do pensador não seria hieroglífica. Aparentemente, um leitor de Platão, Aristóteles, Sêneca, Hobbes ou Descartes deveria encontrar-se numa situação semelhante à do leitor dos *Elementos*. Infelizmente, Espinosa não pensa dessa maneira. As poucas referências a Platão e a Aristóteles feitas por ele são bastante desabonadoras. Nos *Pensamentos Metafísicos* critica-os por trabalharem com definições obtidas por gênero e espécie; no *Teológico-Político*, assimila-os ao imaginário teológico, e, numa carta a Blyenbergh, chega mesmo a dizer que levaria mais a sério certas objeções que lhe são feitas se partissem de leitores habituados aos textos de Demócrito e Epicuro e não às fantasias de Platão ou de Aristóteles. Aos estoicos endereça a expressão “viri prestantissimi” e frequentemente cita os textos de Sêneca no decorrer do *Teológico-Político*, mas no prefácio do Livro

V da *Ética* declara que a experiência obrigou-os àquilo que os princípios de sua doutrina não poderiam admitir, isto é, a uma concepção da liberdade contrária à teoria que haviam elaborado. Quanto a Bacon, observa a Oldenburg que o filósofo inglês não conseguiu alcançar o conhecimento da verdadeira origem das coisas naturais nem a causa dos erros — situação que compartilha com Descartes. Duas referências são feitas a Hobbes. Na carta 50 a Jelles, para declarar que concorda com o ponto de vista do autor de *Leviatã*, embora discorde de sua opinião quanto ao término do direito natural na passagem ao direito civil — declaração paradoxal, visto que tal discordância acarreta divergência bastante grande na concepção política de ambos. A segunda referência encontra-se em uma nota marginal do *Teológico-Político*, onde observa que Hobbes tem uma idéia diversa da sua quanto ao vínculo intrínseco existente entre a razão e a liberdade — divergência que não é de menor monta do que a anterior. No que concerne a Descartes, não só os *Princípios da Filosofia Cartesiana* refutam as teses centrais do cartesianismo, como ainda as proposições finais dos Livros I e II da *Ética* são uma crítica radical da posição cartesiana quanto ao intelecto e à vontade, e, enfim, o prefácio do Livro V liquida a teoria cartesiana da liberdade e da união substancial da alma e do corpo. Intérpretes da Escritura, como Maimônides e Alfakar, são examinados longamente no *Teológico-Político* e seus métodos exegéticos são criticados como dois erros gêmeos, pois o dogmatismo do primeiro e o ceticismo do segundo decorrem do esforço absurdo que fazem para conciliar razão e revelação.

Os únicos pensadores a quem Espinosa não poupa elogios são Abraão Ibn Ezra e Maquiavel. O primeiro é elogiado no *Teológico-Político*, o segundo, no *Político*. Nos dois casos Espinosa elogia a agudeza das análises que destroem os alicerces de tradições de pensamento: Ibn Ezra é o primeiro exegeta a recusar a autoria divina da Sagrada Escritura; Maquiavel, o primeiro escritor político a recusar que o movimento interno de um regime político seja explicado como realização ou perversão de um bom-modelo político prévio. Ibn Ezra é o primeiro exegeta a ler Bíblia nos rastros da filologia e da gramática hebraicas; Maquiavel, o primeiro escritor político a formular uma concepção democrática do poder. É bastante significativo que Espinosa mencione como um valor a prudência que os caracteriza e que obriga seus leitores a interpretá-los com a mesma cautela e paciência com que escreveram. A coragem crítica para demolir as construções imaginárias é para Espinosa o sinal de um discurso inteligível, isto é, verdadeiro, sem que, portanto, a inteligibilidade seja do mesmo teor que aquela encontrada nos *Elementos*.

Essas observações feitas por Espinosa leitor são preciosas para seu próprio leitor, pois não assinalam apenas a maneira como o filósofo lê, mas também a maneira como escreve. Em um outro trabalho (5), mencionei o estilo espinosano, seu jeito peculiar de escrever na forma de proposições negativas ou hipotéticas as teses que recusa, de elaborar de forma polêmica os escólios da *Ética*, sua maneira de fortalecer e enfraquecer o papel da experiência no *Tratado Político*, de entrecruzar a arte demonstrativa e a arte de governar, seu modo de incorporar a geometria no movimento interno do discurso. Todavia, é no *Teológico-Político*, mais do que em qualquer outro texto, que o estilo espinosano, sua prudência e arte, mostra-se plenamente. Basta um breve exemplo. Quem lê as duas últimas partes do *Leviatã* e o *Teológico-Político* há de sentir-se perplexo: as citações bíblicas empregadas pelos dois filósofos na demonstração deste ou daquele tema são, em geral, as mesmas. Por que essa escolha idêntica? Por que um leitor cristão e um leitor judeu manifestam as mesmas preferências... literárias? O texto de Hobbes ilumina o de Espinosa, pois permite desvendar quem é seu destinatário. Propondo-se a explicar apenas o Velho Testamento e declarando explicitamente que não poderá interpretar o Novo, pois não conhece o aramaico e o grego como conhece o hebraico, Espinosa escolhe cautelosamente todas as passagens do Antigo Testamento que são de uso corrente entre os leitores cristãos. No prefácio, Espinosa dirige-se a um destinatário bastante particular — o leitor filósofo; este, porém, permanece ainda indeterminado quando indagamos quem seria o destinatário imediato do texto. É Hobbes quem nos deixa ver o leitor procurado por Espinosa, pois que um escritor judeu se detenha naquelas passagens bíblicas que interessam também ao escritor cristão é indício suficiente para que saibamos quem é o destinatário visado pelo texto. Por outro lado, escolhendo passagens que seu leitor está habituado a ler, Espinosa poderá fazê-lo compreender o sentido inovador do texto que lerá. E, uma vez designado o destinatário, compreendemos algo que poderia permanecer na sombra. Tendo recusado a possibilidade de interpretar o Novo Testamento, eis que no capítulo XI Espinosa examina detidamente as Epístolas escritas pelos Apóstolos. O pretexto da interpretação é indagar se um apóstolo pode ser considerado um profeta, ou se deve ser considerado um doutor. As análises estilísticas das Epístolas conduzem à segunda alternativa: o estilo autoritário do profeta e a determinação divina do conteúdo do que deve dizer, a quem e

---

(5) Cf. "Terceira Margem", in *Almanaque*, revista de literatura e ensaio, n.º 1, São Paulo.

onde deve falar o que lhe foi revelado, opõe-se ao estilo benevolente e meditativo do apóstolo que decide por si mesmo o que dizer, quando, onde e a quem dizer. Embora várias conclusões decorram desta diferença e impliquem outras que as determinaram, há uma que interessa aqui. Demonstrar que o apóstolo é um doutor permite demonstrar, em seguida, que a teologia é um fenômeno tipicamente cristão cuja origem se encontra nos ensinamentos do apóstolo Paulo, que, como sabemos, é o pilar religioso dos Reformadores. Espinosa não negará a existência de uma teologia judaica, porém, torna patente que esta surge como resposta e contrapartida para a cristã. Assim, ao designar seu destinatário como um filósofo que pensaria mais livremente se não estivesse aprisionado nas amarras da teologia, Espinosa determina duplamente o leitor de seu texto como cristão, mas não é o prefácio e sim o percurso do texto que desenha paulatinamente o perfil do destinatário.

Essas observações permitem ainda uma outra e que nos reconduz à questão da diferença entre o texto inteligível e o hieroglífico. Frequentemente, os intérpretes (6) estabelecem uma analogia entre a *Ética* e os *Elementos* de Euclides, analogia apoiada no *Teológico-Político* e que assinalaria a diferença entre a inteligibilidade do discurso filosófico e a obscuridade do texto histórico. O primeiro seria evidente de ponta a ponta, bastando para isto acompanhar a seqüência necessária das demonstrações. O segundo exigiria um trabalho interpretativo que fosse capaz de alcançar as circunstâncias históricas exteriores à sua produção e que seriam a chave para lê-lo. Isto posto, os intérpretes da obra espinosana indagam se a *Ética* possui efetivamente a mesma autonomia discursiva que os *Elementos*, e se permitiria uma leitura que ignorasse quem é seu autor e as circunstâncias em que foi escrita. Neste ponto as opiniões divergem. Segundo alguns, a *Ética* foi considerada como dotada de uma inteligibilidade auto-suficiente por Espinosa, mas, como toda obra, também possui uma temporalidade que impede de lê-la tal como o filósofo supusera que fosse possível. Para nós, a *Ética* é um hieroglifo como a Escritura o foi para Baruch (7). Outros, ao contrário, partindo da afirmação de Espinosa de que “as demonstrações são o olho do espírito”, consideram que a *Ética* pode ser lida e inteiramente compreendida sem qualquer referência às suas condições históricas, embora o mesmo já não possa ser dito de maneira absoluta para o *Teológico-*

---

(6) Cf. Leo Strauss, “How to Study Espinosa’s Theologico-Political Treatise” in *Persecution and the Art of writing*; Robert Mishrai, *Désir et Réflexion chez Spinoza*; Silvain Zac, *Spinoza et l’interprétation de l’écriture*.

(7) É a posição de Leo Strauss e de Mishrai.

*Político* (8). Sem dúvida, essa opinião é reforçada pelo papel conferido à matemática no século XVII e o exemplo de Euclides, escolhido por Espinosa, parece justificar tal atitude. Todavia, o mesmo texto que menciona a inteligibilidade auto-suficiente dos *Elementos*, afirma também que a interpretação de um texto hieroglífico deve ser de mesmo teor que aquela destinada à compreensão de um outro: a Natureza. Há, pois, livros que não são inteligíveis à primeira vista — aqueles cujas idéias se oferecem inicialmente através de imagens que as obscurecem. É a peculiaridade cifrada do texto que cria a necessidade de decifrá-lo e assim como há interpretações da Escritura que são mais obscuras e truncadas do que ela, também há interpretações da Natureza cuja opacidade é ainda maior do que a dela. Exegetas e filósofos encontram-se em pé de igualdade. Se o sentido da Escritura e o da Natureza é obscurecido pelas interpretações a que dão margem, a *Ética* encontra-se cercada de filósofos tanto quanto o *Teológico-Político* de exegetas. Recusar o caráter histórico e polêmico de tais obras é recusar a afirmação espinosana de que há um trabalho imaginário nos alicerces do saber, da política e da religião. Por outro lado, se o texto filosófico possuísse a clareza meridiana do verdadeiro, não poderíamos compreender que Espinosa critique os filósofos por confundirem as construções imaginárias e as idéias. A leitura do *Teológico-Político* ilumina uma face da *Ética* que costuma permanecer na sombra. Se *verum index sui et falsi*, o *more* geométrico possui uma dimensão polêmica e crítica que não se reduz apenas aos escólios, como tão bem salientaram alguns comentadores que os analisaram. A dimensão crítica está presente nas próprias proposições. Nestas, o adversário criticado não carece de mostrar-se: sua posição está dada como privação do verdadeiro e é por sua própria ausência que está designado pelo discurso geométrico que por visá-lo tão radicalmente não lhe permite imiscuir-se no movimento dedutivo (9).

Referindo-se aos *Elementos*, Espinosa declara: “Euclides, que escreveu coisas extremamente simples e perfeitamente inteligíveis, é facilmente explicável para todos e em todas as línguas; para apreender seu pensamento e assegurar-se de ter compreendido seu verdadeiro sentido, não é necessário conhecer inteiramente a língua em

---

(8) É a posição de Martial Guérault, *Spinoza*, Paris, Aubier. Montaigne, T. I, 1969, T. II, 1972.

(9) É possível mostrar como a seqüência das proposições da *Ética* e dos capítulos do *Tratado Político* aponta por si mesma os pensadores criticados por Espinosa. O interlocutor visado sempre se encontra presente e somente uma compreensão empobrecida da geometria espinosana leva a ignorar esses outros com os quais o filósofo não cessa de dialogar ou de polemizar.

que escreveu; um conhecimento comum e quase infantil é o suficiente. Também é inútil conhecer a vida do autor, o alvo por ele visado e seus costumes, bem como é inútil saber em que língua e em que época escreveu, os avatares do livro, as diferentes versões do texto e os homens que decidiram recolhê-las. O que digo de Euclides é preciso dizer de todos aqueles que escreveram sobre matérias que por sua natureza são perceptíveis. Concluimos, pois, que chegaremos facilmente pelo conhecimento histórico da Escritura, tal como podemos estabelecê-lo, a apreender seu pensamento no que tange aos ensinamentos morais e que, nestes casos, conheceremos o sentido com toda certeza. Os ensinamentos da piedade verdadeira exprimem-se com as palavras mais usuais porque são muito comuns, muito fáceis e simples de compreender. É visto que a verdadeira salvação e beatitude consistem no repouso da alma e como só podemos encontrá-lo naquilo que conhecemos verdadeiramente, é evidente que podemos apreender com certeza o pensamento da Escritura referente às coisas essenciais e necessárias à beatitude. Não temos que nos inquietar quanto ao resto, pois não podendo ser apreendido pela razão e pelo intellecto, devemos considerá-lo mais como curioso do que útil" (10).

Os ensinamentos euclideanos e morais são comuns, simples, fáceis e compreensíveis até para uma criança. Dificilmente poderíamos imaginar que Espinosa dissesse o mesmo da *Ética*, em cujo final não deixa de lembrar que o caminho por ele apontado é muito árduo e difícil, porque raro e precioso. Não tem o menor peso sobre o texto euclideano e sobre os preceitos morais a atitude dos homens que recolherem os textos. Seria difícil imaginar que Espinosa pudesse dizer o mesmo de suas obras, pois, além de recomendar que não sejam lidas pelos que desejam pervertê-las sem mesmo tirar disto um benefício, ainda decidiu não publicar a *Ética*. O que está em jogo nessa passagem sobre a matemática e sobre os preceitos mínimos da moral não é a diferença entre o texto inteligível e aquele que exige deciframento, pois, referindo-se a este último, pouco antes Espinosa escrevera: "para bom entendendor, meia palavra basta". O que está em jogo na diferença entre dois igualmente inteligíveis é uma outra coisa: o *risco* imposto ao instituído pelo conteúdo do discurso que o questiona. Não se trata, pois, de definir a inteligibilidade pela transparência conceitual e a opacidade pela carga histórica do discurso — trata-se de definir o inteligível e o hieroglífico pesando suas palavras numa outra balança, aquela cuja aferição se chama, precisamente, crítica.

---

(10) TTP, Cap. VII, V.V.. T. II, p. 202, A., p. 122, P., p. 721.

A Escritura ensina apenas os preceitos da obediência a Deus, e da justiça e caridade para com o próximo. No mundo judaico-cristão esses ensinamentos são tão perigosos quanto a 19.<sup>a</sup> proposição de Euclides! Seria difícil admitir que a definição da extensão como atributo divino ou a demonstração do caráter puramente humano da Bíblia fossem tão inofensivas quanto as regras mínimas da coexistência humana e as idealidades matemáticas!

A diferença entre o livro inteligível e o livro hieroglífico passa pela diferença de natureza de seus conteúdos, ou melhor, pela natureza do saber que os determina. O livro inteligível é aquele que põe os fundamentos do saber que expõe e que o constitui como discurso. O livro hieroglífico é aquele onde há uma relação de exterioridade entre o discurso e sua origem: um saber prévio domina e comanda o discurso, dando-lhe como única via demonstrativa a autoridade de seu dizer, decorrente da autoridade do saber que o governa de fora. Porque a origem do discurso se encontra fora dele, é que o livro se torna obscuro e lê-lo consiste em ultrapassá-lo indo rumo a essa autoridade que o domina. Poderia ser mais claro o vínculo entre a noção de Revelação e a de Escritura Sagrada? Ora, justamente porque as condições do discurso estão fora dele, porque as condições do saber e do dizer são exteriores umas às outras, a interpretação crítica é aquela capaz de perceber essa exterioridade e de explicá-la. Mas não só isto. O discurso hieroglífico, ao manifestar a existência de uma autoridade externa, mostra a própria natureza de seu dizer e indica qual é a autoridade que o dirige e por que ela o dirige. Poderia ser mais claro o vínculo entre a noção de Revelação e a questão do poder? Construído a partir de um poder exterior que o domina, o discurso assume também a forma autoritária que o determinou. É discurso sobre o poder (de Deus, no caso da Sagrada Escritura) e discurso do poder (que se exerce sobre o destinatário). Ora, poder algum é indeterminado. Alguém o exerce de maneira determinada sobre outrem. Eis por que a leitura exige que se conheça quem o exerce, como e sobre quem é exercido.

O livro inteligível é aquele que cria em seu próprio interior as condições de sua inteligibilidade e realiza a crítica daquilo que o tornaria ininteligível. O livro hieroglífico é aquele que permite ler em seu interior a existência de condições externas à sua inteligibilidade e que, como tais, o tornam legível. A auto-suficiência do livro inteligível não o desenraíza historicamente, mas sua situação é exatamente inversa à do livro hieroglífico. Com efeito, o livro inteligível é aquele que torna legíveis as próprias condições históricas onde se produz, enquanto o livro hieroglífico é aquele que só se torna legível a partir das condições históricas que o determinam. A diferença entre a *Ética* e o *Teológico-Político*, de um lado, e a *Bíblia*, de outro, é a

diferença entre um discurso crítico que ilumina a experiência histórica e lhe confere sentido, e o discurso ideológico que só adquire sentido quando se conhece a experiência histórica que o determinou. Eis porque o registro interpretativo em que operam não pode ser o mesmo: a Sagrada Escritura é transcrição imaginária da experiência, a *Ética* e o *Teológico-Político*, saber dessa transcrição e saber de si. Isto não significa, porém, que o trabalho geométrico efetuado na *Ética* e no *Político* se confunda com o trabalho histórico realizado no *Teológico-Político*. Este último dedica-se à interpretação da essência singular de um ente singular e passado, cujo presente só existe na singularidade do documento a ser interpretado. Ora, tal documento não é inofensivo. Pelo contrário, é erigido pelo mundo ocidental como cânone da vida política e a teologia que o acompanha e o manipula sem cessar constitui o pano de fundo necessário na elaboração de uma certa imagem do saber (que a *Ética* procura demolir) e de uma certa imagem do poder (que o *Tratado Político* se encarrega de destruir). Cumpre, então, decifrar esse documento e indagar se as representações construídas a partir dele servem para ocultá-lo ou se, ao contrário, deixam-se justificar por ele — tal é a tarefa de que se incumbe o *Teológico-Político*. Desvendar o caráter histórico do documento implicará desvendar as representações que o presente constrói a partir da autoridade conferida ao passado. Contrariamente à *Ética* e ao *Político*, o *Teológico-Político* não opera apenas com as imagens decorrentes da necessidade da natureza humana passional. Agora, o campo de investigação particulariza-se de maneira nova: a interpretação, sendo histórica, busca as imagens determinadas que um corpo político determinado elaborou acerca da autoridade. E mais. Busca ainda as causas da permanência temporal dessas imagens para além do contexto em que foram produzidas e no qual tinham sentido; a interrogação debruça-se sobre o enigma da preservação do passado em um presente que lhe é estranho e que, por intermédio dessa conservação, oculta a duração verdadeira do passado e oculta-se a si mesmo como presente, manipulando o texto para exercer uma autoridade cuja origem permanece escondida sob o manto da autoridade divina.

A arte interpretativa do *Teológico-Político* é sem precedentes. Com efeito, as condições históricas buscadas por ele estão presentes no próprio texto bíblico. Ao afirmar que sem o conhecimento das circunstâncias que determinaram a redação dos livros canônicos será impossível compreendê-los, Espinosa não pretende, de modo algum, encontrar os fatos que causariam o discurso, mas encontrar neste último a história que o produz. Assim, por exemplo, a determinação da autoria, data, local e destinação de cada um dos livros sagrados é feita a partir da filologia, do estilo, do tema tratado e dos fatos re-

latados. Dessa maneira compreende-se que o *Pentateuco*, considerado como o livro de Moisés, estando redigido na terceira pessoa do singular e narrando a morte de Moisés e os eventos que se sucederam a ela, não pode, evidentemente, ser da autoria do fundador. Os nomes dos lugares mencionados por esse livro não correspondem aos nomes que possuíam na época mosaica, e o leitor disto sabe por que outros livros, provavelmente mais próximos daquela época, designam tais lugares por outros nomes; além disto, com freqüência, os nomes primitivos aparecem nas margens do texto mais recente e em outras versões dos mesmos eventos. Conseqüentemente, o *Pentateuco* não pode ter sido escrito por Moisés nem por algum de seus contemporâneos. Por outro lado, as notas marginais trazem explicações para palavras que caíram em desuso e que se encontravam nas versões mais antigas, de sorte que não apenas o autor não pode ser Moisés, como ainda o texto final é resultado da compilação de textos anteriores, de períodos diversos e de autores diversos, e o tempo da composição transparece nessa perda ou substituição de palavras que durante uma certa data eram perfeitamente compreensíveis para os leitores ou ouvintes do texto e que deixaram de ser compreendidas por leitores e ouvintes posteriores. É a língua veiculada pelo discurso que nos conta a história de sua redação, sem que seja necessário buscar fora dele os fatos que a explicariam — se assim fosse, Espinosa teria interpretado a Escritura tal como os profetas interpretavam a palavra de Deus, isto é, como voz exterior e onipotente. Enfim, se Espinosa faz questão de lembrar incessantemente que os diferentes livros do Antigo Testamento e em particular o *Pentateuco*, foram escritos sempre em épocas muito posteriores aos eventos que narram não é porque iria buscá-los em um outro documento mais “fiel” ou “positivo” do que aquele que interpreta, mas porque a distância entre o evento e sua narrativa tem um significado bastante preciso: através dela, a natureza interpretativa da narração bíblica se apresenta com nitidez. E por essa via torna-se possível acompanhar a história do povo hebraico, seus avatares e transformações. Assim, por exemplo, criticando o farisaísmo da letra e o cabalismo de leituras que procuram encontrar nas notas marginais signos de mistérios que o texto ocultaria, Espinosa observa que os textos mais tardios ou as transcrições mais tardias de versões de antigas estão repletos de eufemismos cada vez que o escriba considerou obscenas certas passagens dos textos primitivos, e que são deixadas nas margens do texto final. Espinosa comenta que a simplicidade dos primeiros tempos estava presente nessa forma direta de nomear as coisas por seus nomes e que somente costumes refinados ou perversos de tempos posteriores levariam a considerar como obsceno aquilo que não o é em si nem para o escritor antigo. Eis como uma das transformações

do modo de ser do povo hebraico vem inscrever-se nas letras de seu documento e o sentimento da obscenidade oferece-se como uma data e como um dado fornecidos pelo próprio texto. Seja, agora, a diferença estilística. Aquele que conhece o *Pentateuco* e os livros dos Profetas não pode deixar de notar o estilo autoritário e patriótico da linguagem proferida por eles, e por esse caminho notará a distância que separa a fala do Monte Sinai e o Sermão da Montanha, e, com ela, a diferença histórica entre os dois Testamentos e entre seus respectivos destinatários. O evento está posto no e pelo texto, e, simplesmente, seus narradores, seus destinatários imediatos e as almas religiosas não o alcançam como tais; por isso mesmo, a fúria do teólogo encontra campo livre para explorá-los segundo os ditames de seus apetites de poder. Diante dos olhos, o texto espera apenas pelo bom entendedor, para quem meia palavra basta. Está à espera de Espinosa.

Talvez a melhor pista para percebermos que a diferença entre o livro inteligível e o hieroglífico não depende da evidência imediata que o primeiro possuiria e de que o segundo estaria desprovido, seja dada pelo próprio estilo de *Teológico-Político*, de cuja inteligibilidade Espinosa não duvida, embora não seja do mesmo teor que aquela encontrada na *Ética* e no *Político*.

Mencionando a existência de textos obscuros que exigem uma trabalho interpretativo, Espinosa indica dois: a Bíblia e a Natureza. Para qualquer leitor, tal semelhança não é problemática, pois, nos dois casos, a origem da capacidade é a mesma: a tecelagem imaginária enredada nos fios do tecido inteligível. Esta semelhança, aliás, explica o caráter polêmico e crítico da *Ética* e do *Político*, como assinaléi acima. Contudo, no *Teológico-Político* tal semelhança adquire um sentido novo e subjacente ao anterior. Agora, colocando a Bíblia e a Natureza como textos que exigem deciframento, Espinosa coloca no mesmo plano duas manifestações da Palavra de Deus, a revelada e a natural. Embora seja possível conhecer a segunda com uma certeza matemática e isto seja impossível para a primeira, o essencial, aqui, é que haja dois textos igualmente divinos e dos quais um é acessível à luz natural, enquanto o outro parece escapar-lhe inteiramente. Dessa diferença deveria resultar a tese de que a Bíblia contém verdades superiores e inacessíveis para o intelecto finito, isto é, verdades sobrenaturais. Conseqüentemente, a origem divina dos dois textos não é suficiente para equipará-los, e sua diferença ocupa o *Teológico-Político* ao longo de todos os seus capítulos. Espinosa não cessa de afirmar a excelência da Bíblia no tocante aos ensinamentos morais, graças aos quais aparece dotada de uma superioridade que lhe é devida. Porém, a universalidade e a simplicidade desses ensinamentos, garantia da excelência e incorruptibilidade

do texto sagrado, são tais que a luz natural também pode alcançá-los. Destarte, não podem servir de critério para distinguir o conhecimento revelado e o intelectual. Por outro lado, sem deixar de afirmar a superioridade moral da Bíblia, Espinosa insiste em que esta decorre da pureza e sinceridade que anima seus autores e suas personagens e que, portanto, não deve ser procurada em um conhecimento verdadeiro que a Escritura possuiria quanto à essência de Deus e da Natureza. Os diferentes livros canônicos mostram sobejamente que os profetas não sabiam que Deus era onisciente, onipresente ou onipotente, tanto assim que imaginavam, por exemplo, que vivia em um lugar determinado e que era preciso dirigir-se até ali para falar-lhe, ou que poderia ignorar certas ações dos homens e que o profeta lhe relataria, ou, ainda, que Jeová poderia voltar atrás em uma decisão, desde que fosse informado das coisas que ignorava. Também é certo que não conheciam a essência da Natureza ou de suas leis, tanto assim que acreditavam nos milagres. Este desconhecimento, porém, não diminui a excelência do texto e de seus atores, e, comentando a grandeza de Josué, Espinosa conclui: "Seremos obrigados a admitir, então, que esse excelente profeta e guerreiro deveria, ainda, ser versado em astronomia?" Dessa maneira, conclui-se que a superioridade bíblica não pode dizer respeito ao conhecimento especulativo, pois este é apanágio da luz natural. Progressivamente, a tese inicial, segundo a qual a Palavra Divina revelada deveria ser superior à natural, vai sendo invertida, sem que, no entanto, a superioridade bíblica seja negada. Esta concerne à vivacidade da imaginação e à pureza dos costumes de suas personagens, e não às aptidões do intelecto. Eis por que Espinosa declara que se os autores bíblicos tivessem narrado a história do povo à maneira de simples historiadores políticos teriam tido pouca força para persuadir e exaltar a imaginação da massa, observação que situa a distância existente entre a *Bíblia* e o *Teológico-Político*.

O texto bíblico vincula-se, portanto, à necessidade da persuasão e não à da evidência, sendo este o critério para distingui-lo do texto inteligível e para compreender a origem de sua obscuridade, pois esta decorre do fato de que o leitor contemporâneo desconhece quem era o destinatário a ser persuadido, a forma para persuadi-lo em diferentes circunstâncias, e os motivos que, em cada momento, exigiam a persuasão. Porém, o fato de que o *Teológico-Político* desvende a dimensão persuasiva da palavra revelada e busque seus emissores e destinatários, significa que o intelecto (ou seja, o método histórico-crítico e filológico) pode conhecer a imaginação (ou seja, a palavra bíblica) e, conseqüentemente, Espinosa demonstra implicitamente a tese central do tratado, isto é, de que a luz natural ou a palavra divina natural é superior à palavra revelada no que tange ao conheci-

mento do verdadeiro. Assim, equiparados quanto à moralidade, intelecto e imaginação encontram-se em situação desigual no que concerne à questão do conhecimento. No entanto, o discurso espinosano prossegue e, pouco a pouco, deixa entrever que nem mesmo aquela primeira equiparação pode ser mantida.

Apontando as inúmeras dificuldades que a Bíblia oferece à interpretação, o filósofo garante que todas elas podem ser resolvidas e sem qualquer dano para a alma religiosa. Para que essa garantia não seja uma promessa vã é preciso que saibamos o que Espinosa entende por alma religiosa. Para esta, a fé e a piedade são suficientes à salvação, visto que para salvar-se o homem religioso depende apenas da obediência a dois preceitos extremamente simples: amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. Ora, no decorrer do tratado, Espinosa faz duas observações que tornam problemática a salvação da alma religiosa. A primeira delas é a de que a verdadeira salvação consiste no conhecimento verdadeiro, único a trazer repouso e tranqüilidade ao espírito, salvação que não é uma consequência de tal conhecimento, mas é esse próprio conhecimento. Porém, uma vez que a Bíblia não é o lugar onde se realiza o conhecimento do verdadeiro, torna-se difícil saber como a alma religiosa alcança a salvação. A segunda afirmação, feita no capítulo XIV, é a de que a obediência a mandamentos só pode ser observada pela alma religiosa, pois o intelecto é incapaz de demonstrar como obediência e salvação articulam-se internamente. Esta segunda afirmação, ao contrário da anterior, parece colocar-nos novamente às voltas com a superioridade de um conhecimento sobrenatural que o intelecto não pode alcançar. Para compreendermos o que se passa no capítulo XIV precisamos regressar ao capítulo VI, destinado à análise do milagre e do conhecimento dito sobrenatural. Espinosa demonstra que o texto bíblico não admite o milagre, deixando-nos perplexos diante de tal declaração a respeito da Sagrada Escritura. Basta, porém, que nos acerquemos daquilo que o filósofo entende por milagre para que nossa perplexidade mude de lugar: diante da explicação espinosana o que nos surpreende é que outros leitores da Bíblia tenham admitido a existência de milagres. O milagre, diz Espinosa, é o evento excepcional que contraria o decreto eterno de Deus, isto é, as leis da Natureza. Ora, em parte alguma a Escritura declara que Deus age contra a Natureza, mas apenas que a faz agir beneficiando o povo eleito. Por outro lado, o milagre vem sempre associado à profecia, mas esta não se confunde com aquele. Com efeito, a profecia é um saber do porvir que pede a Deus um signo de sua realização. O sinal, enviado de maneiras múltiplas e em ocasiões diversas, não é um milagre, mas apenas uma prova suplementar de que o possível, entrevisto pelo profeta, decorrerá necessariamente do decreto divino.

O milagre, ao contrário da profecia, recusa tal necessidade e faz com que o decreto divino pareça inteiramente arbitrário, desprovido de sentido e, sobretudo, antagônico aos decretos eternos de Deus que se manifestam em sua outra palavra, isto é, na Natureza. O milagre conduz ao ateísmo e não à fé. Por um lado, transforma Deus em uma quimera, isto é, em um ser cuja natureza envolve uma contradição intrínseca e, por outro lado, transforma a Natureza em uma criatura impotente e estéril que precisa da ajuda incessante do Criador para conservar-se. Enfim, admitindo a existência de duas potências numericamente diversas (a de Deus e a das causas naturais) separa irremediavelmente o Criador e as criaturas e forja uma relação sobrenatural entre ambos. Ora, somente o milagre é sobrenatural porque é contra-Natureza e, assim, destruindo a integridade do ser divino e a do mundo natural só pode manifestar-se como contrário à fé. Conseqüentemente, esta não pode ser tida por um conhecimento sobrenatural decorrente de uma graça misteriosa. Se a salvação trazida para fé é indemonstrável para o intelecto, isto se deve muito simplesmente à sua dimensão imaginária e extrínseca. Não há que negar o repouso e a tranqüilidade que a fé acarreta para o crente (é nisto que é salvadora), porém, trata-se apenas de um sossego que a imaginação traz a si mesma. Dessa maneira, como anteriormente na análise da Palavra de Deus, a tese inicial se inverte: é a fé que não pode alcançar o sentido da salvação trazida pelo intelecto, embora este não possa demonstrar a verdade ou a necessidade intrínseca da salvação pela fé, pois não se trata rigorosamente de salvação. A fé que habita a alma religiosa detém-se no limite imposto pela obediência, único ensinamento moral contido na Escritura. Saber que este é o ensinamento bíblico que perdura para além da fronteira hebraica não lesa a alma religiosa, mas, em contrapartida, acarreta enorme proveito para o sábio. O percurso realizado torna patente que, nem mesmo do ponto de vista ético, revelação e luz natural se equiparam e que a superioridade bíblica não pode confinar-se a algo que a luz natural alcança de maneira mais plena do que a própria fé. Se, portanto, a Escritura é superior à luz natural e se a superioridade não se encontra no plano ético nem no especulativo, há que indagar onde, afinal, se ocultará a verdadeira excelência do documento.

Tendo demonstrado a superioridade da imaginação do profeta e do escritor bíblico frente ao sábio e ao simples historiador, e tendo afirmado que essa superioridade é necessária para mobilizar ou persuadir a imaginação do povo hebraico, Espinosa encaminha o leitor para a região onde a superioridade bíblica irá mostrar-se plenamente: a região da política.

O leitor-filósofo, a quem o texto espinosano se dirige, notará, então, que o *Teológico-Político* é escrito de tal forma que tudo aqui-

lo que é usado pelo senso comum e pela teologia para particularizar o texto sagrado será demonstrado como sendo universal, e, ao contrário, tudo aquilo que usam para universalizar a Escritura, será demonstrado como sendo singular. O discurso está construído de maneira a demolir todas as representações que cercam o documento, a fim de encontrar aquelas que o constituem e nas quais um sentido pode ser decifrado. O leitor-filósofo notará também que, a despeito da forma sinuosa e intrincada das demonstrações, forma que tem levado os comentadores a supor que o *Tratado* é resultado da junção de textos de diversas proveniências e datas (11), cada um dos capítulos e o livro no seu todo seguem sempre três linhas-mestras: a primeira delas traça a especificidade da Escritura em face das manipulações teológicas e indica, assim, a forma pela qual o poder teológico se exerce; a segunda traça a diferença entre a teologia e a filosofia e, portanto, a diferença entre o não-saber autoritário e o saber livre; a terceira, enfim, traça a singularidade do povo hebraico e de seu documento e assinala, então, a diferença entre a ideologia e o conhecimento histórico. Seja qual for o tema abordado, essas linhas estarão sempre presentes; determinam-se reciprocamente e permitem não só demonstrar a impossibilidade do conhecimento verdadeiro por parte da teologia, mas sobretudo determinar a origem da própria teologia a partir do conhecimento histórico do documento do qual ela é um efeito, mas que precisa ocultar para garantir o exercício de um poder que retira do texto ao sacralizá-lo e escamoteá-lo como documento.

O entrecruzamento das três linhas seguidas pelo discurso cria uma peculiaridade no percurso demonstrativo. Com efeito, de um modo geral, as conseqüências de uma tese não costumam aparecer plenamente no lugar onde é discutida, mas em outros, à primeira vista sem conexão com ela. Seja, por exemplo, a análise, já mencionada, do milagre. É feita no capítulo VI e a conclusão ali obtida é a de que o milagre contradiz não a razão (este aspecto é secundário na perspectiva do *Teológico-Político*), e sim a Escritura; conseqüentemente, não há qualquer motivo para admiti-lo no interior da revelação. Durante a argumentação, Espinosa mobiliza as personagens bíblicas a fim de demonstrar por intermédio delas a recusa do milagre. Assim, Moisés é citado quando previne o povo do perigo dos falsos profetas que realizam prodígios apenas para arruinar o povo e a lei; Jeremias e Isaías são citados ao lado de Salomão como homens que admitem o caráter eterno e fixo das leis naturais. Além disto, textos são cita-

---

(11) É a opinião de Leo Strauss (*op. cit.*), de Madeleine Francés (cf. notas à tradução francesa da coleção Pléiade), de Apphun (cf. notas à tradução francesa da edição Garnier-Flammarion), de Solari (*op. cit.*).

dos para mostrar como o profeta tem dificuldade para conciliar a imagem que possui de Deus, da Natureza e dos homens com a imagem do evento miraculoso, que aparece, menos como prova de um conhecimento sobrenatural de Deus e muito mais como obscuridade enfrentada pelo próprio profeta e que não chega a ser vencida por ele. Por outro lado, quando os profetas admitem os milagres não os tomam como sinal de uma mudança da ordem natural, nem como um signo da essência divina, mas apenas como uma prova de que Jeová é mais potente do que os deuses de outras nações, tanto assim que, no caso de Josué, torna-se fundamental que o evento seja referido a uma ação divina exercida sobre o sol, pois este é o deus do adversário, de sorte que reter seu curso significa apenas que o Deus dos judeus é mais poderoso que o dos inimigos e, sobretudo, é prova de que o poder que exerce sobre a outra divindade cria nos combatentes humanos a coragem e a confiança suficientes para que queiram vencer a batalha. Por outro lado, o vulgo sempre considera conhecer tudo aquilo que, por hábito ou por memória, já não o surpreende mais, de sorte que todo evento que escapa ao habitual e para o qual não haja lembrança de um outro semelhante aparece como miraculoso. O inédito é tomado como excepcional e este como sobrenatural. Enfim, a análise filológica da expressão “de Deus”, feita no primeiro capítulo, assinala o fato de que os judeus e os gentios a empregam para referir-se a tudo que, ultrapassando a compreensão comum ou o limite comum das coisas humanas, aparece como decorrente de uma decisão da divindade e que permanece oculta para os homens. Assim, falar em “montanha de Deus” ou em um “sono de Deus” possui a mesma conotação que falar em “milagre de Deus”. A altura da montanha, a profundidade do sono e a excepcionalidade do evento indicam um uso superlativo da imagem de Deus.

A argumentação se desenrola, portanto, em dois níveis: no primeiro, indaga o que é milagre para o povo que o narra; no segundo, determina a atitude genérica daquele que crê em milagres. Essa dupla argumentação permite apresentar um exemplo cuja consequência também é dupla. O exemplo, retirado da *Bíblia* concerne à narrativa feita por Josefo quanto a um acontecimento ocorrido entre os macedônios e que é idêntico ao da travessia do Mar Vermelho pelos judeus. A primeira consequência é a de que, se o milagre servisse para provar aos judeus de que eram os eleitos exclusivos de Deus, o caso macedônico tirar-lhes-ia tal ilusão. A segunda consequência, mais importante, é a de que o milagre é sempre usado para persuadir a massa, e parte de uma certa imagem da Providência nascida do confronto das dissemelhanças e desigualdades da fortuna entre os homens. Assim, judeus, gentios e, posteriormente, cristãos acreditam no milagre não tanto como revelação da natureza divina, mas como

prova de que são mais amados do que outros pela divindade que adoram, amor que lhes aparece quando a ocorrência de algo insólito lhes traz algum benefício. "Isto agradou tanto aos homens que até nossos dias não cessaram de forjar pela imaginação milagres pelos quais se acreditam mais amados por Deus do que os outros e viram em si mesmos a causa final, em função da qual Deus cria e governa continuamente todas as coisas" (12).

No caso dos judeus e dos gentios, a invocação do milagre tem uma conotação *político-religiosa*: é signo da eleição divina de um povo. Entre os cristãos, deveria possuir uma conotação puramente religiosa e individual; porém, a divisão dos cristãos em seitas confere ao milagre uma conotação ambígua, pois não sendo imediatamente política, contudo garante a superioridade de uma seita sobre as demais e cria condições para justificar supostas guerras religiosas. Ora, no capítulo III, Espinosa demonstra que a idéia de eleição nada tem a ver com a felicidade e com a beatitude, mas serve simplesmente para garantir identidade a um corpo político, marcando sua diferença e superioridade com relação a outros. Os judeus consideram-se eleitos porque a lei instituinte de seu Estado foi promulgada por Jeová através de Moisés, mas a lei promete apenas conservar o povo se este não transgredi-la e tal promessa se traduz em termos da felicidade temporal e material do povo. O vínculo entre a eleição e o milagre estabelece-se, portanto, apenas como forma de persuasão e de garantia de uma vida terrena boa, mas não fornece qualquer signo que permita conhecer a natureza divina nem que traga felicidade extraterrena. O milagre, para o judeu, apenas serve para assegurar que Jeová é superior a outros deuses e que sua lei é superior a de outras nações. O monoteísmo cristão, todavia, não carece de milagres e também pode dispensá-lo: uma forma não-teocrática do poder político. No entanto, a análise do milagre concluída no capítulo VI não retira todas as conseqüências da argumentação desenvolvida. Somente nos capítulos XIV e XVI a conseqüência surge plenamente.

No capítulo XIV, Espinosa demonstra por que a fé e a filosofia estão necessariamente separadas, pois, como dirá a *Ética*, aquilo que nada possui em comum com a natureza de uma outra coisa, não a favorece nem a prejudica. A fé, obediência a mandamentos, não aumenta a filosofia; a filosofia, conhecimento livre do verdadeiro, compreende a fé e não a prejudica. Ora, a fé, estando vinculada à concepção imaginária da salvação e esta (tanto na sua forma real quanto na sua forma imaginária) não implicando a posse exclusiva de um bem, mas, ao contrário, aumentando com o aumento do nú-

---

(12) TTP., Cap. VI; V.V., T. II, p. 193; A., p. 94; P., p. 680.

mero daqueles que dele participam, não carece de milagres, visto que este tem por função uma tarefa oposta à da fé, isto é, marcar a diferença, a desigualdade e a posse exclusiva de um bem. O milagre, servindo apenas para garantir que se é mais amado por Deus do que os outros, é oposto à catolicidade dos desígnios salvadores da fé. Se, portanto, o milagre é inútil para a fé e contrário à filosofia, por que é posto como condição da primeira e como imposição à segunda? Ou melhor: quem carece de milagres? Uma vez que o homem piedoso e o filósofo não precisam dele, só pode interessar a um outro tipo de homem para quem é indispensável. Estamos diante do teólogo.

Nos três primeiros capítulos, Espinosa havia demonstrado a diferença entre filosofia e teologia, mas no capítulo V demonstrara que esta é inútil para a piedade, pois aquilo que na Escritura concerne à vida piedosa é muito simples e de fácil compreensão não precisando de explicações teológicas suplementares. Assim, distinta da filosofia e inútil para a piedade, a teologia parece não ter qualquer razão de ser. No capítulo XV, a diferença entre filosofia e teologia se transforma em antagonismo, decorrente da modalidade diversa das práticas que suscitam; a filosofia sendo espaço da liberdade e a teologia o da obediência a dogmas. Poderia parecer que a fé e a teologia teriam, então, algo em comum visto que estão vinculadas à obediência, e, destarte, a segunda deixaria de ser inútil para a primeira. Tal, porém, não é o caso, visto que os dogmas da fé não pedem explicações. Somente no capítulo XVI o vínculo entre o milagre e a teologia poderá dar conta de ambos.

O capítulo XVI analisa a questão do exercício do poder religioso e do poder político. A teologia nasce como forma da autoridade e sua inutilidade inicial para a fé vai ser alterada pelo recurso ao milagre. Este interessa ao teólogo porque através dele sanciona a autoridade que pretende exercer e por essa via domina a crença. Esta, em princípio, não carece de conhecimentos teológicos, mas deixa-se dominar pela autoridade teológica porque é, por natureza, espaço da submissão. Dessa maneira, a recusa do milagre, que no capítulo VI parecia ser apenas aquela que um racionalista sempre manifesta contra o gosto da imaginação pelo mistério, esclarece-se no capítulo XVI quando entra em cena a questão do exercício do poder em uma sociedade cristã, isto é, em uma sociedade onde a religião entra em cena quando a forma política já está instaurada. A divisão entre o poder político e a autoridade religiosa assinala a existência de uma sociedade não-teocrática onde a luta pelo poder assume uma forma inteiramente nova. É, pois, a dimensão histórica e política, e não o racionalismo, que exige a expulsão do milagre. Porém, para fazê-lo sem chocar a alma religiosa era preciso inicialmente demonstrar que

a escritura não carece dele no que respeita à fé e à salvação, ao mesmo tempo em que era preciso demonstrar para o leitor-filósofo que a fé, por sua natureza submissa, pode ser levada à persuasão miraculosa. Só, então, seria possível demonstrar a quem o milagre interessa, a partir do momento em que deixa de ser o signo da eleição política judaica e a teologia ocupa o lugar da lei teocrática. Inútil para a fé, contrária à filosofia, a teologia aparece, finalmente, como perigosa para o poder político. Em suma, é preciso fazer o caminho do capítulo VI ao XVI para compreender o ataque à crença no milagre.

### 3 — *As figuras bíblicas e o lugar do profeta*

Não é de pouca importância para a leitura do *Teológico-Político* percebermos o papel que assume na argumentação espinosana a construção paulatina das personagens bíblicas. Em instante algum Espinosa apresenta uma personagem como se fora um monolito. Ao contrário, em cada momento do texto, e segundo o contexto, a mesma personagem aparece, mas com um novo perfil que não é dado apenas pelas circunstâncias de sua aparição, mas também porque completa pacientemente um desenho que vai sendo traçado ao longo do texto. Seja, por exemplo, a figura de Moisés. Até o capítulo V, Moisés aparece como um profeta, embora o maior dentre todos. No capítulo V, porém, sua superioridade profética assume uma nova dimensão e Moisés aparece como o fundador político. A palavra mosaica, diz Espinosa, não é a de um doutor (isto é, não ensina por meio de raciocínios), nem a de um profeta (isto é, não procura a eficácia de sinais): Moisés *ordena*. É um legislador que tem em vista o bem coletivo e que conhece a natureza rebelde do povo a ser dirigido. Os capítulos XVII e XVIII demonstram a excelência de Moisés como legislador e sobretudo sua arte para deixar ao povo hebraico um estado que pudesse ser administrado segundo os princípios teocráticos, sem risco de uma transformação monárquica, pois esta seria contrária ao espírito da lei. Ora, uma vez que a monarquia teve lugar, caberia indagar como o povo transgrediu a lei e preparou sua própria ruína. Ora, eis que o episódio do Bezerro de Ouro intervém na argumentação para demonstrar que, ao transferir o direito dos primogênitos de todas as tribos no cuidado das coisas sagradas para os homens de sua própria tribo, Moisés alterou tão profundamente a lei por ele estabelecida que preparou, através dela, a brecha para a divisão do poder e para a monarquia. Nessa medida, Moisés foi efetivamente o maior de todos os profetas não só porque falou com Deus face a face e Dele recebeu a lei, mas também porque, conhe-

cendo a natureza insubmissa do povo, profetizou sua ruína futura, pois esta foi preparada pelo próprio legislador.

Seja, agora, a figura do Cristo. Até o capítulo IV, o Cristo aparece como distinto dos profetas, pois não careceu de sinais sensíveis para comunicar-se com Deus, e como maior do que Moisés, pois não se comunicou com Deus como um homem com outro, isto é, pela mediação do corpo, mas direta e imediatamente, espírito a espírito. Contudo, no capítulo IV, o Cristo é designado como “boca” e “alma” de Deus. Ora, pelos capítulos anteriores, tal designação sugere que o Cristo é uma criatura cuja voz ocupa o mesmo lugar que aquela ouvida por Moisés no Monte Sinai. Colocado como mediador entre Deus e os homens, o Cristo não poderá ser considerado Deus encarnado, pois é apenas uma criatura, como os modos infinitos. Aliás, no *Breve Tratado*, o intelecto infinito é designado como Filho de Deus. Porém, não somente a natureza divina do Cristo está sendo implicitamente recusada, mas ainda algo que concerne ao seu ensinamento. Com efeito, além de distinguir-se dos profetas pela ausência de sinais na relação com Deus, o Cristo também se distingue deles porque, enquanto estes se dirigem apenas ao povo hebraico, aquele fala a todas as nações. No capítulo V, Espinosa declara que o Cristo não fala como um profeta nem como um legislador e que, portanto, não aboliu a lei mosaica, mas separou as ações que concernem ao bem do Estado daqueles que concernem apenas ao bem individual. No entanto, em várias passagens do *Tratado*, sob o pretexto de demonstrar que a profecia não era marca distintiva dos judeus, pois o profeta corresponde a oráculo dos gentios, Espinosa declara que, indiretamente, todas as nações tiveram profetas, porquanto alguns dos profetas hebraicos, como Jeremias, Isaías, Osías e Ezequiel, profetizaram para todas as nações. Assim, a universalidade do ensinamento do Cristo, pelo qual se distinguia dos profetas, cai por terra. Mas não apenas isto. No capítulo destinado à compreensão da origem das cerimônias e rituais da vida judaica, Espinosa demonstra que foram instituídos como forma das relações sociais e políticas de um povo determinado sendo necessárias a ele como garantia de preservação da lei, mas inúteis para os não-judeus, porquanto estes não se salvam pela lei mosaica, e sim por outras que lhes são próprias. No caso dos cristãos, a salvação advém da lei trazida pela Nova Aliança. Espinosa vai ainda mais longe. Declarando que não há textos canônicos referentes à instituição do cerimonial cristão como obra do próprio Cristo, é provável que tenha sido estabelecido pelos apóstolos, e numa fase tardia do cristianismo, pois, na fase inicial, devendo pregar a homens de diferentes nações, os apóstolos abandonaram os cerimoniais que conheciam e que eram simplesmente hebraicos. Aparentemente, essa tese se reduz à afir-

mação da necessidade intrínseca do cerimonial judaico, porque sócio-político, e de sua inutilidade para aqueles que não vivem sob a lei mosaica, podendo salvar-se sem elas. Esta tese é essencial em um outro contexto. Porém, no que tange à figura do Cristo, ela permitirá um outra linha de argumentação. À primeira vista, a novidade cristã (e sobretudo a da igreja reformada) consiste na abolição das cerimônias da Antiga Aliança, reduzindo o ritual a um mínimo necessário ao reconhecimento recíproco da nova comunidade. A grande inovação do Cristo, o sentido da Nova Aliança, teria sido o de haver ultrapassado a necessidade externa da religiosidade rumo à sua interioridade. Ora, eis que nos capítulos destinados a demonstrar que a própria Escritura assegura que o cerimonial não é indispensável para a salvação individual e religiosa, Espinosa cita Jeremias, Isaías, Osias e Ezequiel, portanto, os grandes profetas. Isto significa que estes ensinaram algo que parecia constituir a novidade cristã. Porém, algo mais é demonstrado por Espinosa. Os quatro grandes profetas estão situados em um momento bastante preciso da história hebraica: o tempo da grande opressão que dizimará definitivamente o povo (13). Os grandes profetas não mais se dirigem a uma nação livre que conservaria a liberdade pela obediência à lei e pela observância do culto imposto por ela. Ora, é a situação de opressão que serve a Espinosa para marcar a diferença entre a lei mosaica (a justiça) e a lei cristã (a benevolência). Entre a pena de Talião do Monte Sinai e as bem-aventuranças do Sermão da Montanha transcorre a história da constituição e do perecimento

---

(13) “Entre os grandes profetas encontra-se a palavra de ordem de reação contra a caanização da religião de Jeová. Osias, Isaías, Jeremias, Ezequiel, protestaram contra certas práticas emprestadas aos indígenas ou que consideravam caananeanas, mas seria empobrecer suas críticas apresentá-las como dirigidas somente a um culto adulterado, como acreditam certos historiadores (...) A polêmica contra certas práticas do culto reputadas como caananeanas aparece apenas em primeiro plano entre os epígonos e discípulos. A idéia fundamental dos verdadeiros chefes do movimento profético era muito mais profunda: atacam a suposta eficácia que todas as religiões antigas haviam atribuído aos ritos do culto e aos sacrifícios; sejam quais forem e seja qual for o lugar em que se realizem, tais gestos não têm valor diante de Deus, não exercem qualquer influência sobre Ele; são-lhe indiferentes” (Adolph Lods, *Les prophètes d’Israel et les débuts du judaïsme*, ed. Albin Michel, Paris, 1969, p. 73).

“A originalidade dos grandes profetas consiste em ter declarado que a justiça divina é absoluta, rigorosamente igual para todos, sem sombras e sem reservas; Jeová é inacessível tanto ao capricho quanto ao interesse; oferendas e ritos não podem agir sobre Ele” (*Idem, ibidem*, p. 81).

“As catástrofes do exílio obrigaram os grandes profetas a se tornarem consoladores e diretores espirituais de seu povo, reconstrutores da cidade, agindo não mais na serena região dos princípios, mas às voltas com a pesada realidade com todas as forças do passado” (*Idem, ibidem*, p. 83).

de um povo. Mas este perecimento, que a palavra do Cristo legitima sem designá-lo — Dai a César o que é de César — os grandes profetas já haviam designado com força maior. Assim, a todo instante, o Cristo aparece com uma excelência superior, mas aquilo que constitui sua novidade, excelência e superioridade aparece em outros contextos como já presente entre alguns homens de Israel e de Judá. Mas não entre todos, pois o salmista entoava um cântico maior: “Tua lei está em minhas entranhas e não pedistes sacrifícios”. O essencial da construção dessa figura, porém, é o fato de que o contexto que a define como nova e superior é sempre posto nas vizinhanças daqueles que permitem vê-la como a de um homem de Judá, homem que efetivamente o Cristo foi. Aliás, Espinosa faz com que a semelhança do ensino profético e cristão surja como garantia e prova da continuidade moral entre os dois Testamentos. Justamente porque sob esse aspecto não há solução de continuidade entre ambos é que sua ruptura histórica poderá ser nitidamente assinalada. Com efeito, o lugar da diferença é determinado pela dimensão política, única que é portadora da historicidade legível no documento.

Até o capítulo IV, Salomão é considerado como alguém diferente dos profetas, mas apenas nesse capítulo Espinosa o apresenta como um sábio, “autor que fala pela virtude da luz natural, cuja sabedoria o fez superior a todos os de sua época e cujas sentenças inspiraram ao povo tanto respeito religioso quanto as palavras dos profetas. Seus livros sagrados não celebram o dom profético nem a piedade, mas a prudência e a sabedoria. Seus *Provérbios* falam do intelecto humano como fonte de vida verdadeira e fazem do infortúnio, desatino” (14). Essa determinação da figura produz algo paradoxal. Com efeito, uma das teses do *Teológico-Político* é a de que o desastre da história política hebraica situa-se na passagem da teocracia para a monarquia, pois a existência de reis, incompatível com o princípio da lei instituinte, engendra contradições que preparam o término do povo. Salomão, embora rei, é, no entanto, elogiado frequentemente por Espinosa. O elogio feito ao sábio irá alcançar a figura do rei que foi capaz de compreender a necessidade inerente à lei e que procurou, dentro dos limites que lhe eram dados, restaurá-la. Somente Salomão compreende que “a sabedoria e a ciência têm sua fonte em Deus e que este no-las dá (...) e ensina expressamente que nossa ciência, cuja origem e realização encontram-se em Deus, contém a verdadeira ética e a verdadeira política que dela são deduzidas: ‘conhecerás, então, a verdadeira justiça, o julgamen-

---

(14) TTP, Cap. IV; V.V., T. II, p. 142; A., p. 94; P., p. 677.

to, a via certa e teu bom caminho'"; mas além dessas palavras, prossegue: "quando a ciência entrar em teu coração e a sabedoria te for doce, então, a vigilância velará sobre ti e a prudência te guardará" (15). A felicidade não depende do poder da fortuna, mas da virtude interior, pois aquele que é vigilante, ativo e prudente conhece os caminhos da perseverança na existência. Eis como o sábio ensina a arte de governar ao político. Porém, justamente por ser um sábio, Salomão percebe a incompatibilidade entre a monarquia e a lei e por isso seus ensinamentos, longe de serem apenas políticos, serão sobretudo éticos. A ética salomônica é de grande importância para a leitura espinosana. Uma vez que a regra fundamental da interpretação é a de que a Escritura deve ser interpretada por si mesma, sem que o intérprete recorra à razão ou a elocubrações sobre seus mistérios, e, por outro lado, visto que será conservada por homens aos quais não estava originariamente destinada, os aspectos políticos do texto sagrado não podem ultrapassar a determinação histórica que os produziu e, sob esse aspecto, suas lições para os cristãos são sobretudo negativas. Em contrapartida, a simplicidade e universalidade de seus preceitos morais e piedosos pode ultrapassar esse limite e perdurar. Porém, a figura de Salomão terá um peso maior, pois aparece simultaneamente como a de um autor e um leitor do cânone que, além de escrever, também interpreta os relatos anteriores num registro ético e não apenas moral. Dando-lhe tal lugar, Espinosa pode aplicar rigorosamente o princípio interno de interpretação. Para garantir que a *Bíblia* seja um texto portador de ensinamentos morais, Espinosa precisa contar com a existência de personagens bíblicas voltadas a tais ensinamentos. Os grandes profetas e o Cristo são personagens deste tipo, mas Salomão é superior a elas porque lê e escreve como um sábio, compreende a verdadeira política e a verdadeira ética e pode interpretar, então, o sentido do próprio cânone. Seguindo a trilha salomônica, Espinosa poderá dar conta de uma questão bastante delicada e que não pode ser tratada explicitamente tal como o será no *Tratado-Político*: a questão do pecado original e do mito adâmico.

A figura de Adão é problemática quando se considera a narrativa sagrada, pois, segundo alguns, o relato seria apenas uma parábola, enquanto, segundo outros, deveria ser lido como uma história verdadeira. Do ponto de vista da luz natural, diz Espinosa, a situação de Adão é bastante clara, pois um escravo é aquele que obedece seja por medo daquele que o domina, seja para satisfazer o desejo do dominador, e, portanto, sem conhecer as razões intrínsecas da ação

(15) *Idem, ibidem*, V.V., T. II, p. 143; A., p. 96; F., p. 688.

realizada. Contudo, essa interpretação, embora conforme à luz natural, não deve ser apresentada, uma vez que o intérprete não dispõe de qualquer certeza para saber se o narrador pretendia ser lido dessa maneira. A leitura espinosana só estará validada se for reencontrada no interior do cânone. Ora, Salomão afirma que o fruto da ciência é a vida verdadeira e que o suplício consiste em estar privado dela. O inferno do insensato é a própria ignorância, e esta não se justifica, pois Deus dotou o homem de intelecto para que pudesse conhecer a verdade. Estar separado de Deus ou da verdade: eis o sentido da queda e da punição que lhe é imanente. Tomar essa separação como resultado da desobediência a um mandamento divino: eis a forma imaginária de alcançar a origem do pecado e do castigo. Conferindo a Salomão o lugar do intérprete, Espinosa alcança vários alvos simultâneos. Por um lado, conserva intacto o princípio interno da interpretação da Escritura; por outro lado, deixa manifesto o fato de que os escritores bíblicos não assumem atitudes idênticas ou homogêneas diante dos mesmos eventos ou dos mesmos relatos; enfim, cria no leitor a necessidade de enfrentar a origem de tais diferenças que permanecem escondidas sob a aparente homogeneidade de um livro cuja autoria, sendo atribuída a Deus, não poderia conter divergências.

Seja, agora, a figura do Apóstolo, e, em particular, a de Paulo. O apóstolo surge, inicialmente, como um doutor e não como um profeta, pois não fala em nome de uma lei política e nacional ditada por Deus, mas fala segundo seu juízo pessoal e segundo seu coração e todos os homens de boa-vontade. Como não se dirige a um povo determinado, mas a todos, vê-se obrigado a adaptar-se incessantemente às condições do ouvinte. Paulo falará como grego entre os gregos e como romano entre os romanos. Eis por que suas Epístolas diferem tanto daquelas de apóstolos que se dirigiam apenas aos judeus. Eis, também, por que contém tantas discordâncias e contradições. Assim, distinguindo-se do profeta pelo conteúdo universal de seu ensinamento, o Apóstolo dele se aproxima porque também fala *ad captum vulgi*. Ora, fazendo do profeta aquele que fala segundo a lei, e do apóstolo aquele que fala segundo os ditames de seu coração, Espinosa parece apenas confirmar uma tese que já demonstrara, isto é, a de que o profeta se dirige a um povo politicamente instituído, enquanto o cristão se dirige aos indivíduos sem qualquer distinção. Na verdade, porém, essa diferença assume uma outra dimensão quando chegamos ao capítulo XVI. Para fazer-se compreender por gregos e romanos, Paulo deve falar segundo os hábitos de seus ouvintes e ver-se-á obrigado a introduzir especulações filosóficas no ensinamento religioso. A necessidade persuasiva do apostolado dá origem à teologia. No entanto, a emergência do significado da teologia não irá confinar-se

às necessidades da pregação evangélica. Somente no capítulo XIX a diferença entre um profeta e um doutor, bem como a especificidade da ação de Paulo irão aparecer.

O caráter teocrático da política hebraica faz com que a relação entre a autoridade política e a religiosa seja bastante clara, isto é, o soberano político, Moisés, determinou a forma, o conteúdo e o limite do poder religioso, nascido ao mesmo tempo em que o político. Entre os hebreus o direito da autoridade política em matéria religiosa não poderia tornar-se objeto de discussões, pois sua relação estava determinada desde o momento da fundação. Em contrapartida, na sociedade cristã tal relação tornou-se objeto de disputas infundáveis, chacinas e violências sem conta. "Pode parecer monstruoso que algo tão manifesto e necessário tenha sido sempre questionado e que a fruição de um tal direito nunca tenha pertencido à soberania política sem contestação, sem grande perigo de sedição e com grande prejuízo para a religião. Na verdade, *se não pudessemos assinalar a causa determinada desse fato*, eu me persuadiria de bom-grado que todas as proposições que estabeleci neste capítulo teriam um valor puramente teórico, isto é, pertenceriam a esse gênero de especulação totalmente desvinculado da práxis. Porém, basta observar o caráter inicial da religião cristã para que a *causa procurada apareça claramente*. Nos primórdios, a religião cristã não era ensinada por reis, mas por particulares (*virii privati*) que, contra a vontade dos detentores do poder de que eram súditos, acostumaram-se por longo tempo a se reunir em igrejas privadas, a instituir e administrar os ofícios sagrados, a ordenar e decretar todas as coisas sem qualquer vinculação com o poder político. Quando, após muitos anos, a religião começou a ser introduzida no estado, os eclesiásticos tiveram que ensiná-la aos próprios imperadores tal como a haviam legislado por sua própria conta. Foi fácil, então, fazer com que seus doutores fossem reconhecidos como vigários e intérpretes de Deus, além de pastores de suas igrejas. E para que, mais tarde, os reis cristãos não pudessem apoderar-se de tal autoridade, os eclesiásticos tomaram hábeis medidas de preservação, como a proibição do casamento para os mais altos ministros da igreja e supremos intérpretes da religião. Acrescente-se a isto o fato de que os dogmas da religião haviam aumentado e estavam de tal modo confundidos com a filosofia que seu supremo intérprete precisava ser um filósofo ou um teólogo de primeira ordem e aplicar-se a muitas especulações inúteis, o que só era possível para particulares que dispusessem de muito lazer. Entre os hebreus as coisas se passaram de modo diferente: sua igreja começou ao mesmo tempo que seu corpo político e Moisés, que dispunha do poder soberano, ensinou a religião ao povo, ordenou o ministério sagrado e elegeu seus ministros (...). Quando anterior-

mente eu disse que os reis não tiveram, como teve Moisés, o direito de eleger o sumo Pontífice, consultar Deus diretamente, nem condenar os profetas que contra eles profetizavam mesmo enquanto ainda viviam, eu o disse unicamente porque os profetas, em virtude de sua autoridade, podiam eleger um novo rei e absolver o parricídio, mas não podiam chamar o rei perante a justiça se fizessem alguma coisa contra as leis, nem podiam atacá-lo de direito. Se não houvessem profetas que, por uma revelação singular, absolvessem o parricídio, os reis teriam tido um direito absoluto tanto sobre as coisas sagradas quanto civis. Atualmente, o poder soberano, não tendo diante de si profetas, nem sendo obrigado a admiti-los (visto que não está sob a lei hebraica), tem esse direito absoluto, embora os governantes não sejam celibatários, e o guardará sempre, desde que não permita que os dogmas da religião aumentem, nem que se confundam com a ciência” (16).

Assim, somente no penúltimo capítulo do *Tratado* Espinosa demonstra as conseqüências políticas de suas análises históricas e a origem do poder *teológico-político* cristão como resultado de manobras astutas dos doutores da Igreja. Uma observação bastante rápida, concernente ao tipo de atividade do doutor, esclarece-nos a respeito de Paulo. Na fase inicial da argumentação, Espinosa dissera que a necessidade de falar *ad captum vulgi* levava o apóstolo a adaptar-se aos hábitos de pensamento e de linguagem dos gregos e dos romanos, como se Paulo de Tarso não tivesse afirmado ser um cidadão romano. Na realidade, a situação do Apóstolo não difere da do profeta. Da mesma maneira que este profetiza segundo as peculiaridades de sua imaginação, cultura e hábitos de vida, Paulo evangeliza segundo seus hábitos filosóficos, anteriores à conversão. A teologia entra em cena duplamente determinada, isto é, determinada pelas condições do pregador e pelas de seus ouvintes. Nessa medida, a diferença inicial entre o profeta e o doutor assume um sentido novo. No início, o tom autoritário do profeta decorria da exterioridade entre sua palavra e a ordem de falar que recebera do Senhor, enquanto o doutor aparecia como figura da interioridade religiosa. Na verdade, porém, o profeta fala segundo os ditames da soberania política, enquanto o doutor começará por colocar-se à margem dela e contra ela, para, a seguir, produzir um tipo inédito de autoridade que irá sobrepor-se à da soberania e determiná-la. Não é o caráter marginal e antagônico da religiosidade que constitui o perigo. É seu

---

(16) TTP, Cap. XIX; V.V., T. II, p. 303/304; A., p. 323/324; P., P. 895/896 (Grifos meus).

caráter privado. Se uma das teses fundamentais da política espinosana é a de que o inimigo do corpo político é interno a ele e encarna-se nos particulares que desejam apossar-se do poder, compreende-se que o caráter privado da seita religiosa apareça como um dos inimigos políticos principais. Não é gratuita a afirmação, presente no texto, quanto ao caráter personalizado do poder religioso cristão e de seus vigários. Por outro lado, a menção do aumento dos dogmas não visa apenas assinalar que, por seu intermédio, o poder teológico será ilimitado, visto que se exerce sobre os espíritos; a observação concerne sobretudo aos efeitos da proliferação dogmática, qual seja, a divisão em seitas que disputarão pelo poder religioso e, a seguir, pelo poder político. Aparentemente o texto espinosano parece conter uma contradição. Com efeito, Espinosa defende a total liberdade de crença e considera um abuso do poder teológico o desejo de legislar a vida religiosa dos crentes. Ao que parece, a proliferação de tendências religiosas é ora defendida em nome da liberdade, ora estancada em nome da segurança. Na realidade, o filósofo defende a tese da liberdade religiosa, mas não a do poder teológico. Se durante o *Tratado* demonstra a inutilidade da erudição teológica no que concerne à fé e à salvação é justamente porque defende a liberdade religiosa. A proliferação de seitas só é um perigo para a vida política na medida em que estiver fundada na proliferação dos dogmas e, portanto, no aumento do poder teológico. É a divisão da autoridade soberana que corre perigo neste caso, tanto quanto a liberdade de crença. Também é preciso notar dois detalhes insólitos do texto acima citado. O primeiro deles concerne à figura do teólogo como ocioso. Aparentemente, estamos diante da condenação calvinista que se exprime na fórmula “mente desocupada, oficina do diabo”. Ora, no caso espinosano, se há algo que não está propriamente desocupado é a mente do teólogo. Seu lazer concerne à sua desocupação inicial com a vida coletiva, pois, contrariamente a Moisés, o teólogo não é um fundador político. Mas não só isto. Espinosa denuncia o peso desse ócio no prefácio do *Tratado* e nos capítulos destinados à análise da função dos Levitas: a sociedade inteira deve arcar com o ônus da desocupação de uma casta que considera um privilégio legítimo ocupar-se “com esse gênero de especulação totalmente desvinculado da práxis. No que os efeitos dessa especulação deixem de depositar-se no interior da práxis. Pelo contrário, o discurso espinosano destina-se a mostrar a presença maciça de tais efeitos sobre a vida social e política, porém, Espinosa demonstra que tais especulações nascem de espíritos que, desconhecendo o significado da vida coletiva, especulam para satisfazer aos interesses de particulares ávidos de poder. Eis por que o texto conclui com a estranha afirmação de que a soberania política man-

terá seu direito sobre a vida religiosa no que tange à exterioridade do cerimonial, desde que não permita que os dogmas aumentem, nem que a teologia, obra de doutores, se confundam com o saber. Essa conclusão é imposta pela lógica da vida política. Embora Espinosa distinga o cidadão e o escravo pela natureza diversa da obediência que preside suas ações, seria impossível e irrisório supor que a existência coletiva elimine o imaginário. Este passa por transformações de vulto que são determinadas pela natureza da vida política, não podendo, portanto, ser do mesmo teor em uma democracia e em uma tirania. Contudo, a dimensão simbólica do poder, perdida no despotismo e mantida na forma democrática, não deixa de efetivar-se imaginariamente. Isto significa que a diferença intrínseca entre o cidadão e o escravo é ameaçada sem cessar pela relação que os homens mantêm com o poder. É a fragilidade dessa diferença que faz da teologia um perigo para a vida política, visto que é portadora de uma submissão cega ao incompreensível, por isso mesmo, veículo da servidão. Deixá-la assenhorar-se do saber é desarmar os cidadãos, despojá-los do direito à crítica e tornar o *habeas mens* tão dificultoso quanto o *habeas corpus*.

Torna-se claro por que Espinosa distingue o profeta, que fala como emissário de uma voz revelada, e o apóstolo, que fala segundo a luz natural. O discurso profético emana da lei sagrada, mas o do apóstolo provém de sua sagacidade doutoral. Conferindo a este último um lugar entre os doutores, Espinosa assinala a modificação essencial sofrida pela tarefa persuasiva e leva-nos a compreender que o caráter privado da igreja cristã primitiva não é uma determinação que viria acrescentar-se à forma do ensino apostólico, mas, ao contrário, que tal ensino e tal privacidade serão reciprocamente determinados. Ao analisar a diferença entre o profeta e o sacerdote hebraico, Espinosa já estabelecera a diferença de suas autoridades, visto que o profeta não é apenas *vox Dei*, mas também *vox populi*, enquanto o sacerdote faz parte de um grupo social destacado das demais camadas da sociedade pretendendo exercer o poder sem respeitar a distribuição mosaica originária dos vários centros de decisão e de ação política. Assim, ao caracterizar o apostolado cristão pela formação de comunidades religiosas autolegisadas sob o comando de um doutor, Espinosa aproxima o apóstolo e o sacerdote e, sem dizê-lo explicitamente, faz com que não haja solução de continuidade entre o apostolado dos primórdios e o surgimento posterior dos vigários de Deus. A cristianização da política engendra uma formação sócio-histórica onde a divisão social é encoberta pela divisão do poder temporal e religioso, ao mesmo tempo em que esta última vem sobredeterminar a primeira a partir do momento em que for representada imaginaria-

mente como divisão de seitas e de crenças (17). Quando em várias passagens do *Teológico-Político* Espinosa menciona seu espanto diante do abismo que separa a doutrina cristã e as práticas efetivas dos agentes cristãos, seu espanto não decorre apenas de que a doutrina da justiça e da caridade seja efetivada pela injustiça e pelo ódio, mas da impotência do imaginário cristão para criar uma comunidade política verdadeira. Contudo, o prosseguimento das análises espinosanas deixa claro que o filósofo não está realmente espantado. Sua surpresa é apenas um recurso para fazer com que os cristãos se surpreendam. Eles, que são tão ávidos de acontecimentos excepcionais, talvez sejam incapazes de compreender a necessidade interna que determina o ocultamento da divisão real do poder sob o manto da divisão religiosa.

“Quando lemos um livro que contém coisas incríveis e pouco perceptíveis, ou, então, escrito em termos excessivamente obscuros, se não soubermos quem é o autor, a época e a ocasião em que foi escrito, em vão tentaremos compreender seu sentido. Ignorado todas essas circunstâncias, não poderemos de modo algum saber qual era ou qual poderia ter sido a intenção do autor. Ao contrário, *quando conhecemos exatamente todas essas coisas* podemos guiar nosso pensamento de modo a nos liberarmos de todo preconceito, isto é, não atribuiremos ao autor ou àquele que escreveu nem mais nem menos do que lhe é devido, não nos representaremos objetos que estavam apenas em nossa mente, mas não estavam na mente do autor, nem na de sua época. Penso que isto é evidente para todos. Frequentemente, lemos histórias muito semelhantes em livros diferentes e, no entanto, nós as julgamos de maneira bastante diversa em função do conhecimento que possuímos de seus autores (...). O conhecimento dos autores que escreveram coisas muito obscuras ou ininteligíveis é necessário para a interpretação de seus escritos” (18). As três linhas que conduzem os discursos espinosano e a paulatina construção das figuras bíblicas destinam-se a alcançar o conhecimento das circunstâncias da produção do texto sagrado, de seus escritores e destinatários imediatos, mas essa procura se realiza no interior do próprio documento. Filologia, estilística e retórica constituem os parâmetros indispensáveis da leitura, de sorte que o texto imediatamente ininteligível ganha, pouco a pouco, inteligibilidade,

(17) A respeito da elaboração teológica capaz de fundamentar e legitimar a instauração de uma política cristã-européia de cunho teocrático encontra-se em vias de preparação um ensaio cujo título provável será “A teoria européia da prática do favor”.

(18) TTP, Cap. VII; V.V., T. II, p. 182/183; A., p. 150/151; P., p. 725/726 (Grifos meus).

fazendo com que, ao fim e ao cabo, Espinosa possa deixar patente a origem da ininteligibilidade e afirmar a plena inteligibilidade do mais enigmático de todos os livros.

Se vincularmos a análise do milagre com a construção paulatina das figuras do profeta e do apóstolo veremos como a inteligibilidade do texto sagrado vem à tona. Sendo inútil para a fé e contrária à filosofia, a crença nos milagres possui um interesse determinado apenas para os hebreus: assinalar sua superioridade como povo. Essa conotação política do significado do milagre marca-o com o selo da autoridade. Ou antes: ele é o portador da existência de um poder supremo que dirige as coisas em vista do bem dos eleitos. Uma vez que o milagre possui sentido apenas na afirmação da autoridade, todo aquele que recorre ao miraculoso recorre *ipso facto* à força de uma autoridade. Quando, portanto, entre os vários caminhos possíveis da evangelização, o cristão escolher a via miraculosa, terá escolhido a via de uma persuasão autoritária. É sugestivo que, tendo feito milagres para o povo, o Cristo desaprove a necessidade tão judaica de São Tomé desejando obter um sinal da divindade, como se, afinal, nem mesmo o apóstolo tivesse podido liberar-se da herança de sua própria história. Porém, uma transformação de grande peso ocorre quando o doutor-teólogo converter o milagre em dogma da fé, cristalizando o evento benéfico para além do momento de sua ocorrência e fazendo-o valer *per omnia saecula saeculorum*. Nessa cristalização memoriosa terá transferido a eficácia persuasiva imediata do milagre para uma eficácia perene, consignada pelo dogma. A partir desse instante, não haverá sequer necessidade de novos milagres: os passados bastarão, e sua rememoração incessante será suficiente para garantir sua autoridade. Ora, enquanto a rememoração profética é previsão, direção ao porvir, e a comemoração hebraica volta-se para um passado iminente ao presente, fazendo com que rememorar e comemorar seja referir-se à lei instituinte, renová-la ou re-instituí-la, no caso do dogma cristão faltará essa dimensão essencial da profecia como relação do presente com um passado que o sustenta. O passado, uma vez cristalizado no dogma e este, desprovido de um vínculo imediato com a vida coletiva, sobrepõe-se ao presente efetivo e passa a determiná-lo. Por outro lado, o caráter originariamente privado do dogma e do milagre cristão só poderá alcançar o plano político se os dogmas aumentarem, se puderem, como no caso hebraico, recobrir as ações humanas em sua totalidade e se procurarem garantir uma forma de poder teocrático em uma sociedade cuja origem não é teocrática. Nessa medida, torna-se clara a diferença entre a fala do profeta e o discurso do apóstolo-teólogo, entre o uso judaico e

o cristão do milagre, pois estamos diante de formações sócio-políticas diversas, cujas histórias singulares se separam e onde a histórica judaica, paradoxalmente, torna-se objeto de conhecimento especulativo por parte do cristão, paradoxo menos enigmático do que poderia aparecer à primeira vista, pois, na realidade, a diferença histórica é de tal monta que o passado hebraico só pode reencontrar o presente cristão na forma de um saber especulativo. Por esse caminho, o Antigo e o Novo Testamento constituirão uma unidade para além da semelhança ou divergência de seus temas. Com efeito, ambos se convertem em discursos do saber porque são a forma de garantir o poder teológico-político. Esta situação é idêntica tanto no cristianismo quanto para os homens da Nova Aliança quanto para os homens da Diáspora. Nos dois casos, há um trabalho para manter a autoridade teocrática cuja origem histórica implica, no entanto, a impossibilidade de sua manutenção em sociedades ou em grupos sociais onde a política e a religião deixaram de ser fundadas simultaneamente. Para os homens da Diáspora, a religião permaneceu depois que o Estado perecera. Para os cristãos, a religião surgiu desvinculada da vida política. Essa distância entre o religioso e o político dá ao primeiro uma força insuspeitada, pois vincula espiritualmente homens que deveriam estar dispersos ou vinculados por laços políticos independentes dos religiosos. Nessas circunstâncias, o apelo ao milagre, apelo que torna o documento um texto obscuro e ininteligível, torna-se compreensível e surge como decisivo. Graças a ele, invoca-se a força de uma autoridade que, suplantando as terrenas, permite ao judeu suportar o peso de sua desgraça e, ao teólogo cristão, impor-se à autoridade política. Quando Moisés fez prodígios, diz Espinosa, ele os fez porque sabia que era a única forma de impor obediência ao povo insubmisso. Quando o cristão invoca o milagre, o mesmo desejo de impor obediência se exprime, porém o sentido desse desejo mudou inteiramente. E agora compreendemos por que a diferença de estilo entre a fala profética e a apostólica é decisiva para a compreensão dessa mudança. O profeta é o portador da lei coletiva rememorada. O apóstolo, aquele que fala em seu próprio nome a outros homens. A autoridade profética não se equipara à desmesura da autoridade teológica e por isso mesmo esta carece mais dos milagres do que aquela.

#### 4 — *Do profeta ao apóstolo: a diferença histórica e política*

No capítulo XI do *Tratado Teológico-Político*, interrogando acerca da diferença entre o profeta e o apóstolo, Espinosa interpreta a questão da profecia à luz do tipo de autoridade que nela se manifesta. Por essa via tem início a distinção entre as duas figuras.

Se, na compreensão da profecia, Espinosa salientara o caráter fugaz e inconstante da revelação e enfatizara a vivacidade da imaginação do profeta, a pureza de seus costumes e a sinceridade de suas intenções, agora trata-se de assinalar pela diferença com relação ao Apóstolo, a especificidade do conteúdo do discurso profético. A profecia é constituída exclusivamente por dogmas e decretos, “pois é o próprio Deus que fala, e Deus não raciocina, mas decreta em virtude do poder absoluto de sua natureza” (19). Conseqüentemente, a autoridade do profeta é delegada e não nasce do raciocínio dedutivo e da ordem da argumentação, como ocorrerá com o Apóstolo. Todavia, tendo usado o dogma e o decreto como especificidade da profecia e como diferenciador em face do ensino apostólico, Espinosa prepara, no entanto, o caminho para que o Apóstolo também possa surgir como um profeta.

Em um primeiro momento, a diferença permanece estacionada apenas na diferenciação das fontes do saber profético e apostólico, isto é, na luz revelada e na luz natural. “O maior dos profetas, isto é, Moisés, nunca usou qualquer raciocínio. Ao contrário, as longas deduções de Paulo e suas argumentações, tais como se encontram na *Epístolas aos Romanos*, não foram escritas em virtude de uma revelação sobrenatural. Assim, o estilo e a pedagogia dos apóstolos, tais como aparecem nas *Epístolas*, indicam claramente que esses escritos não tiveram por origem uma revelação e um mandato divinos, mas somente o juízo pessoal de seus autores, e contêm apenas admoestações fraternas mescladas de urbanidade, muito longe do tom em que se exprime a autoridade do profeta” (20). Entretanto, pouco antes quando descrevia esta última, Espinosa dissera, de passagem, que aquele que pretende confirmar pelo raciocínio sua adesão a dogmas, submete-os ao julgamento de cada um, “como faz Paulo, na *Primeira Epístola aos Romanos*, não foram escritas em virtude de uma revelação ainda não é clara. Veremos muito adiante o que Espinosa pretende com ela.

Além de diferirem pela fonte da autoridade e pelo estilo da pregação, o Profeta e o Apóstolo diferem pela natureza de suas vocações: o primeiro fala à sua nação e o segundo a todos os homens. Essa diferença, que já fora abordada anteriormente e abolida com a demonstração de que os grandes profetas de Israel haviam profetizado para todas as nações, reaparece agora porque terá um papel decisivo na argumentação a ser desenvolvida. Se a fonte da auto-

---

(19) TTP, Cap. XI; V.V., T. II, p. 224; A., p. 206; P., p. 779.

(20) TTP, Cap. XI; V.V., T. II, p. 225; A., p. 207; P., p. 780.

ridade profética é Jeová, e a da apostólica é a luz natural, como fará o Apóstolo para persuadir aqueles que o ouvem? Enquanto, no caso do Profeta, este e o destinatário estavam submetidos à mesma autoridade e tal coincidência fazia com que a persuasão fosse espontânea porque aquele que fala e aquele que ouve estão submetidos a um poder comum, no caso do Apóstolo a situação é inteiramente diversa e será preciso compreender de onde conseguirá retirar força persuasiva. Espinosa passa, então, à análise do processo pelo qual o próprio Apóstolo cria as condições para o exercício da autoridade. Para tanto é preciso que um novo mandato entre em cena: na segunda *Epístola a Timóteo*, Paulo declara que foi investido pelo Cristo para pregar a todas as nações e tanto isto é verdade que, no *Evangelho de São Mateus*, o Filho promete aos enviados o auxílio do Espírito Santo para guiá-los quanto ao que devem dizer e para que não se inquietem, “porque nessa hora exata vos será dado o que deveis dizer”. Isto transforma o Apóstolo em Profeta. “Concluimos, pois, que os Apóstolos souberam por uma revelação singular somente aquilo que pregaram de viva-voz e, ao mesmo tempo, confirmaram por sinais. Aquilo que simplesmente ensinaram por escrito ou oralmente sem atestar por sinais, disseram ou escreveram apenas porque conheciam” (21). Assim, a distinção entre o particularismo do Profeta e o catolicismo do Apóstolo volta a ser anulada como diferença. Porém, o que interessa é saber por que, após ter usado aquela diferença e distinguido as duas figuras, Espinosa faz do Apóstolo um novo Profeta. Ora, se prestarmos atenção no texto acima citado compreenderemos por que reconduzir o Apóstolo à situação do Profeta é essencial. Com efeito, ao fazê-lo, Espinosa pode reduzir os dogmas cristãos a um número bastante pequeno de ensinamentos ou revelações singulares, confirmadas por sinais exteriores. Somente quando o Apóstolo produzir um sinal da revelação que recebeu, aquilo que diz pode ser considerado um dogma ou decreto divino, como é o caso em todo ensino profético. O restante é opinião pessoal do Apóstolo. Circunscrever a autoridade apostólica graças aos atributos da figura profética que o próprio Apóstolo reivindica permite, então, o estabelecimento de balizas e fronteiras para separar os diferentes conteúdos de seu ensino e, portanto, perceber como e por que aquilo que, em princípio, não é dogma adquiriu tal condição.

Em um momento seguinte, considerando o fato de que o Apóstolo pregará para converter e que a autoridade a que se submete (o Cristo) não é a mesma a que se submete seu destinatário, Espinosa mostra

---

(21) TTP, Cap. XI; V.V., T. II, p. 227; A., p. 208; P., p. 781.

que o pregador precisará encontrar uma via para produzir a nova submissão, e que esta será conseguida pela mediação do próprio Apóstolo. Esse ponto é capital. Na história hebraica, o peso da autoridade de Jeová é sentido pelo povo como intolerável e, por esta razão, pede um mediador. Quando Moisés diz que Jeová é invisível, lembra o capítulo II, isto não se deve ao fato de que para ele seria contraditório que Deus fosse visível, tanto assim, que outros profetas declararam tê-Lo visto; a invisibilidade, de que fala Moisés, não concerne à natureza de Deus e sim à desmesura de seu poder em face da fraqueza humana. Não é casual que o fundador, que falou a Deus como um homem a seu companheiro, tenha afirmado a incomensurabilidade entre a potência divina fundadora e a potência do povo. A história cristã, ao contrário, começa com os mediadores. O cristão não parte de uma relação intolerável com a divindade, mas já se depara com a autoridade divina mediatizada por seus arautos. Assim, pois, falta ao cristão a relação absoluta com o poder, a partir da qual as relações de mediações seriam engendradas. Compreende-se, então, que o vínculo do cristianismo com a monarquia é indissolúvel, enquanto para o povo hebraico o vínculo com a teocracia é determinante, porém, ao mesmo tempo, é possível perceber que a história cristã é um esforço rumo à teocracia, enquanto a hebraica ruma para a monarquia. Compreende-se, também, por que a profecia é uma determinação hebraica e, o apostolado, uma determinação cristã. Compreende-se, ainda, a relação contraditória e constituinte que cada uma dessas histórias mantém com a lei fundadora e, portanto, a impossibilidade radical de ler uma delas pela ou através da outra. Compreende-se, enfim, por que o hebreu refere tudo imediatamente a Deus, enquanto o cristão, para aí chegar, carece de passar pelas criaturas, das quais, as primeiras, confundidas com o Criador, são o intelecto e a vontade infinitos, isto é, a Providência que tudo predestina.

Na *Epístola a Timóteo*, Paulo declara que o Cristo o investiu como arauto (isto é, como profeta), como apóstolo (“falo a verdade pelo Cristo e não minto”) e como doutor (isto é, como aquele que raciocina tendo em vista a verdade). Paulo apresenta, pois, suas credenciais para o exercício da autoridade. “Por isso cada Apóstolo menciona a qualidade de Apóstolo no início de seu discurso; e, talvez para ganhar mais facilmente a alma do leitor, procurava atestar de antemão que era um daqueles homens já conhecidos pelos demais fiéis por sua pregação e que já havia dado um claro testemunho de que ensinava a verdadeira religião e a via da salvação” (22).

---

(22) TTP, Cap. XI; V.V., T. II, p. 227; A., p. 209; P., p. 782.

Uma vez estabelecida a autoridade do Apóstolo e separado aquilo que pode ser aceito como dogma daquilo que deve ser tido como simples opinião, Espinosa observa, de passagem, que “assim como podemos esclarecer trechos obscuros da Bíblia, desde que admitamos como único princípio que a explicação deva estar contida na própria Escritura, assim também os apóstolos poderiam tirar certas conclusões daquilo que viram ou conheceram por revelação e ensiná-las aos homens, *se quisessem*” (23). Essa observação atinge dois alvos. O primeiro, explícito, aparece logo a seguir na continuação do texto: o ensinamento do Cristo, reduzindo-se a preceitos morais muito simples, qualquer um, Apóstolo ou não, pode conhecê-los pela luz natural. O segundo alvo, implícito, indica uma relação peculiar entre o que o Apóstolo conheceu por uma revelação feita apenas a ele e aquilo que desta revelação lhe aprouve transmitir aos homens. Desta maneira, uma nova diferença, e bastante significativa, vem estabelecer-se entre o apostolado e a profecia. O Profeta deve proferir *tudo* que recebeu de Jeová. Seu discurso, mesmo que obscuro e truncado, deve ser exaustivo, pois a ordem recebida de Jeová sendo a de falar ao povo aquilo que virá e de exortá-lo para que se prepare para o porvir desde o presente, nada pode ser mantido oculto, sem o quê não se compreenderia por que Deus requer o proferidor de Sua palavra. Em contrapartida, a situação do Apóstolo lhe permite tirar conclusões da palavra recebida e, portanto, ampliá-la ou selecioná-la e censurá-la. Assim, o Apóstolo não se limita a tirar conclusões do que lhe foi revelado, como qualquer homem o faz, mas está investido de autoridade para ensinar suas conclusões como verdades da fé e, pode fazê-lo, segundo lhe agrade. Ao mesmo tempo em que se declara Apóstolo para que sua autoridade seja reconhecida, essa mesma autoridade lhe confere o poder para selecionar o que deseja transmitir, de sorte que controla o pensamento e a opinião dos destinatários.

Esse alvo implícito do discurso espinosano é o fio condutor da parte restante da argumentação. A razão, diz Espinosa, poderia mostrar-nos facilmente que o apostolado conferia ao Apóstolo a qualidade de profeta e de doutor, mas que *nem por isso a via escolhida por ele seria necessariamente a melhor*. Contudo, fiel aos princípios do método interpretativo, Espinosa dirá que não cabe à razão tirar tais conclusões e sim que compete ao leitor verificar se a Escritura afirma ou não que a via escolhida pelo Apóstolo foi a melhor possível. A Escritura mostrará que não. Cada Apóstolo seguiu uma via pes-

---

(23) TTP, Cap. XI; V.V., T. II, p. 228; A., p. 210; P., p. 783 (Grifos meus).

soal (por isso foi essencial determiná-lo como doutor) e nem sempre coincidente com aquelas escolhidas pelos outros. A divergência dos caminhos é mencionada pelo próprio Paulo: “Estava inquieto e preocupado para não pregar onde o nome de Cristo já fora invocado, a fim de não construir sobre um alicerce estranho (*alienum fundamentum*)”. E Espinosa comenta: “Certamente, se todos tivessem seguido a mesma via para ensinar e se todos tivessem erguido a religião do Cristo sobre o mesmo fundamento, Paulo não teria qualquer motivo para designar como ‘alicerce estranho’ o fundamento dado por um outro Apóstolo, pois todos teriam o mesmo. Mas ele assim fala e disto deve-se concluir necessariamente que cada um edificava a religião sobre um fundamento diferente e que, enquanto doutores, os apóstolos, como todo doutor, seguiam um método pessoal e, como todo doutor, preferiam ensinar àqueles que ainda estavam na mais completa ignorância, como aqueles que preferem ensinar uma língua ou uma ciência ou mesmo a matemática (cujas verdades não são duvidosas para ninguém) a alguém que as desconheça inteiramente” (24).

Três conclusões se impõem. A primeira delas é a de que a existência de seitas é um fenômeno *originário* no cristianismo e que o coloca numa situação diversa daquela conhecida pelos hebreus, pois entre estes o advento das seitas foi algo tardio e determinado pelo poderio eclesiástico e monárquico. Essa primeira conclusão assume grande importância quando vinculada ao caráter inicialmente privado do apostolado no interior de sociedades não-cristianizadas ainda. Destarte, no momento em que o cristianismo entra na cena política, não apenas encontra estados politicamente diversos, mas ele próprio já vem diferenciado e fragmentado. Conseqüentemente, o predomínio da Igreja Romana, por exemplo, não poderia ser dado por ela mesma nem pela Bíblia, mas pelos processos históricos que levaram, como dirá mais tarde Espinosa, os monarcas cristãos a delegar poderes ao Sumo Pontífice Romano. Nesse contexto, a fragmentação cristã dá origem ao culto da ortodoxia, visto que a hegemonia de uma seita escora-se nos procedimentos de exclusão que mobiliza em face das demais. A segunda conclusão, portanto, decorre da primeira. Agora patenteia-se que o apostolado não suporta a divergência engendrada pela própria forma da autoridade apostólica. Quando o Apóstolo prefere ensinar aos que estão na mais completa ignorância, seu pressuposto é o de que a persuasão autoritária só poderá ser eficaz se o destinatário não possuir idéias concernentes ao que ouvirá, idéias que, fundadas e articuladas de modo diverso daquele

---

(24) TTP, Cap. XI; V.V., T. II, p. 228/229; A., p. 212; P., p. 785.

que o pregador proporá, levariam o destinatário à reflexão se as confrontasse com a novidade de um outro discurso. O Apóstolo pode vencer os deuses dos gentios — são outros. Mas não pode tolerar a diferença no interior do mesmo, nem suportar o advento das contradições, que logo se revestem com os atributos da heresia e da heterodoxia. Assim, *desde a origem*, o cristianismo surge como um poder repressivo e intolerante. Sua intolerância é diversa da hebraica, na medida em que esta funda-se na necessidade da circunscrição social e política de uma nação que se quer a si mesma como separada das demais, enquanto a catolicidade cristã, seu internacionalismo, leva a intolerância a dispersar-se e difundir-se pelo todo do social, mesmo quando este ainda se encontra indiferenciado do ponto de vista da articulação político-religiosa trazida pelo cristianismo. A terceira conclusão é a de que o cristianismo tem uma força inicial de desagregação interna que se converterá no contrário, isto é, em força de agregação por força de segregação e congregação. Essa metamorfose ocorrerá no momento em que uma das tendências prevalecer sobre as demais no campo determinado politicamente. Porém, as duas conclusões anteriores permitem perceber como essa hegemonia não é nem pode ser perpétua, que haverá luta incessante por ela, dependendo sempre dos processos históricos e políticos que levam as diferentes classes da sociedade européia a aderir ora a uma seita, ora a outra. A farsa teológica consiste em ocultar a origem dessas lutas e seu sentido, pois a seita hegemônica, convertida em ortodoxia, anula o sentido das demais, excluindo-as no exato momento em que as inclui na forma da luta. Há um escamoteamento incessante da luta e de sua origem sempre que esta vier revestida com os enfeites da guerra santa e justa.

A interpretação do apostolado como forma originária do cristianismo e a compreensão da história cristã à luz da causalidade imamente tornam legíveis tanto a história européia em geral, quanto a holandesa em particular. Iluminada pela luta religiosa, ocultamento da origem da própria luta, Espinosa a descreve no parágrafo final do capítulo XI, onde, como se fosse por acaso, o dogma escolhido para ilustrar as divergências apostólicas é o da predestinação. A divergência, diz Espinosa, deve-se ao fato de os apóstolos, para pregar, não dispunham ainda dos *Evangelhos*, de sorte que foram obrigados a adaptar suas opiniões às de seus destinatários. Se dispusessem dos *Evangelhos*, talvez tivessem ensinado de maneira unitária os preceitos muito simples que o Cristo trouxera. Na falta da palavra originária, fabricaram substitutos e, em geral, como foi o caso de Paulo, enxertaram muita filosofia ali onde havia uma religiosidade muito simples.

Essas observações de Espinosa são paradoxais. Com efeito, o pressuposto aparente seria o de que se os apóstolos tivessem contado com o apoio dos *Evangelhos*, como os profetas contavam com a lei talvez as coisas tivessem sido diferentes do que foram. Neste caso, deve-se esperar que o bom senso dos cristãos, que dispõe dos *Evangelhos*, de Moisés, “arranje as coisas”. Ora, no capítulo anterior Espinosa comentara brevemente o significado da existência de quatro evangelhos em lugar de um só. Dessa maneira, a suposição de que a presença do *Evangelho* teria modificado o apostolado cai por terra, visto que a situação de ambos é idêntica. Não há uma palavra originária que pudesse “corrigir” as substituições. Na verdade, o argumento de Espinosa é outro. Por um lado, distingue as *Epístolas* e os *Evangelhos* como discursos de natureza diversa: as *Epístolas* são teológicas, enquanto os *Evangelhos* são apenas o relato variado da história do Cristo e de seus preceitos. E, nos capítulos IV e V, Espinosa dissera que para a fé basta a crença na sinceridade do relato, toda erudição teológica sendo, portanto, um acréscimo inútil para o homem piedoso. A diferença não passa, portanto, entre discursos derivados e um discurso original que suprimiria os erros dos outros e, sim, entre um discurso teológico e um discurso apenas histórico e religioso. Eis por que, nas últimas linhas do capítulo, Espinosa escreve: “Nenhum apóstolo filosofou mais do que Paulo, chamado a falar a todas as nações. Os outros, ao contrário, que pregavam para os judeus, refratários à filosofia, adaptaram-se à compreensão de seus ouvintes e ensinaram a religião nua, sem especulações filosóficas. Feliz nossa época se também pudéssemos vê-la liberada de toda superstição”. Ainda uma vez, podemos perceber o que os cristãos poderiam “imitar” dos hebreus e que, justamente, não querem “imitar”. Dessa maneira, apostolado, teologia, predestinação e superstição aparecem articulados nesse último parágrafo como numa tecelagem onde os fios estariam embaralhados, mas que bastaria um paciente artesão para desenredá-los. Porém, a idéia de que esse trabalho paciente é uma liberação, leva-nos a supor que não se trata de desatar os nós embaraçados e, sim, de determinar onde e por que esses nós foram tecidos, de sorte que desfazê-los é destruir a tapeçaria que os requeria. Cumpre, então, percorrer o campo das significações que sustentam a história cristã e o imaginário teológico.

“E olhei. E eis que uma mão estava estendida para mim e nela se achava um livro escrito por dentro e por fora. E viam-se escritas lamentações, canções lúgubres e maldições.

.....

E foi-me dirigida a palavra do Senhor que me dizia: Filho do homem, profetiza sobre os pastores de Israel, profetiza e dize

aos pastores: Isto diz o Senhor Deus: Ai dos pastores de Israel que se apascentam a si próprios! Porventura não são os rebanhos que devem ser apascentados? Vós lhes bebeis o leite e vos vestis de suas lãs e mais as reses mais gordas, mas não apascentais o meu rebanho. Não fortaleceste as ovelhas fracas e não curastes as enfermas, não fizestes voltar as desgarradas, nem buscastes as que se tinham perdido, mas domináveis sobre elas com aspereza e prepotência.

.....

Juro, diz o Senhor, que porque o meu rebanho foi entregue à rapina e as minhas ovelhas expostas a serem devoradas por todas as feras por falta de pastores porque estes não cuidavam do rebanho, mas apenas de si mesmos, ouvi, portanto, ó pastores, as palavras do Senhor: Isto diz o Senhor: Eis que eu mesmo vou pedir contas do meu rebanho a esses pastores e acabarei com eles. E livrarei meu rebanho da sua boca e ele não lhes servirá mais de comida.”

*Profecia de Ezequiel*

Empenhados em refazer segundo as normas das igrejas reformadas o projeto de uma política teocrática outrora levada a cabo pelos teólogos de Roma, os discursos políticos europeus, em tudo divergentes, possuem um traço comum: o recurso à teocracia hebraica como modelo da boa-sociedade a ser imitada pelos cristãos. Ao realizar a interpretação da Sagrada Escritura, Espinosa tem em mira o presente político e o desejo de dominação teológica que o habita. Por este motivo, um dos aspectos centrais da história espinosana consiste em demolir esse desejo de imitação. Por dois caminhos o filósofo dismantela os alicerces do discurso imitativo: por um deles, revela que a excelência política hebraica está circunscrita a um espaço e a um tempo irrecuperáveis; por outro, põe a descoberto a outra face da boa-sociedade hebraica, isto é, a tirania oculta que presidiu a fundação política. Apresentando as duas faces da política antiga, demonstrando que a excelência é inimitável e a tirania repetitiva, Espinosa procura afastar o dogma da predestinação, substituto cristão para o tema hebraico da eleição. Todo o esforço do filósofo se concentra em compreender por que os cristãos são infiéis à palavra de seu Mestre: “que os mortos enterrem seus mortos”. Por que, indaga Espinosa, o cristão recusa a Nova Aliança e busca a Antiga, E o *Teológico-Político* responde: porque nesta a política é inseparável da religião — o Estado e a piedade hebraicas nascem ao mesmo tempo — enquanto na outra a relação é moral e privada, gravada no coração de cada um e não mais em tábuas visíveis de pedra. Incapazes de enfrentar os enigmas do presente, os cristãos tentam repetir o passado. Porém, repetir é deixar de acolher o passado como outro. Perdendo a diferença temporal, o desejo de do-

minação, oculto sob o impulso imitativo, perde também o sentido do presente. Assim, ao afirmar o caráter absolutamente singular e político da eleição hebraica, Espinosa diz aos cristãos que se desejarem ser eleitos não podem mais desejar ser hebreus. Se resta, pois, algo a ser imitado do profeta passado, há de ser sua maneira apaixonada de demorar-se no presente para nele escavar as trilhas do porvir.

No capítulo XX, ao afirmar que a liberdade de pensamento e de expressão não são perigosas para a paz e segurança do Estado, mas que, ao contrário, são suas condições, Espinosa introduz uma idéia que será amplamente desenvolvida de o *Político*, qual seja, a de que a palavra e a opinião dos dominados é perigosa para os dominantes. A liberdade democrática está resguardada deste risco, porque em um corpo político democrático, não havendo dominantes e dominados, os sujeitos podem perceber com maior clareza os momentos em que o inimigo aparece. Justamente por isso, o *Político* avança a tese de que em uma monarquia e em uma aristocracia “as coisas devem ser arranjadas” de tal maneira que o inimigo permaneça visível para que possa ser combatido. Essa mesma visibilidade, essencial para a vida política, deve ocorrer e efetivamente ocorre na teocracia hebraica. Nesta, o profeta encarrega-se de tornar visível o inimigo(25).

Qual há de ser a diferença entre Jeremias e Ezequiel e os falsos profetas? Espinosa afirmara que um hebreu é profeta pela vivacidade da imaginação, pela pureza dos costumes e pela sinceridade da intenção. Nessa medida, a diferença entre o profeta verdadeiro e o falso não é dada pela presença ou ausência de sinais, pois o falso profeta realiza prodígios, razão pela qual é extremamente perigoso. A diferença entre ambos é dada pelo jogo das alianças políticas: a qualidade de um profeta depende dos sujeitos políticos de quem é emissário.

---

(25) Por inimigo do corpo político, Espinosa entende o particular ou o grupo de particulares que, para defender seus interesses de classe, pretende identificar-se com o lugar simbólico da soberania. A ditadura, para Espinosa, não se confunde com o regime político no qual haja apenas um governante ou alguns — aliás, na democracia Espinosa afirma que o pequeno número de governantes não destrói o regime porque a característica fundamental da forma democrática é a abolição da diferença entre dirigentes e dirigidos ou executantes. A opressão ditatorial consiste na passagem do lugar da soberania a indivíduos empiricamente determinados cujos interesses particulares passam a figurar imaginariamente o interesse da coletividade. No *Tratado Político* o filósofo designa tais inimigos como “ricos, poderosos e ambiciosos”. Para melhor compreensão da figura do inimigo político vejam-se os capítulos do *Político* dedicados à gênese da soberania que, para Espinosa, não nasce de um pacto. Este é apenas a maneira pela qual o imaginário coletivo representa para si mesmo o advento da vida política.

Espinosa menciona três momentos diferentes de aparição do falso profeta: o primeiro deles situa-se no extermínio dos rebeldes por Moisés, cujo ato é visto pelo povo como fraude e crime. O segundo, quando o profeta passa a ser escolhido pelo rei (invertendo a situação primitiva). Enfim, a terceira aparição ocorre durante o Segundo Império, quando os hebreus, divididos em seitas, buscam profetas que façam de uma delas a seita dominante. Torna-se claro o lugar do discurso proferido pelo falso profeta: este fala a serviço da dominação. Em contrapartida, o lugar do profeta verdadeiro pode aparecer: seu discurso é luta contra a opressão, pois fala em nome dos dominados. Eis por que no momento da fundação (seja no Sinai, seja na Montanha) o discurso está endereçado aos oprimidos e daí retira sua verdade. Eis também por que Espinosa privilegia os grandes profetas que falaram em tempo de opressão. Contudo, a opressão a que Moisés, o Cristo e os grandes profetas se referem não é a mesma e “se obstinarmos em não levar em conta a diversidade histórica das situações pelas quais o povo passou, cairemos em confusões inextrincáveis” (26). Moisés fala como legislador, enquanto o Cristo fala como doutor. Os oprimidos a quem o legislador se dirige acabam de sair do cativeiro e o fundador lhes traz as promessas da lei, enquanto o doutor fala a um povo escravizado a quem promete a espada e não a paz, vindo para dividir os homens e não para uni-los. O profeta, entretanto, fala a um povo que passa por períodos intermitentes de liberdade e de cativeiro, mas que nos tempos de independência prepara a escravidão vindoura. Seu discurso fala da cólera divina e a tensão entre ele e Moisés, de um lado, e entre ele e o Cristo, de outro, exprime-se no papel que confere à vingança divina. *Ezequiel é seu grande intérprete*, pois, mais do que qualquer outro, encontra a cólera divina depositada na própria Lei. Interpretando o sentido da lei mosaica, Ezequiel lê a história dos hebreus à luz da cólera do fundador e, portanto, deixa vir à tona uma opressão mais terrível do que a dos cativeiros infundáveis que o povo conheceu, pois trata-se de uma opressão interna e legitimada. Quando Moisés fala pela primeira vez, o opressor é externo, como também será externo no momento em que o Cristo falar. Porém, quando Ezequiel fala, o opressor está inscrito no interior do corpo político, criado pela própria Lei. E a fala do profeta é reflexão da sociedade sobre si mesma.

---

(26) TTP, Cap. XVII (nota marginal 38); V.V., T. II, p. 331; A., p. 353; P., p. 857.