

# Autoridade teológica e livre pensamento em Spinoza\*

ENRIQUE PUNCHET

“Componho agora um tratado sobre a minha interpretação da Escritura. São meus motivos para fazê-lo: 1º, os preconceitos dos teólogos, pois sei que impedem sobremaneira que os homens possam dedicar seu espírito à filosofia (...); 3º, a liberdade de filosofar e de dizer o que pensamos, que quero defender a todo custo, porque aqui está inteiramente suprimida pela excessiva autoridade e petulância dos pregadores”.

(Carta a H. Oldenburg, set. ou oct./1665)\*\*

Sob esse título, que não consideramos relativo a um tema fora de moda, apresentaremos uma série de questões que possuem diferentes graus de atualidade. *Atualidade* é um termo que não deve surpreender neste caso. A posição de Spinoza (sobre exegese bíblica; sobre a razão histórica e a inaplicabilidade presente de uma teocracia), franca e atual, traz consigo um valor de sugestão — de inspiração — apropriado para interessar ao leitor contemporâneo. É preciso que nos livremos do preconceito de que *nada* interessante pode resultar, a esta altura, duma discussão sobre as Escrituras, sagradas ou supostas como tais.

Também para Baruch Spinoza, a Bíblia encerra um fundo aproveitável de verdade, que se pode trazer à luz sempre que não cometamos o erro de *absolutizar* aqueles traços que indicam, precisamente, dependência dum momento e lugar determinados. Essa verdade é de

\* Tradução de Ana Maria O. de Merklen.

\*\* As 84 peças que integram hoje a Correspondência de Spinoza foram editadas em espanhol pela Sociedad Hebraica Argentina: S., *Epistolario*, trad. e prólogo de O. Cohen (B. Aires, 1950).

Com relação ao *Tratado teológico-político*, usamos a fluente versão francesa de M. Francès e R. Misrahi, em: S., *Oeuvres Completes*, NRF, B. de la Pléiade (introdução de R. Caillois; 1 volume de 1604 páginas). Observemos que esses tradutores intitulam a obra: “*Traité des Autorités théologique et politique*”.

ordem humano-prática, mais do que especulativa ou teórica. O programa spinozano consistirá em submeter o texto bíblico ao exame da crítica, com o propósito de obter os elementos dum “discurso”, não mais nacional, mas universal, centrado numa disposição simples e, ao mesmo tempo, de grande alcance: a solicitude, a deferência que cada homem terá para com seus semelhantes, somente por serem tais.

Assim resumimos a substância do *Tratado teológico-político* naquele aspecto circunscrito pelo título de nosso ensaio.

## I. Exegese bíblica

Começamos por esclarecer o que Spinoza pensou sobre *o modo de ler as Escrituras*. Sua capacidade para exercer a liberdade crítica se mostra aqui soberanamente. Levemos em conta que o autor do *tratado* está abordando um texto revestido do duplo prestígio da antiguidade, à qual se presta reverência, e da origem revelada. No plano pessoal, quando exhibe esse sereno discorrer sem inibições que o distingue, trata-se de uma independência conquistada sobre a cultura religiosa que havia sido sua. Não é, pois, a ciência de um centro acadêmico, mas a corajosa construção de um método científico — ou a aplicação conseqüente do que outros haviam começado — num meio adverso e de suspiciões. “Não escrevo aqui nada que não tenha meditado longa e intensamente. Ainda que imbuído desde a minha infância das opiniões comuns sobre a Escritura, não pude concluir de outra forma senão como o fiz”<sup>1</sup>.

Spinoza concebe a Bíblia como *uma palavra no tempo*; uma obra humana submetida a fatores contingentes: pluralidade de autores, diversidade de seus temperamentos e graus de cultura, interferência do móvel polêmico que decidia sobre conservação e exclusão de textos... Para desgosto dos ortodoxos de sua época, observa com naturalidade: “A Escritura se compõe de livros diferentes, escritos em épocas diferentes, para leitores diferentes, por autores diferentes”. (*Tratado*; ed. cit., p. 872). Diante de uma realidade tão multiforme, como não ser crítico? Spinoza irá definir, em efeito, os contornos de

1. Para se ter uma idéia da desconfiança que inspirava a exegese spinozana, pode-se recorrer à Correspondência do filósofo. Inclusive um interlocutor benevolente e sábio, como H. Oldenburg, dá mostras de inquietação perante um conjunto de teses que parecia ameaçador para as crenças comuns. O secretário da Sociedade Real de Londres depôs as suas apreensões.

uma exegese livre, e, por isso mesmo, *todo* homem estará em condições de realizar a tarefa por sua própria conta.

O intérprete (uma vez que é preciso que *haja* intérpretes) deve começar por ater-se a certas regras (deixando de lado os antecedentes, é inegável que em Spinoza alcança-se uma completa lucidez a esse respeito):

(a) Conhecimento cabal da própria língua, dificultado pelos acidentes de uma tradição — e um martírio — de desastres e perseguições. Que Spinoza esteja pensando em um trabalho filológico bem concreto, é provado pela carta a H. Oldenburg (N.º LXXV) na qual o filósofo assinala que é erro comum tomar as frases de uma língua oriental como se fossem expressões européias (como vemos, este europeu da época clássica não pode ser acusado de “ocidentalismo”).

(b) Importa sobremaneira fazer prevalecer o significado natural dos termos e a coerência interna de uma passagem em questão; isto é: não apelar ao extremado rigor conceitual que exigiria a razão se deixada por sua própria conta. Exemplo: ainda que a idéia de *um Deus ciuemento* seja racionalmente inaceitável, é desconhecível<sup>2</sup> que tal representação antropomórfica é afirmada do Jehová bíblico. Trata-se, portanto, de um *enunciado* claro, se bem que extremamente obscuro “perante a razão e a verdade” (p. 771). Com isto se anuncia uma delimitação de esferas (especificidade do saber filosófico com respeito à imagem teológica) de máxima importância para os fins do *Tratado*. Quando tratamos com a linguagem da religião positiva, o problema posto concerne ao *sentido*, não à *verdade em si*.

(c) O intérprete necessitará levar em consideração *todas as circunstâncias* nas quais o texto foi escrito e transmitido: o autor (seu meio, seu gênio, seus propósitos — precisões que não teriam desgostado a H. Taine); os destinatários do seu ensino; a história das versões que chegaram até nós. Nada se deve descuidar nesta indagação empírica a qual, por uma parte, evitará incorrer em ingenuidades e inépcias, e, por outra, ao acentuar os traços “locais” — o colorido peculiar do escrito submetido a estudo — evitará a confusão entre o que tem um alcance limitado em tempo e espaço e aquela medula de doutrina que, pelo contrário, possui valor universal. Um tal deslindamento constitui um *leitmotiv* da discussão spinozana.

O exegeta da Bíblia que é Spinoza, não é só, nem principalmente, um erudito interessado em assuntos semânticos. O que foi dito acima não é mais do que uma introdução ao método para determinar

2. Neologismo do autor. N. de T.

o que pensaram os autores bíblicos (para abreviar: o pensamento dos profetas e dos apóstolos). Trata-se, então, de isolar *as doutrinas mais gerais*, as que aparecem como invariáveis e são admitidas (ou admissíveis) por todos. Em vista do influxo poderosíssimo de uma palavra tida por revelada e por regra e vida, a tarefa se reveste de uma eminente significação prática (entenda-se: social e política): desprender aqueles princípios gerais, *geradores de concórdia*, — “integradores”, como se diria hoje — a fim de garantir uma primazia do universal, *além das tempestuosas disputas de religião*. Não é certamente uma tentativa insignificante, posto que, no apaziguamento das querelas de partido — e as religiosas são as mais acirradas — está comprometida uma necessidade de ordem pública.

\* \* \*

Não será ocioso insistir no fato de que o projeto de esclarecer uma máxima ético-religiosa invocando o momento no qual foi enunciada, não é um recurso esporádico na obra de Spinoza, e em especial no *Tratado teológico-político*. (Lembremos que, para um expositor autorizado, como L. Brunschvicg, não se deve perder de vista que o autor da *Ética* é, ao mesmo tempo, o do *Tratado*). O filósofo do método geométrico revela possuir uma consciência muito aguda da variabilidade dos traços culturais, um afiado sentido de que os caracteres dos povos se formam *na história* e devem ser compreendidos do ponto de vista do devir.

Não se pode dizer, incidentalmente, que “o tempo tudo devora”, sem ir mais longe do que uma reflexão melancólica (ou uma reminiscência homérica). É muito mais do que isso. É algo que apresenta um inconfundível ar de modernidade, como acontece com esta observação: “Se nos obstinarmos em não dar atenção à diversidade histórica das situações pelas quais passou o povo [hebreu], nos enredamos em toda classe de confusões” (p. 913, Nota marginal). E, sobretudo, o notável radica na insuperada nitidez com que Spinoza denuncia a vacuidade de supostas “explicações” que se valem do truque de colocar na origem, sob a forma de “tendências naturais” (talvez, “indesarraigáveis”<sup>3</sup>), traços de conduta que são *resultado* da evolução.

Falando da trajetória dos Hebreus — mais exatamente, de sua desventura — escreve estas palavras luminosas:

3. Neologismo do autor. N. de T.



“Dir-se-á que este povo era excepcionalmente indócil? Pueril argumento! Por que um grupo humano teria sido, entre todos, indócil? Certamente, não por causa de uma disposição natural, *pois a natureza não cria povos*. A natureza cria unicamente espécimens de tipo humano que se diferenciam depois em povos, a partir da diversidade das suas línguas, da suas leis e dos seus costumes. E são precisamente as leis e os costumes, e só elas, que têm servido na história para cunhar o temperamento particular, a situação particular, os preconceitos particulares de cada grupo de população” (p. 922; o grifo é nosso).

Desta forma, quando — exemplo entre tantos — T. B. Macaulay denuncia, nos começos do século XIX, os que justificam a discriminação aduzindo idiosincrasias que são *efeito* das próprias práticas discriminatórias, estará desenvolvendo um tema que Spinoza já tinha captado com inteira lucidez 150 anos antes, numa época que só a nossa propensão aos esquematismos nos tem feito supor desprovida de visão histórica<sup>4</sup>.

Menor relevância têm aqui as conclusões a respeito da redação do texto. A coleção que oferece uma história dos Hebreus tem supostamente um autor único. Este autor, Esdras, mostrou-se um recopiador pouco cuidadoso: reuniu materiais sem examiná-los criticamente, daí a proliferação de impossibilidades e contradições. Somente o “delírio rabínico” ou a loucura dos cabalistas, — afirma Spinoza — podem pretender que exista ali uma coerência perfeita ou, o que resulta mais insólito, que as mudanças e as inconseqüências sejam sinal de “profundos mistérios” (ver caps. VIII-X). Tente-se escrever uma história atual com essa mesma falta de rigor, e os próprios devotos zombariam da incongruência resultante; juízo que, no outro caso, fica inibido pela reverência supersticiosa.

Acrescente-se que o cânon dos escritos bíblicos é um fenômeno tardio que exhibe os traços das disputas sectárias. Os livros conservados foram *escolhidos* em decisões que não há porque estimar infalíveis (os Filisteus decretam a ortodoxia *contra* os Saduceus; o Novo Testamento é estabelecido por concílios de “especialistas e doutores”).

Entre relativizações e contradições, o que globalmente fica de pé

4. Ver, de Macaulay, *Discursos parlamentarios* (ed. esp., Madrid, 1895). É sabido que um tema spinozano não é uma ocasião privilegiada para suscitar a questão judaica. Seu humanismo racionalista desligava-o de solidariedades nacionais, as quais, além disso, deveriam amarrar-se a um passado remoto. Porém é uma boa ocasião para mencionar a irracionalidade de quaisquer discriminações pretensamente fundadas em “estigmas insanáveis” (sic); é claro que, entre elas, o ódio anti-semita ocupa um posto de indesejável privilégio.

como núcleo do ensinamento da Bíblia? O que sobrevive a uma crítica tão sem preconceito? Spinoza não podia ter ilusões sobre a reação que seu método podia provocar. Conhecia a intolerância em nome do Antigo Testamento (exclusão da sinagoga por “horrenda heresia”, isto é, dissidência), e devia descontar a hostilidade que se levantaria entre adeptos não-liberais do Novo. “Ser-me-á dito, talvez, que com esta maneira de tratar a Escritura, eu a jogo por terra sem atenuantes porque, com tal método, qualquer um poderá suspeitá-la de mentirosa em cada passagem”.

Os capítulos I-VII e XI-XV, mais da metade da obra, expõem qual o conteúdo da Escritura que lhe outorga genuína autoridade; qual seu núcleo digno de estima. Spinoza irá exercer sua liberdade de pensar ao tentar isolar essa componente valiosa, do mesmo modo que quando se propôs descartar o caído e o reprovável.

Porém temos de respeitar a forma em que constrói seu argumento. Ainda que brevemente, é necessário que nos detenhamos numa reflexão sobre o grande fato do *profetismo mosaico*: sua razão de ser, sua condicionalidade e, enfim, suas limitações, que obrigam a transcendê-lo.

## II. Profetismo e particularismo

Neste contexto, “profeta” é, em geral, o condutor inspirado, o depositário de uma revelação divina. Alude, pois, não só aos assim chamados “profetas de Israel”, senão também e de maneira preferente, a Moisés, o fundador do monoteísmo hebraico, assim como ao Cristo, de quem, porém, o *Tratado* fala como de uma personalidade de dimensão mais profunda (“Cristo não foi tanto um profeta quanto a boca de Deus”: Cap. IV, p. 730). Nosso autor julgará o profetismo nos seus aspectos primordiais, concebendo-o como o fato político e social tal como efetivamente se constituiu na história do povo.

Seu juízo tende a despojá-lo de toda espécie de primazia com que o profetismo pretende elevar-se acima de uma apreciação alerta, “moderna”. O fenômeno do condutor que dita a lei fica *relativizado*, *humanizado*. O testemunho profético, tido por uma autoridade inapelável — à qual depois se apegam supostos herdeiros — não pode escapar de uma dupla contingência: a que obedece à constituição psíquica do profeta enquanto homem (“seus hábitos imaginativos”, segundo aponta com surpreendente modernidade), e a das qualidades próprias daqueles a quem fala, uma coletividade que, imatura, necessita *ser*

*conduzida* como um pai faz com seus filhos (o que, sugere claramente, não é nenhum desideratum político). Dito com crueza, a tese de Spinoza é de que, na sua exteriorização primária — que não é tudo nela — a Lei “foi estabelecida meramente para os que carecem de razão e dos ensinamentos da luz natural” (p. 704).

A insuficiência desta representação do divino se deixa ver na reiteração com que se recai numa idéia *antropomórfica* de Deus (Jehová, juiz consciencioso que não pronunciará sentença sem certificar-se pessoalmente do que sucede...). Daí, o mediante antropomorfismo, as discrepâncias que surgem entre os sectários, esses homens de Deus amiúde demasiado *humanos* (como seu próprio deus): só a mania de ortodoxia tem a impavidez de negá-las.

*Spinoza tem constantemente em vista a distância entre o profetismo e qualquer estrutura dedutiva dotada de certeza matemática.* Querer dar-lhe um alcance de especulação capaz de conclusões necessárias, descobrir-lhe uma ontologia que aspire a ser considerada como ciência, é misturar esferas e prejudicar igualmente à Teologia e à Filosofia.

Tudo muda quando o acento é deslocado *do especulativo para o moral*, quando a Escritura é lida com o olhar posto na prática da vida. Nesta “leitura”, a linguagem da religião positiva recobra vigor, sacode as suas aderências imaginativas (e pueris), nos fala já sem as limitações da religião nacional. Sua recobrada vitalidade acentua-se quando acedemos a nova “aliança”: à “aliança eterna de conhecimento e amor de Deus” — assim a chama o próprio Spinoza —, anunciada no Antigo Testamento e aperfeiçoada no Novo.

\* \* \*

Moisés, o caudilho inspirado por excelência, é a personalidade com que Spinoza se ocupa mais tempo. Nele verifica, insistentemente, a tese cardeal de que não é possível encarar o profeta como alguém em busca de um saber propriamente filosófico. E quando se percorre esse implacável processo (adicione-se a atmosfera de diversão bem calculada que o envolve), para vê-lo desembocar na afirmação: “Moisés, pois, ensinou os Hebreus como os pais ensinam filhos totalmente privados de razão”, o mínimo que se pode perguntar é: o que fica a salvo depois de tamanho embate?

Um grande pensador sempre dá alguma coisa a mais para pensar. Há uma resposta *na* própria tese: Moisés, condutor, não era um metafísico, sua finalidade não consistia em ilustrar individualida-

des que houvessem optado pela autonomia do juízo; sua tarefa devia ser a de dar coerência e radicação a um povo que carrega o estigma da escravidão de onde é arrancado. É essa a razão de ser do “paternalismo” mosaico. Seus propósitos não poderiam deixar de ser *políticos*. Dirigia-se a uma multidão de homens que, “extenuados pelo infortúnio da servidão”, *precisavam* chegar a constituir um Estado, pugnavam por “perseverar no seu ser” enquanto coletividade em risco de se extinguir. (A idéia de Spinoza sobre a obra mosaica está muito perto de interpretações atuais, como a de M. Buber, isto é, os Mandamentos concernem diretamente à experiência *social* dos hebreus. O filósofo do século XVII dá a entender, inclusive, que a sanção religiosa não foi mais do que um recurso hábil para obter adesão popular a valores úteis para a comunidade: “Moisés introduziu a religião no Estado...”).

O Moisés bíblico é, insistimos, o homem do seu tempo — nada mais, nada menos. *Além disso*, — corolário para não esquecer, — abrigar-se na autoridade do mosaísmo para implantar, hoje, um poder teológico, qualquer que seja seu raio de aplicação, é, literalmente, extralimitar-se.

No capítulo IV, há uma passagem que importa por si e pelas reflexões que motiva. Spinoza escreve:

“De Moisés devemos dizer que apreendeu por uma revelação — ou deduziu de princípios que lhe foram revelados — a maneira como o povo de Israel podia congregar-se mais convenientemente numa determinada região do mundo e formar uma sociedade segura; isto é, constituir um Estado. Captou, também, a melhor maneira para constringer o povo à obediência.

“Mas não apreendeu, e não lhe foi revelado, que tal forma fosse a melhor [em si]; nem soube que, graças à comum obediência do povo reunido numa tal região, se alcançaria *necessariamente* a finalidade que os israelitas procuravam.

“Portanto, não percebeu estas coisas como verdades eternas, mas como coisas impostas e instituídas, e *as prescreveu como leis* queridas por Deus. Daí que representasse Deus à maneira de um condutor, um legislador, um rei, um ser misericordioso e justo; sendo que todos estes atributos não pertencem senão à natureza humana e têm de ser rigorosamente excluídos da divina” (pp. 729-30; os grifos e a expressão entre parênteses são nossos).

Um par de considerações não estarão aqui fora de lugar.

(A) Mergulhando nas implicações do parágrafo transcrito, podemos perguntar-nos se, em geral, o caso de Moisés e de seus com-



patriotas *teria podido* ser diferente. E se não se trata de uma cavilação impertinente. Em princípio, é claro que a resposta tem que ser negativa: Moisés — sua compreensão das coisas, sua linguagem — emana de um conglomerado humano num certo momento e lugar. Mais, essa mesma condicionalidade é insuprimível *em todos os casos*? Não pode haver algo como uma política do ponto de vista da eternidade — teremos de enfrentar sempre, e somente, “processos” e “etapas do processo”?

A esse respeito convém fazer algumas distinções. Por uma parte, é evidente que Spinoza *não* advogou por algo tal como um comportamento plenamente garantido nos seus fins e nos seus meios, nem por uma condução coletiva que, não sendo orientada pelo melhor, tal como se percebe aqui-e-agora, anexaria o futuro, saberia com certeza (como?) quais expedientes produzem necessariamente determinados efeitos. A atmosfera na qual se move o escrito de Teologia e de Política não é o meio transparente no qual discorre a *Ética*.

Pelo contrário, no lugar dessa hipótese demasiado ingênua, nosso autor pode, isto sim, fazer seu o programa de *uma racionalidade progressiva das condutas políticas* — como dizê-lo?: cada vez menos opressão, cada vez menos iniciativas erráticas... Posição que, sem necessidade de ficar literalmente confirmada (ao menos na secção teológica do *Tratado* que comentamos), lhe pode ser atribuída em função do todo do seu pensamento ético-histórico. (Já observamos que falar de “histórico”, em Spinoza, não está de forma alguma fora de lugar.)

O grande obstáculo para esta introdução paulatina da razão nos assuntos práticos, é constituído pelo duplo esquecimento da diferença que vai de um imperativo circunstancial a uma verdade eterna, e da irremediável incompetência da autoridade teológica para reger o costumeiro intercâmbio humano. O paternalismo (lembramos: “como pais que ensinam os seus filhos privados de razão”) bloqueia as experiências criadoras.

O esforço crítico de Spinoza se nos aparece, então, como um empenho desmitificador, em sentido estrito.

(B) No mundo em que vivemos, — este mundo que, de alguma maneira, se arranja para combinar um férreo espírito de organização com a irracionalidade mais incoercível, — colocações deste tipo correm o risco de parecer descolocadas ou, pior, obstruidoras. Reconheçamos que existe um acúmulo de noções prontas a desencadear-se nestas emergências: giram em torno do que chamaríamos “particularismo historicista”. Supõe-se que o não-saber sobre “verdades eter-

nas” (entendamos: as que discerne a análise racional) é cabalmente a feliz circunstância que dá seu preço e sua cor à aventura humana; que toda interferência da importuna universalidade (e como excluí-la, quando se fala em Spinoza?) condena a omitir a quente realidade dos povos que constroem a sua história, e, para esta, é reservado um epíteto inapelável: essa história é “concreta”. Verdadeiramente, é habitual ter a impressão de que uma reflexão como a spinozana, — ou, para sermos exatos: como a que Spinoza *sugere* —, haveria de encaixar na irrelevância, se não for no ocultamento culpado.

O que nos interessa agora é que o spinozismo, relido hoje, nos ajuda a pôr limites — e eles são necessários — a algumas manifestações fartamente propagandeadas sobre a “marcha histórica concreta”. O programa particularista pode resultar persuasivo só *enquanto* não se complica com a ideologia do arisco fechamento dos sistemas políticos sobre si mesmos, eximidos neste caso, de cumprir certos imperativos elementares (quer dizer, universais), como por exemplo, o simples trato que merece o indivíduo humano, seja ele quem for, qualquer que seja a situação que o tipifique. Porque, caso contrário, será sempre inevitável apelar a uma consideração que é também spinozana: em circunstância alguma, pode alguém ser exposto a rebaixar-se a uma condição menos que humana.

Por outra parte, meras proclamações voluntaristas, sob pretexto de “razão histórica”, não conseguem melhorar nem um nem outro membro do socorrido composto; em particular, a *razão* costuma então decair em sofística com a qual se justifica o fato consumado vitorioso.

### III. Fé universal e saber autônomo

“Porém o que o Espírito produz é amor, alegria, paz, paciência, amabilidade, bondade, fidelidade, humildade e domínio próprio”: *Aos Gálatas*, 5, 22-23.

“Todo aquele que tem amor [subentendido: *a seu próximo*]\* é filho de Deus e conhece a Deus. Aquele que não tem amor [*a seu próximo*] não conheceu a Deus, pois Deus é amor”: *I João*, 4, 7-8.

\* As adições são de Spinoza.

Todo o trabalho de crítica que Spinoza leva a cabo tem um duplo propósito: pôr a descoberto os princípios de uma religião partilhável por indivíduos quaisquer (à margem, pois, de confissões determinadas), e em seguida, salvaguardar a autonomia do saber filosófico, estabelecendo uma distinção precisa entre Filosofia e Teologia.

Ainda que não o pareça à primeira vista, a ordem pública está interessada em *ambas* as coisas, e por isso quem nos fala é sempre o Spinoza pensador político. É importante para a paz social pôr um fim às querelas de seita, assim como assegurar o mais amplo campo à liberdade intelectual, às opiniões, não submetidas a controle governamental (puníveis podem ser os atos, não as maneiras de pensar). Um Estado confessional, uma teocracia, se opõe diretamente a este ideário político, sem com isto prejudicar uma outra posição também anti-spinozana fundada no conceito de uma autoridade pública fraca que, por “liberdade”, se deixa ultrapassar por indivíduos ou facções.

As conclusões que nos interessam estão esparsas um pouco em toda parte. Não menos que o gênio das idéias puras, Spinoza possuía a arte persuasiva, que de bom grado chamaríamos *musical*, de “anunciar” intencionalmente seus temas, na espera do momento em que os abordará de forma explícita.

No caso que agora consideramos, e sem extremar os deslindes, as teses finais do autor, depois de ressoar ao longo da discussão, compõem o assunto dos capítulos XII a XV, uma transição entre as duas grandes partes do ensaio (*do problema da autoridade teológica ao da autoridade política*). Seus temas são:

Em que sentido a Escritura é sagrada; O ensinamento bíblico concerne exclusivamente à prática da vida; Quem são homens de fé; A razão não se submete à Teologia, nem vice-versa.

Uma vez excluída a pretensão especulativa, origem de cismas, uma religião na medida de todos os homens implica numa relação com o divino traduzível *em fatos*, em disposições que o crente assume com respeito aos seus semelhantes. “Crete” é, no pensamento de Spinoza, *aquele que ama ao próximo*; aquele para quem o que o mandamento divino pede é, nem mais nem menos, isto. “Porque aquele que ama ao próximo, cumpriu a lei” — se lê no Evangelho de Cristo, e o mesmo ensinam os grandes profetas de Israel, se se sabe separar, neles, o que é doutrina universalizável do que é aderência de uma situação cultural dada. Além deste vínculo fundamental, o homem de

religião *não* se preocupa em disputar sobre representações do divino: a fé não é uma ontologia.

Uma religião natural, uma piedade que congrega em lugar de dispersar, tem a sua matriz, segundo Spinoza, no sentimento de *submissão* ou *obediência*, enquanto se opõe — interpretamos nós — a: desassossegador, dominador, perseguidor. É conveniente recolher a fórmula de que o filósofo está se servindo. Encontramos, no cap. XIV, um enunciado que, se não fosse pedante qualificá-lo assim, poderia ser chamado de o conceito técnico da fé em Spinoza:

“Para proceder com lógica, darei da fé uma definição que se deduz do único princípio admitido: Ter fé é, simplesmente, formar a propósito de Deus certos pensamentos cuja ignorância ou abstenção suprimiriam ipso facto a submissão [trad. fr.: *obéissance*]; enquanto, por outra parte, em todo ser humano submisso, sem exceção, tais pensamentos devem manifestar-se sem mais” (p. 862).

Perguntamos: o que é esta *mansidão* que é recomendada — e com a qual nos inquietam — no mesmo momento em que se trata de transcender ostodoxias e servilismos? Equivale, em nosso juízo, a *uma tolerância ativa, acolhedora*, — essa, v. gr., que os proscritos de todo tempo têm boas razões para anelar —, e, além disso, não saímos do plano da caridade. A “teologia mínima”, que não deve ser excedida, — esse mínimo é um máximo —, contenta-se (escreve Spinoza) com “aqueles dogmas indispensáveis para a prática da obediência; dito de outra forma: que vigorizem o amor ao próximo. Sob a perspectiva deste amor é que, para falar como João, todo homem está em Deus e Deus está em todo homem” (p. 864). Mais exatamente, como bom lógico faz constar qual é o temperamento oposto ao que está definindo, e propõe então esta noção esclarecedora e exigente:

“Rebelde e insubmisso é aquele que detesta seu próximo ou, simplesmente, se desentende dele” (p. 861).

\* \* \*

Spinoza considera que tal fé satisfaz exigências — por assim dizer, “populares” — que a validam pragmaticamente, exigências históricas, psicológicas e, inclusive, políticas. Para o homem comum, a religião e seus textos, previamente liberados da “superstição da



letra”<sup>5</sup>, lhe fornecem um “imenso consolo”. Nem todo mundo pode elevar-se à concepção metafísica de uma ordem universal captável à maneira da certeza “matemática”. “Um Ser supremo que ama a justiça e a caridade”, cumpre, sob forma personalística e como certeza “moral”, o papel que a trabalhosa sabedoria desempenha nos homens de pensamento.

É verdade que, como toda outra fé, significa decidir-se a acreditar em ausência de provas demonstrativas suficientes: eu devo *confiar* num Deus, único salvador. Porém o filósofo observa, um bom realismo, que esta suspensão do demonstrativo não é um golpe de Estado sem paralelo: comumente, aventuramos posições, postulados não garantidos pela razão que fundamenta e deduz. O que é importante é não se contradizer com o discernimento intelectual, — esse “dom magnífico”, “luz divina” que não pode enfraquecer-se sem se expor, justamente, à *incredulidade* mais desesperada. A religião natural não é o refúgio dos que atentam contra a inteligência: “que santuário poderia dar asilo a aquele que tem menoscabado a majestade da razão?” (p. 879).

A “comunidade política” está comprometida nesta doutrina de concórdia, neste credo mínimo destinado a consolidar uma disposição amistosa entre os humanos. Toda uma questão de ordem pública vai implicada no problema da tolerância religiosa, e não custará muito estendê-lo a campos mais “mundanos”, dos quais as teologias se fazem reflexo ou expoente ideológico. Sem dúvida, Spinoza sabia do que estava falando ao escrever estas palavras, que escolhemos entre muitas outras não menos eloqüentes:

“O que condenamos nos sectários militares é o fato de não querer conceder a mesma liberdade aos outros, perseguir como inimigos de Deus aos homens cujas opiniões diferem das suas, inclusive ainda que sejam pessoas de bem e se conduzam com autêntica virtude. Condenamos neles o fato de preferirem como escolhidos de Deus homens absolutamente desprovidos de qualidade moral, sempre que se contem entre seus aderentes.

“Uma tal atitude é a mais criminosa que se pode conceber e a mais funesta para a comunidade pública” (p. 860).

O que, certamente, é muito dizer.

\* \* \*

5. A letra, — dirá também Spinoza —, essa “forma idólatra da palavra divina”.

O trabalho de esclarecimento praticado com os materiais da tradição (e do qual podem oferecer-se outras amostras plenas de interesse, de riqueza de enfoques), leva pela mão à conclusão que concernia decisivamente ao pensador: *pôr a salvo a autonomia do fazer filosófico*; a salvo, aqui, da intrusão do poder eclesiástico, assim como na discussão relativa ao poder civil será questão a salvaguarda da autoridade política.

Para Spinoza está perfeitamente claro que as órbitas da Filosofia e a da Fé são dois campos sem contato entre si; de maneira que, cada uma, é “todo poderosa no seu domínio”. O filósofo se obriga apenas à verdade, e suas categorias fundamentais são *razão* e *natureza*. A fé cai do lado da “submissão fervorosa”, sem ambição teorizadora. Os intentos de subordinar uma à outra (ou, simplesmente, de adaptá-las entre si) tudo confundem e, em suma, comprometem “a liberdade total de filosofar” (a expressão é lida na p. 868).

Sob este aspecto cardeal, o começo do cap. XV contém uma lição de método, não menos do que soberana ironia:

“Os teóricos que não sabem separar a Filosofia da Teologia, colocam o problema de decidir se a Escritura deve servir à razão ou a razão à Escritura. Quer dizer: o sentido da Escritura deve estar de acordo com a razão, ou ao contrário? A segunda tese é a dos céticos, que negam a certeza racional; a primeira, a dos dogmáticos. Porém ambos estão em completo erro. Conforme nos coloquemos num ou noutro campo, nos veremos na necessidade de falsificar a razão ou, então, a Escritura.

“Mostramos, com efeito, que a Escritura não ensina noções filosóficas, mas uma fé fervorosa; e fizemos ver que o seu conteúdo se encontrava adaptado aos preconceitos característicos da mentalidade comum. Portanto, para deixar as Sagradas Escrituras de acordo com a filosofia seria necessário atribuir gratuitamente aos profetas todo tipo de intenções nas quais nem sequer pensaram e, assim, interpretar falsamente seu pensamento. Por outro lado, para pôr a filosofia a serviço da teologia, haveria que aceitar, como verdades divinas, os preconceitos vulgares das épocas passadas, que logo se apoderam do espírito e o cegam.

“Desta forma, um dos bandos desatina sem usar a razão, e o outro, com a ajuda dela.”<sup>6</sup>

6. Não se trata de repassar tudo no polifacético texto spinozano, mas não queremos deixar de mencionar a agudeza com que o filósofo aponta (pp. 871-72) como estes

Só que, — estimamos de nossa parte —, a possibilidade de uma pacífica coexistência entre o saber e o crer, na qual cada um “exerce seu império em perfeita compreensão mútua (*entente*)”, supõe conceber duma certa forma a tarefa do filósofo e, paralelamente, a atitude do homem de fé. Depende *duma opção* a respeito da Filosofia e da Teologia.

Nem a razão natural convive com um fervor crente que se vanglorie de menoscabar a inteligência e o juízo pessoal; nem — nos atrevemos a conjecturar — uma boa vontade oriunda da fé simples deverá conciliar-se com os modos, certamente intratáveis, da sofisteria que ama os colapsos de idéias.

Para dar lugar a Spinoza, é preciso estar disposto a refazer os conceitos a partir dos dois extremos; a recuperar no crer e no saber uma pureza de contorno que parecem ter perdido. E a perderam sob o pretexto de que urge superar a gélida serenidade do racionalismo: como prevenção, exagerada.

---

céticos praticam uma leitura *temerosa* da palavra bíblica, que exaltam em prejuízo da razão.

(Em geral, as qualidades do Spinoza polemita lembram a fórmula de Robert Oppenheimer: autoconsciência, coragem, bom humor e um pouco de caridade.)