

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

IVONALDO CORREIA DANTAS

**O MÉTODO DE INTERPRETAÇÃO DA ESCRITURA NO *TRATADO TEOLÓGICO*
POLÍTICO DE SPINOZA**

João Pessoa/PB

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

IVONALDO CORREIA DANTAS

**O MÉTODO DE INTERPRETAÇÃO DA ESCRITURA NO *TRATADO TEOLÓGICO*
POLÍTICO DE SPINOZA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como exigência para obtenção do título de Mestre em Filosofia na área de concentração História da Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Luís Persch

João Pessoa/PB

2013

D192m Dantas, Ivonaldo Correia.

*O método de interpretação da escritura no Tratado Teológico Político de Spinoza / Ivonaldo Correia Dantas.-
- João Pessoa, 2013.*

134f.

Orientador: Sérgio Luís Persch

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA

IVONALDO CORREIA DANTAS

**O MÉTODO DE INTERPRETAÇÃO DA ESCRITURA NO *TRATADO TEOLÓGICO
POLÍTICO* DE SPINOZA**

Defendida e aprovada conforme as exigências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Sérgio Luís Persch
Orientador

Prof. Dr. Anderson D’Arc Ferreira
Examinador

Prof^a. Dr^a. Maria das Graças de Souza
Examinadora

João Pessoa/PB, 27 de junho de 2013

Dedico este trabalho à minha família.

AGRADECIMENTOS

Um trabalho assim somente é possível graças ao apoio e ao estímulo de pessoas muito especiais, a elas agradeço imensamente. Agradeço aos meus familiares por tudo que fizeram para que isso se tornasse possível.

Ao meu orientador e amigo Sérgio Persch e à sua esposa Marilete, sou grato por toda solicitude, acolhida e pelas incontáveis horas de boas conversas e momentos agradáveis.

Ao também amigo professor Anderson D’Arc Ferreira, por toda a ajuda desde o início da minha caminhada acadêmica na filosofia.

Agradeço à professora Maria das Graças de Souza, que tão gentilmente aceitou participar da avaliação do meu trabalho e por suas valiosas contribuições e sugestões.

Aos professores Giovanni Queiroz e Ana Lêda Araújo, ofereço meu reconhecimento por sempre me incentivarem nas atividades e discussões acadêmicas.

Ao querido Grupo de Estudos de Filosofia Moderna: professora Maria Clara Cescato, professor Cristiano Bonneau, professor Jonece Beltrame, Carlos Bezerra, Fábio Belmont e Renan Maia, que se empenharam em discutir e avaliar o texto desta dissertação, e que foram companheiros nos debates e eventos acadêmicos, expresso aqui o quão valioso foi tal esforço.

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição.

Spinoza

Prefácio do *Tratado Teológico Político*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 SOBRE O MÉTODO	14
1.1 O que é método?	15
1.2 Por que um método?	21
1.3 Para quem é o método?	25
1.4 Como é o método?	28
<i>1.4.1 Como é o método do TIE</i>	<i>28</i>
<i>1.4.2 Como é o método no TTP</i>	<i>36</i>
2 SOBRE A ESCRITURA	46
2.1 Superstição e preconceito.....	47
2.2 O que é a Escritura.....	52
<i>2.2.1 A história</i>	<i>54</i>
<i>2.2.2 A forma</i>	<i>57</i>
<i>2.2.3 O conteúdo.....</i>	<i>66</i>
<i>2.2.3.1 Histórias.....</i>	<i>68</i>
<i>2.2.3.2 Revelações</i>	<i>75</i>
<i>2.2.3.3 Ensinamentos morais</i>	<i>76</i>
<i>2.2.3.4 Conteúdo intacto.....</i>	<i>79</i>
<i>2.2.3.5 Dogmas e fé</i>	<i>80</i>
2.3 Palavra de Deus e Lei divina	83
<i>2.3.1 Palavra de Deus</i>	<i>87</i>
<i>2.3.2 Lei divina</i>	<i>96</i>
<i>2.3.3 Incorruptibilidade.....</i>	<i>100</i>
2.4 Escritura e Política	101
<i>2.4.1 Registro da natureza política do homem.....</i>	<i>102</i>
<i>2.4.2 Testamento político de um povo</i>	<i>103</i>
<i>2.4.3 Fonte de exemplos e lições sobre a política</i>	<i>105</i>
<i>2.4.4 Instrumento para fomentar a obediência e moralidade civil</i>	<i>106</i>
<i>2.4.5 A interpretação da Escritura, manipulação e usurpação política</i>	<i>107</i>

3 SOBRE A INTERPRETAÇÃO.....	108
3.1 Sentido e verdade.....	110
3.2 Os quatro níveis de interpretação	115
3.2.1 <i>Sentido literal ou gramatical.....</i>	<i>117</i>
3.2.2 <i>Sentido alegórico ou metafórico.....</i>	<i>118</i>
3.2.3 <i>Sentido moral.....</i>	<i>121</i>
3.2.4 <i>Sentido místico ou anagógico.....</i>	<i>122</i>
3.3 Natureza e Escritura	124
3.4 Interpretação espinosana	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	139
REFERÊNCIAS	144

LISTA DE ABREVIATURAS

Utiliza-se como referência a *Spinoza Opera* de Gebhardt em quatro volumes (SO), listada nas Referências. A paginação da tradução em português segue a referência latina da obra separada por vírgula e com a abreviação comumente usada para página.

- E *Ethica ordine geometrico demonstrata* – Ética demonstrada na ordem dos geômetras. (SO2, p. 41-308).
1, 2, 3, 4 e 5 = *Pars* I, II, III, IV e V.
A = *Appendix*, para *Pars* IV: A1, A2, etc. = *Appendix, Caput I, II, etc.*
AD1, AD2, etc. = *Affectuum Definitiones* I, II, etc.
Ax1, Ax2, etc. = *Axioma* I, II, etc.
C1, C2, etc. = *Corollarium* I, II, etc.
D1, D2, etc. = *Demonstratio* 1, 2, etc.
Def1, Def2, etc. = *Definitio* 1, 2, etc.
Ex1, Ex2, etc. = *Explicatio* I, II, etc.
I = *Introductio* (antes das *Definitiones*).
L1, L2, etc. = *Lemma* I, II, etc.
P1, P2, P3, etc. = *Propositio* I, II, III, etc.
Post1, Post2, etc. = *Postulatum* I, II, etc.
Pref = *Praefatio*.
S1, S2, etc. = *Scholium* I, II, etc.
Exemplo: E2P7D, p. 139 = *Ethica, Pars II, Propositio VII, Demonstratio*, página 139 da tradução em português.
- TIE *Tractatus de Intellectus Emendatione...* – Tratado da Reforma do Entendimento. (SO2, p. 1-40)
Adm = *Admonitio ad Lectorem* (Advertência ao Leitor).
Numeração dos parágrafos de acordo com a edição de Bruder, conforme Tratado da Reforma do Entendimento. Edição Bilíngüe. Tradução de Abílio Queirós. Prefácio e Notas de Alexandre Koyré. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos).
Exemplo: TIE § 7, p. 44 = *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Parágrafo 7, página 44 da tradução em português.
- TP *Tractatus Politicus*. Tratado Político. (SO3, p. 269-360)
Pref = *Auctoris epistola ad Amicum...* (Carta do Autor a um Amigo...)
1, 2, 3, etc. = § 1, 2, 3, etc.
Exemplo: TP 2/3, p. 307 = *Tractatus Politicus, Caput II, § III*, página 307 da tradução em português.
- TTP *Tractatus Theologico Politicus...* – Tratado Teológico-Político. (SO3, p. 1-267)
Pref = *Praefatio*.
I, II, III, etc. = *Caput* I, II, III, etc.
Adn = *Adnotatio* I, II, III, etc. (Anotação).
A paginação de Gebhardt segue a numeração do capítulo 1, 2, 3, etc.
Exemplo: TTP VII 117, p.138 = *Tractatus Theologico Politicus, Caput VII*, página 117 do *Spinoza Opera* volume 3 e página 138 da tradução em português.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é apresentar o método de interpretação da Escritura descrito no sétimo capítulo do *Tratado Teológico Político*. Segundo o seu prefácio, Spinoza descreve um método novo e livre de interpretação da Escritura, a partir do qual ele investiga as questões que se relacionam com essa interpretação e que, ao longo da sua argumentação, levam-no a concluir em favor da absoluta liberdade da razão e da separação entre a filosofia e a teologia. O método de interpretação da Escritura é aquilo que permite desenvolver toda a argumentação necessária para que o leitor do *Tratado* aceite a conclusão de Spinoza, que a liberdade de pensar é benéfica ao Estado e à própria religião. Para Spinoza, método é um instrumento que a mente usa para investigar a verdade. O método de interpretação da Escritura é o mesmo de interpretação da natureza, conforme diz Spinoza. O método requer certas exigências que o leitor-destinatário do *Tratado* deve observar para interpretar adequadamente a Escritura. O primeiro requisito é o critério de *ex sola Scriptura*, ou seja, não se admitem outros dados senão aqueles extraídos da própria Escritura e da sua história. O objeto e o critério do método se concentram na Escritura, por isso, ao longo de vários capítulos, o *Tratado* demonstra que muitas coisas que se afirmam da Escritura são apenas preconceitos. Na interpretação de Spinoza, o intérprete se revela num outro papel, o de investigador. Antes era de usurpador, quando os intérpretes se aproveitavam dos preconceitos do vulgo para usurpar o sentido dos textos da Bíblia em benefício próprio. A questão interpretativa de Spinoza se concentra no sentido e não na suposta verdade dos textos. É por isso que o antigo pressuposto de que a Revelação contida nos textos sacros garantia a verdade das coisas que narrava é totalmente abandonado. Spinoza estabelece como pressuposto o conhecimento adequado da língua e da história do texto. Usando o mesmo método de interpretação para a natureza e para a Escritura, o filósofo demonstra que elas fundamentam ciências distintas, respectivamente, a filosofia e a teologia, e que ambas são distintas entre si e que não se submetem uma à outra. Logo, desde que apenas as ações dos homens sejam o motivo do seu julgamento social, o livre pensar é não só lícito como benéfico.

Palavras-chave: Spinoza; método; interpretação; Escritura, natureza.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to present the method of Scriptural interpretation described in the seventh chapter of the *Theological-Political Treatise*. According to its preface, Spinoza describes a new and free method of Scriptural interpretation, from which he investigates the issues relative to this interpretation, and that, throughout his argument, leading him to conclude in favor of the absolute freedom of reason and the separation between philosophy and theology. The method for the interpretation of Scripture allows to develop all the arguments necessary for the reader accept the conclusion of the Spinoza's *Treatise*, that freedom of thinking is beneficial to the state and the religion itself. For Spinoza, the method is an instrument that uses the mind to investigate the truth. The method for the interpretation of Scripture is the same for the interpretation of nature, as Spinoza says. The method requires certain requirements which the reader of the *Treatise* must be followed to properly interpret Scripture. The first requirement is the criterion of *ex sola Scriptura*, in others words, only accept information extracted from Scripture itself and its history. The object and the criteria of the method focus on Scripture, so over several chapters, the *Treatise* shows that many things that claim of Scripture are just prejudices. In the interpretation of Spinoza, the interpreter is revealed in another role, that of researcher. Before it was a usurper, when the performers took advantage of the prejudices of the vulgar to usurp the meaning of the biblical texts for their own benefit. The interpretive question of Spinoza focuses on the meaning and not the supposed truth of the texts. Then, the old presupposition, that the Revelation contained in sacred texts guarantees the narrations' truth, is entirely abandoned. Spinoza establishes a new presupposition: the appropriate knowledge for the language and the history of the text. Using the same method for the interpretation to the nature and to the Scripture, the philosopher demonstrates that they underlie distinct sciences, respectively, philosophy and theology, and that both are distinct from each other and that do not submit to one another. Therefore, since only the actions of men are the reason for his social judgment, free thinking is not only lawful but beneficial.

Key-words: Spinoza; method; interpretation; Scripture; nature.

INTRODUÇÃO

Interpretar bem um texto é uma ciência. Saber interpretar bem um texto pode ser igualmente uma arte. As questões sobre a fidelidade ao pensamento do seu autor e sobre perceber aquilo do que ele realmente trata, muitas vezes não são tão simples e demandam tempo e esforço. A interpretação depende do intérprete, do texto, do assunto e também de para quem se interpreta aquele texto. Ela também pode variar de acordo com o interesse de quem lê, de quem escreveu, de quem o detém e do público-alvo de um texto.

Em algumas áreas do conhecimento humano, a interpretação textual é essencial para o domínio do saber. Na filosofia, por exemplo, a boa interpretação do texto filosófico é a condição primordial da investigação. Nela, diferentes interpretações fizeram surgir novos horizontes do saber ou mais problemas a serem resolvidos, se não, pelo menos, investigados.

Caso houvesse a possibilidade de, mediante uma determinada interpretação de texto, os homens se vissem levados a agir de certa maneira no seu contexto social, então a interpretação deixaria de ser apenas uma questão linguística ou teórica, tornar-se-ia um problema também político. É o que acontece, por exemplo, com a interpretação das leis de uma nação. Acontece também com os chamados textos sagrados das diversas religiões e cultos.

Benedictus de Spinoza¹ percebe que a liberdade de pensar sofre com o controle daqueles que, em nome de Deus, usurpam o poder de determinar aquilo que as pessoas devem crer e aquilo que elas devem admitir como certo ou errado. Ele percebe uma relação entre o Estado e a teologia. Nessa relação, a teologia usa interpretações da Bíblia para arrogar para si um poder absoluto, tal que, até mesmo a razão é condenada como algo abominável. Com o intuito de pôr um fim aos abusos dos intérpretes da Escritura, Spinoza descreve na sua obra *Tratado Teológico-Político*² um método novo e livre para a interpretação da Escritura.

Além disso, Spinoza expõe as relações entre a política e a teologia, ele elabora uma metodologia para a interpretação da Escritura que ele considera a mais correta, pois esta dependeria apenas da própria Escritura e da sua história³. Sob esta perspectiva, estudar o método é um passo significativo na compreensão do pensamento deste filósofo moderno e do

¹ Possui as seguintes variações, prenome: Baruch, Bento e Benedictus; sobrenome: Espinosa e Spinoza. Optou-se pela versão latina do nome, Benedictus de Spinoza.

² A referência ao *Tratado Teológico Político* será feita pela sigla *TTP*, como normalmente é convencionado.

³ A história nos textos de Espinosa teria um sentido mais amplo que a simples historiografia, seria como um mapeamento das características de uma determinada coisa.

seu contexto histórico. Isso porque, é através dele que Spinoza fundamenta a interpretação bíblica, e que ele o utiliza para justificar sua teoria teológica-política causadora de grande polêmica à época de sua publicação.

Entender o método de interpretação da Escritura proposto por Spinoza no seu *TTP* pode constituir uma ferramenta para entender outros escritos do próprio autor. Ou seja, compreender este método torna-se essencial para quem deseja estudar a política e a religião em Spinoza e na sociedade do século XVII. Pois, como explica Moreau (1998, p.75-76) a respeito das Escrituras “por um lado, elas oferecem um modelo de Estado[...]; por outro lado, a própria Bíblia [...] constitui um dos temas em jogo [...] que põem em perigo a liberdade de pensar”.

O método de interpretação da Escritura de Spinoza, segundo o prefácio do *TTP* foi elaborado para poder se estudar as demais questões abordadas na obra. Na ordem em que foi publicado, o método é descrito no sétimo capítulo “Da interpretação da Escritura”. Esse método de interpretar a Escritura não se difere do método de interpretar a natureza, segundo Spinoza. Por esse método se poderia chegar àquilo que é mais universal e que constitui a base e o fundamento de toda a Escritura. Tal fundamento propiciaria compreender e encontrar o sentido mais adequado do texto. Com base nele seria possível esclarecer e determinar tudo o mais que parecesse obscuro ou ambíguo na Escritura.

O objetivo dessa dissertação é apresentar o método de interpretação da Escritura do sétimo capítulo do *Tratado Teológico Político* de Spinoza. Para isso, primeiramente se discute o que vem a ser o método na concepção de Spinoza em geral e no contexto da interpretação da Escritura; depois, segundo o próprio *TTP*, o que Spinoza considera ser a Escritura como objeto de investigação do método; e finalmente, em que resulta a interpretação bíblica conforme disposto no método de Spinoza.

Os termos latinos colocados entre colchetes seguem a versão latina das obras exatamente da maneira como estão nos respectivos textos. Esses termos são destacados para que o leitor perceba os termos utilizados por Spinoza, que algumas vezes (ou por liberdade da tradução, ou por dificuldade, ou por ambiguidade do termo vernáculo) podem significar algo diferente. Valem também como tópicos de compreensão do tema como aconteceu com os termos utilizados para explicar o método em si.

O problema do método de interpretação da Escritura é tratado da seguinte maneira: primeiro, recorrendo-se aos próprios textos de Spinoza para entender o que é método para ele e como é o método que ele elaborou; em segundo lugar, especificar o objeto que esse método estuda, a saber, a Escritura e como Spinoza a concebe; por último, investigar em que resulta a

interpretação obtida através do método determinado pelo filósofo. Cada um desses tópicos ficou separado em um capítulo específico, que tratam respectivamente: sobre o método; sobre a Escritura; e sobre a interpretação.

Esse trabalho, no seu primeiro capítulo, mostra o que é especificamente o método para Spinoza. Nele se identifica o método em geral nas obras *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE) e *Tratado Teológico Político* (TTP). Apresentam-se as motivações que segundo o próprio Spinoza o levaram a criar o método de interpretação da Escritura. O público alvo que o TTP pretendia alcançar e que o filósofo desejava que conhecesse seu método também é descrito nesse capítulo junto com o propósito do método determinado pelo seu autor. Descreve-se, por fim, o método como se encontra no sétimo capítulo do TTP e as limitações a que o método está exposto.

O segundo capítulo trata da visão que Spinoza apresenta sobre a Escritura. Enlaçada em vários preconceitos, Spinoza denuncia-os e ao longo do TTP esclarece os mais relevantes, através da razão ou da própria Escritura, conforme o caso. Em seguida, mostra-se o conceito específico de Escritura para Spinoza, a história e como ela constrói a identidade da Bíblia, sua forma e seu conteúdo. O filósofo distingue a Palavra de Deus, a Lei divina e a Escritura, ele admite que a Escritura é palavra e lei divina, só que num determinado sentido e segundo certos critérios. Ainda nesse capítulo, mostra-se como Spinoza relaciona política e Escritura.

No terceiro capítulo se explica a interpretação espinosana da Escritura. Destaca-se primeiramente que o método de Spinoza difere da tradição hermenêutica medieval, porque procura o sentido do texto, e não a sua suposta verdade. Dentro da tradicional divisão dos sentidos de um texto em quatro níveis de interpretação (quer na tradição medieval, quer na tradição judaica) se descreve as indicações de Spinoza com relação aos possíveis sentidos das frases. Mostra-se também como se articula a relação entre interpretação da Natureza e da Escritura no TTP. Finalmente, são elencadas as principais características que a interpretação de Spinoza apresenta como resultado do método.

No último capítulo, são feitas as considerações finais e as impressões gerais sobre o método de interpretação que Spinoza elabora no TTP. Diferentemente de outros trabalhos congêneres, não se enfoca aqui a originalidade do método, nem seu mérito, nem muito menos se trata aqui de um compêndio erudito sobre o TTP, mas direciona-se o leitor a prestar atenção nas relações entre o método, seu objeto, seu sujeito e principalmente as consequências que essas relações podem resultar numa adequada interpretação da Escritura.

1 SOBRE O MÉTODO

Quando se relaciona Spinoza e método em um mesmo título é bem possível que venha à mente o método geométrico, tanto pela sua obra *A Ética demonstrada à maneira dos Geômetras* quanto pelos seus *Princípios de Filosofia Cartesiana*⁴. Em ambos os textos ele usa o modo geométrico para expor suas teorias. Daí a filosofia espinosana e este método específico serem imediatamente associados. Todavia, essa filosofia não se limita ao método geométrico, nem na forma de expor suas teorias e nem muito menos como caminho de pesquisa.

O inacabado *Tratado da Emenda do Intelecto* mantém em destaque a preocupação com um método verdadeiro. O *Tratado Teológico Político* também sugere um método de interpretação da Escritura de acordo com o método de interpretação da natureza. Esses tratados mostram um conceito de método que não está restrito ao modo geométrico propriamente dito, e a exposição das suas teorias neles não é apresentada conforme o modo dos geômetras tal qual na *Ética* e nos *Princípios*.

O método no *Tratado Teológico Político* é a Chave do Santuário⁵ que permite desvendar e interpretar o interior do texto sagrado. É ele que permite investigar se há uma divindade dos livros sagrados, e caso ela exista, demonstrá-la através do próprio texto desses livros. Como toda chave, ela é adequada para abrir corretamente a fechadura das portas que resguardam o verdadeiro sentido da Escritura. Existem outros meios de se abrir uma fechadura, entretanto nenhum mais apropriado que a sua própria chave. É preciso cuidado para não cair com essa alegoria da chave (que não é de Spinoza⁶) numa versão esotérica do que seria a teoria interpretativa de Spinoza, o que se pretende aqui evitar.

A expressão chave também é adequada quando se remete à maneira como Spinoza concebe o seu método de interpretação e o seu TTP. Primeiro, o filósofo percebe a necessidade de um método adequado para interpretar a Escritura. Ele desenvolve tal método, a partir do qual, Spinoza desenvolve suas teorias no TTP, segundo seu Prefácio. Somente de

⁴ Nessa obra Espinosa pretende expor segundo o método geométrico a doutrina cartesiana contida nos *Princípios de Filosofia*.

⁵ *Le Clef du sanctuaire, par un savant homme de notre siècle*, ou seja, *A chave do santuário, por um sábio homem de nosso século*, um dos títulos da tradução em língua francesa do TTP em 1678 por Dominique St-Glain.

⁶ A versão do TTP que troca seu título por Chave do Santuário não é obra do seu autor, mas do tradutor francês, talvez como recurso para burlar a repercussão negativa das primeiras publicações do original latino.

posse do seu método e ao utilizá-lo, Spinoza se questiona e obtém suas respostas sobre os profetas, sobre a profecia, sobre os milagres, sobre a liberdade, a religião e a política.

Apesar de ser essa chave, a saber, o instrumento através do qual todo o TTP desenvolve o seu discurso, o capítulo referente a este método vem depois de seis outros. E, esses seis anteriores versam sobre assuntos que, segundo o prefácio, só foram investigados graças ao método de interpretação proposto. Tal inversão é motivo de especulações dos especialistas a respeito da estrutura lógico-argumentativa do TTP, como fala Laux (1993) que cita alguns exemplos destes comentadores tais como Zac, Akkerman e Macherey. O fato é que o próprio autor não deixa claro o propósito de dispor os capítulos de maneira diversa daquela que ele mesmo diz ter usado durante a investigação do tema.

A importância do método de interpretação da Escritura já é defendida pelo próprio autor no seu Prefácio, como vimos, e dessa maneira, cumpre saber o que Spinoza pretende dizer com método quando o propõe no Capítulo VII do TTP. Essa tarefa pretendemos desenvolver no corrente capítulo. Para isso, escolhemos responder as questões clássicas sobre um determinado problema: O que? Por que? Para quem? Para que? Como? Em que? E quais as limitações? Vamos então a elas.

1.1 O que é método?

Estabelecer a terminologia de um determinado autor nem sempre é fácil, poucos deles costumam escrever um “dicionário” ou um manual didático de suas teorias. Para os demais, os seus respectivos especialistas adotam procedimentos técnicos para construir e sistematizar um léxico teórico coerente. No caso de Spinoza, não temos propriamente um “dicionário”, mas geralmente ele adota uma maneira de expor suas teorias que facilita ou deixa bem claro a terminologia que utiliza.

Assim, através do *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE)⁷ podemos extrair o que Spinoza pensa sobre o método em geral. Nessa sua obra, os termos por ele utilizados quando se refere ao método podem dar a noção clara do seu significado. Estas palavras, em latim, além da própria palavra método [*methodus*], são: caminho [*via*], instrumentos [*instrumenta*],

⁷ Não se pretende neste trabalho apontar alguma relação entre o TIE e o TTP, apenas nos interessa aqui entender um conceito mais amplo de método. Como Spinoza trata do assunto no TIE, é nele que buscamos tal referência. Não temos pretensão alguma de fazer qualquer aproximação entre as duas obras, coisa que, aliás fugiria ao escopo desta pesquisa.

norma [*norma*], auxílios [*auxilia*] e regras certas [*certas regulas*]. Ele ainda se utiliza das palavras maneira ou modo [*mos*] na *Ética* e exame rigoroso [*severo examine*] no TTP.

Primeiramente, Spinoza afirma que antes de empreender uma investigação é preciso saber que conhecimento é necessário. A partir daí se pode inquerir sobre qual caminho trilhar, afinal como diz o velho adágio "para quem não sabe onde vai, qualquer caminho serve". Assim diz Spinoza: "Depois de sabermos que conhecimento nos é necessário, cumpre-nos versar sobre o Caminho [*via*] e o método [*methodus*] pelo qual conheceremos as coisas a conhecer dessa forma." (TIE § 30, p. 48). Essa se constitui a primeira acepção do termo método para Spinoza no TIE, ou seja, caminho [*via*], a senda através da qual somos guiados para o conhecimento necessário. Entretanto, isto poderia eclodir numa pesquisa sem fim, coisa que ele trata de rechaçar logo em seguida, pois esse tipo de argumento apenas tentaria provar a impossibilidade de se encontrar um método verdadeiro:

Para isso, deve-se primeiramente considerar que não haverá aqui uma investigação sem fim; a saber, para se descobrir qual o melhor método de investigar a verdade, não é necessário outro método para investigar qual o método de investigar a verdade; e para que se investigue este segundo método, não é necessário um terceiro, e assim ao infinito: por esse modo nunca se chegaria ao conhecimento da verdade, ou, antes, a conhecimento algum. O mesmo se diria dos instrumentos materiais, onde se argumentaria de igual forma, pois para forjar o ferro precisar-se-ia de um martelo e, para se ter martelo, é preciso fazê-lo, para o que se necessita de outro martelo e de outros instrumentos, os quais também supõem outros instrumentos, e assim ao infinito; e desse modo em vão tentaria alguém provar que os homens nenhum poder têm de forjar o ferro (TIE § 30, p. 48-49).

E para evitar uma investigação *ad infinitum*, surge no TIE a analogia com instrumentos (ferramentas), o método é um instrumento mental, uma ferramenta da mente. Que tipo de ferramenta seria esta então? Ele segue:

Mas como os homens no começo, com instrumentos inatos, puderam fabricar algumas coisas muito fáceis, ainda que laboriosa e imperfeitamente, feito o que, fabricaram outras coisas mais difíceis, com menos trabalho e mais perfeição, passando assim gradativamente das obras mais simples aos instrumentos e destes a outras obras e instrumentos, para chegar a fazer tantas coisas e tão difíceis com pouco trabalho, também o intelecto, por sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais e por meio deles adquire outras forças para outras obras intelectuais, graças às quais fabrica outros instrumentos ou poder de continuar investigando, e assim prosseguindo gradativamente até atingir o cume da sabedoria. Que isso ocorre com o intelecto é fácil de ver, contanto que se entenda o que é o método de investigar a verdade e quais são os instrumentos inatos de que apenas necessita para fazer outros instrumentos, a fim de ir adiante (TIE § 31-32, p. 49).

O método é constituído de instrumentos inatos do intelecto. Por meio desses instrumentos inatos, o método de investigar a verdade pode construir outros instrumentos

gradativamente, para cada qual investigar mais e mais até atingir o cume do saber. Logo, o método não é uma simples ferramenta, mas uma ferramenta capaz de construir outras, a partir do instrumental inato que já possui.

Como bem coloca Garrett (2003), um dos mais intrigantes pensamentos no TIE é que o método filosófico é um conjunto de ferramentas mentais ou instrumentos que a mente adapta para se clarificar e se potencializar. Uma visão de instrumentos mentais que antecede Spinoza: retroagindo pela Idade Média com Ockham⁸ e Duns Scotus⁹ nos debates sobre a lógica e os silogismos aristotélicos como instrumento ou como ciência própria; passando a Jacobo Zabarella¹⁰ na Renascença que defendia que o método era um tipo particular de instrumento - um instrumento mental; para, enfim, convergir com Francis Bacon¹¹.

Encontramos em Garrett (2003) que, apesar de rejeitar o silogismo, o Barão de Verulâmio estava convencido que a mente humana possuía estruturas de pensamento que equivaleriam a instrumentos mentais, e isso o Barão o diz literalmente no seu segundo aforismo:

Nem a mão nua nem o intelecto, deixados a si mesmos, logram muito. Todos os feitos se cumprem com instrumentos e recursos auxiliares, de que dependem, em igual medida, tanto o intelecto quanto as mãos. Assim como os instrumentos mecânicos regulam e ampliam o movimento das mãos, os da mente aguçam o intelecto e o precavêm (BACON, p. 13).

Embora comungem da expressão "instrumentos mentais", Garrett (2003) aponta que Spinoza em sua primeira carta a Henry Oldenburg¹² critica Bacon e Descartes por terem se afastado do conhecimento a partir das primeiras causas, por não terem entendido a mente humana e nem compreendido o verdadeiro erro. Dessa maneira, apesar de utilizar a mesma terminologia, se os outros dois filósofos não entenderam a mente humana, os instrumentos mentais espinosanos possuem uma concepção diferente. São instrumentos mentais conforme a via de investigação pelas primeiras causas segundo Spinoza, e que, entretanto, diverge daquelas utilizadas por Bacon ou Descartes.

Seguindo o pensamento de Garrett (2003) o método é um meio de distinguir as ideias claras e distintas ou ideias adequadas das ideias confusas. O método é um meio, um

⁸ Guilherme de Ockham (1285-1347) foi um frade franciscano, filósofo, lógico e teólogo escolástico inglês, representante da escola nominalista.

⁹ João Duns Scotus (1265/66-1308), conhecido como Doutor Sutil, foi frade franciscano, filósofo, lógico e teólogo da tradição escolástica.

¹⁰ Jacobo Zabarella (1533-1589). Professor de lógica e filosofia natural na Universidade de Pádua.

¹¹ Francis Bacon (1561-1626) foi um político, filósofo e ensaísta inglês, barão de Verulâmio.

¹² Henry Oldenburg foi um diplomata, teólogo e filósofo natural de origem alemã, membro fundador da *Royal Society*, fazia parte do círculo de amigos de Spinoza, sendo destinatário de algumas de suas correspondências.

instrumento mental, jamais deve ser confundido com o conhecimento ou com a ideia adequada. O caminho não é o destino, apenas dirige para o fim. Distinguir ao longo do caminho as "armadilhas" e "ilusões" e afastar-se dos falsos destinos é o que pretende o verdadeiro método. Eis o que afirma Spinoza:

Ainda uma vez, o método [*methodus*] necessariamente deve falar de raciocínio ou de intelecção, ou seja, o método não é o próprio raciocinar para entender as causas das coisas e muito menos é o entender as causas das coisas, mas é o entender o que é a ideia verdadeira, distinguindo-a das outras percepções e investigando a natureza dela, para daí conhecer a nossa potência de entender e coibir nossa mente de tal modo que, segundo essa norma [*normam*], entenda tudo o que deve ser entendido, dando, como meios auxiliares [*auxilia*], regras certas [*certas regulas*] e também fazendo com que a mente não se canse com inutilidades (TIE § 37, p. 50).

O método não pode ser raciocínio e nem intelecção. Difere do próprio ato de raciocinar com o fim de entender as causas das coisas. E também difere da intelecção das causas das coisas. O método "é o entender o que é a ideia verdadeira", e portanto, separá-la de todo o resto. É seguindo o método como norma que a mente deve ser coibida a entender o que deve ser entendido, prestando-se assim como auxílio e como regras certas, e evitando que a mente se canse com o que seria inútil e vão. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que o método tem a função normativa, dado que é composto de regras certas que servem como auxílio à mente, de tal modo que a mente não se perca nem se canse divagando sobre inutilidades. E é um modo (*mos/ modus*) de se evitar tais inutilidades, como que corrigindo, ou emendando o intelecto, como nos explica o próprio autor:

Mas antes de tudo é necessário descobrir o modo [*modus medendi intellectus*] de tratar do entendimento e, quanto for possível de início, de purificar o mesmo para que mais facilmente compreenda as coisas sem erro e da melhor maneira possível. A partir disso qualquer um já poderá ver que pretendo dirigir todas as ciências para um único fim e um único objetivo, ou seja, chegar à suprema perfeição humana, de que já falamos; e assim, tudo aquilo que nas ciências não nos faz avançar para o nosso fim, deve ser rejeitado como inútil, isto é, numa palavra, todas as nossas ações e ao mesmo tempo todos os nossos pensamentos devem ser dirigidos para esse fim (TIE §16, p. 45).

O método, na acepção de modo [*mos*], se assemelha a maneira como se corrige a direção de um cavalo através de seus arreios. Põe o intelecto no rumo certo, em direção ao único "fim" ao qual Spinoza converge a perfeição humana, e comparado com o qual tudo mais é inútil. Contudo, o método não é o fim, eis que o filósofo diz:

Daí se deduz que o método [*methodum*] nada mais é que o conhecimento reflexivo ou a ideia da ideia; e porque não existe a ideia da ideia, a não ser que exista uma ideia, logo o método não existirá se não houver antes uma ideia. Donde será bom o

método que mostre como a mente se deve dirigir segundo a norma de uma existente idéia verdadeira.

Além disso, visto que há entre duas idéias a mesma razão existente entre as essências formais daquelas idéias, segue-se que o conhecimento reflexivo da idéia do Ser perfeitíssimo será melhor que o conhecimento reflexivo das outras idéias; isto é, será perfeitíssimo o método que mostre como a mente deve ser dirigida pela norma da idéia existente do Ser perfeitíssimo (TIE §38, p. 50).

Spinoza explica que o método é um conhecimento reflexivo, porém isso não quer dizer que é primário. Apenas a ideia é primária. O método guia a mente, mostra o caminho conforme a norma de uma ideia verdadeira. O método não tem sua gênese na dúvida, como observa o tradutor Mattos (1983), a origem do método na ideia adequada afasta a dúvida da metodologia de Spinoza, numa crítica evidente a Descartes. A norma é dada pela ideia verdadeira, mas quem mostra como a mente é dirigida é o método. Neste sentido o método é *via*, um caminho que dirige a mente para um fim. Dessa forma:

Como, pois, a verdade não necessita de nenhum sinal, mas basta ter as essências objetivas das coisas, ou, o que dá na mesma, as ideias, a fim de que se tire toda a dúvida, daí se segue que não é o verdadeiro método [*vera methodus*] procurar o sinal da verdade depois de adquirir as idéias, mas que o verdadeiro método [*vera methodus*] é o caminho [*via*] para que a própria verdade ou as essências objetivas das coisas ou as idéias (tudo isso quer dizer o mesmo) sejam procuradas na devida ordem [*ordine*] (TIE § 36, p. 50).

O método estabelece a ordem devida para procurar as ideias, neste sentido o caminho [*via*] é diretivo, determina uma ordem de seguimento. A investigação da verdade obedece a uma ordem estrita que o método deve instituir. O verdadeiro método não busca sinais da verdade, porque a verdade não necessita de sinais, ele incide diretamente sobre a essência objetiva das coisas. Assim:

Além disso, quanto mais coisas a mente conhece, tanto melhor entende as suas forças e a ordem da Natureza; quanto melhor, porém, entende as suas forças, mais facilmente pode dirigir-se e propor regras [*regulas*] a si mesma; e quanto melhor entende a ordem da Natureza, mais facilmente pode abster-se das coisas inúteis. E nisso, como dissemos, consiste todo o método [*methodus*]. (TIE § 40, p. 51)

O método constitui um caminho com certas regras para disciplinar a mente a não se desviar por aventuras inúteis. Antes, porém, se faz necessário saber o que é preciso conhecer, saber onde se quer chegar, e uma vez determinado o destino, percorrer o caminho segundo suas regras e numa determinada ordem, para que a mente não se perca enquanto não atinge seu destino. Para concluir esta exposição sobre o método em geral no TIE, nada melhor que um resumo do próprio autor:

Resumamos agora o nosso intento. Até aqui, tivemos em primeiro lugar o fim para o qual procuramos dirigir todos os nossos pensamentos. Conhecemos, em segundo lugar, qual é a melhor percepção, com cujo auxílio podemos atingir a nossa perfeição. Vimos, em terceiro lugar, o primeiro caminho [*prima via*] no qual a mente deve insistir para começar bem, que vem a ser: continuar conforme a norma [*normam*] de alguma existente idéia verdadeira a investigar segundo leis certas [*certis legibus*]. Para fazê-lo bem, o método deve fornecer o seguinte: primeiramente, distinguir a verdadeira idéia de todas as outras percepções, coibindo a mente para que não se ocupe com estas. Em segundo lugar, dar as regras [*regulas*] para que percebamos segundo tal norma [*normam*] as coisas desconhecidas. Em terceiro lugar, estabelecer uma ordem [*ordinem*] a fim de não nos cansarmos com inutilidades. Depois que conhecemos esse método [*methodus*], vimos em quarto lugar que ele será perfeitíssimo quando tivermos a idéia do Ser perfeitíssimo. Portanto, desde o começo se observará principalmente que devemos chegar o mais cedo possível ao conhecimento desse Ser (TIE § 49, p. 53).

Esse trecho resume bem o método de Spinoza, nele aparecem todos os termos que o definem e a forma como esses termos se articulam para estruturar uma emenda do intelecto. Constitui-se o método como um instrumento que corrige e dirige a mente para que ela não se disperse no decorrer da investigação da ideia adequada até chegar à ideia perfeita. A boa via que se inicia de maneira adequada, que conduz sem desvios e que permite chegar o mais cedo possível ao seu fim, a saber, ao conhecimento do Ser perfeitíssimo.

Essa foi a acepção geral de método que encontramos no TIE. O método como um instrumento, adentra a mente para conduzi-la sempre pela vereda da ideia adequada, de tal sorte que evite se perder em distrações inoportunas. Não se deve, contudo, acreditar que tal método substitui a investigação primária. Quando utilizamos uma ferramenta adequada para apertar um parafuso sabemos qual o sentido que devemos girar o parafuso, a profundidade que ele deve alcançar, etc. Usar a ferramenta não nos exime do esforço de girar o parafuso, e ainda que não tenhamos à disposição a ferramenta mais adequada, numa necessidade podemos adaptar algo que cumpra a mesma utilidade. Não é que o método dispense a mente de pensar, uma vez estabelecido, ele direciona o pensamento e concentra os esforços.

Assim, não é verdade que o método estimularia uma certa preguiça de pensar, nem muito menos teríamos que sempre “reinventar a roda”. Desde que cumprida função do método, a saber conceber ideias claras e distintas, mesmo as que são delas compostas de forma mais complexa, poder-se-ia dizer que o método é um instrumento que constrói outros instrumentos, mas como é sobremaneira simples, tal qual a ideia verdadeira, posso me utilizar dos demais instrumentos mentais, sem ter que reinventá-los sempre que necessite utilizá-los.

No TTP, o conceito permanece só que agora com um objeto específico: a interpretação da Escritura. Por isso, Spinoza ao se referir ao seu método chama-o de "exame rigoroso" (TTP

Pref. 9, p. 10). O que ele propõe é "empreender um exame da Escritura, novo e inteiramente livre, recusando-me a afirmar ou a admitir como sua doutrina tudo o que dela não ressalte como toda a clareza" (TTP Pref. 9, p.11). Novo porque ousou recusar os pressupostos que até então eram inquestionáveis como a verdade da Escritura, sua origem divina, e sua precisão histórica, além de incluir a discussão linguística e cultural. E inteiramente livre, haja vista que estaria este método afastado dos preconceitos dos teólogos e do vulgo em geral. Isto porque usando o princípio cartesiano do claro e distinto, da Escritura não admite extrair o que dela própria não emerge clara e distintamente. Isto também é uma novidade, já que mesmo os mais adeptos do *ex-sola-scriptura* geralmente aceitavam, em matéria de interpretação, doutrinas originárias de correntes desta ou daquela vertente cristã ou judaica.

A novidade, o rigor e o princípio de clareza norteiam então a criação deste novo método espinosano para interpretar a Escritura, como ele mesmo diz:

Com esta precaução, elaborei um método para interpretar os Livros Sagrados e, uma vez na posse dele, comecei por perguntar, antes de mais nada, o que é a Profecia, como se revelou Deus ao profetas, por que foram estes escolhidos por ele, isto é, se foi por terem pensamentos sublimes acerca da natureza e de Deus ou em virtude apenas da sua piedade. (TTP Pref 9, p. 11)

Foi com tais preocupações que ele elaborou o método, mas de posse dele como de um instrumento para conduzir seus questionamentos ele indagou sobre a Profecia e os profetas. É neste trecho que reside a polêmica sobre a inversão de apresentação do TTP. Aqui claramente ele mostra que primeiro compôs o método, para que de posse dele, pudesse então indagar sobre as demais questões. Entretanto, o TTP se inicia com a Profecia e com os profetas. Polêmicas à parte, é interessante ressaltar que o filósofo desenvolveu o TTP a partir do seu método de interpretação, e mesmo que o tenha descrito posteriormente na obra, não deixa de enfatizar a importância que ele tem na sua investigação.

1.2 Por que um método?

O conceito de método de Spinoza em si justifica a sua necessidade, isto é, que após definido o conhecimento que se pretende obter, precisamos de um instrumento que permita direcionar a mente para a ideia adequada, seguindo determinadas regras a fim de evitar que o intelecto se ocupe de coisas inúteis. Se quanto à metodologia filosófica em geral, o método toma tal dimensão, no que se refere à interpretação da Escritura não poderia ser diferente, com

o agravante de muitos defenderem que a razão aí é totalmente dispensável ou apenas acessória.

Durante séculos, a interpretação da Escritura fomentou inúmeras divisões e controvérsias na religião e no Estado, cada um tomando como certa sua própria forma de interpretar os textos sagrados de acordo com seus interesses, com uma grande escassez de critérios ou muitas vezes ausência deles. Daí Spinoza dizer:

Refletindo sobre tudo isso – a saber, que a luz natural é, não só desprezada, mas até condenada por muitos como fonte de impiedade; que as invenções humanas passam por documentos divinos e a credence por fé; que as controvérsias dos filósofos desencadeiam na Igreja e no Estado as mais vivas paixões, originando os ódios e discórdias mais violentos, que facilmente arrastam os homens para sublevações e tantas outras coisas que seria longo descrever aqui – fiquei seriamente decidido a empreender um exame da Escritura, novo e inteiramente livre, recusando-me a afirmar ou a admitir como sua doutrina tudo o que dela não ressalte com toda a clareza. (TTP Pref. 9, p. 11)

Os motivos de compor um método que Spinoza lista nesse pequeno trecho do seu Prefácio são: o desprezo e a condenação da luz natural; a substituição dos documentos divinos por invenções humanas e da credence pela fé; e as controvérsias interpretativas que suscitaram desavenças violentas tanto no Estado quanto na religião. Essa lista de motivos pode ser relacionada com os três motivos que o filósofo lista também na carta a Oldenburg: os preconceitos dos teólogos, a fim de revelá-los e afastá-los do pensamento das pessoas prudentes; desfazer a opinião que dele se formou no vulgo de que seria ateu; e pela liberdade de filosofar e dizer livremente o que pensa.

Spinoza quer defender o livre pensar filosófico, ele não admite que a luz natural possa ser condenada ou simplesmente desprezada, não é à toa que um dos objetivos principais do TTP é a separação entre a filosofia e a teologia. Ele quer que o pensar filosófico escape das amarras dos preconceitos teológicos. Ao desvendar esses preconceitos, o pensador pode se furtar da inutilidade em que se constituem e buscar o conhecimento verdadeiro.

Mesmo que em algumas partes do TTP Spinoza rejeite o vulgo como seu leitor, ele quer que de alguma forma ele seja esclarecido, para que dê o devido valor à Palavra divina, não confunda credence com fé e nem tampouco seja intolerante. Um trabalho praticamente "catequético" de filosofia. Provavelmente, pretenda que um leitor ainda ligado à religião, mas com o horizonte esclarecido o suficiente para ler o seu Tratado, possa divulgar as ideias do TTP entre o vulgo indiretamente.

Há nessas justificativas também um cunho político, Spinoza acusa as interpretações mergulhadas de preconceitos e invenções humanas, mas disfarçadas de preceitos divinos, de

fomentarem violência e atentarem contra a paz pública. Paz e segurança pública que são o próprio mote estatal segundo algumas concepções de filosofia política. Assim, diante das repercussões das interpretações preconceituosas da Escritura, o Estado e a sociedade requerem uma solução pacificadora pelo interesse comum. Solução esta que passa pelo método verdadeiro proposto por Spinoza para interpretar corretamente a Escritura.

Em virtude das disputas e divisões entre os grupos da sociedade que acolhem as Escrituras como seu livro sagrado, Spinoza estabelece como princípio se recusar a tomar outro fundamento que não advenha da própria Escritura, e ainda assim, que o seja de maneira clara e distinta. Tanto que, a despeito dos hebreus estarem na origem do texto sagrado que adotaram, acabaram por fantasiar coisas que desfiguram e violentam o próprio texto. Sobre esta última questão Spinoza fala:

E, como esta, há muitas outras coisas que eles inventam e que, a serem verdadeiras, dir-se-ia que os antigos hebreus ignoravam por completo, quer a sua própria língua, quer a ordem a seguir numa narração, além do quê, não havendo nenhum critério ou regra a observar na interpretação das Escrituras, cada um poderia inventar tudo à sua vontade. (TTP IX 134, p. 162)

Agora já no TTP, Spinoza fala de ordem, critério e regra, desta vez se referindo à maneira como se interpretavam as Escrituras, a inventarem interpretações que caso fossem verdadeiras como se pretendia, desarticulavam o saber linguístico-cultural do povo hebreu e ainda, por cima, abriam precedente para uma interpretação sem qualquer critério ou regra, e sendo assim qualquer um poderia inventar qualquer coisa ao interpretar as Escrituras. Ou seja, um método se justifica à medida que: primeiro, uniformiza critérios e regras com os quais se possa, no mesmo nível, debater coerentemente sem invenções fantasiosas; segundo, não menospreza a cultura e a língua do povo que gerou a Escritura e é a sua gênese.

Uma vez que as exigências de Spinoza tenham sido cumpridas, o seu método de interpretação resta como o único verdadeiro, e como tal, fora dele não há conhecimento possível, como o próprio filósofo afirma:

Uma vez que o nosso método (baseado na regra de que o conhecimento da Escritura deve extrair-se apenas da Escritura) é o único verdadeiro, tudo quanto ele não nos puder oferecer para chegarmos ao completo conhecimento da Escritura há que desistir de o atingir (TTP, 106, p. 124).

Por considerar o seu método o único verdadeiro, Spinoza declara: "nosso método de interpretação da Escritura é o melhor" (TTP VII, 117, p.138). O seu método é o único então que cumpre com os requisitos exigidos, o que o torna o melhor método de interpretação da

Escritura, sem o qual não se pode conhecê-la e o que ele não pode alcançar, não é possível conhecer.

Spinoza repete o que é preciso para se desvencilhar dessas armadilhas enganadoras dos preconceitos:

Ora, para sair de tais confusões, libertarmos a mente dos preconceitos dos teólogos e não abraçarmos temerariamente invenções humanas como se fossem ensinamentos divinos, temos que abordar e discutir o verdadeiro método para interpretar a Escritura. Enquanto não o conhecermos, nada poderemos saber ao certo sobre o que a Escritura, ou seja, o Espírito Santo, quer ensinar (TTP VII, 98, p. 115).

Mais uma vez o filósofo impele o leitor a adotar o seu método listando quatro benefícios do mesmo. O primeiro deles é "sair de tais confusões", as confusões a que se refere são os sonhos que alguns julgam ver nas páginas das Escrituras, ocultos em "mistérios profundíssimos", absurdos concebidos na opinião da força das paixões e por ela defendidos na forma de ódios e discórdias ferozes e que tanto mal causam entre os homens. O segundo é libertar a mente dos preconceitos dos teólogos, condição *sine qua non* para o livre pensar filosófico. O terceiro é não aceitar temerariamente invenções humanas, benefício que se estende tanto para o pensador quanto para o vulgo em geral. E o quarto e último benefício proporcionado pelo método é saber ao certo o que a Escritura ensina, por ser considerada tão importante sua mensagem e seu ensino devem ser bem compreendidos e aceitos. E por consequência, além desses benefícios, o método permite o cumprimento do objetivo final do TTP, a saber, a separação entre filosofia e teologia.

Com o seu método finalmente em mãos, foi possível ao filósofo examinar os conceitos presentes nas Escrituras, e sobre a autoridade e a legitimidade desses conceitos para os homens. Observe como ele relata:

Com essa precaução, elaborei um método para interpretar os Livros Sagrados e, uma vez na posse dele, comecei por perguntar, antes de mais nada, o que é a Profecia, como se revelou Deus aos profetas, por que foram estes escolhidos por ele, isto é, se foi por terem pensamentos sublimes acerca da natureza e de Deus ou em virtude apenas da sua piedade. Resolvidas essas questões, facilmente pude concluir que a autoridade dos profetas só tem algum peso no que diz respeito à vida prática e à verdadeira virtude. Quanto ao resto, pouco nos interessam as suas opiniões (TTP, Pref 9, p. 11)

Somente após estar de posse do referido método é que o filósofo pôde indagar e responder acerca da Profecia, dos profetas e sobre a autoridade de suas opiniões na vida civil.

E mediante este método, pôde distinguir as ideias adequadas das confusas sobre as opiniões contidas no texto sagrado, descartando aquelas sem utilidade conforme o que se entendeu.

Dada a importância do método de interpretação, sua utilidade e sua justificativa, precisamos investigar agora para quem esse método é importante, útil e justificável. Os destinatários do método também são definidos a partir dos próprios destinatários do TTP. Aqueles, a quem o filósofo recomenda a leitura do seu *Tratado*, podem ser também os que podem utilizar o seu método de interpretação?

1.3 Para quem é o método?

Spinoza tem em mente um público-alvo específico ao publicar o seu TTP, ele provavelmente já projetava a dimensão do impacto que este trabalho causaria e da repercussão que desencadearia ao ser publicado. O método é dirigido não a qualquer leitor, assim como também não o é o TTP. Mas ao leitor filósofo, é um instrumento adequado para que ele estude a Escritura devidamente. Spinoza espera que tal leitor já tenha conhecimento de coisas essenciais, às quais não precisaria se deter e que provavelmente em virtude delas não deprecie seu estudo nem despreze a importância do tema tratado. Nas palavras de Spinoza:

É isso, leitor filósofo, o que submeto aqui à tua apreciação, na esperança de não ser mal acolhido, tendo em conta a importância e a utilidade do tema, quer da obra, quer até de cada um dos capítulos. Tinha mais coisas a dizer, mas não quero que este prefácio se alongue a ponto de parecer um volume, sobretudo porque julgo que o essencial é sobejamente conhecido dos filósofos. (TTP Pref 12, p. 14)

Similarmente a Maimônides¹³ no seu *Guia dos Perplexos*, Spinoza não busca o iletrado, nem o iniciante, nem o teólogo, porém aqueles que possuam um indispensável conhecimento filosófico. Maimônides (1904, p. 53) ainda acrescenta que escreve para “homem religioso que foi treinado a acreditar na verdade de nossa sagrada Lei, que conscientemente cumpre seus deveres morais e religiosos, e ao mesmo tempo, tem sido bem sucedido em seus estudos filosóficos”. Spinoza não menciona estes critérios de religiosidade e

¹³ Moisés Maimônides (1135?-1204) foi um filósofo, rabino e médico judeu medieval que escreveu dentre outras obras o *Guia dos Perplexos*, no qual defende uma interpretação filosófica para a Escritura. Spinoza critica no TTP a maneira como Maimônides interpreta a Escritura usando a filosofia. Na carta que serve de prefácio ao *Guia dos Perplexos*, Maimônides fala para um discípulo que não escreve o livro para iletrados, mas para um público bem específico: que seja religioso, que conheça as Escrituras e que também seja instruído na filosofia.

de moralidade, apenas exige certo saber essencial que para os filósofos seria bastante conhecido. O leitor filósofo do TTP não é o perplexo medieval que Maimônides procura guiar.

Apesar de ter um público-alvo, nenhum autor pode ter o controle absoluto sobre a leitura da sua obra após sua publicação, por este motivo Spinoza no seu prefácio também se dirige aos outros leitores que por algum interesse lancem mão da leitura do seu trabalho. Segue agora o que o filósofo pensa a respeito das outras pessoas passíveis de serem leitoras do TTP:

Quanto aos outros, não tento sequer recomendar-lhes este tratado, pois nada me leva a esperar que ele, por qualquer razão, lhes possa agradar. Sei, efetivamente, quão arreigados estão na mente os preconceitos a que se adere como se de coisa piedosa se tratasse; sei, além disso, que é impossível libertar o vulgo da superstição e do medo; e sei, finalmente, que a constância no comum os guia, é a tendência para louvar ou vituperar que os arreata. Não convindo, portanto, o vulgo, nem aqueles que compartilham das suas paixões, a lerem este livro. É preferível que o desprezem a que me aborreçam com interpretações tendenciosas, como costumam fazer sempre, não aproveitando eles nem deixando que aproveitem os que poderiam filosofar mais livremente se a tanto os não impedisse julgar que a razão deve ser serva da teologia: porque a estes, ainda tenho, efetivamente, esperanças de que a obra venha a ser de extrema utilidade (TTP Pref 12, p. 14).

Quanto aos demais possíveis leitores da obra, Spinoza não titubeia em excluí-los. Recomenda que os demais a ignorem completamente, a fim de que não incomodem o autor com críticas tendenciosas e atrapalhem os leitores que poderiam filosofar mais livremente, um leitor não-filósofo segundo Chaui (2003). Estes últimos que mesmo que ainda considerem que a razão deva ser serva da teologia, têm a possibilidade de filosofar de maneira livre e por isso Spinoza espera que a leitura do TTP possa ser de grande utilidade.

Ainda que Chaui (2003) interprete que o leitor filósofo e o leitor não-filósofo sejam o mesmo leitor ao qual Spinoza recomenda seu trabalho, acredito que sejam distintos, embora não mutuamente exclusivos. É possível um leitor filósofo e um leitor não filósofo que ainda acredite que a filosofia deva ser serva da teologia. Este segundo tipo de público do TTP se assemelha em algo ao perplexo judeu medieval da obra de Maimônides. Todavia, de acordo com Chaui (2003, p. 8) quando diz que a escolha do destinatário se configura na recusa daqueles que seriam incapazes de ler a sua obra: “o vulgar não é aquele que acredita que a razão deva submeter-se à teologia, mas aquele que, sucumbindo à superstição, já está possuído pelo poderio dos teólogos sem nem mesmo se dar conta disso, pois seu saber é piedade cristalizada em preconceito”.

Ao contrário disso, Maimônides (1904, p. 60) diz: “sinto-me seguro de que os meus leitores que não estudaram filosofia, ainda obtenham algum lucro de muitos capítulos”. Essa segurança advinha de ele admitir algum nível de esoterismo na sua obra, ele prefere que sua obra seja agradável a poucos homens inteligentes e pouco se importa com as críticas de uma multidão. Spinoza prefere evitar as críticas tendenciosas daqueles que são dominados pelo preconceito, a fim de que não o aborreçam com elas e nem tampouco impeçam de lograr proveito aqueles que realmente poderiam apreciar seu trabalho.

Cabe neste ponto uma advertência: é preciso ter cuidado com uma pretensa visão esotérica no que diz respeito a esta delimitação de Spinoza para o público leitor. Já havia uma controvérsia sobre a interpretação esotérica no *Guia dos Perplexos* de Maimônides, em virtude da sua restrição quanto aos destinatários do seu *Guia*, por exemplo, entre Leo Strauss e Shlomo Pines. Não se deve por isso supor também que a restrição que Spinoza faz a seus leitores também lhe credite uma interpretação esotérica.

Para Yovel (1993), o texto do TTP escrito em latim já sinaliza para um público restrito, já que o público em geral praticamente não lia livros ainda que estivessem em vernáculo. Segundo Yovel (1993), Spinoza tinha em mente dois tipos de multidão, a saber, uma instruída e outra inculta. Ao filósofo interessava mesmo a "multidão rabínica" ou "multidão dos detentores da lei", como chama os líderes religiosos medíocres igualmente levados pela superstição e pela ignorância, ainda que ostentassem a autoridade religiosa que representavam. Seu interesse se dava tanto nos instruídos quanto no poder que tinham de influenciar os iletrados. Yovel (1993) vai atribuir a dualidade de linguagem no TTP, não ao esoterismo místico, mas à origem marrana de Spinoza. Por outro lado, Yovel (1993) não menciona que Spinoza utiliza diretamente o hebraico no tratado. A dicotomia é também dos idiomas. Se nem todo leitor lia latim, nem todo leitor de latim lia hebraico, e nem todo leitor de hebraico lia latim. Poucos teólogos e filósofos cristãos conheciam o hebraico, não obstante saberem o latim. Raros também os rabinos hebraístas que sabiam o latim, uma língua tipicamente pagã e relacionada ao cristianismo. Talvez os estudiosos sefarditas da Europa ou mais notadamente residindo na República Holandesa (marranos como o próprio autor) pudessem realmente aproveitar de todo a obra de Spinoza.

Ainda se poderia incluir um quarto tipo de leitor do TTP, um tipo que apesar da obviedade sequer é mencionado por Spinoza, a saber, o leitor que é homem de poder, o político. Este leitor político nem se enquadra na descrição de filósofo, nem de não-filósofo (mesmo que de fato não o seja), nem muito menos como vulgo. Contudo, principalmente nos últimos capítulos, as teorias de Spinoza sobre Estado, organização social, liberdade, e outros

temas, parecem como um apelo aos homens de poder. Temas assim são bem acolhidos e discutidos pelos filósofos e estudiosos, entretanto, não têm muita valia enquanto não cumprirem seu fim último que seja o bem do Estado. Spinoza fala dos fundamentos do Estado, do direito natural, civil e dos soberanos, fala que cabe às autoridades soberanas manter a separação entre o livre pensar e a religião.

Embora isto não exima o vulgo, nem os teólogos e muito menos os filósofos de suas responsabilidades no Estado, não se poderia pensar nessas questões sem incluir a responsabilidade das autoridades soberanas. Quando no final do prefácio diz “não escrevi nada que de bom grado não submeta ao exame e apreciação das autoridades soberanas da minha Pátria” (TTP Pref 12, p. 14). Sem escrever nada que vá “contra as leis deste país ou é prejudicial aos interesses da coletividade” (TTP Pref 12, p. 14). Já que o filósofo se esforçou “para não escrever nada que não esteja em conformidade absoluta com as leis da pátria, a piedade e os bons costumes” (TTP Pref 12, p. 14). Ei-lo mostrar ao leitor político ou cidadão politicamente ativo que sua obra corrobora com o direito estatal e com os interesses coletivos (na forma da piedade e dos bons costumes). ‘

Agora, após o esclarecimento do conceito de método de interpretação de Spinoza, da sua importância e de quem pode utilizá-lo, resta-nos saber como é esse método propriamente dito. Para isso primeiramente, explicar-se-á o método do TIE e em seguida, apresentar-se-á o método de interpretação da Escritura no TTP. Essa ordem de exposição é para que o leitor perceba a relação entre o primeiro, mais geral e o segundo, mais específico.

1.4 Como é o método?

1.4.1 Como é o método do TIE

Para esclarecer como seria o método de interpretação da Escritura, consideramos importante que o leitor tenha em mente um paralelo com aquele método geral proposto pelo TIE, afinal um método específico se constitui a partir de um método geral na visão instrumental como o próprio Spinoza explica. Este método geral ou o conhecimento reflexivo, segundo o que temos no TIE, o filósofo o divide em quatro partes. Estas quatro partes já se prenunciam na própria concepção geral de método no TIE: a primeira parte ou discernimento emerge da necessidade de primeiramente discernir o saber necessário ou saber onde se deseja chegar; a segunda ou normatização versa sobretudo sobre as definições, de definir ou planejar

que caminho se deseja seguir; a terceira ou ordenação consiste em ordenar o roteiro a ser seguido no caminho, buscar a sequência de estágios a ser galgados; a última parte ou unificação é coordenar as partes e seus esforços para que se dirijam unitariamente ou de forma unificada ao mesmo destino, aplicando a ordem geral nos casos particulares.

A primeira parte discernitiva do método é a parte que trata de distinguir a ideia verdadeira e coibir a mente de confundi-la com outras coisas. É nesta parte que vale o dito popular sobre saber onde se quer chegar. Como diz o filósofo, há aqueles que duvidam até que exista a verdade, para estes não há caminho, visto que inexiste o destino. Entretanto, eles duvidam da verdade pelo fato de não prestarem a devida atenção na diferença que há entre a verdadeira percepção e as demais. Para o nosso autor:

Comecemos, pois, pela primeira parte do método, que é, como dissemos, distinguir e separar das outras percepções a idéia verdadeira e coibir a mente para que não confunda com as verdadeiras as falsas, as fictícias e as duvidosas: o que tenciono explicar aqui profusamente a fim de reter os leitores no pensamento de uma coisa tão necessária, e também porque há muitos que duvidam até da verdade por não haverem prestado atenção à distinção existente entre a percepção verdadeira e todas as outras. De modo que são como homens que, acordados, não duvidam de que vigiam, mas depois que em sonhos, como muitas vezes acontece, acharam que estavam certamente acordados, o que depois verificaram ser falso, duvidaram até de sua vigília, o que sucede porque nunca distinguiram entre o sono e a vigília. (TIE§ 50, p. 53)

Na primeira de suas *Meditações Metafísicas*, Descartes(2000) também faz a comparação entre o sono e a vigília. Segundo esta analogia, embora seja mais difícil que os sentidos enganem nas percepções mais próximas, mesmo assim quando se sonha, a realidade desse sonho muitas vezes é tão verossímil que não se duvida vivenciar aquilo que apenas se sonha. É nesta analogia que Descartes afirma que mesmo no sonho, jamais criamos algo tão novo que nunca o tenhamos visto ou se assemelhe a algo visto e que há coisas “mais simples e mais universais, que são verdadeiras e existentes” (DESCARTES, 2000, p. 34). Ele lista entre estas coisas a “natureza da coisa corpórea em geral e a sua extensão, também a figura das coisas extensas, sua quantidade ou grandeza e seu número, bem como o lugar onde estão, o tempo que mede sua duração, e outras coisas semelhantes” (DESCARTES, 2000, p. 35). São propriedades muito ligadas à racionalidade (a aritmética e a geometria), saberes que “só tratam de coisas muito simples e muito gerais, sem se preocuparem muito com se elas estão na natureza ou não estão, contêm algo de certo e indubitável” (DESCARTES, 2000, p. 35). Spinoza se utiliza da mesma analogia para se referir àqueles que duvidam da verdade como aqueles que não diferenciam o sono da vigília. Uma referência explicitamente cartesiana

desde o uso da dúvida até a analogia do sono. Se alguém ainda duvida da verdade, e não percebe a diferença clara e distinta da percepção verdadeira e das demais, não consegue distinguir as coisas mais simples e gerais, tal qual aquele que não distingue a vigília do sonho, para estes, se não há verdade, ou então não conseguem distingui-la das outras coisas, ainda que os empurrassem para cima dela, não a reconheceriam.

Aprender a distinguir qual é a ideia verdadeira e disciplinar a mente a se afastar do que não é ela, constitui esta primeira parte do método. Por isso, no TIE Spinoza explica as percepções fictícias, falsas e duvidosas a fim de que se possa libertar a mente delas e fugir dos seus enlaces. Vejamos:

Aviso, entretanto, que aqui não explicarei a essência de cada percepção, nem sua causa próxima, porque isso pertence à filosofia, mas exporei apenas o que o método postula, isto é, sobre o que versam a percepção fictícia, a falsa e a duvidosa e como nos libertaremos de cada uma. Seja, por conseguinte, a primeira investigação sobre a ideia fictícia (TIE § 51, p. 53).

A ideia fictícia é feita pelo fingimento¹⁴ da existência de uma coisa. Isto é, pode-se fingir que um morango azul exista, por exemplo. A ideia fictícia se dá apenas por coisas possíveis nunca sobre as necessárias, tampouco sobre as impossíveis. Não se pode fingir que algo necessário existe, simplesmente porque se é necessário então existe. Nem se pode fingir que algo impossível existe, porque não é possível que exista por definição. Só fingimos a existência de algo do qual desconhecemos a causa. Assim, a ideia fictícia se manifesta de ficção ou fingimento de existir, ou ainda possibilidade de algo existir. Fingir que existe um veículo voador é uma mera possibilidade, enquanto se ignora as causas para que ele exista necessariamente, ou seja, impossível de existir. Neste caso, ao conhecer as causas que determinam sua necessidade ou impossibilidade não é possível formar uma ficção a respeito dela. Desde que haja conhecimento certo não pode haver mera possibilidade: ou existe necessariamente ou é impossível. Pois, como expressa o próprio filósofo em nota, a partir da sua compreensão, a coisa se manifesta por si. Nas palavras de Spinoza:

Chamo coisa impossível aquela cuja natureza é contraditória com a existência; necessária aquela cuja natureza é contraditória com a não-existência; possível aquela cuja existência por sua natureza não é contraditória com a existência ou não existência, mas cuja necessidade ou impossibilidade de existir depende de causas ignoradas por nós, enquanto fingimos sua existência; e por isso, se sua necessidade ou impossibilidade, que depende de causas exteriores, fosse conhecida por nós, nada poderíamos fingir também sobre elas (TIE § 53, p. 54).

¹⁴ Fingir segundo Spinoza é quando podemos conceber ou admitir algo que nem é por si necessário nem impossível.

A ideia falsa é semelhante à ficção, diferindo pelo fato da ideia falsa supor assentimento. Como Mattos (1983) ressalta em nota, a falsidade é aceitação de uma ideia inadequada ou confusa como se fosse uma adequada (verdadeira) e resulta da ausência de um conhecimento claro e distinto. É afirmar a necessidade ou impossibilidade de algo do qual não se tem o conhecimento claro e distinto em virtude de se desconhecer sua causa externa. Ou ainda, são “percepções necessariamente confusas, compostas de diversas percepções confusas das coisas existentes na Natureza” (TIE § 68, p. 58). Pois, segundo Spinoza, “as ideias que são claras e distintas nunca podem ser falsas” (TIE § 68, p. 58).

Depois de falar das ideias falsas, o filósofo começa a discorrer sobre a ideia duvidosa, que não é da própria coisa em si, mas da sensação que não nos dá clara e distintamente uma ideia sobre tal coisa. Vejamos nas palavras do autor:

Até aqui sobre a ideia falsa. Resta inquirir a respeito da ideia duvidosa, isto é, sobre aquelas coisas que podem levar-nos à dúvida, e ao mesmo tempo como ela se desfaz. Falo da verdadeira dúvida na mente e não da que vemos ocorrer com frequência, a saber, daquela na qual alguém, ainda que não duvide interiormente, diz com palavras que duvida; com efeito, não pertence ao método corrigir isto, mas antes faz parte da investigação da teimosia e sua correção. (TIE§ 77, p. 60-61)

O método não alcança e nem objetiva corrigir este tipo de ideia, visto que ela é apenas uma sensação e que não nos permite ter um conhecimento claro e distinto daquilo que se duvida. O conhecimento claro e distinto de algo suprime toda dúvida a respeito deste algo. Porque a “dúvida nada mais é que a suspensão da alma no atinente a alguma afirmação ou negação, que afirmaria ou negaria se não ocorresse algo que, desconhecido, deixa imperfeito o conhecimento da coisa. (TIE § 80, p. 61). Assim, a dúvida sempre surge da investigação sem ordem, como conclui Spinoza.

Fora da ideia verdadeira, ou se recai sobre a falsidade ou na possibilidade/contingência. A contingência só existe na ignorância se algo é necessário ou impossível, pelo desconhecimento das causas primeiras e do em si das coisas. Quando se ignoram as causas e a ordem das causas não se pode afirmar se algo é necessário ou muito menos impossível (cf. E1P33S1¹⁵).

Portanto, é a ideia verdadeira que dita a norma pela qual a mente deve seguir seu caminho investigativo até chegar às causas primeiras.

¹⁵ Citação da *Ética* de Spinoza, ver na Lista de Abreviaturas.

Daí se segue que há nas idéias algo de real pelo que se distinguem das falsas as verdadeiras, o que, pois, nos resta agora investigar a fim de ter a melhor norma da verdade (pois dissemos que devemos determinar nossos pensamentos segundo a norma dada pela idéia verdadeira, e que o método é o conhecimento reflexivo) e conhecer as propriedades do intelecto; nem se diga que essa diferença nasce de que o conhecimento verdadeiro consiste em conhecer as coisas por suas causas primeiras, no que de fato diferiria muito da falsa, como a expliquei acima: pois se diz conhecimento verdadeiro também aquele que envolve objetivamente a essência de algum princípio que não tem causa, conhecendo-se por si e em si (TIE § 70, p. 58).

Desta maneira, pode-se distinguir a ideia verdadeira das demais, dado que as outras três se originam na imaginação¹⁶, a saber, em sensações isoladas (sem encadeamento/ordem) e que não nascem da potência da mente. Essas sensações partem de causas exteriores, segundo o corpo¹⁷, estando ele sonhando ou acordado (cf. TIE § 84, p. 62). Os que não distinguem cuidadosamente a intelecção da imaginação incorrem em grandes erros. (cf. TIE § 87, p. 63). A seguir Spinoza no TIE diz algo que interessa particularmente ao nosso estudo:

A seguir, como as palavras são parte da imaginação, isto é, fingimos muitos conceitos na medida em que, vagamente, por alguma disposição do corpo, são compostos na memória, não se deve duvidar de que também as palavras, como a imaginação, podem ser a causa de muitos e grandes erros, se com elas não tivermos muita precaução (TIE § 88, p. 63).

As palavras, segundo Spinoza, são formadas de acordo com o arbítrio e a compreensão do vulgo, são tão somente sinais das coisas como se acham na imaginação e não como se encontram no intelecto. O que torna a formação das palavras um enlace perigoso, até porque afirmamos e negamos muitas coisas conduzidos pela natureza das palavras e não pela natureza das coisas, e tal ignorância nos leva a tomar o falso por verdadeiro (cf. TIE § 89, p. 63)

Se a primeira parte do método consiste em distinguir o seu objeto, a segunda trata dos meios para atingi-lo. Com o propósito firme de procurar apenas ideias claras e distintas (ideia verdadeira) e evitar as que se originam de percepções confusas do corpo (ideias fictícias, ideias falsas ou ideias duvidosas), o investigador deve manter uma ordem de investigação e esta ordem constitui a segunda parte do método. Isso de tal forma que, como uma dedução matemática, sejam interligadas e que, uma após outra, sejam encadeadas partindo daquelas

¹⁶ A teoria da imaginação de Spinoza possui estudos mais especializados de pesquisadores como Henri Laux, Daniela Bostrenghi, Eugenio G. Fernández, Diogo Pires Aurélio e Sérgio Luís Persch.

¹⁷ O TIE utiliza uma teoria sobre o corpo que será detalhadamente tratada na parte II da *Ética*, como o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores, as percepções dessas afecções pela alma e a relação delas com as idéias. As afecções ou sensações são originadas pela relação dos corpos exteriores com o corpo humano. A idéia que a mente humana faz dessas coisas externas afetando o corpo não tem relação direta com as suas causas, e sim apenas a sensação de ser afetado por elas, por isso originam ideias confusas (cf. E2P27D, p. 155).

mais simples (clara e distintas) da mente pura. Isto é, as ideias devem estar relacionadas como na Natureza, a saber, por uma sequência de causa e efeito entre si, ou ainda, em uma relação de todo e partes. Pode-se dizer que a proposta de Spinoza é uma espécie de sistematização, mapeando as ideias de tal sorte que se encaixem e cooperem entre si à maneira de um sistema. Vejamos:

Ademais, para que afinal cheguemos à segunda parte deste método, proporei primeiro o nosso intuito neste método e a seguir os meios para atingi-lo. O escopo, pois, é ter idéias claras e distintas, tais, a saber, que provenham da pura mente e não de movimentos fortuitos do corpo. A seguir, para que todas as idéias sejam reduzidas a uma, tentaremos ligá-las e ordená-las de tal modo que a nossa mente, quando possível, reproduza objetivamente a formalidade da natureza, no todo e em cada uma de suas partes (TIE § 91, p. 63-64).

Como, em virtude da condição humana, não é possível ter sempre, a princípio, ideias claras e distintas, pois há muitas coisas desconhecidas pelo homem, o método deve "dar as regras para que percebamos segundo tal norma as coisas desconhecidas" (TIE § 49, p. 53). E esta é justamente a segunda parte do método. Sempre que se investigar alguma coisa, não é permitido concluir algo de abstrações, deve-se extrair a conclusão a partir de "alguma essência particular afirmativa, ou seja, de uma verdadeira e legítima definição" (TIE § 93, p. 64). Por isso, o reto caminho da investigação é formar o pensamento conforme uma definição dada, o que se dará mais exitosa e facilmente quanto melhor se tiver definido a respectiva coisa. Assim sendo, "o essencial de toda esta segunda parte do método consiste só nisso, a saber, em conhecer as condições de uma boa definição e, a seguir, no modo de as encontrar" (TIE § 94, p. 64).

Então a segunda parte do método consiste em outras duas etapas que dizem respeito à definição: primeiramente, conhecer as condições de uma boa definição; e em seguida, a maneira de encontrar uma boa definição. Uma definição perfeita "deverá explicar a essência íntima da coisa, cuidando-se que não usemos em seu lugar algumas propriedades" (TIE § 95, p. 64; cf. E1P8S). Para evitar incluir nas definições apenas aquilo que diz respeito às suas propriedades são estabelecidas algumas condições para se encontrar uma boa definição, estas são listadas no TIE §§ 96-97.

As condições para a definição de uma coisa criada deve: compreender a causa próxima; e que todas as propriedades da coisa possam ser concluídas a partir dela. A definição de uma coisa incriada requer: que toda causa seja excluída; e uma vez definida, que não se possa duvidar de sua existência; que não seja explicada em termos abstratos; que todas as suas propriedades sejam concluídas da sua definição (cf. TIE §§ 96-97).

A descrição sobre a terceira e sobre a quarta parte do método não são claramente destacadas por Spinoza como as duas primeiras, e talvez possam, inclusive, fazer parte do texto inacabado do TIE¹⁸. Entretanto, é possível inferir do texto contido em 99-103 do TIE esta terceira e quarta parte, mesmo que isso não seja explicitamente declarado pelo autor.

A terceira parte seria o ordenamento das informações para que se possa, através de um encadeamento sequenciado de ideias, conseguir vislumbrar a unidade da ideia verdadeira. Como diz Spinoza: "em terceiro lugar, estabelecer uma ordem a fim de não nos cansarmos com inutilidades" (TIE § 49, p. 53). Consiste, assim, em descobrir como as percepções se coordenam e se unem. Investigar dessa feita um Ser tal que seja a causa de todas as coisas e que sua essência objetiva seja também a causa de todas as nossas ideias. Para que a mente reproduza objetivamente a Natureza na sua essência, ordem e unidade. E evitar também deduzir as coisas por ideias abstratas e universais, as quais, segundo Spinoza, interrompem o verdadeiro progresso do intelecto (cf. TIE § 99, p. 65). Quando fala de buscar a série das causas e dos seres reais, apesar de não se referir às ideias abstratas e universais, não significa dizer que se deve alcançar a série das coisas singulares e móveis, o que seria impossível à condição humana, porém tão somente se refere à série das coisas fixas e eternas (cf. TIE § 100, p. 65).

Sobre a essência íntimas destas coisas fixas e eternas, eis o que diz o TIE:

Esta, entretanto, só se há de procurar nas coisas fixas e eternas e, ao mesmo tempo, nas leis inscritas nessas coisas como em seus verdadeiros códigos, e segundo as quais são feitas e ordenadas todas as coisas singulares. De fato, estas coisas singulares e mutáveis dependem tão íntima e essencialmente (por assim dizer) das coisas fixas que sem elas não podem existir nem ser concebidas. Portanto, estas coisas fixas e eternas, ainda que sejam singulares, serão para nós, por sua presença em toda parte e latíssima potência, como que universais, ou gêneros das definições das coisas singulares e mutáveis, e causas próximas de todas as coisas. (TIE § 101, p. 65-66)

A ordenação busca as leis inscritas na Natureza, "seus verdadeiros códigos" [*veris codicibus*], das quais também dependem todas as coisas singulares, porque estas são feitas e postas em ordem por aquelas. A tal ponto que conforme Spinoza, as coisas singulares e mutáveis não podem sequer serem concebidas ou existir a não ser sob íntima e essencial dependência das coisas eternas e fixas. Ou seja, ao buscar a essência e as causas primeiras das coisas eternas, encontram-se as causas próximas de todas as coisas.

¹⁸ O TIE publicado nas Obras Póstumas (1677) era precedido de um aviso, provavelmente escrito por algum amigo próximo de Spinoza, que informava ao leitor que se trata de uma obra inacabada, cujo autor pretendia acabar e que vitimado pela morte não o pôde concluir.

A última e quarta parte trata de como, após adquirido o conhecimento das coisas fixas e eternas, o Ser perfeitíssimo, o método serve como auxílio para investigar as coisas singulares e móveis. Pelo filósofo: "depois que conhecemos esse método, vimos em quarto lugar que ele será perfeitíssimo quando tivermos a ideias do Ser perfeitíssimo" (TIE § 49, p. 53).

A ordenação das ideias verdadeiras conduz à unidade e perfeição do Ser perfeitíssimo, conhecer suficientemente as coisas eternas e as suas infalíveis leis. Das leis que regem tal perfeição e unidade derivam as demais coisas inclusive as singulares e móveis. Cabe ao método ser o auxílio [*auxilia*] para realizar segundo certas leis e certa ordem [*certis legibus et ordine*] pesquisas que determinem a coisa investigada e através dela concluir as leis das coisas eternas que a regem e saber sua natureza íntima (cf. TIE § 103, p. 66).

A quarta parte seria a aplicação da doutrina universal em casos particulares, já que conceber todas as coisas singulares juntas supera as forças do intelecto humano:

Se, portanto, desejamos investigar a primeira coisa de todas, urge haver algum fundamento que dirija para lá nossos pensamentos. A seguir, sendo o método o próprio conhecimento reflexivo, esse fundamento que deve dirigir nossos pensamentos não pode ser nenhum outro senão o conhecimento daquilo que constitui a forma da verdade e o conhecimento do intelecto, bem como de suas propriedades e forças, porque, adquirido esse, teremos o fundamento donde deduzir nossos pensamentos, e o caminho pelo qual o intelecto, quanto sua capacidade o permite, poderá chegar ao conhecimento das coisas eternas, levando-se em conta, em todo caso, as forças intelectuais (TIE § 105, p. 66).

Spinoza assim identifica o método com o próprio conhecimento reflexivo¹⁹, ou seja, o método é o fundamento que dirige os pensamentos para as coisas verdadeiras. Uma vez adquirido este fundamento e nenhum outro, é dele que devemos deduzir os pensamentos e o caminho cujo intelecto, segundo suas capacidades, pode chegar ao conhecimento do eterno e do perfeito. O método ganha *status* de saber e se torna uma metaferramenta do intelecto, no sentido de ser uma ferramenta que é capaz de construir outras ferramentas.

O método de Spinoza deve servir de instrumento, caminho e regra para a investigação. O método de interpretação da Escritura seria também um método de investigação da Escritura? Ele deve servir também como instrumento, caminho e regra para interpretar a Escritura. Analisemos como é o método no TTP.

¹⁹ *Methodus est ipsa cognitio reflexiva* (TIE § 105)

1.4.2 Como é o método no TTP

No capítulo VII do TTP, o filósofo nos presenteia com um resumo do seu método antes de propriamente delimitá-lo. No resumo, ele compara o seu método de interpretação das Escrituras ao método de interpretação da Natureza. Ele assim assevera:

Muito resumidamente, o método de interpretar a Escritura não difere em nada do método de interpretar a natureza; concorda até inteiramente com ele. Na realidade, assim como o método para interpretar a natureza consiste essencialmente em descrever a história da mesma natureza e concluir daí, com base em dados certos, as definições das coisas naturais, também para interpretar a Escritura é necessário elaborar a sua história autêntica e, depois, com base em dados e princípios certos, deduzir daí como legítima consequência o pensamento dos seus autores. Desse modo, quer dizer, se na interpretação da Escritura e na discussão do seu conteúdo não se admitirem outros princípios nem outros dados além dos que se podem extrair dela mesma e da sua história, estaremos procedendo sem perigo de errar e poderemos discutir com tanta segurança as coisas que ultrapassam a nossa compreensão como aquelas que conhecemos pela luz natural. No entanto, e para que fique claro que essa via é, não só a correta, mas também a única, além de estar em conformidade com o método de interpretação da natureza, é preciso notar que a Escritura trata frequentemente de coisas que não podem deduzir-se dos princípios conhecidos pela luz natural (TTP VII 98, p. 115-116).

Tanto o método de interpretação da natureza quanto o de interpretação das Escrituras têm duas partes: a primeira é a descrição (exame) da história; e a segunda é a conclusão das definições. Não por coincidência as duas etapas do método do TIE, a saber, a etapa distintiva e a etapa sobre as definições. A composição da história da natureza e da história da Escritura se identifica com a etapa na qual são recolhidos os dados através dos quais se faz a distinção entre as ideias verdadeiras das demais. Para que em seguida, na segunda etapa, com base nestes dados certos se possa tirar daí as definições que no caso das Escrituras corresponde ao pensamento dos autores.

Silvain Zac (1965) lista quatro estágios diferentes: o exame histórico; a delimitação dos conceitos; a descoberta da doutrina universal da Escritura; e a aplicação desta doutrina universal à diversidade de situações particulares referidas na Escritura. Pela interpretação que Zac faz do método espinosano de interpretação da Escritura, pode-se facilmente traçar um paralelo com o método descrito no TIE que também consta de quatro partes. São praticamente equivalentes reservadas as peculiaridades dos textos e objetos de estudo a que se destinam. Não poderia ser diferente, pois o método do TIE é um método geral e uma metaferramenta à disposição do intelecto, cujo objeto seja a ideia verdadeira ou as coisas eternas e imutáveis

das quais as demais coisas são deduzidas por suas leis. Um método que estuda uma das coisas singulares (a Escritura) também deve ser o mesmo método de investigação da Natureza.

Portanto, o exame histórico se identifica com discernimento do método do TIE; a delimitação conceitual é a normatização, ou determinação das definições no método geral; a investigação da doutrina universal da Escritura é o ordenamento das ideias para unidade descrita no método do TIE; e a aplicação da doutrina universal da Escritura aos seus casos particulares certamente se enquadra na universalização ou aplicação das leis universais da Natureza (Ser perfeitíssimo) aos casos singulares. A identidade dos métodos aparece tanto no texto do TIE quanto do TTP, quando Spinoza subdivide-os em partes começa dizendo que eles têm apenas duas partes. Estas duas partes também se equivalem nos dois métodos, isto é, o exame da história (TTP) ou discernimento (TIE) e conclusão das definições (TTP) ou normatização (TIE).

Já se pode dizer junto com Spinoza que o método de interpretação da Escritura realmente não difere em nada do método de interpretação da natureza e ainda mais, que concorda inteiramente com ele. Daí este trabalho apresentar, mesmo que de forma breve, uma explanação sobre o método apresentado pelo TIE como uma introdução ao método de interpretação do capítulo VII do TTP. Poder-se-ia também atribuir ao método de interpretação da natureza ao que Bacon propõe no seu *Novum Organon*, no qual aparece "*artem et normam Interpretandi Naturam*"²⁰ ou como o próprio título da obra explicita "*Novum Organon sive Indicia de Interpretatione Naturae*"²¹.

É uma comparação que permite observar outras relações textuais, como a que encontramos no aforismo X do *Segundo Livro de Aforismo sobre a Interpretação da natureza ou sobre o reino dos homens* a menção do termo chave relacionada diretamente à palavra interpretação e no contexto do método de interpretação da natureza: "*quae ipsa clavis est interpretationis*"²². Outro termo elucidativo encontrado na mesma obra de Bacon, no parágrafo 7 do aforismo L do mesmo livro, "*fili labyrinthi*"²³, remete-nos à expressão de livro hieróglifo de Spinoza, um livro labirinto²⁴.

Isto sem mencionar a dívida com a terminologia de história da natureza (*historia naturalis*) que remete bem às teorias baconianas de coletar dados e através deles concluir

²⁰ Arte e norma de interpretação da natureza

²¹ Novo método ou Manifestações sobre a interpretação da natureza

²² Que esta é a chave da interpretação.

²³ Fio do labirinto, alusão à lenda grega do labirinto do Minotauro do qual Teseu escapara com o auxílio de um fio de novelo de lã.

²⁴ Vale deixar claro que Spinoza não emprega a expressão labirinto nos seus textos, ainda que seja pertinente a associação.

algum saber. Entretanto, a palavra historia da natureza parece não concordar em Spinoza e Bacon. No primeiro ela significa um coletar certos dados e definições das coisas naturais para discernir entre as ideias verdadeiras e as demais oriundas de percepções fortuitas do corpo. No segundo, ela quer dizer uma coleta de dados das três faculdades do intérprete em ministrações (para os sentidos, para a memória e para a mente) que parte dos dados singulares. Na historia natural de Bacon a indução verdadeira e legítima, e não a dedução, é a "chave da interpretação" (BACON, *Instauratio Magna*, II, 10)²⁵. A primeira parte do método de interpretação da Escritura é o exame da história dela, só que primeiro é preciso tê-la. Spinoza indica que por negligência humana a história da Escritura foi em boa parte perdida, pelo menos, para o exame rigoroso que o filósofo requer. Do que restou, é possível compor algo a partir da Escritura apenas e os vestígios históricos de seus livros.

Como a Escritura não apresenta definições daquilo de que fala, seguindo método espinosano, primeiramente é preciso concluir tais coisas a partir da história da Escritura. A história da Escritura por ser também ela algo imanente deve assemelhar-se à história da natureza. Como vimos acima, a origem do termo é baconiana, muito embora não se equivalham inteiramente, mantém alguns resquícios desta origem. Em ambas é preciso recolher alguns dados certos, reuni-los e analisa-los. Para isso Spinoza também dá instruções de como deve ser esta história:

1) Preocupação linguística e filológica. Considerar a "natureza e as propriedades da língua em que foram escritos os livros da Escritura e em que os seus autores falavam habitualmente" (TTP VII 100, p. 117). O cuidado é tanto para a língua em que foram escritos quanto da língua em que os autores falavam, pois no caso do Novo Testamento, embora tenha sido escrito em grego, os textos estão cheios de hebraísmos²⁶.

2) Preocupação com a catalogação e classificação de opiniões (sentenças) e das fontes de divergências. Recolhimento das "opiniões contidas em cada livro e reduzi-las aos pontos principais, de forma que se encontrem facilmente todas as que se referem ao mesmo assunto. Em seguida, deve-se registrar todas as que são ambíguas ou obscuras ou que parecem estar em contradição entre si" (TTP VII 100, p. 117-118).

3) Preocupação com o arcabouço histórico dos livros e dos autores. Descrição dos "pormenores de todos os livros dos profetas de que chegou notícia até nós, ou seja, a vida, os

²⁵ O leitor interessado poderá encontrar uma discussão mais aprofundada sobre a relação entre a historia da natureza em Bacon e em Spinoza na obra de Rocha (2011, p. 25-60).

²⁶ Hebraísmos são as palavras, estruturas de pensamento ou expressões que são peculiares da língua e da cultura hebraica e que foram adaptadas para outras línguas. Como por exemplo, a maneira de pensar e conjugar os verbos do hebraico tiveram que ser adaptados ao grego nos livros do Novo Testamento.

costumes, os estudos de cada autor, quem era o autor, em que ocasião, em que época, para quem e, finalmente, em que língua escrevia" (TTP VII 101-102, p. 119).

Nestas três fases do exame histórico da Escritura, o texto comporta segundo Zac (1965): 1) Uma crítica da autenticidade (A originalidade do livro, a fidelidade das cópias, confiabilidade e a legitimidade das possíveis alterações); 2) Uma crítica de proveniência (para que tipo de situação específica, com que finalidade e para que destinatários foi redigido); 3) Uma crítica de compreensão e de credibilidade (sobre o verdadeiro pensamento dos autores, suas intenções, sobre sua sinceridade e validade de suas opiniões).

Semelhantemente à natureza, a Escritura não fornece as definições prontas daquilo de que fala. Portanto, da mesma maneira como são obtidas as definições das coisas naturais, isto é, por meio das diversas ações da natureza, também é preciso extraí-las das diversas narrações da Escritura. É importante frisar o uso da palavra diversas para indicar a multiplicidade das ações da natureza para um mesmo fato e das narrações da Escritura para um mesmo fato. Aplica-se desde já a restrição de definir apenas o que as narrações contidas na Escritura permitem definir e nada mais (cf. TTP, VII, 99, p. 117). Vejamos:

Obtida assim a história da Escritura e tomada a firme decisão de não admitir como doutrina dos profetas senão o que por essa mesma história se conclui, ou seja, o que dela se deduz com a maior clareza, agora é altura de nos cingirmos à investigação do pensamento dos profetas e do Espírito Santo. Mas, para isso, é também necessário um método e uma ordem semelhante à que usamos na interpretação da natureza com base na sua história (TTP VII 102, p. 120).

As definições assim obtidas dos fatos narrados pela Escritura, pertencem à parte de ordenação do método, que visa o estabelecimento de boas definições, como já vimos anteriormente para o TIE (1.4.1.2), e como enfatiza Spinoza na citação acima, confere a norma necessária para que a partir dela se possa clarissimamente concluir a doutrina dos profetas.

Com a história autêntica da Escritura bem elaborada e com base em dados certos e princípios certos, deduzidos das definições claras obtidas apenas da própria Escritura e da sua história, o pensamento dos seus autores emergem como legítima consequência (cf. TTP, VII, 98). O conjunto devidamente ordenado das definições expressa aquilo que é mais universal e que é a base e o fundamento de toda Escritura, a saber, a doutrina eterna que todos os profetas recomendam. Ele assim assevera:

Com efeito, da mesma forma que ao estudar as coisas naturais procuramos, primeiro que tudo, aquelas que são absolutamente universais e comuns a toda natureza, tais como o movimento, o repouso e as respectivas leis e regras, que a mesma natureza observa sempre e segundo as quais age continuamente, passando-se depois gradualmente a outras coisas menos universais, também na história da Escritura é preciso, antes de tudo, procurar aquilo que é mais universal e constitui a base e o fundamento de toda ela, aquilo, enfim, que todos os profetas recomendam como doutrina eterna e de maior utilidade para qualquer mortal. (TTP VII 102, p. 120)

A ordenação das definições constitui a terceira parte do método de interpretação, e reafirmam ensinamentos tais quais, o Deus Uno e onipotente, e outros tão claros e explícitos que como diz Spinoza que jamais se duvidou do seu sentido. Muito embora quanto à questões sobre o que é Deus, e outras semelhantes, não é possível compor uma definição clara, pois entre os próprios profetas não se consegue um consenso. Como foi acordado no princípio de *sola Scriptura* sobre tais questões nada deve ser afirmado, dado que não é possível uma definição da qual se conclua uma doutrina universal quanto às mesmas.

A quarta etapa do método de interpretação da Escritura, é a aplicação da doutrina universal obtida pelas fases anteriores do método. Como o conteúdo da Escritura abrange histórias, revelações e um ensino moral, Spinoza trata da aplicação da doutrina universal diferentemente nos três casos. A doutrina universal deve ser aplicada em todo o conteúdo particular da Escritura, seja para resolver os problemas interpretativos, seja para o conhecimento claro das suas afirmações mais singulares.

Quanto à vida prática, partindo da universalidade da doutrina, é possível a avaliação dos atos particulares e dos ensinamentos que devem reger a vida cotidiana, sobre a condução da vida e da busca da verdadeira virtude e beatitude, inclusive no que diz respeito aos ensinamentos políticos inseridos na história do Estado do povo judeu narrada pela Escritura. Tanto os ensinamentos morais quanto os políticos se verificam concordes com os princípios da razão natural, conforme conclui o filósofo ao citar um exemplo (cf. TTP, VII, 103-104, p.121-122). Assim afirma Spinoza:

Uma vez suficientemente conhecida a doutrina universal da Escritura, deve-se passar depois a outros assuntos que, sendo embora menos universais, se referem contudo aos aspectos práticos da vida e derivam, qual riacho, daquela doutrina universal: estão nesse caso todos os atos particulares e exteriores de verdadeira virtude, que só podem praticar-se numa dada ocasião (TTP VII 103, p. 121).

Quanto ao conteúdo histórico, as dúvidas sobre as opiniões dos autores, historiadores e profetas são esclarecidas à medida que se conhece os princípios universais da Escritura, inclusive dos aspectos peculiares da construção do pensamento na língua hebraica, e dos fatos

e contextos históricos que circundam o universo do texto e dos autores e dos leitores destinatários (os da época). Segundo Spinoza:

Também aqui, devemos começar por princípios absolutamente universais, averiguando, através de frases da Escritura que sejam claras, em primeiro lugar, o que é a profecia ou revelação e em que consiste essencialmente; depois, o que é um milagre; e assim por diante, até às coisas mais comuns. Daí, passamos às opiniões de cada profeta; destas, por sua vez, passamos ao sentido de cada revelação ou profecia; de cada narrativa e de cada milagre (TTP VII 104-105, p. 123).

Porém adverte:

Quanto às precauções a tomar para não confundir o pensamento dos profetas e dos historiadores com o do Espírito Santo e com a verdade, já falamos nisso na devida altura e apresentamos muitos exemplos. Não há, portanto, necessidade de voltar ao assunto. Deve, todavia, notar-se, no que toca ao sentido da revelação, que esse método só ensina a investigar o que os profetas realmente viram ou ouviram, não o que eles quiseram significar ou representar com aqueles sinais hieroglíficos. Sobre isso, podemos apenas conjecturar, mas não concluir com certeza e com fundamento na Escritura (TTP VII 104-105, p. 123).

A advertência não é à toa. Enquanto para os assuntos da vida prática nunca houve controvérsia e se mostram fáceis de estudar, os assuntos especulativos são mais delicados e é preciso atenção para não fazer confusão entre as opiniões dos autores da Escritura e a verdade. As opiniões dos profetas e as suas narrações eram "adaptadas aos preconceitos das respectivas épocas" (TTP VII 104, p. 122). Ou seja, segundo Spinoza, não é possível concluir definições claras sobre os assuntos especulativos com base apenas na Escritura e na sua história, tendo em vista a precariedade do pensamento desses autores (contaminados por preconceitos) e a própria natureza da Escritura, que não objetiva discorrer sobre matérias especulativas.

Após conhecer o método interpretativo de Spinoza, é preciso ter atenção às dificuldades que se apresentam na sua execução e que provavelmente ficam nítidas durante a exposição do próprio método. Spinoza mesmo reconhece essas dificuldades e as explica, é o que veremos a seguir.

As exigências próprias do método lhe impõe uma série de restrições e dificuldades, muitas delas praticamente insolúveis. As dificuldades, ao contrário do que imaginariam os contemporâneos do TTP, não resultam da incapacidade humana de compreender os "mistérios" do texto, ou da decodificação secreta das suas passagens como os cabalistas²⁷

²⁷ Cabalistas são os seguidores da tradição judaica da Cabala que pode ser considerada uma escola de pensamento, método ou disciplina esotérica. Ela é repassada apenas aos iniciados como um conjunto de ensinamentos que seriam capazes de extrair dos textos hebraicos os seus significados mais profundos.

reivindicam, ou do conseguir associar o saber filosófico às suas supostas analogias segundo Maimônides, ou mesmo da natureza supostamente divina do seu conteúdo e inspiração. Segundo o próprio Spinoza "as dificuldades com que presentemente ele se defronta não resultam da sua natureza, mas sim da negligência dos homens." (TTP VII 117, p. 138). Afirmação que soa praticamente como acusação, desde que em outra passagem no início do capítulo VII ele diz que as pessoas intentam passar por palavra de Deus os seus próprios projetos. Mas, é provável que não chegue a tanto, afinal como se verão a seguir, algumas dificuldades fogem ao controle do homem e abrangem outros patrimônios da história, ou da cultura humana em geral. O filósofo aponta quatro dificuldades principais:

Para Spinoza: "A primeira grande dificuldade desses método deriva do fato de ele exigir um domínio total da língua hebraica" (TTP VII 106, p. 124-125). Para analisar um texto por ele mesmo, como requer o método de Spinoza, um domínio adequado da língua é essencial. É inimaginável se aventurar por tal empresa sem os recursos suficientes com relação a urdidura do texto, e é por isso que o filósofo reconhece estar aí o grande obstáculo do seu método. Pois, "os antigos hebraístas não legaram nada à posteridade sobre os fundamentos e a estrutura dessa língua. A nós, pelo menos, não chegou absolutamente nada: nem um Dicionário, nem uma Gramática, nem uma Retórica" (TTP VII 106, p. 125). Um dicionário que explique o significado das palavras, frases e expressões idiomáticas. Uma gramática que normatize a estrutura da língua. E finalmente uma Retórica que oriente sua estrutura argumentativa. Sem estes instrumentos, não é possível esclarecer completamente as lacunas e obscuridades dos textos hebreus.

A segunda principal dificuldade se encontra nas peculiaridades de constituição e natureza do hebraico, "a isso, ou seja, ao fato de não dispormos de uma história completa do hebraico, acresce ainda a própria constituição e natureza dessa língua, devido à qual são tantas as ambiguidades com que nos deparamos que é impossível encontrar um método que permita determinar com segurança o verdadeiro sentido de todos os textos da Escritura. De fato, para além dos fatores de ambiguidade comuns a todas as línguas, existem alguns que só se verificam no hebraico" (TTP VII 106, p. 125). Spinoza lista cinco fatores de ambiguidade do hebraico: o primeiro é "Se confundirem as letras pronunciadas pelo mesmo órgão" (TTP VII 107, p. 125), as letras em hebraico são divididas em cinco grupos de acordo com o órgão vocal que as pronuncia: lábios, língua, dentes, palato e garganta; o segundo fator é a "Multiplicidade de significados que têm as conjunções e os advérbios" (TTP VII 107, p. 126), por exemplo, a letra *vau* pode ser tanto conjuntiva quanto disjuntiva; o terceiro fator é a ausência de tempos e modos verbais, que mesmo em ocasiões nas quais esta carência pudesse

ser elegantemente suprida, mediante certas regras deduzidas de princípios da língua, os autores mais antigos simplesmente as ignoram e fazem uso indiscriminado, ocasionando inúmeros equívocos. Além desses problemas inerentes à língua, Spinoza ainda lista mais dois que dizem respeito à forma como o idioma é escrito. O primeiro desses problemas de escrita e quarto fator de ambiguidade "é que não havia vogais" (TTP VII 108, p. 126), ou seja, a língua possui vogais oralmente, mas não haviam sinais escritos para elas; o quinto fator e segundo problema de escrita "é que não se usava nenhum sinal, tanto para separar as orações, como para dizer como se pronunciava e como se devia entender o sentido" (TTP VII 108, p. 126).

A terceira grande dificuldade é a história dos livros sagrados, como diz Spinoza: "uma delas provém do fato de ele (o método) exigir a história de todas as vicissitudes por que passaram os livros da Escritura, a maior parte das quais nos são desconhecidas" (TTP VII 109, p. 128). É uma dificuldade advinda da ignorância sobre a proveniência de grande parte dos livros que compõem a Escritura, cujos rastros históricos são muitas vezes completamente desconhecidos. Não se sabe como o escrito chegou ao cânone, nem qual foi seu copista, nem com qual interesse o copiou ou quem são os verdadeiros autores, qual seu grau de autenticidade, se acaso foi adulterado, se possuía outras versões, enfim, uma grande quantidade de variáveis que envolvem o documento e que importam de alguma maneira no entendimento do pensamento do seu autor e das intenções dele. O conhecimento desses aspectos peculiares daria ao leitor um meio de se precaver e de organizar seu pensamento a fim de evitar ser surpreendido por algum preconceito. Ao mesmo tempo, isso impediria de se atribuir ao autor aquilo que ele não quis dizer e que ele não teria condições de tê-lo dito em virtude das circunstâncias e da época em que escreveu.

A quarta dificuldade para Spinoza é esta: "uma última dificuldade que apresenta a interpretação de certos livros da Escritura segundo esse método reside em não os possuímos na língua em que originalmente foram escritos" (TTP VII 110, p. 130). Especificamente aqui Spinoza se ressentia de que dois livros do Novo Testamento, isto é, O Evangelho segundo Mateus e a Epístola aos Hebreus que se supõe terem sido originalmente escritos em hebraico ou aramaico, terem como seus códices mais antigos, exemplares em grego e não na sua língua supostamente original. O mesmo fenômeno teria acontecido com o texto do Livro de Jó, que embora desconhecendo a sua língua originária, fora traduzido ao hebraico, o que justificaria sua obscuridade.

O método já nasce com um imenso obstáculo a ser vencido: a barreira que a própria língua hebraica impõe, seja pela peculiaridade da língua em si, seja por ser uma língua morta e praticamente dela só restar a própria Escritura. Quanto a isso a própria Escritura testemunha,

já que ela mesma cita muitos livros que não existem mais e que praticamente excederiam o número atual de livros que compõem o seu cânone, sem mencionar os outros tipos de documentos que uma língua escrita deixaria como legado, tais como: poemas, contabilidade, crônicas, murais, etc. Além da língua o intérprete encontra o problema da “conversão” da estrutura de pensamento do hebraico para outras línguas e de outras línguas para hebraico. O último fator de dificuldade advém da preservação de um texto que é antigo, e passou por diversas cópias, por diversas mudanças culturais, por mudança de religião, por mudança de interesses, pela mudança dos homens, esta dificuldade reside na confiabilidade e integridade dos textos que o intérprete dispõe para seu estudo. Vejamos:

A isso, ou seja, ao fato de não dispormos de uma história completa do hebraico, acresce ainda a própria constituição e natureza dessa língua, devido à qual são tantas as ambiguidades com que deparamos que é impossível encontrar um método que permita determinar com segurança o verdadeiro sentido de todos os textos da Escritura. (TTP VII, 107, p. 125)

E repete mais adiante:

Em face disso, qualquer pessoa, para voltarmos ao que estávamos dizendo, poderá facilmente imaginar como dessa constituição e natureza da língua hebraica devem surgir tantas ambiguidades que será impossível haver um método pelo qual sejamos capazes de as esclarecer a todas (TTP VII, 109, p. 127-128).

As dificuldades que o hebraico impõe são de uma magnitude que Spinoza admite que um método nessas condições é impossível para determinar com a certeza e clareza necessárias o verdadeiro sentido de todos os textos da Escritura. E ele não se engana. Como determinar o sentido de palavras cujos objetos, o contexto e as pessoas que as utilizaram não existem mais e muito menos foram registradas? Não há método que consiga fazer tal resgate. O método de Spinoza é um método que extrai daquilo que sobrou o máximo que ele pode dar, nada para além disso. Ele não esperava mais do que isso:

Na realidade, não é de esperar que através do confronto dos textos (única via, já o demonstramos, para selecionar o verdadeiro sentido de entre os muitos que uma frase qualquer pode ter no âmbito da língua), se consiga fazê-lo cabalmente. Já porque esse confronto de textos só por mero acaso poderá esclarecer alguma frase, pois nenhum profeta escreveu com o intuito expresso de explicar as palavras de um outro, ou mesmo as suas; já porque não podemos concluir o pensamento de um profeta, ou apóstolo, etc., a partir do de um outro, exceto no que se refere à vida prática, como ficou demonstrado de forma evidente. Nunca quando eles falam de assuntos especulativos, ou quando narram milagres ou descrevem acontecimentos (TTP VII 109, p. 128).

O método de interpretação espinosano é, pois, o mesmo de interpretação da natureza: imanente, dedutivo, sem esperanças indevidas, sem usurpações, preocupado com a língua original e sua estrutura de pensamento, ciente das dificuldades inerentes à pesquisa e ao seu objeto. Um método para interpretar o sentido dos textos e não para averiguar a verdade que neles estaria contida ou que teria sido através deles supostamente revelada.

2 SOBRE A ESCRITURA

Na visão de Spinoza, para interpretar a Escritura é preciso utilizar um método que é o mesmo para interpretar a natureza. Já tratamos desse método no capítulo anterior, mas não especificamente daquilo sobre o qual o método se debruça. A Natureza ganha em Spinoza uma nova abordagem, não é a mesma da tradição e nem aquela cujo mapa os modernos tentam desvendar. A Escritura já possui, assim como a Natureza, conceitos já firmados e estabelecidos, investigadores e teóricos bem eruditos, e também aqueles que se aventuram a descobrir os seus mapas; apesar disso, Spinoza propõe uma visão diferente tanto da Natureza quanto da Escritura – diferente, embora talvez não inteiramente nova.

Entre os judeus, a Escritura pode ser considerada apenas os livros da Lei, ou a Lei e os Profetas, ou mesmo o Talmude e os demais livros da Tradição judaica. Entre os cristãos, existem questões de cânone que delimitam quais são os livros considerados sagrados, seja nas igrejas tradicionais²⁸, seja nas igrejas da Reforma protestante que ainda fervilha no tempo de Spinoza por toda Europa. A filosofia espinosana do TTP não inclui a Escritura islâmica, sobretudo o Corão, porque se direciona especificamente ao público judaico-cristão europeu da época na qual foi escrito. Para Spinoza, a Escritura não é uma questão de cânone, mas uma coesão cultural e linguística com um objetivo religioso e político comum. Por isso, é necessário entender bem o que ele diz ser a Escritura, e evitar os enlaces de supor conhecido algo que escapou do comum.

Spinoza, enquanto autor do *Tratado Teológico Político*, é visto de maneiras bem diversas pelas pessoas: elas preferem atacar o autor que enfrentar seus próprios preconceitos. Para o vulgo, as questões levantadas por Spinoza são um escândalo, absurdas: ele não conhece a Escritura e nem tem autoridade para falar nada – o autor é um ateu. Para os filósofos, a maior surpresa é a supervaloração da língua hebraica, até porque raros entre eles a conhecem, tiveram com ela apenas uma experiência vaga, sobretudo pelo contato com apenas traduções – o autor é um judeu. Para os teólogos, a maior novidade é removê-la de suas mãos, torná-la imanente mais que transcendente, os que a conhecem a ocultam – o autor é um atrevido. Para os políticos, a manipulação da Escritura como ferramenta mantenedora do poder, também pode servir para manter a paz social e a liberdade individual – o autor é tão útil quanto perigoso.

²⁸ Chamo igrejas tradicionais a pluralidade já constituída antes da Reforma, tais como: Católica Romana, Católica Ortodoxa e demais igrejas cristãs de rito oriental.

O que a tradição considera Escritura está impregnado de preconceitos seja da parte do vulgo seja da parte dos teólogos. Da religião restou apenas o culto externo. A atitude adorativa converteu-se em pura adulação. A credence e o preconceito tomam o lugar da fé. Os preconceitos se apoderaram do livre exercício da razão dos homens e da capacidade deles de discernir o verdadeiro do falso. Preconceitos ficaram elaborados para extinguir a luz do intelecto. Os teólogos, a quem se atribui a luz divina, são aqueles que condenam a razão e fazem do entendimento algo que foi corrompido pela natureza, por isso enaltecem uma religião cheia de mistérios absurdos (cf. TTP Pref 8, p. 10). Claramente desconhecem a divindade da Escritura, quanto mais imergem nos seus mistérios, menos ostentam crer nela ou a ela assentir (cf. TTP Pref 9, p. 10). Em nome da luz divina usurpam a luz natural. O jogo de palavras que Spinoza faz neste trecho do prefácio do TTP, mostra a usurpação que é feita ao se condenar a luz natural como corrupção da natureza. Os que fazem isso, pelo contrário, são os detentores da luz divina que ilumina os mistérios profundos de Deus, da religião e da Escritura. A usurpação se dá porque o que se chama divino é na verdade um artifício dos homens para dominar os demais e restringi-los do uso da razão. O absurdo vem justamente porque Spinoza defende a identidade Deus ou Natureza, e logo, a luz natural é a luz divina, ou a luz divina é a luz natural.

2.1 Superstição e preconceito

Antes restrita a poucos estudiosos, religiosos e teólogos, muitas vezes em virtude da limitação pelo desconhecimento da língua em que estava escrita que não era de domínio público, como o latim, o grego e o hebraico antigo, a Escritura era para o povo algo tão intangível quanto o próprio Deus. Pessoas “especiais”, os copistas, demoravam muito tempo para copiar um volumoso exemplar, uma arte também divina e cara. Após a prensa de Gutemberg²⁹, a Escritura começa a chegar mais perto das pessoas, edições traduzidas nas línguas vernáculas se espalhavam pelo mundo cristão. O que não fez perder perante o vulgo o seu caráter divino: a Palavra de Deus.

Se por um lado o povo é unânime quando identifica a Escritura com a Palavra de Deus, por outro lado os seus antigos e atuais guardiães não têm o menor motivo para crer ou

²⁹ Johannes Gutemberg (1398-1468) usou pela primeira vez na história a impressão através de tipos móveis, quando teria impresso como primeiro livro uma Bíblia latina por volta de 1455.

fazer crer de outro modo. Mas, o que Spinoza observa tanto de um lado quanto do outro é que ambos são incoerentes. Embora proclamem que o caminho da salvação e a verdadeira beatitude são ensinados pela Escritura, ou como acreditam, pela palavra de Deus, nenhum deles parece se importar muito com isso na prática. Nem o povo e tampouco os teólogos prezam por praticar o que é ensinado na Escritura, pelo contrário cuidam de dela extrair apenas aquilo que lhes favorece de uma forma ou de outra, ou ainda, de fazê-la concordar e delirar com suas próprias fantasias.

Dado que o povo e os teólogos se assemelham quanto à consideração que fazem da Escritura (que ela é a Palavra de Deus), o zelo que este *status* deveria estimular não promove a prática de seus ensinamentos. Tanto que, para ambos, a preocupação maior é com a sua própria fortuna e a insegurança da vida. É essa preocupação que os torna cativos do medo e da superstição.

Todo entorno de Spinoza tem algo a dizer sobre a Escritura; não é a toa que, segundo ele, para todos [*omnibus*] no discurso, ou seja, na boca [*in ore*], “a Sagrada Escritura é a palavra de Deus que ensina aos homens a verdadeira beatitude ou caminho da salvação” (TTP VII, 97, p. 114). Esse “todos” se refere tanto ao vulgo quanto aos teólogos, ele engloba todo o seu entorno nesta assertiva, e o consenso geral relaciona a Escritura diretamente com a Palavra de Deus. Uma palavra que Deus comunica aos homens com a finalidade de ensinar-lhes a verdadeira beatitude ou caminho da salvação (conforme a religião de cada qual). O conceito de Spinoza sobre Palavra de Deus não ficará muito longe disso, embora não seja diretamente relacionado ao de Escritura. Logo em seguida o filósofo arremata que, apesar dessa relação que as pessoas em geral fazem da Escritura com a Palavra de Deus, na verdade elas indicam justamente outra coisa.

Isto porque o vulgo não está preocupado "em viver segundo os ensinamentos da Sagrada Escritura" (TTP VII, 97, p. 114). Das preocupações que afligem o vulgo, certamente viver conforme esses ensinamentos é a menor delas. É uma afirmativa forte. A elevação divina da Escritura a afastou do povo: a maioria dele se vê como pecadora e apartada do mundo do sagrado. Conciliar os ensinamentos da Escritura com a vida cotidiana não é algo fácil, muito menos quando o contexto social está mergulhado numa realidade de aparência caótica e violenta. A questão não é que o vulgo tenha dificuldades de seguir o caminho da salvação, e sim, que é disso de que ele menos cuida. Além disso, segundo Spinoza, todos quase sempre vendem ou valorizam suas opiniões/ficções como se somente elas fossem a palavra de Deus. E isso não teria outro intuito que o de coagir os outros, sob o pretexto religioso, a pensarem ou a perceberem conforme eles próprios. Ou seja, mesmo ao vulgo,

pouco interessa agir segundo os preceitos divinos, senão impor aos demais suas próprias convicções utilizando-se da religião para convencer os outros a aceitá-las como se fossem mandamentos divinos.

Já emerge dessa afirmação de Spinoza o conteúdo político e o jogo de poder que confere à Escritura o estatuto (fomentado desde o vulgo) de palavra divina. O interesse de proclamá-la como palavra de Deus não vem de um anseio de encontrar um escrito que contenha as instruções para se alcançar a verdadeira felicidade, nem uma sede moral pelos mandamentos que Deus gostaria que os homens cumprissem, vem sobretudo do desejo de valorizar uma opinião sobre outras, impor sob o manto da sacralidade, ficções que devem ser “sentidas” de uma mesma maneira - a maneira de quem a vende. Quem convence mais detém o poder, tem o sagrado ao seu dispor, é isto que se vê, garante Spinoza. Pois, "quase todos fazendo passar por palavra de Deus as suas próprias invenções" (TTP VII, 97, p. 114).

Então prossegue o filósofo a examinar os preconceitos que se firmaram sobre a Escritura:

Passo em seguida a analisar os preconceitos que surgem pelo fato de o vulgo (sujeito à superstição e preferindo as relíquias do passado à própria eternidade) adorar os livros da Escritura em vez do próprio Verbo de Deus. Depois, mostro que o Verbo de Deus revelado não consiste em determinado número de livros, mas sim num conceito simples da mente divina revelada aos profetas, a saber, obedecer inteiramente a Deus, praticando a justiça e a caridade. E provo que essa doutrina é ensinada na Escritura de maneira adequada ao poder de compreensão e às opiniões daqueles a quem os profetas e os apóstolos costumavam pregar a palavra de Deus, de modo que os homens a pudessem aceitar integralmente e sem nenhuma repugnância (TTP Pref 10, p. 12)

O filósofo destaca que surgem preconceitos do fato de que o vulgo confunde a Escritura com o Verbo de Deus. O motivo desta confusão é que, para Spinoza, o vulgo está submetido aos caprichos da superstição (ver prefácio TTP). O que fora revelado aos profetas é que obedecer a Deus consiste na prática da justiça e da caridade. Tal doutrina é pregada na Escritura de uma maneira que todos pudessem entender conforme a compreensão de cada qual e às opiniões dos coetâneos, isso sem que houvesse qualquer rejeição da doutrina. A Escritura é um conjunto determinado de livros e não o Verbo de Deus revelado. O Verbo de Deus revelado é um conceito simples da mente divina e que foi revelado aos profetas.

Dado que interpretar a Escritura é compreendê-la e encontrar o seu verdadeiro sentido (cf. TTP Pref 9, p. 10), logo, o primeiro grande preconceito é supor como o fundamento para interpretá-la que ela é sempre verdadeira e divina (cf. TTP Pref 9, p.10). Este é um pressuposto que Spinoza não pode admitir sem o adequado e rigoroso exame que propõe

como método e que tem que emergir da própria Escritura. É um pressuposto composto de duas assertivas igualmente fortes. Dizer que ela é a verdade ou que tudo que ela diz é verdade constitui uma afirmação de incontestabilidade, o que não pode ser conferido sem a devida investigação. Dizer que ela é divina a eleva além da incontestabilidade, eleva-a à eternidade. Ser divina e ser verdade conduzem a interpretação para um nível diferente. A divindade implica a verdade e a verdade implica a divindade. Se algo difere da Escritura, não é por erro dela, e sim da interpretação. Para Spinoza a Escritura é divina em condições bem definidas, como veremos adiante na seção 2.3, o problema é justamente como o vulgo e os teólogos concebem a divindade da Escritura.

O preconceito posto como fundamento é o alicerce no qual se assenta toda a estrutura interpretativa da Escritura até então. Esse fundamento afirma que toda Escritura é de inspiração divina: seus autores receberam uma “revelação” de Deus. Com isso, o conteúdo da Escritura possui um saber divino e consequentemente verdadeiro, aí se encontram as verdades que Deus quer revelar aos homens. Caso algo não esteja nela contido ou é porque não aprouve a Deus revelá-lo ou o homem não teve capacidade de reconhecê-lo. A Revelação se manifesta na Escritura pelo saber revelado e pelo relato das obras divinas. Assim é que o vulgo atribui a divindade dos textos sacros pelos relatos da Sabedoria de Deus e por suas obras (Criação e milagres).

O vulgo considera divino aquele conhecimento que excede a capacidade humana e aquelas obras cuja causa desconheça. Spinoza analisa o preconceito sobre a divindade nas duas acepções. Primeiro, se entender a Escritura excede a capacidade humana e se o fato de exceder essa capacidade a torna algo divino. Segundo, se o desconhecimento da causa de algo o torna divino, e, se o milagre é possível, como ele se dá e como interpretá-lo na Escritura.

Os demais preconceitos, portanto, resultam direta ou indiretamente do fundamento interpretativo tradicional. Veremos mais pormenorizadamente este fundamento no próximo capítulo. Quanto aos outros preconceitos, um dos mais comuns é confundir Palavra de Deus com Escritura. Spinoza esclarece que a Palavra de Deus não pode ser confundida com o conjunto de livros sagrados. Para a maioria, a Escritura é a Palavra de Deus, pois ela é texto, palavra escrita que o próprio Deus revelou aos homens, pura e simplesmente. Para Spinoza não é bem assim, Verbo ou Palavra divina está além disso, ele estabelece uma nova definição de Palavra de Deus.

Outro preconceito é quanto à autoria dos textos sacros, isto é, que os livros foram escritos pelos próprios profetas (por diversos autores), que a ordem e coesão acontecem por providência divina segundo o projeto da Revelação. A coletânea dos textos foi sendo feita à

medida que, cronologicamente, os profetas iam surgindo no meio do povo hebreu. Os profetas eram os autores e os organizadores desse acervo que era guardado pelos clérigos como preciosidade sagrada.

O preconceito da preservação da Escritura reza que, por obra da providência divina, os diversos copistas dos diversos séculos e locais, foram completamente fidedignos e nunca fizeram qualquer alteração nos textos sagrados. Reza também que os tradutores, de forma semelhante, apesar das idiossincrasias de cada idioma, preservaram a forma e o conteúdo dos textos revelados. Em virtude disso, a Escritura é universal linguisticamente, geograficamente e temporalmente.

Por ser verdade revelada aos homens, a Escritura é decreto eterno, ou seja, indatável, ou ainda atemporal. Mais um dos preconceitos é a atemporalidade dos textos sagrados. O que está escrito vale para qualquer época, e caso algo pareça anacrônico, provavelmente é problema de interpretação, ou de capacidade humana para compreender os divinos mistérios.

Dada a decadência do reino histórico dos hebreus, e como pelo fundamento, a Escritura revela a verdade, surge o preconceito de que o plano de Deus é um reino transcendente e não imanente. Deus interfere na história humana, mas em seus profundos mistérios, o que fracassou foi para mostrar a falência da competência humana para a política e que o reino transcendente de Deus é o que deve ser almejado.

Também em virtude do primeiro fundamento, as leis morais ou estatais contidas na Escritura têm força de lei universal. Suas palavras têm força moral universal. Eis o preconceito da moralidade universal dos decretos contidos nos textos sagrados. As leis outorgadas por Moisés para a nação dos hebreus, suas modificações históricas e versões proféticas têm validade moral universal.

Mais um preconceito que também fora combatido desde a Idade Média por Maimônides e que ainda permanece vigente, pelo menos para o vulgo, é o de que Deus é antropomórfico³⁰ e antropopático³¹. Criou-se uma imagem de Deus, uma divindade com forma, movimento e sentimentos muito semelhantes aos dos homens. Atestam-no as Escrituras.

Um preconceito muito comum e inclusive alvo de disputas eloquentes, é o de que todas as histórias contadas ali realmente aconteceram, mesmo as que parecem apenas analogias. Muita gente esforçou-se muito para justificar os fatos narrados na Escritura e como eles teriam se dado, ou fadidamente reputando-os como milagres divinos.

³⁰ Possui formas humanas, ou seja, que tem braço ou mão, ou que se move de um lugar para o outro.

³¹ Possui sentimentos e afeições humanas, por exemplo, que sente ciúmes.

Sob o manto de tais preconceitos, sobrou para aqueles que foram obscurecidos (por não distinguirem a filosofia da teologia) a questão de qual das ciências deve servir a outra. Sobre isso Spinoza diz: “se é o sentido da Escritura que deve adaptar-se à razão ou se é esta que deve adaptar-se à Escritura” (TTP XV 180, p. 223). Erram ambos, à proporção que, tanto os primeiros quanto os segundos, violentam a razão ou a Escritura. Ou se forçam os profetas a conhecerem coisas que jamais imaginaram, ou se constrange a filosofia a aceitar preconceitos populares antigos como verdades incontáveis.

A multidão das murmurações e preconceitos do povo pouco importava às autoridades soberanas, contanto que a obediência fosse mantida. Ninguém ousaria fazer qualquer juízo sobre as coisas divinas, a obediência tinha que ser isenta da consulta à consciência ou à razão, porque tudo era imposto em nome da autoridade divina legada pela Revelação: as respostas e as leis vieram do próprio Deus (cf. TTP XVII 217, p. 272).

É muito conveniente manter esses preconceitos, isso porque “boa parte, inclusive, dos teólogos está preocupada é em saber como extorquir dos Livros Sagrados as suas próprias fantasias e arbitrariedades, corroborando-as com a autoridade divina” (TTP VII, 97, p. 114). Além disso, muitos ainda acrescentam à Escritura inovações da própria cabeça ao já numeroso filão de preconceitos. Spinoza lamenta que seu intuito de denunciar e corrigir muitas dessas ameaças seja tardio, dado que “as coisas estão num ponto tal que os homens não admitem mais ser corrigidos a esse respeito, defendendo obstinadamente aquilo a que se agarram como se fosse a religião” (TTP VIII 118, p. 139-140).

A despeito de todos esses preconceitos, Spinoza apresenta, ao longo do seu TTP, a Escritura como ele a vê. Através da sua exposição, ele aponta e critica muitos dos preconceitos formados acerca da Escritura. Na próxima seção, a Escritura segundo Spinoza.

2.2 O que é a Escritura

O conceito de Escritura de Spinoza é formado pela análise, ou melhor, crítica dos preconceitos da tradição. Muito do que ele diz propriamente não constitui uma novidade em si, como já foi colocado. Outros autores medievais e contemporâneos dele já haviam exposto alguns dos problemas que evidenciam os preconceitos denunciados na obra espinosana. Sem as máscaras dos preconceitos emerge do TTP um conceito claro e distinto de Escritura, o que se poderia chamar de conceito crítico ou histórico-crítico.

O TTP estabelece o critério de apenas tomar como base de interpretação a própria Escritura: só ela fala por si. É dela que o seu conceito deve vir à tona. Quebrada a casca dos preconceitos há de restar a Escritura, somente ela. Daí o TTP ter este aspecto destrutivo; não se ataca o texto sacro, laceram-se os apêndices que a tradição lhe enxertou. As falhas e dúvidas que surgem mediante as questões comprovam a legitimidade do texto no seu caráter imanente e particular de pertencer a um grupo social específico e historicamente demarcado, como também testemunham um legado que se estende pelo tempo.

A primeira coisa que Spinoza tira da Escritura é sua aura mística. É um livro. É letra humana, escrita por homens e para homens. É um texto escrito numa língua de um povo específico com suas peculiaridades, a saber, sua própria estrutura de pensamento, sua própria gramática, sua própria semântica, etc. O filósofo de origem judaica devolve a Escritura ao seu povo. É o documento mais antigo do povo hebreu, única testemunha da sua língua antiga. É a coesão da identidade deste povo. Mesmo quando se refere ao Novo Testamento, são apóstolos judeus de um messias judeu, pensando como judeus, apesar de escreverem ou terem sido traduzidos para o idioma grego. As Escrituras não são as tábuas que Moisés teria recebido de Deus e que foram escritas com o próprio dedo divino. Estas tábuas se perderam junto com os demais tesouros do povo hebreu. A Bíblia é, pois, a herança, o que restou de tudo, o testamento que fala do patrimônio perdido.

O conceito completo de Escritura, segundo o método espinosano, tem por fundamento a sua história. Da história da Bíblia conforme prescrevem as exigências metodológicas de Spinoza e dela própria é possível investigar a sua forma e o seu conteúdo, isto é, o que a constitui e do que ela fala. A investigação da natureza é conduzida pela história da natureza, a investigação da Escritura é conduzida pela história da Escritura. A história da natureza revela sua essência, a substância que se manifesta nos modos do pensamento e extensão: a mente e o corpo, respectivamente (cf. E1Def5, p. 76; E1P25C, p. 102; E2Def1, p. 135). A história da Escritura revela sua essência, o signo que se manifesta nos seus dois aspectos: a forma e o conteúdo.

A forma e o conteúdo são aspectos particulares, obviamente, e como tais, também de uma essência particular, o signo. Duas faces da mesma moeda. A forma é certa e determinada, ela caracteriza o texto. O conteúdo também é certo e determinado, ele dá sentido ao texto. Uma mesma forma pode ter vários conteúdos e um mesmo conteúdo pode ser expresso em diversas formas. Um mesmo intérprete pode encontrar mais de um conteúdo numa forma textual. É ainda possível atribuir ao conteúdo diversos sentidos.

A mensagem escrita tem o poder se “desprender” da sua origem. Dela podem se extrair significados jamais imaginados por seus autores. Por isso, para investigar o verdadeiro sentido da Escritura, Spinoza não se atém aos possíveis sentidos do seu conteúdo, mas apenas ao pensamento dos seus. Ele se preocupa com o contexto histórico, com a língua, com a estrutura de pensamento e com os preconceitos da sociedade na qual autores viveram e para a qual escreveram. Portanto, o princípio e o fundamento da sua investigação é a história da Bíblia.

2.2.1 A história

Segundo o filósofo, os fundamentos e os princípios do conhecimento das Escrituras consistem unicamente na história rigorosa delas. E muito embora fosse absolutamente necessária foi completamente omitida, negligenciada ou perdida ao longo do tempo (cf. TTP VIII 118, p. 139). O que necessariamente implica que não existe mais boa parte desta história. Não obstante esta lacuna da história, aqueles a quem ela fora confiada lhe enxertaram novidades provenientes de suas próprias cabeças. Daí Spinoza concluir que “a história da Escritura ficou não só incompleta como também incorreta, o que significa que os fundamentos do seu conhecimento, além de ser insuficientes para que a partir deles se possa fazer uma reconstituição integral, estão também errados” (TTP VIII 118, p. 139).

Por isso, a proposta de Spinoza visa corrigir e extirpar os preconceitos dos teólogos. Os requisitos da história da Escritura já foram descritos brevemente em 1.4.2.1 quando foi preciso explicar a primeira parte do método no TTP. Aqui retomamos esses três requisitos já descritos, mas agora enfatizando a sua relação com conceito de Escritura de Spinoza.

O primeiro requisito para conhecer a história da Escritura é a preocupação linguística e filológica. Este cuidado permite “examinar todos os sentidos que cada frase pode ter de acordo com o uso normal da língua” (TTP VII 100, p.117). Há de se notar que Spinoza é claro em dizer que a consideração da natureza e das propriedades da língua mãe é a ferramenta adequada para investigar o sentido das frases, a saber, das composições com palavras conforme se dá no uso normal desta língua. Similarmente, serve de base para o exame das frases hebraizadas quando da tradução ou escrita de um texto hebreu para um outro idioma. Neste último caso, as propriedades da língua mãe influenciam no pensamento e na maneira de

expor as ideias em outro idioma, e daí a dificuldade de transpor estruturas peculiares para outras que sejam pelo menos equivalentes.

O segundo requisito é a catalogação e classificação das opiniões (sentenças) e das fontes de divergências. A catalogação das sentenças permite que as classifiquemos em pontos principais com o intuito de poder localizar facilmente todas as opiniões sobre um mesmo assunto. Uma vez feito isso, é possível encontrar as sentenças ambíguas ou obscuras ou contraditórias mutuamente. Sentenças ambíguas são as sentenças que dão margem a mais de um sentido. Sentenças obscuras são aquelas das quais é difícil tirar o sentido através do contexto. Contraditórias são aquelas sentenças que se repugnam mutuamente. Esta catalogação visa identificar estas ocorrências e tratá-las conforme a norma linguística e/ou conforme os fundamentos tirados unicamente da história da Escritura. É o registro de ocorrências, similaridades e contradições, mas buscando as soluções desses problemas exclusivamente pelo uso linguístico e pelos fundamentos e princípios da Escritura e não pelos princípios e imperativos da razão e muito menos pelos nossos preconceitos.

O terceiro requisito é a formação de um arcabouço histórico dos livros e dos autores. Para isso é preciso investigar a gênese da Escritura e de cada livro. Spinoza pretende que a história da Escritura contenha também um registro acerca do ambiente no qual ela foi escrita, ou seja, como viviam seus autores e seus destinatários. Uma descrição sobre os costumes, sobre sua vida, sobre seus estudos e sobre como era a língua enquanto se escrevia (quais as características da língua em cada época em que os livros foram escritos). Como Spinoza enuncia, “podemos explicar as palavras de alguém tanto mais facilmente quanto melhor conhecemos o seu talento e a sua maneira de ser [*genium et ingenium*]” (TTP VII 102, p. 120). Conhecendo esse húmus cultural dos textos é possível ver as características naturais de seus autores (aquilo que era comum a todos na época) e também possibilita perceber as características que destacam o autor na sua genialidade frente aos demais. Conhecer este ambiente sócio-cultural da Escritura é uma medida que permite distinguir quais ensinamentos são eternos e quais são válidos, como diz o filósofo, apenas por um tempo específico e para um grupo específico de pessoas. Dessa maneira, percebe-se aqui que Spinoza já sinaliza a delimitação de certos ensinamentos da Escritura para um período restrito de um determinado grupo social, isto é, alguns textos são limitados no tempo e no espaço ou nação [*quo tempore et cui natione*], têm uma validade histórica e político-geográfica. Zac (1965) classifica este processo como crítica sobre a proveniência da Escritura, nela a redação dos textos é testificada por uma situação específica, para um público específico e com uma determinada finalidade.

Em seguida, neste mesmo arcabouço histórico cabe levantar igualmente o percurso temporal pelo qual passou cada livro, para isso é preciso considerar como foi recebido originalmente, quem os recebeu, como foram reproduzidos, quantas versões houveram, quantas são conhecidas, quantas restaram, quem foi responsável por sua inclusão entre os Livros Sagrados, e quem por fim os agrupou num único corpo. Isto equivale a uma investigação detalhada da trajetória histórica de cada livro incluído no atual cânone da Escritura, uma exigência erudita, mas necessária. Esta é propriamente a crítica sobre a autenticidade de que fala Zac(1965), crítica que estuda a originalidade, confiabilidade, fidelidade das cópias e a legitimidade das possíveis alterações incluídas. A autenticidade da Escritura é posta à prova em confronto com a sua capacidade de resistir ao tempo e às conjecturas sucessivas pelas quais passou.

Como última etapa deste terceiro requisito da história da Escritura Spinoza inclui uma avaliação sobre qual autoridade se deve atribuir a cada texto com base nos dados anteriores. Se a proveniência do livro e o seu percurso histórico atestam sobre sua autenticidade e fidelidade. Caso tenham sido adulterados, caso tenham sido introduzidos erros aos escritos, se foram corrigidos de alguma maneira e se ainda os que corrigiram são dignos de crédito. Esta é a fase que Zac (1965) denomina de crítica sobre a compreensão e credibilidade dos textos. Nessa fase também é possível verificar o pensamento dos autores e sobre como se pode validar suas opiniões.

Portanto, na composição do arcabouço histórico da Escritura, Spinoza pretende abranger desde a gênese de cada livro, a caminhada histórica deles até a atualidade e avaliar de que forma se pode admitir a autoridade de cada livro e de suas opiniões no tempo presente.

A história da Escritura conforme as exigências críticas de Spinoza se revela notadamente humana, como constatava Zac (1965). Há de se concordar com o comentador pelo que já foi exposto sobre esta história. É o uso normal da língua no cotidiano das pessoas que vai dizer o sentido mais apropriado das sentenças, é o uso humano da linguagem mãe que vai determinar a estrutura de pensamento mesmo quando os textos estão em outra língua. Uma vez escrito o texto, é a leitura posterior feita por homens que identificará as sentenças ambíguas, obscuras ou contraditórias. É a influência humana que vai selecionar os livros como sagrados ou não, que vai preservá-los, que vai inserir erros e multiplicar versões. Enfim, são os homens que atribuem a autoridade aos livros sagrados. Através da crítica histórico-linguístico-filológica, Spinoza dessacraliza a história da Escritura, afasta a pretensa divindade do texto que era assegurada apenas pela tradição e traz a Escritura ao domínio da imanência.

Em seguida, a partir dos critérios da história da Escritura pode-se reconhecer a sua forma, como texto, como conjunto de livros legados da história de um povo. É a primeira etapa de constituição do conceito de Escritura, estabelecer como é o seu formato.

2.2.2 A forma

A análise que Spinoza faz da forma da Escritura permeia a extensão própria do volume como um instrumento de comunicação, como legado escrito de uma língua e de um povo. Neste aspecto, não se poderia deixar de considerar que ela tem um emissor, um destinatário, uma mensagem e usa um código. A própria história da Escritura como é estabelecida por Spinoza deixa evidente que ela possui uma forma. Esta forma pode ser dita de todo o conjunto de características que a tornam este escrito distinto. Foi escrita por um tipo específico de autor. Possui uma língua mãe. É destinada a um público específico. Tem uma estrutura constitutiva. Tem uma função e um objetivo. E possui uma utilidade determinada.

A Escritura, ao contrário do Verbo de Deus, consiste num “determinado número de livros” (TTP Pref 10, p.12) estabelecido pela sua própria história ao longo do tempo. Assim sendo, ela se constitui de um volume composto por quantidade de livros de diversos autores e de diversas épocas numa unidade tecida pela própria Revelação divina. As discussões sobre o mais legítimo cânone não é uma preocupação de Spinoza, tanto que, a despeito de sua origem judaica, ele inclui também nas suas reflexões os livros do Novo Testamento cristão. Por outro lado, este trecho também não deixa de ser uma crítica mesma a estas discussões, já que se o Verbo de Deus revelado não é um número certo de livros e, portanto, a questão do cânone não tem relevância à medida que apenas fomenta os preconceitos do vulgo. Podemos pensar que na cabeça do vulgo semelhante discussão acerca de se um livro pode ser ou não elencado entre o rol dos livros sagrados manifesta a importância do escrito e explica a preferência deste público por adorar as letras ao invés do próprio Verbo divino.

A unidade do volume é dada pela sua própria conjuntura histórica, e não pela distribuição providencial da Revelação ao longo da história do povo hebreu ou da Salvação cristã. Interessam sim, aqui, os critérios que de fato reuniram estes livros de que hoje dispomos. Quando se fala de critérios não se supõe que tenham sido estes os determinantes que ao longo da história serviram para orientar a seleção e ordenação dos livros, mas apenas aqueles que, com certeza, restaram e se podem perceber do legado presente no atual volume.

Um deles é ascendência hebreia dos seus autores. E outro é a origem linguística no hebraico. A Escritura para Spinoza contém os livros do Antigo e o do Novo testamento, apesar de ter sido judeu de religião, o filósofo fala de Jesus e dos Apóstolos e comenta sobre as traduções de hebraísmos na língua grega cometidos pelos que escreveram os livros do Novo Testamento. Geralmente quando utiliza o termo Bíblia, Spinoza tem em mente os dois Testamentos como o entendemos hoje.

Spinoza enfatiza que o número de livros (cânone) do Antigo Testamento foi escolhido depois do tempo dos Macabeus por uma assembleia de fariseus peritos na lei que deliberou quais livros integrariam o cânone sagrado e quais deles seriam excluídos. Sobre a autoridade deste concílio farisaico e sobre os critérios que eles utilizaram para a seleção dos livros, nada resta a não ser meras especulações (cf. TTP X 150, p. 183-185; TTP XII 164, p. 202-203). Os livros do Novo Testamento também foram determinados após vários concílios eclesiásticos (cf. TTP XII 164, p. 203). Spinoza retruca que os participantes destes concílios eram todos doutores e peritos, não se encontrando entre eles nenhum profeta, e, entretanto, é preciso admitir que tenham usado como critério a palavra de Deus, o que necessariamente torna preciso admitir que eles conhecessem a palavra de Deus. Contudo, faltam no cânone livros que teriam a maior importância como o livro da *Lei*, o livro das *Guerras* e das *Crônicas* e outros tantos referenciados pela própria Escritura (cf. TTP XII 163, p. 202).

A Escritura foi escrita por hebreus em diferentes épocas, todavia sempre por hebreus. Os textos sacros falam de homens que escreviam livros: profetas, cronistas, ecônomos, apóstolos, médicos e reis sábios. Independente da condição social do autor sacro, a sua origem hebreia é o que prevalece. Não é o fato de o autor ser sacerdote, escriba, profeta ou rei que o faz ser incluído no cânone. No atual cânone não há um livro que não seja de autor eminentemente hebreu. Contudo, como já foi dito, eles pertencem a épocas diferentes e vivem muitas vezes em condições político-sociais completamente diferentes, por exemplo, os que viviam na condição tribal, os que viviam logo durante a instituição da monarquia, e os que viviam nos exílios sob a dominação de outro povo. É por isso que Spinoza reconhece a importância de se estudar cada qual no seu devido contexto histórico, pois tanto a língua, as palavras, a maneira de pensar e os próprios costumes mudam conforme as circunstâncias históricas a que são submetidos. Logo, segundo o filósofo, são indispensáveis para se chegar ao pensamento dos autores e ao significado das sentenças mais difíceis, já que as condições sociais dos autores eram bem diversas (camponeses, aristocratas, etc).

Spinoza explica que quando estamos diante de um texto que narra coisas inacreditáveis ou incompreensíveis ou ainda com termos obscuros, em vão tentaríamos obter

seu verdadeiro sentido se não conhecermos o seu autor e em que tempo e em que ocasião foi redigido. Como exemplo, Spinoza cita Orlando Furioso, Ovídio e a história do profeta Elias em cujas histórias aparecem homens voando em seres alados (narrações fantásticas) que são interpretadas de maneiras bem diferentes: a primeira como frivolidade, a segunda como alusão política e a terceira como referência ao sagrado. E a distinção de interpretação só foi possível ser feita apenas pela opinião que temos dos seus respectivos autores. Este conhecimento ainda possibilita, conforme diz o filósofo, reconhecer dentre várias versões de um texto aquela que seria a mais fidedigna. Assim sendo, o conhecimento [*notitia*] a respeito do autor, do seu tempo e das circunstâncias que levaram a um determinado texto é a primeira coisa necessária caso se queira interpretar o que ele escreveu (cf. TTP VII 110, p. 129).

É preciso deixar bem claro este princípio: que “a Escritura está adaptada à compreensão, não só dos profetas, mas também do diversificado e inconstante povo judeu” (TTP XIV 173, p. 214). Spinoza admite que: “De fato, os livros sagrados não foram escritos por um único autor nem para o vulgo de uma só época: são, pelo contrário, obra de muitos homens, com maneiras de ser diferentes e vivendo em épocas igualmente diferentes” (TTP XIV 173, p. 214). A diversidade de versões para a mesma história não significa que há contradições, apenas deixa claro que são diversos autores.

Corre o risco de abusar da autoridade da Escritura e ao mesmo tempo incorrer na confusão entre a doutrina de Deus e o que está meramente adaptado às opiniões do vulgo, todo aquele que despreza este princípio básico ao abraçar promiscuamente tudo que está escrito na Escritura como se fosse a doutrina absoluta e universal sobre Deus (cf. TTP XIV 173, p. 214). São exatamente estes os que vendem por mandamentos divinos, os caprichos e opiniões humanas (cf. TTP XIV 173, p. 214). Deles já falava Spinoza, no prefácio e no Capítulo VII, compare: “as invenções humanas passam por documentos divinos” [*humana deinde commenta pro divinis documentis haberi*] (TTP Pref 9, p. 10-11); “apregoando como ensinamentos divinos o que não passa de invenções e caprichos dos homens” [*hominum commenta et placita pro divinis documentis non venditare*] (TTP XIV 173, p. 214); “como andam quase todos fazendo passar por palavra de Deus as suas próprias invenções” [*omnes fere sua commenta pro Dei verbo venditate*] (TTP VII 97, p. 114); “não abraçarmos temerariamente invenções humanas como se fossem ensinamentos divinos” [*nec temere hominum figmenta pro divinis documentis amplexamur*] (TTP VII 98, p. 115).

Para prevenir esta usurpação do que é divino pelo que é humano, aliás, dos caprichos, opiniões e fingimentos humanos, é que o método de interpretação foi proposto. O princípio básico deste método perfaz a origem da comunicação (o autor e o seu contexto histórico-

social), as condições do meio de comunicação (a língua e suas características), o destinatário (o povo judeu e as características que o fazem singular nas diversas épocas) e o objetivo último da comunicação (a obediência a Deus) no que tange à forma e também no que tange ao seu conteúdo (histórias, revelações, ensinamentos morais e dogmas de fé). Sem este princípio na interpretação da Escritura, a usurpação é praticamente certa por descuido, negligência ou malícia.

Do mesmo jeito se poderia falar que na condição de todos os autores serem hebreus, a língua de origem da Escritura é a língua eminentemente hebreia, a saber, o hebraico. Mesmo que alguns textos se encontrassem em aramaico e os do Novo Testamento em grego, a estrutura de pensamento ainda era originalmente hebreia. É por isso que Spinoza afirma que a grande dificuldade de compreensão e interpretação da Escritura é a própria língua hebraica, visto que a Escritura constitui a melhor herança desta língua e não restar outros documentos que possibilitassem um estudo mais adequado da língua usada pelo povo. Na seção 1.4.2 falamos das dificuldades do método e listamos as dificuldades que a língua hebraica imprime na interpretação da Escritura.

Se os autores são hebreus e a língua é eminentemente hebreia, o primeiro destinatário da Escritura é o povo hebreu das respectivas épocas em que cada livro foi escrito. Por ser destinada ao povo em geral, a Escritura está adaptada às opiniões e aos preconceitos do vulgo. Conhecer bem o destinatário de uma mensagem não só ajuda como pode ser requisito necessário para compreendê-la. As pessoas para as quais ela foi escrita não vivem há muitos séculos, por isso, o requisito que Spinoza impõe para a história da Escritura também inclui a vida, os costumes, a educação e a língua deste povo hebreu. Sem isto, não se pode compreender algumas passagens da Escritura, e mesmo assim muita coisa fica perdida por conta da própria ausência de um registro dessas coisas, ou, se um dia existiu da preservação dele. Entender o povo hebreu nas circunstâncias nas quais se escreveram os livros sagrados concentra os esforços interpretativos em opções realmente factíveis e evita especulações desnecessárias.

Os cabalistas defendem que a Escritura possui dois tipos de leitores: o vulgo, para o qual as palavras dela estão de acordo com os seus próprios preconceitos (exotérica); e os especialistas escolhidos, para os quais a mensagem cifrada contida nas Escrituras é possível de ser decodificada (esotérica). Maimônides também defende a existência dessa mensagem cifrada em vários pontos do seu *Guia dos Perplexos*, que sob a máscara de preconceitos e opiniões vulgares esconder-se-iam ensinamentos profundos e filosóficos que apenas alguns seriam capazes de entender, notadamente na carta que serve de prefácio à obra e na

explicação da analogia da maçã de ouro em filigrana de prata (cf. MAIMÔNIDES, 2011, p. 66; 71-72).

Conforme lemos no TTP, “uma vez que toda a Escritura foi revelada, primeiro, para toda uma nação, e depois, para todo o gênero humano” (TTP V 77, p. 90), a Escritura é destinada num primeiro momento ao povo hebreu, porém, posteriormente, ela se torna aberta para toda humanidade. Como argumenta o autor, se fosse escrita apenas para sábios ou doutores, pouquíssimos homens a poderiam entender. E esse não é o caso: por isso, para atingir todo o vulgo, a Bíblia foi escrita não por encadeamento de axiomas e definições, mas por meio da narrativa da experiência, que é acessível a todos. Porque é a maneira como o vulgo prefere ser ensinado.

Para Spinoza, todos são leitores e intérpretes da Escritura: “[...] não há ninguém que não reconheça que a Escritura não foi escrita e divulgada só para especialistas [*solis peritis*], mas para todos os homens, sem distinção de idade ou de sexo” (TTP XIV 174, p. 216). A Escritura foi escrita para todos, contudo, poucos a conhecem. Na época de Spinoza havia poucas versões em língua vernácula. A dificuldade de ler o latim, ou hebraico ou grego, fazia com que apenas uma pequena elite pudesse ler a Escritura. Entretanto, Spinoza enfatiza a dimensão pública da Escritura, destacando a indistinção sexual e etária.

Ao fazer esse destaque em relação à condição indistinta para o sexo feminino, Spinoza provavelmente quer mostrar que a Escritura cumpre seu intento igualmente em seus destinatários seja qual for o seu sexo. Caso a submissão e a obediência não valessem para ambos, dificilmente se conseguiria boa ordem no Estado. Apesar de parecer lógico e talvez óbvio esse pensamento, até mesmo do ponto de vista religioso, não deixa de soar ousado igualar as mulheres como leitoras (e intérpretes) destinatárias da Escritura. Pode-se citar como exemplo o que dizia o apóstolo Paulo: as mulheres não deviam falar nas igrejas, porque isso seria vergonhoso; se elas quisessem aprender algo, deveriam perguntar em casa aos maridos. O apóstolo reforça que elas devem ser submissas como ordena a lei (cf. 1 Cor 14, 34-35). O exemplo mostra que eles concordam quanto à submissão civil (embora as leis tratassem as mulheres diferentemente). O que não se pode dizer sobre ao acesso direto como destinatárias da Escritura, já que Paulo defende que elas aprendam através dos seus maridos.

Spinoza não estende apenas às mulheres a leitura da Escritura, ele também exclui o limite de idade. Todos, independentemente da sua idade, são destinatários dela. Interessante que ele não faz nenhuma restrição, nem mesmo sobre o domínio linguístico de uma criança, por exemplo, ou do seu domínio de saberes. Não há exceções nem desculpas, não é porque

alguém não foi alfabetizado ou ainda não entende certo tipo de abstrações que não pode ler a Escritura, foi para todos que a ela foi escrita e divulgada.

Mostrar que a Escritura destina-se a todos sem distinção é necessário para Spinoza justificar sua teoria política em torno dela, a saber, que ela visa, sobretudo, a obediência. A obediência civil é compromisso de todos os cidadãos: todos são obrigados a obedecer para o bem estar de todos. Daí não importar a condição social da pessoa, seu sexo ou ainda sua idade, todos devem estar submetidos à ordem social.

Para todos os seus destinatários, a Escritura desempenha uma função pedagógica. Ao longo de todo o TTP, Spinoza fala que a Escritura ensina [*doceat*]. Então, como instrumento de comunicação ela cumpre uma função educativa. Ela tem algo que deve ser aprendido por seus destinatários, muito embora aquele que ensina não tem como garantir o aprendizado daquele que aprende. A pretensão da inspiração divina e da Revelação certamente invocaria que todo e qualquer saber pudesse ser ensinado pela Escritura. Isso inclui o conhecimento das coisas naturais, morais e religiosas, na medida da capacidade humana de absorvê-los ou de reconhecê-los na Escritura. Longe de achar que ela pode ensinar tudo, o autor do TTP descarta qualquer ensinamento sobre as coisas naturais, pois os autores sacros nem dominavam tais saberes e tampouco pretendiam ensiná-los. A Escritura ensina aquilo que pode ser exigido de todos os homens, o conhecimento da divina Justiça e Caridade.

Pode-se ensinar de muitas maneiras diferentes: de forma clara e precisa, de forma poética, de forma obscura, ou talvez ainda de uma forma que estimule o autodidatismo. A Escritura tem uma maneira de ensinar que condiz com o seu objeto de ensino. Não se utiliza de axiomas, definições e demonstrações, como o fazem os que ensinam a matemática e outras ciências semelhantes. Usa uma metodologia própria para convencer e não para constatar. Através de narrações e de um estilo narrativo capaz de tocar o ânimo popular, a Escritura ensina coisas simples ao passo que incute nas pessoas o desejo de obedecer. Segundo Spinoza:

[...] A Escritura expõe e ensina as coisas de maneira que possam ser facilmente percebidas por qualquer pessoa. Dito de outro modo, ela não as deduz e encadeia a partir de axiomas e definições, mas limita-se a dizê-las de um modo simples, além de quê, em abono das suas palavras, utiliza exclusivamente a experiência, isto é, os milagres e os relatos históricos, os quais, por sua vez, estão também descritos num estilo e em frases destinadas a emocionar os ânimos do vulgo[...] (sobre esse aspecto, veja-se o que ficou demonstrado no terceiro ponto do capítulo VI). (TTP XIII 167, p. 207)

Caso se queira convencer os homens de algo que eles não conhecem se deve deduzir isso a partir de coisas que eles já conheçam. Segundo Spinoza só existem dois caminhos para isso: ou pela experiência (baseado nas coisas observadas pelos sentidos) ou pela razão (baseados em axiomas auto-evidentes do entendimento). O problema é que as coisas ditas espirituais não se atingem pelos sentidos e para encadeá-las de axiomas unicamente intelectuais é preciso uma longa sequência de percepções que nem todos conseguiriam acompanhar (cf. TTP V 76-77, p. 89). Os homens preferem ser ensinados através da experiência a ter que deduzir todas as percepções de axiomas e definições (cf. TTP V 77, p. 90). O que significa que para ensinar toda uma nação, ou todo o gênero humano é preciso fazer isso unicamente pela experiência e adaptar os seus argumentos e as definições das coisas a serem ensinadas à capacidade de toda a plebe de cuja maioria se compõe a humanidade (cf. TTP V 77, p. 90).

Escrita para o vulgo, a Escritura, na opinião do filósofo, tem um modo de expor e ensinar [*modo tradere et docere*] que permite a qualquer um perceber [*percipi possunt*] mais facilmente as coisas. Os dois verbos em latim têm uma significação educativa: o verbo expor [*tradere*] é mais relativo à forma como se expõe; e verbo ensinar, relativo ao conteúdo daquilo que é exposto. Spinoza não fala de aprender ou entender, e sim perceber, por isso ambos se referem ao modo como a Escritura permite que qualquer um possa perceber facilmente.

Quanto ao expor, a Escritura não deduz e concatena as coisas por axiomas e definições (como a matemática), porém apenas as diz simplesmente. Ou seja, ela confirma (usa) apenas a experiência, milagres e ditos históricos, narrados num tal estilo e com sentenças que visam comover ao máximo o ânimo do povo. Aqui já antecipamos brevemente o conteúdo da Escritura, que são os milagres e as narrativas históricas. Este conteúdo, que deriva somente da experiência, é escrito não à maneira dos geômetras tal como nos *Elementos* de Euclides, mas de modo a comover o ânimo. Segundo Chauí (2003, p. 21), a diferença entre a Escritura e os *Elementos* passa pela diferença da natureza dos seus conteúdos, do tipo de saber que os determina. A obra euclidiana expõe os fundamentos do saber do qual trata e que, portanto, faz dela uma obra de pensamento. Na Escritura, a origem e as condições do discurso se encontram fora dela, o que a torna obscura. Logo, interpretá-la é buscar essa exterioridade rumo à autoridade que a domina.

A Natureza não fornece definições de si, estas definições são encontradas a partir da sua história, tais quais as definições da Escritura. Mesmo assim, costuma-se ensinar as disciplinas de ordem da Natureza geralmente mais conforme aos ditames da razão natural,

através de demonstrações claras a qualquer pessoa, cuja aceitação se dá por meio da concordância racional dos argumentos ordenados. Apesar da Escritura tratar muitas vezes daquilo que não pode ser simplesmente deduzido dos princípios da razão, o seu conteúdo não é sobrenatural, mas exposto de um jeito que atende ao intuito a que ela se propõe, isto é, escrito para excitar a imaginação e provocar a admiração das pessoas. Isso já dizia o Prefácio do TTP, “[...]os profetas só ensinam coisas extremamente simples e acessíveis a todos, além de recorrerem ao estilo e à argumentação que melhor pudessem incitar os ânimos da multidão à devoção para com Deus[...]” (TTP Pref 10, p.12). E ainda:

[...] inegavelmente todos os fatos narrados pela Escritura aconteceram naturalmente; se ela os atribui a Deus é porque o intuito da Escritura, como já vimos, não é ensinar as coisas pelas causas naturais, mas unicamente narrar aquelas que dão margem abundante à imaginação, e isso segundo o método e o estilo que melhor servem para despertar a admiração por tais coisas e, conseqüentemente, incutir a piedade no ânimo do vulgo. (TTP VI 90, p. 106)

Um dos recursos utilizados para isso é o texto em estilo poético [*cum stilo Poëtico*] (TTP VI 90, p. 106) que, como Spinoza diz, omite certas circunstâncias que fazem os milagres pedirem as suas causas naturais. Em outras palavras, muitas vezes o estilo poético mascara ou oculta as causas naturais de um fato que é tomado por milagre. Daí ele confirmar que, apesar de se encontrar nas narrativas fatos dos quais se desconheçam as causas, e até mesmo que pareçam ocorrer fora das regras da Natureza ou contra elas, tudo aconteceu naturalmente.

Nesse estilo, conforme a percepção dos profetas, não só é cabível como plausível que eles usassem os recursos que mais convinham para expressar aquilo que a imaginação deles percebia e que possibilitaria ser apreendida pela imaginação dos demais. Nas palavras do próprio Spinoza, “é, além disso, evidente a razão por que os profetas perceberam e ensinaram quase tudo por parábolas e enigmas e exprimiram sob forma corpórea todas as coisas espirituais: é que assim elas se adaptam melhor à natureza da imaginação” (TTP I 28, p. 31).

O conteúdo da Escritura é natural, a maneira de falar dele tem a finalidade de promover a piedade popular (imaginação e admiração), a fonte dele é tão somente a experiência³². A origem é a percepção e o fim também, visto que, como disse Spinoza, a

³² No *Tratado da Emenda do Intelecto*, Spinoza explica sua doutrina dos quatro modos de percepção que na sua *Ética* se tornam os três gêneros de conhecimento ou as três maneiras de conhecer do *Breve Tratado*. O primeiro modo de percepção se dá pelo ouvir dizer. O segundo modo vem pela experiência vaga. O terceiro modo de percepção conclui da essência de uma coisa por outra coisa. O quarto modo é o conhecimento pela essência apenas ou pela causa própria. O leitor pode ter uma explicação melhor sobre esses modos ou gêneros no artigo de Cristiano Novaes Rezende (2004).

Escritura diz simplesmente para facilitar a percepção do vulgo. As demonstrações não tem lugar e nem motivo para constarem na Escritura. Um encadeamento de causas e efeitos foge do estilo e do objetivo mesmo do livro sagrado.

A Escritura, portanto, ensina e ela o faz de acordo com o seu objetivo. Spinoza afirma: “[...] o objetivo da Escritura é apenas ensinar a obediência” [*intentum Scripturae esse tantum obedientiam docere*] (TTP XIV 174, p. 215). A forma e o conteúdo da Escritura estão direcionados a incutir a obediência em todos. Por isso, entre os leitores e intérpretes da Escritura não pode haver distinção de sexo ou de idade, todos devem obedecer. A obediência não necessariamente requer o conhecimento. Não interessa aos autores bíblicos ensinar ou promover a ciência e o saber. A única coisa que todos precisam saber é que se deve amar a Deus e isto consiste em amar o próximo. Este preceito não inclui a ciência de Deus ou ciência das coisas naturais, até porque elas não contemplam como objetivo a obediência civil. Dessa maneira, fica marcada a diferença de seus objetivos e separam-se a ciência da Natureza e o estudo da Escritura ou da prática da religião. Vejamos como o diz Spinoza:

[...] o objetivo da Escritura não era ensinar as ciências, daí se podendo finalmente concluir que ela só exige dos homens a obediência e condena a insubmissão, não a ignorância. Depois, como a obediência a Deus consiste unicamente em amar o próximo (pois quem ama o próximo com a intenção de obedecer a Deus cumpre a Lei, como diz Paulo na *Epístola aos Romanos*, cap.XIII, 8), segue-se que a única ciência recomendada pela Escritura é a que é necessária a todos os homens para obedecer a Deus segundo esse preceito, ciência que, se eles ignorarem, serão necessariamente insubmissos ou, pelo menos, privados da disciplina da obediência. Quanto às restantes especulações, que não visam diretamente este objetivo, quer contemplem o conhecimento de Deus ou das coisas naturais, não dizem respeito à Escritura e devem, por conseguinte, estar separadas da religião revelada. (TTP XIII 168, p.208-209)

Obedecer aos mandamentos de Deus é a única exigência da Escritura e das profecias, quem obedece ao preceito de amar ao próximo já cumpre a Lei, como diz Spinoza parafraseando o apóstolo Paulo. As Escrituras não exigem outro saber, desde que a submissão civil esteja concretizada. Segundo Spinoza, o intuito da Escritura não é ensinar as coisas pelas suas causas naturais e muito menos ensinar coisas meramente especulativas, visto que não dizem respeito diretamente a sua doutrina (cf. TTP VI 89, p. 105). O objetivo da Escritura é ensinar esta disciplina da obediência e, portanto, sua maneira de ensinar e seu estilo textual estão direcionados para isto. O ensino que a Escritura promove usa os recursos mais propícios para incitar a imaginação e incutir através dela a obediência.

Mediante o que Spinoza diz a respeito da Escritura ao longo do TTP, conseguiu-se extrair dessas passagens o que ele pensa sobre a coleção de livros que a compõem, o que ele diz sobre os seus autores e compiladores, sobre a língua na qual ela foi escrita, sobre os seus destinatários, sobre o seu estilo textual, sobre a sua função educativa e sobre o seu objetivo. Todos esses elementos constituem e identificam a forma textual da Escritura, esses elementos a descrevem enquanto obra literária e colocam-na na imanência morfo-temporal.

Contudo, não é apenas a forma da Escritura que faz dela o que ela é. O conteúdo dos livros sagrados, dado pela exterioridade da sua relação com o texto e da autoridade que o determina, é o outro pilar que sustenta o conceito de Escritura de Spinoza. É preciso dedicar atenção igualmente ao conteúdo tanto quanto à forma.

2.2.3 O conteúdo

Para Spinoza, sem admitir outros dados e outros princípios para interpretar a Escritura e para discutir sobre coisas que nela estão contidas além daqueles que se podem tirar da dela própria e da sua história, procede-se sempre sem o perigo de errar e discutem-se esses assuntos que superam nossa compreensão com tanta segurança quanto aqueles assuntos que conhecemos pela luz natural (cf. TTP VII 98, p. 116). O princípio de *ex sola Scriptura* serve tanto para examinar a Escritura como também para discutir sobre o conteúdo dela mesma. O método garante um procedimento isento de erro desde que os princípios e os dados com os quais se trabalhe sejam aqueles que o método determina. Seguir o método possibilita discutir os assuntos que ultrapassam nossa compreensão com a mesma segurança que discutimos aqueles que dominamos pela luz natural. Isso se faz necessário porque “a Escritura trata frequentemente de coisas que não podem deduzir-se dos princípios conhecidos pela luz natural” (cf. TTP VII 98, p. 116).

Temos assim que o conteúdo da Escritura muitas vezes ultrapassa nossa capacidade mental [*nostrum captum superant*], no sentido de que algumas coisas de que ela trata não podem ser deduzidas dos princípios da razão. Muito embora, como já vimos, o seu conteúdo não seja sobrenatural, o modo como ele foi exposto impossibilita uma dedução de princípios racionais tais como axiomas e definições. Tanto é que, ao seguir o método, estas coisas podem ser discutidas com a mesma segurança daquelas que são expostas por meio de axiomas

e definições, da mesma maneira como se podem discutir as coisas da Natureza que também não nos apresenta axiomas e definições.

Sobre o conteúdo da Escritura, continua Spinoza , "com efeito, ela compõe-se em boa parte de histórias e revelações" (TTP VII 99, p. 116), isto é, ela teria estes dois conteúdos: as histórias e as revelações. Estes dois assuntos compõem a maior parte [*maximam partem*] da Escritura e falam de coisas não dedutíveis pelos princípios da luz natural. Contudo, isto não significa que sejam superiores ao conhecimento racional, pelo contrário, Spinoza os coloca no primeiro gênero de conhecimento (AURÉLIO, 2003, nota 14 do Capítulo I, p. 320), das coisas que os sentidos nos apresentam mutiladas, confusas, ou sem ordem ao intelecto ou da recordação das coisas que se ouve dizer e delas se formam ideias semelhantes às que formamos pela pura imaginação (cf. E2P40S2, p. 161), ou seja, ainda uma inadequação. Pois ainda conforme o TIE, as palavras são parte da imaginação e podem ser causa de erros, visto que são formadas pelo arbítrio e pela compreensão do vulgo, e portanto, são sinais das coisas como se encontram na imaginação e não no intelecto. E por isso, o autor adverte que se afirmem as coisas pela natureza das próprias coisas e não pela natureza das palavras, a fim de evitar tomar por verdadeiro algo que seja falso (cf. TIE §§ 88-90, p. 63).

Vejamos o que o filósofo diz no TTP:

Tendo, portanto, os profetas percebido pela imaginação o que Deus lhes revelou, não restam dúvidas de que eles poderiam ter percebido muitas coisas que excedem os limites do entendimento, pois com palavras e imagens se podem compor muitas mais idéias do que só com os princípios e as noções em que se baseia todo o nosso conhecimento natural. (TTP I 28, p. 30)

A percepção dos profetas se deu pela imaginação, o que não poderia ser contido dentro dos limites da dedução racional para aquilo que foi percebido desta maneira. Estas coisas excedem os limites porque podem exprimir muito mais ideias do que se poderia apenas com estes princípios do conhecimento natural. A combinação destas palavras e imagens que foram reveladas à imaginação dos profetas podem gerar um número de ideias para além do esperado na forma de simples intelecção. É dessa forma que superam a nossa capacidade, dado que a dificuldade não reside na transcendência do conteúdo, mas na dificuldade da linguagem.

A maior parte do conteúdo da Escritura é composta de histórias e revelações. Seguindo essa ordem de conteúdo, divide-se o conteúdo primeiramente em histórias e revelações, para depois, tratar-se dos ensinamentos morais. A próxima seção, na sequência, trata dessas histórias narradas pela Bíblia e da sua importância enquanto conteúdo característico.

2.2.3.1 Histórias

Sobre as histórias, Spinoza entende geralmente a narrativa de milagres e eventos fantásticos, como ele mesmo diz "as histórias contêm principalmente milagres, isto é [...], descrições de fatos insólitos da natureza adaptados às opiniões e à mentalidade dos historiadores que as escreveram" (TTP VII 99, p. 116). As histórias correspondem aos relatos históricos e também às narrativas de milagres, principalmente estes últimos, tanto assim que Spinoza dedica o Capítulo VI do TTP inteiramente aos milagres.

Os milagres envolvem uma série de preconceitos, quanto aos próprios milagres e quanto à natureza. Spinoza os lista no início do Capítulo sobre este tema (cf. TTP VI 81-82, p. 95-96). A obra ou fato [*opus*] cuja causa o vulgo ignora, chamam de obra de Deus, da mesma maneira que atribuem a ele a ciência que supera a capacidade humana. Para o vulgo, o poder e a providência de Deus se manifestam claramente quando parece ocorrer algo contra o que costumeiramente acontece na natureza e contra as suas opiniões, particularmente quando isso lhe traz alguma comodidade ou benefício.

O vulgo acredita que não há prova maior da existência de Deus que a sua interferência na ordem natural e por isso, a potência divina é diferente da natural. Quando age normalmente na natureza, Deus se omite, e quando Deus age, a potência natural se anula. Milagre ou obra de Deus é como chama o vulgo às obras insólitas da natureza, em parte por devoção, em parte para contrariar os estudiosos das ciências naturais.

As pessoas comuns preferem não saber as causas naturais das coisas, pois tanto mais se admiram delas quanto anseiam ouvir falar de coisas que desconhecem. Para adorar a Deus precisam imaginar que a potência divina subjuga a da natureza com coisas fora da ordem natural. Segundo Spinoza, isso pode ser um resquício de quando os judeus, no meio de povos que tinham como deuses elementos da natureza, precisavam reafirmar o seu Deus subjugando os demais em seu proveito.

Essa concepção vulgar de que a divindade pode intervir nas suas próprias leis eternas em benefício de um particular reflete outro preconceito, o de conceber o homem como parte principal da Natureza. Como se a Natureza possuísse uma hierarquia e no topo dela, abaixo talvez do próprio Deus, estivesse o homem. O talvez, neste caso, refere-se ao fato de que, segundo a concepção popular, Deus só se manifesta enquanto tal à medida que serve aos interesses do homem, o que coloca Deus abaixo da humanidade: um antropocentrismo total.

O capítulo sobre os milagres pretende dirimir estes preconceitos. Spinoza divide sua explanação sobre os milagres em quatro partes: na primeira, ele mostra que nada acontece contrariamente à ordem da natureza; na segunda, que os milagres não permitem conhecer nem a essência, nem a existência e muito menos a providência de Deus; na terceira, usando exemplos da própria Escritura, que os decretos e ordens de Deus são a própria ordem da natureza; na quarta e última, como interpretar os milagres na Escritura. Segundo ele, esses pontos são de extrema importância no que concerne aos objetivos do *Tratado*.

Para o filósofo a primeira parte é simples de demonstrar: tudo que Deus quer e determina envolve necessidade e verdade eterna. O intelecto e a vontade divina não se distinguem: se Deus quer, Deus entende. Se Deus entende uma coisa, ela é verdadeira, e Deus a quer tal como ela é. Assim, “conclui-se claramente que as leis universais da natureza são meros decretos de Deus que resultam da necessidade e da perfeição da natureza divina” (TTP VI 82-83, p. 97). Por isso, qualquer coisa que acontecesse na natureza que rejeitasse as suas leis universais rejeitaria necessariamente, e da mesma forma, o decreto, o entendimento e a natureza do próprio Deus. Seria igualmente absurdo pensar que Deus agisse contra sua própria natureza. Ou seja, nada ocorre na natureza que seja contrário às suas leis universais, segundo Spinoza: “A natureza observa sempre leis e regras que implicam eterna verdade e necessidade, ainda que não as conheçamos a todas, e segue, por isso, uma ordem fixa e imutável” (TTP VI 83, p. 98). Spinoza afirma que a potência e a virtude da natureza são as mesmas que a potência e a virtude de Deus, por isso não faz sentido admitir que Deus tenha criado a natureza de maneira impotente e estéril que precisasse por vezes interferir na sua manutenção (cf. TTP VI 83, p. 98).

Logo para Spinoza:

[...] resulta claro que a palavra milagre só pode ser entendida relativamente às opiniões humanas e não significa senão um fato cuja causa natural não podemos explicar ou pelo menos quem registra ou narra o milagre não pode explicar por analogia com outra coisa que habitualmente ocorre. Poderia ainda dizer que um milagre é algo de que não podemos explicar a causa pelos princípios das coisas naturais conhecidos pela luz natural (TTP VI 83-84, p. 98).

Este conceito de milagre é uma acepção geral da palavra, diz respeito às opiniões humanas. Ela abrange três concepções: uma de um fato [*opus*] de que em geral não podemos explicar a causa; outra que o autor da história não consegue pelos seus parâmetros explicar as causas; e por último, algo de que não conseguimos explicar a causa natural por desconhecer ainda a lei universal que o determina. No primeiro caso, é a narração de um fato escrito de

forma a não se poder atribuir uma causa natural, seja porque foge completamente ao que conhecemos indo ao domínio do fantástico, ou porque a narrativa contém lacunas ou um estilo poético tal que impossibilita sua relação com aquilo que conhecemos na natureza. No segundo caso, por estar adaptada às opiniões do vulgo e buscando sua admiração, a narrativa conta um evento singular e nunca visto pelas pessoas da época do seu autor, o que impossibilitaria que o evento fosse explicado por suas causas naturais ignoradas por eles. A terceira acepção trata de que, no caso de alguns eventos, não se pode dizer suas causas naturais em virtude de ainda desconhecermos seus princípios naturais, é uma deficiência do estado da ciência, mas não significa que o fato ocorra fora das leis universais da natureza.

Os milagres foram escritos para a capacidade do vulgo, que ignora inteiramente os princípios naturais das coisas, e somente explicam essas coisas por familiaridade com as coisas que já viram antes. Algo que guardam na memória não os admira, e portanto, julgam entendê-lo. Aquilo que nunca viram e conseqüentemente não podem explicar por analogia, é extraordinário, é milagre. Para Spinoza, essa é a concepção que têm os antigos e que ainda muitos do seu tempo preservam. (cf. TTP VI 84, p. 98-99). Ela corresponde justamente à segunda acepção do conceito apresentado acima.

Na segunda parte da explanação de Spinoza, ele demonstra que a essência, a existência e a providência de Deus são conhecidas tanto melhor pelas leis universais, fixas e imutáveis da natureza e que não é possível conhecer isso através dos milagres como são concebidos. A existência de Deus deve ser deduzida de noções simples, imutáveis e inabaláveis das quais não se possa duvidar, pois caso assim não fosse, duvidaríamos da existência de Deus e com ela de tudo o mais. Os milagres devem ser entendidos como algo que foge à ordem natural, e por isso mesmo instauram a dúvida sobre os princípios que sustentam esta mesma ordem.

Existem duas maneiras de se entender a palavra milagre como o que não pode ser explicado por causas naturais: primeiro, ele tem causas naturais que ainda não podem ser investigadas pelo intelecto humano (terceira acepção); segundo, ele possui como causa exclusivamente Deus, a saber, sua divina vontade. Como nada acontece na natureza a menos que seja ela divina vontade, logo tendo ou não causa natural o milagre não pode ser explicado pela causa, e supera a capacidade humana. Como só concebemos clara e distintamente aquilo que por si ou por outro se dê a conhecer clara e distintamente, segue-se que através do milagre não podemos conhecer nem a essência e tampouco qualquer outra coisa sobre Deus e sobre a natureza. Ao contrário, as obras da natureza das quais temos o conhecimento claro e distinto, estas sim nos permitem conhecer a essência e a existência de Deus, e, por conseguinte, merecem se chamar obras de Deus à medida que indicam sua suprema vontade e seus

decretos. Nada acontece fora da natureza, por isso, Spinoza não faz distinção entre o antinatural e o sobrenatural, dado que ambos ao se darem na natureza não poderiam deixar de ser produzidos ou determinados por ela, e como o milagre não acontece fora da natureza tampouco poderia repugnar os decretos e a vontade divina (cf. TTP VI 85-87, p. 100-102).

Spinoza arremata esta parte dando exemplos da própria Escritura, citando a condenação a morte dos falsos profetas ainda que estes operassem milagres e citando que, embora os hebreus presenciassem tantos milagres, não conseguiam formar um conceito sã de Deus. No que respeita aos trechos da Escritura nos quais Deus teria manifestado milagres para se dar a conhecer ao povo, Spinoza afirma que isto não significa que os milagres possuem este ensinamento, porém apenas que as opiniões do povo o deixavam ser mais facilmente convencido por estes sinais.

A terceira parte sobre os milagres (cf. TTP VI 89-91, p. 104-108) ele demonstra com exemplos tomados da Escritura mostrando que a ordem da natureza deriva necessariamente dos decretos e mandamentos de Deus. Como a Escritura não ensina isso diretamente, o que Spinoza demonstra é extraído de certas histórias que por acaso acrescentam mais detalhes e circunstâncias. Ele cita como exemplos pessoas que teriam sido enviadas por Deus, mudança de atitudes e eventos naturais como arco-íris que acontecem naturalmente e que na Escritura são descritos como eventos que tiveram intervenção divina, estas e outras tantas passagens demonstrariam que algo feito por mandato divino nada mais é que aquilo que segue a ordem da natureza. Desta maneira todos os fatos narrados na Escritura ocorreram naturalmente e o fato de serem atribuídos a Deus é tão somente para corroborarem o intuito da Escritura, a saber, promover a imaginação e assim convencer, pela admiração, o vulgo à piedade. Spinoza adiciona o exemplo de Estados arruinados pelo pecado e pela desobediência a Deus, cuja destruição é descrita de maneira fantástica, e que se fossem descritas da forma como o fazem os historiadores políticos teria decerto a indiferença do povo. Contudo, como são narrados com estilo poético e conforme as opiniões e os preconceitos do escritor, causam grande comoção ao vulgo. Conclui Spinoza: “Tudo que é contrário à natureza é contrário à razão; e o que é contrário à razão é absurdo e deve, por conseguinte, ser repudiado” (TTP VI 91, p. 108).

Na quarta parte, Spinoza faz algumas considerações sobre a interpretação dos milagres na Escritura (cf. TTP 91-94, p. 108-111). Logo no início o filósofo relembra que dificilmente alguém narrará um fato sem suas opiniões pessoais, quanto mais o fato é novo ou singular tanto mais diferente percebem aquilo que veem e ouvem. É por essa razão que os relatos correspondem mais às opiniões e aos preconceitos de quem escreveu do que aos próprios fatos. Para interpretar estes relatos Spinoza segue dizendo:

Por conseguinte, para interpretar os milagres da Escritura e perceber pela sua descrição o modo como as coisas se passaram de fato, é necessário conhecer as opiniões daqueles que em primeira mão os narraram e no-los deixaram por escrito, distinguindo-as daquilo que eles presenciaram pelos sentidos; de outra forma confundimos as suas opiniões e apreciações com o próprio milagre, como realmente já aconteceu. E não só por isso que importa conhecer essas opiniões; é também para não confundirem as coisas que de fato se verificaram com coisas imaginárias que não foram senão imagens proféticas (TTP VI 92, p. 109)

É por isso que na composição da história da Escritura é necessário conter a descrição de todo contexto histórico do autor (ver 1.4.2.1 e 2.2.1). Conhecendo estas opiniões, ao interpretar os textos nos quais haja descrição de milagres, possa-se discernir entre o que diz respeito apenas às opiniões daquela época e daquelas pessoas daquilo que de fato ocorreu. Cabe também “conhecer as expressões e figuras de retórica utilizadas pelos hebreus” (TTP VI 93, p. 110). Sem conhecê-las, segundo o filósofo, acrescenta-se muitos milagres que não estavam na intenção dos autores narrar. Ele cita vários exemplos de expressões na Escritura que são somente modos de dizer, usados por devoção ou efeito literário, tais como “farei o céu tremer e a terra mudará de lugar”, que, entretanto, não narram milagre algum.

Spinoza conclui dizendo que preferiu fazer a explanação sobre os milagres a partir da luz natural e que muito embora tenha usado a Escritura para ensinar algo sobre as coisas naturais, e falar que ela as ensina, não ensina de maneira imprescindível à salvação. Por isso, adverte o leitor que cada qual é livre para pensar o que quiser a respeito dos milagres mantendo para si do melhor modo o culto a Deus e o íntegro ânimo religioso (cf. TTP VI 96, p. 113).

Incluem-se nesta categoria de conteúdo também as narrativas comuns que contam a história do povo hebreu, elas são entrelaçadas às que contam os milagres e demais fatos inacreditáveis. Tal como se dá no exemplo que cita Spinoza da obra do Templo de Salomão (cf. TTP II 36, p. 40-41), cujas medidas tenham sido reveladas por Deus adaptando-se à sua capacidade e opiniões, já que não sendo matemático, de certo ignoraria a proporção entre o perímetro e a circunferência e, portanto, a obra tenha sido uma mera narração histórica. Já no Capítulo IV do TTP, Spinoza afirma que os relatos históricos, por mais credibilidade que possam ter, ainda não levam nem ao conhecimento e nem ao amor de Deus, entretanto, que sua leitura é muito útil no que concerne à vida em sociedade (cf. TTP IV 61, p. 71).

A credibilidade destes relatos históricos, segundo Spinoza, não faz deles requisito necessário para alcançar o sumo bem. Contudo, a sua leitura permite conhecer e melhor observar os costumes e as condições de vida dos homens, já que o melhor meio de saber disso

é através de suas ações. Quanto mais se conhecem estas condições e ações, mais aptos nos tornamos a viver entre os homens e conseguimos aprender a adaptar razoavelmente a vida e as ações ao modo de ser dos homens (cf. TTP IV 61-62, p. 71).

Teoricamente, quanto mais se conhecessem estas histórias, mais apto estaria o vulgo no convívio em sociedade. Entretanto, Spinoza não exige que sejam todas conhecidas, isto seria impossível a todo gênero humano, dado o grande número de histórias e de seus detalhes. Daí ele recomendar que o vulgo conheça apenas as histórias principais que permitam todo o conhecimento da doutrina da Escritura (cf. TTP 78, p. 91). A fé nestes relatos constitui uma pedagogia social, um instrumento educativo de adequação aos costumes e à maneira de agir de uma sociedade.

Mesmo não se utilizando dos meios próprios para isso, a Escritura pretende ensinar algumas verdades puramente especulativas e que compõem o corpo de sua doutrina. São as histórias que transmitem essa doutrina. Spinoza lista estas verdades. Vejamos:

As verdades de natureza meramente especulativas que a Escritura pretende ensinar são, essencialmente, as seguintes: existe um Deus, ou seja, um ser que fez, dirige e sustenta todas as coisas com suma sabedoria, que cuida dos homens, ou melhor, daqueles que vivem piedosa e honestamente, já que aos outros os castiga com numerosos suplícios e os aparta dos bons. (TTP V 77, p. 90)

Para isso, diz o filósofo, a Escritura não apresenta nenhuma definição, comprova tudo isso apenas pela experiência através das histórias que ela narra com palavras e argumentos em conformidade com a capacidade do povo. Porque dessa forma, segundo ele, embora não se consiga ter um conhecimento claro das coisas e nem muito menos ensinar o que é Deus, por quais razões ele sustenta e dirige todas as coisas e porque cuida dos homens, pode tanto ensinar e iluminar quanto imprimir no ânimo humano suficiente obediência e devoção (cf. TTP V 77, p. 90). As histórias narradas na Bíblia não se prestam para ensinar as verdades especulativas, não possuem uma forma clara e simples que permita a qualquer um no uso do intelecto e através de um encadeamento de axiomas e definições atingir o conhecimento claro destas coisas, como pretende por exemplo a Ética do próprio filósofo. Contudo, cumprem bem o seu objetivo de incutir no ânimo do vulgo, por meio de suas palavras e de seus argumentos bem adaptados à mentalidade do povo, a obediência e a devoção religiosa. Spinoza arremata que, como o vulgo não consegue perceber as coisas clara e distintamente, o conhecimento e a fé nessas histórias lhe são sumamente necessários.

Mesmo assim, o filósofo ainda é complacente com vulgo, eximindo do conhecimento integral de todas as histórias da Bíblia, recomenda apenas as principais, a saber, aquelas por

meios das quais se consegue perceber evidentemente a doutrina e se pode melhor mover os ânimos. Segundo ele, não é necessário conhecer todas as histórias dos textos sacros para delas demonstrar e concluir a sua doutrina, já que em virtude do grande número destas narrativas, não só o vulgo, mas todo gênero humano, não teria condições de compreendê-la (cf. TTP V 78, p. 91). Praticamente, Spinoza dispensa o vulgo da leitura ou estudo integral da Bíblia, que mesmo adaptada às suas capacidades e opiniões ainda se constitui em um imenso volume, cujo intento doutrinário e prático (dogmas de fé e moção para obediência, respectivamente) pode ser alcançado com o conhecimento dos principais relatos. Ele chama de principais aquelas histórias das quais se pode extrair evidentemente toda a doutrina, ou seja, aquelas verdades de natureza especulativa listadas na citação acima, obviamente escritas segundo a mentalidade e as opiniões do mesmo vulgo.

Ainda assim, Spinoza acusa o vulgo de não ser capaz de emitir opiniões acerca destas histórias e precisaria de mais um auxílio (ministros religiosos), porque o que mais agrada ao povo não é a doutrina contida nos relatos e sim aquilo que nelas há de mais singular e inesperado (TTP V 79, p. 92). Talvez possa se pensar, neste caso, que o filósofo recomendasse apenas o conhecimento do conteúdo das histórias e isso justificaria uma espécie de catecismo doutrinário com as principais narrativas bíblicas comentadas por algum ministro, como aliás já existiam. Ou, pode-se pensar que ele defendesse o contato com o próprio texto de histórias selecionadas, ainda que esta leitura precisasse ser orientada, pois a Escritura, segundo Spinoza, foi feita para todos e não apenas para especialistas como já o mostramos acima.

De resto existem três possibilidades de não se acreditar nas histórias da Escritura para Spinoza: a primeira é caso não se acredite porque não crê que haja Deus, o que ele chama de ímpio; a segunda é que, não se conheçam estas histórias e contudo se reconheça pela luz natural que Deus é e observe a verdadeira regra de vida, este tem inteiramente a beatitude até mais que o vulgo (quando obediente), visto que possui além de opiniões verdadeiras, conceito claro e distinto; e a terceira é ignorar as histórias da Escritura e nem a luz natural, este é ímpio, contumaz ou inumano, quase um bruto sem qualquer dom de Deus (cf. TTP V 78, p. 91).

No primeiro caso é possível até que conheça as histórias e, no entanto, não creia por não crer na doutrina mesma, não crê em Deus e isso o faz ímpio. No segundo caso, ignoram-se as histórias, mas se conhece pela luz natural as verdades especulativas que a doutrina pretende ensinar através das histórias, além disso, vivem de acordo com a verdadeira razão de viver. Esta dupla condição do conhecimento natural e agir conforme a verdadeira virtude

constitui aquilo que já prevê a Ética (cf. E2P49S, p. 171). Isto torna esta condição humana detentora de mais beatitude que a condição do vulgo que tenha sido doutrinado pela Escritura, pois mais do que se tornar capaz de emitir opiniões verdadeiras, pela luz natural se tem um conceito claro e distinto. A terceira possibilidade é de inteira negação: ou se é ímpio por não crer em Deus; ou se é contumaz porque rejeita a doutrina especulativa por ser insubmisso a obediência que ela incita; ou não se é humano por rejeitar a própria luz natural e as noções básicas humanas (vida em sociedade, por exemplo); ou se é quase bruto ou animal por estar desprovido dos dons de Deus (aqui talvez Spinoza considere aqueles que por alguma deficiência sejam incapazes de pensar).

O segundo conteúdo de maior parte da Escritura, depois das histórias, são as revelações. A próxima seção trata do que Spinoza chama de revelações, ou seja, das percepções que os profetas tinham por meio da imaginação e que são narradas nos relatos bíblicos. São opiniões particulares dos profetas, segundo os seus pensamentos e situados de acordo os preconceitos de cada um.

2.2.3.2 Revelações

Segundo Spinoza, "as revelações"³³, por seu turno, estão também adaptadas às opiniões dos profetas e ultrapassam realmente, como demonstramos no capítulo II, a compreensão humana" (TTP VII 99, p. 116). Spinoza demonstra no Capítulo II do TTP que os profetas divergiam de opiniões e que Deus adaptou as revelações à capacidade e às opiniões dos profetas, que os profetas ignoravam as coisas apenas especulativas, mas conheciam somente aquelas que dizem respeito à caridade ou ao uso da vida prática.

Por essas opiniões divergirem é que não se pode utilizar o pensamento de um profeta para explicar o outro, principalmente acerca de assuntos especulativos, milagres ou relatos históricos. A exceção só se daria no que diz respeito à vida prática (cf. TTP VII 109, p. 108). De sorte que devemos crer só no que respeita ao fim e à substância das revelações [*finis et substantia est revelationis*], no mais cada um é livre de crer como quiser. Como exemplo, cita

³³ Há uma distinção entre essas revelações e a Revelação, o texto de Gebhardt a diferença gráfica é a mesma que faço aqui. Revelação no singular e com a primeira maiúscula deve ser entendida como o sentido tradicional do termo com sua carga histórico-teológica. As revelações no plural ou poucas vezes no singular, mas com o mesmo sentido e grafada com a primeira minúscula, deve ser entendida como as percepções que tinham os profetas através da imaginação.

Spinoza que a revelação de Deus a Caim ensina apenas a exortação à verdadeira vida. E ele conclui: “porque é somente aí que reside o objetivo e a substância da revelação [*intentum et substantia revelationis*], e não em ensinar a liberdade da vontade ou questões filosóficas” (TTP II 43, p. 48)³⁴.

Tanto para as histórias quanto para as revelações, Spinoza é claro em afirmar que só importam para a vida prática em sociedade. Assim, como esses dois conteúdos constituem a maior parte da Escritura e tem sua importância centrada na vida prática, o terceiro conteúdo que Spinoza analisa possui essa dimensão explicitamente prática e social.

2.2.3.3 *Ensinamentos morais*

Há ainda um terceiro conteúdo da Escritura que são os ensinamentos morais, mas estes Spinoza pretende demonstrar com base exclusivamente na própria Escritura, na medida em que ela os ensina. Já que este critério de ela ensinar ou não os princípios morais lhe conferem a divindade. Para Spinoza: "Quanto aos ensinamentos morais que também vêm na Bíblia, embora eles possam demonstrar-se com base em noções comuns, não se pode, todavia, a partir dessas noções, demonstrar que ela os ensina, pois isso só poderá afirmar-se com base na Escritura" (TTP VII, 99, p. 116).

Spinoza não encontra nas cerimônias descritas na Escritura nada que possa corresponder a ensinamentos morais. Como uma tradição oral e escrita do povo hebreu que contém o núcleo da herança deste povo, os salmos são citados para demonstrar esta afirmativa: “Já nos salmos XV e XXIV, não se faz nenhuma menção das cerimônias, mas só dos ensinamentos morais, sem dúvida porque aí se trata unicamente da beatitude e por ser esta a única coisa que aí se tem em vista, ainda que seja como parábola” (TTP V 71, p. 83). Estes salmos citados questionam quem poderia ser recebido na morada de Deus, somente aqueles que agem consoantes princípios de conduta moral possuem este privilégio, em momento algum dizem que os que praticam rituais e cerimônias. Estes salmos relacionam diretamente a conduta moral com a beatitude.

Os primeiros livros da Escritura, segundo Spinoza, estavam mais preocupados com a instituição do Estado hebreu e de sua religião, por isso tinham mais um intuito legal que

³⁴ Ver também TTP IV 63-65, p. 73-76.

propriamente uma pedagogia moral. Nas palavras de Spinoza: “E muito embora esses cinco livros contenham, além das cerimônias, muitos preceitos morais, todavia, estes não vêm incluídos a título de ensinamentos morais para todos os homens, mas antes como ordens adequadas à compreensão e à maneira Estado” (TTP V 70, p. 81-82). Eram medidas legislativas, tanto que previam recompensas e punições sociais, focadas no exterior e na ordem da comunidade; as expiações de erros eram rituais e públicas e não havia propriamente uma educação moral. Não obstante as leis do Estado muitas vezes coincidirem como o que manda a lei natural, elas eram direcionadas para aquele povo naquela época, de tal sorte que não tinham pretensão universal.

Contudo, Spinoza reconhece que os profetas tinham uma predisposição para a Justiça e a bondade (cf. TTP VII 99, p. 117), de acordo com o que ele explicou no seu capítulo II sobre os profetas, os quais se baseavam numa certeza moral. Spinoza justifica: “É porque vemos os profetas recomendarem acima de tudo a caridade e a justiça e não pretenderem outra coisa, que concluímos que não era de má fé, mas com sinceridade, que ensinavam que os homens se tornariam felizes pela obediência e pela fé [...]” (TTP XV 186, p. 231). Se a beatitude vai além da simples fé e obediência, pelo menos os ensinamentos sobre a Justiça e a Caridade permitiam ao vulgo chegar o mais próximo dela. Com isto, já se poderia presumir que mesmo não dominando as matérias especulativas e adaptando os ensinamentos conforme sua própria capacidade e a do vulgo, os profetas não agiam de má fé e nem desviavam o povo no que diz respeito à ordem civil e a paz social.

Por exemplo, Spinoza toma a lei sobre adultério do Antigo Testamento, que não poderia ser considerada um ensinamento moral, era unicamente de interesse do Estado e para a manutenção da ordem social (as intrigas e prejuízos que poderia causar entre o povo), entretanto o foro íntimo de cada um não estava contemplado por ela, ou seja, não previa e nem cuidava da tranquilidade e beatitude de cada um. Enquanto a lei de Moisés cuidava apenas da atitude externa, lembra Spinoza que Cristo condenava desde o assentimento da vontade e prometia para isso uma recompensa espiritual (cf. TTP V 70, p. 82). Por isso o método exige a composição da história da Escritura, o conhecimento da vida, dos costumes e dos estudos do autor, para que se possa distinguir entre leis e ensinamentos morais (cf. TTP VII 102, p. 119-120).

O filósofo acrescenta sobre o Cristo que ele procurou apenas “dar ensinamentos morais e separá-los das leis do Estado” (TTP V 71, p. 82). É justamente o que o autor do TTP quer que o leitor perceba, a diferença entre a lei e o ensinamento moral: a primeira é local, restrita no tempo, limitada a um grupo específico de pessoas, e regula principalmente o

comportamento externo; o segundo, é universal, natural, para todos os homens, atemporal e cuida da interioridade, da tranquilidade pessoal e da beatitude de cada qual. Segue Spinoza: “No Novo Testamento, isto vem também plenamente confirmado, visto que, como já dissemos, não se encontram aí senão ensinamentos morais, por cujo cumprimento se promete o reino dos céus”(TTP V 72, p. 84).

Os ensinamentos morais que se baseiam em noções comuns (cf. TTP VII 99, p. 116) levam a beatitude, porém exigem um agir segundo as regras do verdadeiro viver, da verdadeira virtude, que são ensinadas pela reta razão. Todavia, a natureza humana é tal que é mais levada pelas suas paixões que pela reta razão (Cf. E4P4C, p. 230; E5P41S, p. 298; TP 2/5, p. 307-308; TTP XVI 190, p. 235; TTP XVI 192-193, p. 239). Por isso Spinoza considera:

Ora, se os homens fossem por natureza constituídos de modo que não desejassem senão o que ensina a reta razão, certamente a sociedade não necessitaria de nenhuma lei, bastando apenas fornecer aos homens os verdadeiros ensinamentos morais para que, espontaneamente e de inteira e livre vontade, fizessem aquilo que verdadeiramente interessa (TTP V 73, p. 85).

Dada a natureza humana e por viver em sociedade, o homem precisa das leis, no entanto, somente elas e seu cumprimento não garantem a ele a beatitude e nem a tranquilidade interior. Assim, continua Spinoza, que ao verificarmos que os profetas não deixaram nenhum ensinamento moral que não está inteiramente de acordo com a razão, isto nos dá uma maior segurança e constatamos que não é mero “acaso que a Palavra de Deus que está nos profetas concorda absolutamente com a palavra de Deus que se faz ouvir em nós” (TTP XV 186, p. 231).

Quando fala de Euclides e outros que escreveram sobre coisas simples cujas naturezas são perceptíveis, Spinoza elenca entre estas os ensinamentos morais. Segundo ele, essa é a razão de se poder compreender facilmente os ensinamentos morais da Escritura, e ter segurança quanto ao seu verdadeiro significado, desde que seja extraído dos dados históricos da própria Escritura. As palavras usadas para expressar o ensinamento da verdadeira piedade, prossegue o mesmo, são as mais corriqueiras, ou seja, comuns, simples e fáceis de entender (cf. TTP VII 111, p. 131). Não há dificuldade de interpretação quanto ao que respeita a vida prática, visto que não há controvérsia entre os autores da Escritura, o que resulta num estudo sem complicações (cf. TTP VII 104, p. 122).

Por outro lado, “[...] se a verdadeira salvação e a beatitude consistem na verdadeira tranquilidade de ânimo, e se nós só descansamos de fato naquilo que conhecemos com toda

clareza, é evidente que podemos sem dúvida atingir o conteúdo da Escritura no que toca às coisas salutares e necessárias para a beatitude” (TTP VII 111, p. 131). Não havendo dificuldades em compreender o conteúdo da Escritura quanto ao que verdadeiramente importa, isto é, a salvação e a beatitude, pelo fato de serem coisas simples e facilmente compreensíveis mesmo na Escritura, nelas não havendo controvérsia alguma, Spinoza aconselha que não se perturbe tanto com as outras coisas a serem interpretadas que não possam ser da mesma forma acolhidas pela razão e pelo intelecto, isto seria mais uma questão de curiosidade do que de utilidade (cf. TTP VII 111, p. 131).

O conteúdo da Escritura, conforme diz o filósofo, não é difícil nem controverso. É esse conteúdo que confere o caráter particularmente divino aos livros sagrados e que, ao longo do tempo e das vicissitudes pelas quais passou o texto, manteve-se intacto e incorrupto.

2.2.3.4 Conteúdo intacto

Apesar do sucessivo descuido das gerações, e de terem sido detectados algumas versões duvidosas, estas não causam escândalo para quem lê as Escrituras sem preconceitos, e como endossa Spinoza: “[...] e posso garantir, pela minha parte, que não encontrei acerca dos ensinamentos morais nenhum erro ou discrepância de versões que os tornasse obscuros ou duvidosos” (TTP IX 135, p. 163). O filósofo, depois de uma vasta análise da Escritura por meio do seu método, e a despeito de apontar muitas falhas e observações, quanto ao conteúdo propriamente dito da Escritura a respeito dos ensinamentos morais, nela não obteve qualquer desvio. Consoante ao que ele mesmo já havia dito, são noções simples e facilmente compreensíveis, o que seria muito difícil de corromper, e que, com base no fundamento do amor a Deus e ao próximo, seria evidentemente notado e repugnado. Diz no TTP: “Igualmente intactas se devem considerar as outras verdades morais, porquanto derivam com toda evidência daquele fundamento universal[...]” (TTP XII 165, p. 205). Se algo delas fosse suprimido o seu fundamento universal o restabeleceria, principalmente o da caridade tão recomendado pelos dois Testamentos.

Conclui Spinoza que “toda a lei divina universal que a Escritura ensina chegou até nós isenta de qualquer adulteração” (TTP XII 166, p. 205). Spinoza considera intactos também o essencial dos principais relatos históricos da Escritura porque eram conhecidos de todos: entre os judeus, a história cantada através dos salmos teria sido preservada na memória popular; e

quanto aos de Cristo, o essencial ficou registrado também pelos historiadores romanos. As adulterações introduzidas, segundo Spinoza, incidiram em detalhes das narrativas para fomentar maior devoção ou em assuntos especulativos nos quais cismáticos introduziram seus fingimentos (fantasias) para revesti-las de autoridade divina. Entretanto, para a salvação não interessa o quanto tais coisas tenham sido alteradas.

Destarte, a Escritura contém histórias, revelações e ensinamentos morais. Sendo chamada de Palavra de Deus e sendo um livro sagrado de uso das religiões, ela deveria ter algo religioso e que promovesse a fé. É preciso investigar o que diz Spinoza acerca disso.

2.2.3.5 *Dogmas e fé*

Por ser considerada divina, e por ser usada como texto base da religião, a Escritura possui um conteúdo religioso, que é composto pelos dogmas de fé que Spinoza enumera na sua obra. No entanto, é preciso saber primeiro o que fala o filósofo sobre a fé e sobre o fiel, ele trata desse assunto no Capítulo XIV do TTP. Neste e no Capítulo anterior, no qual ele trata de como a Escritura ensina a obediência mediante imitação de uma regra de vida, Spinoza recomenda que sejam relidos e reexaminados atentamente, dada a importância que eles possuem no que concerne ao principal objetivo do *Tratado*. Isto quer dizer que nestes dois capítulos ele demonstra a diferença entre a filosofia e a fé ou entre a filosofia e a teologia.

Examinemos primeiramente o que é fé para Spinoza. O objetivo principal da Escritura, a saber, apenas ensinar a obediência, é a verdadeira norma para determinar o que é a fé (cf. TTP XIV 174, p. 215). Para Spinoza, isto é ao que se resume todo o Antigo Testamento; e quanto à doutrina dos Evangelhos, nada contêm senão a simples fé: crer em Deus, reverenciá-lo, o que é o mesmo que obedecer a Deus (cf. TTP XIV 174, p. 215). E se obedecer a Deus consiste em amá-lo sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo, este único mandamento é a norma de toda a fé universal (cf. TTP XIV 174, p. 216). Através dele é que devem ser determinados os outros dogmas da fé universal (cf. TTP XIV 175, p. 216).

Com base neste fundamento, Spinoza diz que a definição de fé é somente atribuir a Deus aquilo que, caso seja ignorado, extingue a obediência a Deus, e que, para haver obediência é necessário pressupor. Desta definição decorre que: primeiro, a fé pode salvar desde que em função da obediência; segundo, aquele que é obediente possui a verdadeira fé

ou “verificando-se a obediência, verifica-se a fé” (TTP XIV 175, p. 217). Desta forma, Spinoza vincula efetivamente a fé e a obediência, e assim, fé e vida prática.

Da definição e de suas duas consequências Spinoza define o que é ser fiel. Ser fiel é ser obediente a Deus. A fidelidade de uma pessoa se averigua por meio das suas obras. Caso suas obras sejam boas, então ele é fiel, do contrário é infiel (cf. TTP XIV 175, p. 217). Spinoza assim arremata: “Quem, efetivamente, ama a Justiça e a Caridade, basta isso para sabermos que é fiel; e quem persegue os fiéis é Anticristo” (TTP XIV 176, p. 218). Aquele que persegue os homens honestos apenas por não terem as suas mesmas crenças ou por pensarem diferente é identificado por Spinoza como o verdadeiro Anticristo. Os que perseguem aqueles que praticam a Justiça e a Caridade, seja por que motivo for, além de infiéis, são identificados com aquele que na Escritura é considerado o maior inimigo da fé: o próprio Anticristo.

O filósofo faz uma última consideração sobre os dogmas da fé, a de que eles não precisam ser verdadeiros (cf. TTP XIV 176, p. 218). Da própria definição de fé e do fundamento da definição que é a obediência, é que ele demonstra isso. Claro que isto está condicionado a ignorância de quem crê no dogma falso, porque ao passo que reconheça a falsidade, tornar-se-á insubmisso. Como a Escritura não condena a ignorância, mas tão somente a insubmissão, então é legítimo que nem todos os dogmas precisem ser verdadeiros, contanto que sejam piedosos e fomentem a obediência a Deus. Assim, os dogmas devem apenas confirmar “a vontade do amor ao próximo, pois só em função desse amor que cada um estará em Deus (para falar como João) e Deus estará em cada um” (TTP XIV 176, p. 218).

A fé de cada um, conforme o pensamento de Spinoza, só pode ser considerada piedosa à medida que se mostra submissa ou obediente, e não pelo que as pessoas pensam ou pela maneira como acreditam nos seus dogmas. Para Spinoza, como cada ser humano pensa e tem uma maneira de ser diferente um do outro, e cada qual tem seus motivos muitas vezes tão diversos para se comportar de uma mesma maneira, dentre os dogmas da fé universal, não figuram nenhum que possa ser motivo de controvérsia entre os homens honestos (cf. TTP XIV 176-177, p. 218-219). Apenas absolutamente os dogmas da obediência a Deus pertencem à fé universal, sem os quais a obediência é absolutamente impossível. Os dogmas da fé universal ou o objetivo fundamental de toda a Escritura [*fidei universalis dogmata, sive universae Scripturae intenti fundamentalia*], devem tender para aquilo que foi dado pelo próprio ser supremo, que ama a Justiça e a Caridade, a saber, que para serem salvos todos devem obedecê-lo e adorá-lo no culto da Justiça e da Caridade para com o próximo (cf. TTP XIV 177, p. 219).

O intento fundamental da Escritura são os sete dogmas da fé universal e são assim enumerados por Spinoza (cf. TTP XIV 177, p. 219):

I – Existe um Deus que é ser supremo, sumamente justo e misericordioso, exemplar de verdadeira vida. Saber e acreditar nisso é requisito para obedecê-lo e reconhecê-lo como juiz.

II – Ele é único, para suscitar os sentimentos de suprema devoção, admiração e amor, Deus surge como única excelência sobre os demais;

III – Deus está em toda parte e nada lhe é oculto, para que ninguém duvide ou ignore a equidade da sua Justiça;

IV – Deus tem direito e domínio total sobre tudo e faz tudo não por coação de uma lei, mas devido a seu beneplácito absoluto e da sua graça singular. Todos têm que obedecê-lo absolutamente e ele não obedece a ninguém;

V – O culto e a obediência a Deus consistem apenas na Justiça e na Caridade, ou seja, no amor ao próximo;

VI – Apenas aqueles que obedecem a esta regra de viver de Deus são salvos, os demais que vivem sob o império das paixões [*sub imperio voluptatum*] estão perdidos. Os homens precisam crer nisto para terem um motivo para preferirem obedecer a Deus que às suas paixões;

VII – Deus perdoa os pecados daqueles que se arrependem. Não há quem não peque, se isto não fosse estabelecido, todos perderiam a esperança de salvação e ninguém acreditaria na misericórdia de Deus.

Estes sete dogmas, segundo Spinoza (cf. TTP XIV 178, p. 220), são necessários serem conhecidos para que os homens, sem nenhuma exceção, obedeçam a Deus, anular qualquer um deles é rejeitar a obediência. O conhecimento de Deus ou o exemplar da verdadeira vida [*Deus sive verae vitae exemplar*] nada tem a ver com religião e com fé. A fé não exige o conhecimento de Deus, no que tange à sua essência, sua existência, seu modo de agir, nem como através dele vemos o que é verdadeiro, justo e bom. Como também pouco importa para a fé no jeito como a pessoa crê nele, ou se lhe obedece por livre-arbítrio ou por necessidade do decreto de Deus, ou se por temor de algum castigo natural ou sobrenatural, desde que nisto não arrume desculpas para a desobediência.

Acrescenta Spinoza que cada um deve por seu turno “adaptar esses dogmas da fé à sua capacidade de compreensão e interpretá-los como lhe parecer que é mais fácil aceitá-los sem reticências e de ânimo plenamente convicto, a fim de obedecer a Deus com total aquiescência” (TTP XIV 178, p. 221). Da mesma forma, segue Spinoza, como no passado a fé foi revelada e escrita conforme as opiniões e a capacidade dos Profetas e do vulgo, agora

cada qual tem que acomodá-la às suas próprias opiniões a fim de abraçá-la sem hesitação ou qualquer repugnância mental. Quanto mais piedosa for a fé, mais obediência ela incute, a salvação vem da obediência, isto é, de apresentar obras de Justiça e Caridade. Logo, esta doutrina é necessária e saudável ao Estado para os homens viverem em paz e concórdia.

Os fundamentos da filosofia são as noções comuns e elas devem ser retiradas apenas da natureza [*ex sola natura*]. Os fundamentos da fé são as histórias e a língua e são retidas apenas da Escritura [*ex sola Scriptura*] e da revelação (cf. TTP XIV 179, p. 222).

A fé concede a cada um a máxima liberdade de filosofar sobre as coisas, sem que se sinta a cometer um crime por isso. Ela condena como cismáticos e heréticos apenas aqueles que ensinam opiniões que aconselham a desobediência, o ódio, as contendas e a ira. E tem por fiéis somente aqueles que aconselham aos homens, na sua razão e faculdades, a Justiça e a Caridade (cf. TTP XIV 180, p. 222). Nada é mais criminoso e mais pernicioso para o Estado do que aqueles que se negam reconhecer aos outros a liberdade de pensar diferente e de ainda os perseguir como inimigos de Deus, mesmo que sejam honestíssimos e seguidores da verdadeira virtude (cf. TTP XIV 173, p. 215).

A Escritura tornou-se imanente aos olhos de Spinoza: suas exigências históricas projetaram a forma e o conteúdo dela, apesar dos preconceitos que a rodeavam, ou melhor, que a obscureciam. O que dizer, a partir de então, acerca da Palavra ou da Lei divina? É o que se verificará em seguida.

2.3 Palavra de Deus e Lei divina

Para Spinoza, alguns preconceitos comuns tanto entre o vulgo quanto entre os teólogos são aqueles que definem a Escritura como a Palavra de Deus e a Lei de Deus. Estes preconceitos envolvem conceitos como: a Palavra (comunicação), a Lei (direito) e Deus (o divino, o sagrado). Sobre eles Spinoza já comenta no seu Prefácio e no início do Capítulo VII, e o sobre o malefício que eles causam para os homens e na sociedade. Eles prejudicam à medida que permeiam as relações entre o homem com Deus, com a Natureza e com os demais homens entre si.

O vulgo atribui sacralidade e divindade àquilo que menos expressa isso e que, no entanto, mais o comove. Chama ciência divina aquela que ultrapassa a capacidade humana (cf. TTP VI); a obra cuja causa desconheçam também denominam divina (cf. TTP VI); e

entendem como divina uma norma estipulada arbitrariamente por Deus fazendo as vezes de Legislador e Governante do mundo e dos homens (cf. TTP IV). Observe-se bem que tudo isso cumula na Escritura que também é divina por ter sido revelada por Deus de maneira sobrenatural. Nela se encontra uma ciência que ultrapassa o entendimento humano (impossível de interpretar), uma lei decretada por Deus e narrações de feitos espetaculares (milagres) que Deus teria feito em benefício particular de alguns.

Quanto aos preconceitos sobre a natureza, nada se mostra claramente tão divino e sagrado para o vulgo quanto aquilo que se manifesta aparentemente contrário à opinião comum sobre a natureza e muito mais quando isso ocorre a favor de alguém em particular. No primeiro, por devoção ou por pirraça aos sábios, segundo Spinoza, o vulgo imagina que a potência de Deus e a potência da Natureza são duas forças que se anulam uma a outra, que enquanto Deus age a potência natural adormece ou se anula e que quando a Natureza segue seu curso, a potência divina se omite. No segundo, imagina o vulgo que a natureza é tão limitada que o homem seria sua parte principal e que, portanto, ela seria antropocêntrica e que Deus poderia alterar o curso da Natureza a fim de prover alguns indivíduos de benefícios particulares em detrimento de outros e da própria Natureza. Assim, a lei da natureza para o vulgo não pode ser denominada propriamente de divina, mas apenas por costume, porque afinal, ela pode ser revogada a qualquer tempo para a manifestação dos milagres. Por outro lado, a lei revelada por Deus através dos Profetas, está sim é divina por motivo das circunstâncias especiais através das quais foram instituídas.

Portanto, na opinião geral do vulgo divino é: na natureza, o milagre; no direito, a lei mosaica; na ciência, os mistérios; na política, uma teocracia (Deus como legislador e governante); e nas letras, a Escritura. Um Deus antropomorfo e antropopático reflete o desejo humano de que tudo se submeta aos seus próprios caprichos. A Deus pertence tudo o que o homem deseja e não é capaz de realizar. Se não consegue burlar as leis da natureza como o faz com as próprias leis, Deus o poderia conforme lhe fosse conveniente, resultando daí o milagre. Se não consegue entender as causas naturais de algo, Deus o pode, mas não quis revelar, é mistério. Se não consegue submeter todos os demais homens à sua vontade e para lhe servirem, Deus o faz e promulga suas leis e desígnios. E para revelar todas essas coisas por escrito como testamento para a humanidade, Deus escreve, ou melhor inspira escritores, estabelece a Escritura.

Precisamos, então, entender o conceito de divino e sagrado para Spinoza. A primeira vez que ele trata disso é já no Capítulo I sobre a profecia, ao tratar dos significados da palavra *ruagh*, quando na verdade ele fala sobre o que seria a inspiração divina e o Espírito Santo ou

Espírito de Deus. Quando algo se refere a Deus ou que se diz de Deus, como explica Spinoza, tem os seguintes sentidos (cf. TTP I 23-24, p. 24- 25):

- 1) Pertence à sua natureza ou é parte dele;
- 2) Está ao alcance do poder de Deus e age segundo a sua vontade;
- 3) Foi dedicada a Deus;
- 4) É transmitida pelos profetas, embora não tenha sido revelada pela luz natural;
- 5) Para exprimir algo no superlativo, fora do comum.

Neste primeiro momento, Spinoza trata especificamente de modo filológico da expressão “de Deus”. Ele expõe os cinco sentidos possíveis da expressão na língua hebraica e usa passagens da própria Escritura para explicar cada um deles. Os dois primeiros sentidos são propriamente sobre a essência e o agir de Deus. Os demais são atribuições meramente convencionais e puramente conforme os usos dos homens. O primeiro sentido é usado quando se quer falar daquilo que se atribui à natureza divina, como por exemplo: a potência de Deus, a vontade de Deus, a providência de Deus, ciúme de Deus, etc. Ou também aquilo seria parte do próprio Deus (antropomorfismo), por exemplo: a mão de Deus, os olhos de Deus, o dedo de Deus, etc. É o sentido no qual o divino é aquilo que é peculiar à natureza de Deus. O segundo sentido é usado para significar aquilo que é conforme o agir de Deus, por exemplo, os céus de Deus, os céus estão submetidos à vontade e ao poder de Deus visto que são sua morada e domínio. Também pode ser usado para falar daquilo que se submete ao seu agir, por exemplo, o servo de Deus, um homem que deseja se submeter à vontade e aos desígnios de Deus, ou flagelo de Deus quando Deus teria usado do povo assírio para castigar a desobediência dos hebreus. O terceiro sentido é quando se fala de algo que não é propriamente divino, mas que os homens o dedicam a Deus. Por exemplo, um templo que é uma construção humana, depois de dedicado se torna divino; uma oferta de sacrifício (que pode ser um animal ou qualquer outra coisa) ao ser oferecida a Deus se torna divina; um homem que se dedica a Deus, nazareno de Deus; etc. É o uso humano e o costume que determina o que é divino neste terceiro sentido. O oferecer ou dedicar algo a Deus confere à este algo como que uma propriedade divina. O quarto sentido é também convencional. Aquilo que é transmitido pelos profetas, e que não foi revelado pela luz natural, é de Deus por convenção. Presume-se que o tenham recebido por uma comunicação especial de Deus, que os escolheu e os inspirou para que tais revelações sejam obedecidas como ordens do próprio Deus. Aqui mais uma vez se nota resquícios de antropomorfismo e antropopatia, quando Deus seleciona homens e só para eles revela seus segredos e suas vontades. Neste sentido, o exemplo é a lei de Moisés, chamada também de lei de Deus e as revelações proféticas,

chamadas de oráculos de Deus. O quinto sentido se forma como resultado de uma expressão idiomática que significa um grau superlativo. Por exemplo, quando Salomão fala de cedros de Deus, certamente isso não significa que o cedro seja essência de Deus ou faça parte dele, nem que o cedro age segundo Deus, nem que os dedicou a Deus, nem que foram revelados aos profetas, mas somente que são peculiarmente grandiosos. Uma expressão que se consolidou na língua através do uso cotidiano como um superlativo ou como para exprimir o extraordinário e insólito.

Todos os cinco sentidos estão muito imbuídos dos preconceitos e das opiniões do vulgo e não poderia ser diferente, já que foram incorporados pela linguagem corriqueira das pessoas e foram determinados pelas circunstâncias e pelas opiniões de um povo específico numa localidade e época específica. Atribuir à Deus o ciúme ou olhos, não é um conceito adequado. Dizer que Nabucodonosor é servo de Deus por que Deus o teria usado para agir no seu lugar também não é muito adequado. Da mesma forma, dizer que algo feito pelo homem, como um prédio ou um pão, são divinos só porque foram dedicados a Deus. O mesmo se pode dizer das revelações proféticas ou das coisas cuja causa natural se desconhece. O uso como grau superlativo exprime bem esta apropriação vulgar da expressão e a importância de conhecê-la bem.

No capítulo XII, Spinoza inclui entre o sagrado tudo o que tem por finalidade por em prática a piedade e a religião, porém ele condiciona este estado exclusivamente ao seu uso religioso. Isto significa que o estatuto de sacralidade de algo não é perpétuo e está vinculado à sua utilidade dentro da prática religiosa. A perda deste estado divino ocorre imediatamente após o seu uso ter sido deturpado. Nas palavras do próprio filósofo:

Chama-se sagrado e divino aquilo que se destina ao exercício da piedade e da religião. Uma coisa é sagrada só enquanto os homens a usarem religiosamente; se os homens deixarem de ser piedosos, de imediato ela deixa de ser sagrada; por outro lado, se a utilizarem para perpetrar ações ímpias, então a mesma coisa, que antes era sagrada, tornar-se-á imunda ou profana (TTP XII 160, p. 198).

É o uso que determina a sacralidade. Algo usado com a finalidade de favorecer a piedade e a religião é sagrado, e só será assim considerado enquanto necessariamente para este fim for utilizado. Os homens usam-no religiosamente para se tornarem piedosos. Há duas condições: primeiro que seja usado de maneira religiosa; segundo que os homens através do seu uso sejam piedosos. Caso não seja usado seja usado de maneira ímpia ou caso os homens não se tornem mais piedosos ao usá-la, deixa imediatamente de ser sagrado, podendo passar ao outro extremo e ser considerada imunda ou profana. Por exemplo, cita Spinoza o Templo

dos judeus que quando profanado, foi chamado na Escritura de abominação, ali não mais se prestava à religião e nem o seu uso fomentava a piedade naqueles que o utilizavam.

Esta definição e também a sua consequência são aplicadas a todas as coisas passíveis de assim serem nomeadas: templos, palavras, livros, utensílios, etc, conforme exemplos retirados da Escritura por Spinoza para isto confirmar. Para Spinoza, a Escritura e os seus textos só podem ser considerados sagrados enquanto fomentarem a devoção para com Deus, porém caso esta perca sua finalidade, ou que seja deturpada, ou que simplesmente desapareça, isto não significa que a palavra de Deus foi violada ou se perdeu (cf. TTP XII 161, p. 199).

Agora que se sabe o que Spinoza fala sobre o sagrado e sobre o divino, tem-se condições de prosseguir na busca do sentido de palavra de Deus e lei divina, segundo esse filósofo. Primeiramente, é preciso saber o que o TTP define como palavra de Deus.

2.3.1 Palavra de Deus

Segundo o TTP é possível admitir, como vimos, que a Escritura seja a palavra de Deus, no entanto, de maneira bem específica. Que a Escritura é palavra é óbvio, e é de Deus segundo um dos sentidos dessa expressão na língua hebraica ou sagrada, consoante o uso que os homens podem fazer dela na religião para incutir a piedade. Em ambos os casos são as convenções humanas arbitrárias, isto é a linguagem e o costume, que permitem esta admissão. Como bem explicado pelo próprio Spinoza:

As palavras só possuem determinado significado em função da maneira como se usam; se, de acordo com essa utilização, elas vêm ordenadas de forma que sugiram a quem as lê sentimentos devotos, tais palavras serão sagradas, bem como o livro que resulta dessa sua disposição. Mas, se depois deixarem de ser usadas, a ponto de já não terem nenhum significado, ou se o livro for totalmente esquecido, seja pela malícia dos homens, seja por já não se precisar dele, então quer as palavras quer o livro não têm mais nenhuma utilidade nem réstea de santidade. Se, enfim, as mesmas palavras forem dispostas de outra maneira, ou se a norma em vigor lhes atribuir um significado oposto, então também, palavras e livro, que antes eram sagrados, tornar-se-ão impuros e profanos. Donde se conclui que nada, em si mesmo, é sagrado, profano ou impuro, e que só em função da mente o poderá ser, de acordo também com inúmeras passagens da Escritura (TTP XII 160, p. 198-199).

Nem as palavras e nem os livros são sagrados em si mesmos, dependem do seu uso e da sua disposição para devoção. Deturpada a sua utilidade religiosa, esvazia-se o seu caráter divino. Absolutamente nada fora da mente [*nihil extra mentem absolute*] pode ser dito

sagrado, profano ou impuro, mas apenas respectivamente [*sed tantum respective ad ipsam*] à mente. Observe-se a contraposição entre o absoluto e o relativo: o sagrado é relativo à mente e não existe absolutamente fora dela.

É por isso que, longe do domínio das convenções, Spinoza concebe outro conceito de Palavra ou Verbo de Deus. Um conceito que concorda com a mente e com a luz natural, enfim, um conceito absoluto. É sobre este conceito que, citando o apóstolo Paulo no capítulo XII, Spinoza afirma que a verdadeira palavra de Deus está escrita não com tinta, mas com o Espírito divino, não em pedras ou em papel, mas no coração do homem. Os primitivos judeus receberam a religião por escrito e em forma de lei, mas também lhes foi prometido que chegaria o dia em que Deus escreveria sua palavra nos seus corações. Ele adverte aqueles que adoram as letras para não se preocuparem tanto com elas (cabalistas), a verdadeira palavra de Deus não está contida nos meandros dos símbolos e das palavras, mas na mente.

O vulgo confunde o Verbo de Deus com a Escritura. E, em certo sentido, como foi visto acima, Spinoza admite que o seja, no entanto, não são a mesma coisa. Eis o conceito de Spinoza: “[...] O Verbo de Deus revelado não consiste em um determinado número de livros, mas sim num conceito simples da mente divina revelada aos profetas, a saber, obedecer inteiramente a Deus, praticando a justiça e a caridade” (TTP Pref 10, p. 12). Ou seja, a divindade da palavra possui aspectos elementares:

- 1) É um conceito simples;
- 2) Advém da mente divina revelada;
- 3) Incita a obediência plena a Deus;
- 4) Realiza-se na prática da justiça e da caridade.

São as noções muito simples denominadas comuns que encadeadas nos permitem conceber a natureza de Deus e dela tudo que concebemos adequadamente é verdadeiro (cf. TTP Anotação VI do cap. VI 252, p. 99). Os profetas e os apóstolos só ensinaram coisas simples e acessíveis a todos (cf. TTP Pref 10, p. 11-12), a Escritura ensina coisas simplíssimas (cf. TTP XIII 167). Pois, para Spinoza, “[...] a doutrina da Escritura não inclui altas especulações ou considerações filosóficas, mas tão-só coisas simplíssimas que qualquer um, por mais rude que seja, pode entender” (TTP XIII 168, p. 208). Spinoza não nega que hajam verdades especulativas na Escritura, mas elas são poucas e muito simples (cf. TTP XIII 168, p. 208). As dificuldades encontradas pelo método de interpretação se referem apenas ao pensamento dos profetas acerca de inteligíveis ou somente imagináveis, mas nunca quanto ao que é possível compreender pelo entendimento e das quais se pode formar facilmente um conceito claro, por que segundo Spinoza, as coisas por cuja natureza se percebem facilmente

nunca serão ditas de forma tão obscura que não sejam facilmente entendidas (cf. TTP VII 111, p. 130-131). Se Euclides escreveu coisas tão simples e altamente inteligíveis, cujo sentido é fácil de apreender por qualquer um em qualquer língua, também podemos entender facilmente a Escritura e ter segurança quanto ao seu verdadeiro sentido no que concerne aos ensinamentos morais. Segundo Spinoza, o ensinamento da verdadeira piedade é extremamente comum, simples e fácil de entender (cf. TTP VII 111, p. 131).

Ao explicar no capítulo I o significado de Espírito de Deus, Spinoza mostra que da mesma maneira como antropomorficamente se atribui na Escritura mente, ânimo, afetos, corpo e hálito a Deus, semelhantemente, o significado de Espírito de Deus foi usurpado por mente, logo ânimo, afeto, força ou hálito da boca de Deus (cf. TTP I 25, p. 27). No exemplo do salmo 143 Spinoza explica a tradução de tua boa mente como a tua mente que nos foi revelada (cf. TTP I 26, p. 27), neste caso, como em outras passagens citadas por Spinoza, o sentido usurpado se refere à Lei de Moisés, já que ele de alguma forma exprimiria a mente de Deus [*quia Dei quase mentem explicat*]. É um sentido impróprio e usurpado, que antropomorfiza Deus, a Escritura atribui a Deus aquilo que é próprio do homem como a mente, o hálito, o ânimo, o corpo, a força ou a virtude. Assim, como é usurpado o significado de Espírito de Deus na expressão (experiência) do afeto do ânimo de Deus, sou seja, sua benignidade e misericórdia. Logo, quando o Espírito de Deus entendido como a mente dele revelada na Lei, Spinoza explica que é aquilo que o profeta adverte o povo conforme já estava determinado pela Lei (cf. TTP I 27, p. 29).

Quando a Escritura usa sentenças nas quais os profetas tinham o Espírito de Deus, explica Spinoza que “na verdade, elas significam apenas que os profetas eram dotados de uma virtude singular e acima do comum e cultivavam, com exímia perseverança, a piedade, além de que percebiam a mente e a intenção de Deus” (TTP I 27, p. 29). Neste capítulo I Spinoza demonstra através dos usos da palavra *ruagh* em hebraico que a expressão Espírito de Deus tanto pode significar mente quanto intenção. Por isso, na medida em que se pode considerar a Lei uma exposição da mente de Deus a chamaram de Espírito ou mente de Deus. Semelhantemente, a imaginação dos profetas pode também ser designada como mente de Deus, posto que por meio dela é que os decretos divinos eram revelados, e portanto se poderia dizer que os profetas tinham a mente de Deus (cf. TTP I 27, p. 29).

Para Spinoza, o conhecimento natural é comum a todos, na mente de todos estão igualmente inscritas a mente e as eternas sentenças (no sentido de frases, pensamentos) de Deus, e conseqüentemente todos percebem a mente de Deus no modo de falar da Escritura (cf. TTP I 27, p. 29). Isto não satisfazia a ânsia de ser superior e diferente dos outros povos como

o queriam os hebreus, e como desconheciam a causa do conhecimento profético, chamaram-no de conhecimento divino e aos profetas que tinham o Espírito de Deus (cf. TTP I 27-28, p. 30). Ou seja, pelo critério da Escritura, todos temos a mente de Deus, porque todos nós temos os seus decretos inscritos em nós e percebemos a mente ou intenção de Deus. O diferencial dos profetas era um dom ou habilidade peculiar da sua imaginação, que não fazia deles inumanos ou sobrenaturais. Spinoza explica bem essa diferença na anotação III (TTP 252, p. 29), alguém ter certos dons ou habilidades mais que os demais não o coloca fora da humanidade e nem fora da natureza.

Os profetas perceberam, conforme o TTP, a revelação divina apenas pela imaginação, isto é, por imagens e por palavras, reais ou puramente imaginárias. Não se encontram na Escritura outros meios que não as imagens e as palavras usadas pelos profetas, e sendo assim não é lícito (conforme o critério de *ex sola Scriptura*) fingir outros (cf. TTP I 28, p. 30). Spinoza também admite aí que é possível que os profetas tivessem percebido outras coisas que excedem os limites intelecto, pois através de palavras e imagens poderiam compor ideias que não se restringem apenas à noções e aos princípios do nosso conhecimento natural. Por isso, para adaptarem melhor estas coisas à natureza da imaginação, perceberam e ensinaram quase tudo por parábolas e enigmas; e todas as coisas espirituais expressaram corporalmente (cf. TTP I 28, p. 30-31).

Spinoza define que a imagem das coisas é a afecção do corpo humano cuja ideia nos representa as coisas como presentes, embora não reproduzam a configuração exata das coisas. A alma imagina quando contempla os corpos por este processo. O imaginar as coisas não constitui em si mesmo, mas apenas quando a alma é privada da ideia de existência das coisas que se imagina (cf. E2P17S, p. 150). Portanto, segue a definição de Spinoza: “imaginação é uma ideia pela qual a alma contempla alguma coisa como presente [...] e que, no entanto, indica mais a constituição presente do corpo humano do que a natureza da coisa exterior[...]” (E5P34D, p. 294).

Estes seriam os motivos pelos quais as Escrituras inapropriadamente e obscuramente usou Espírito ou mente de Deus, usurpou o divino para aquilo que é humano. Spinoza usa exatamente o verbo usurpar neste caso do sentido da palavra *ruagh* em hebraico. A corporização do espiritual e o antropomorfismo de Deus se adaptam mais propriamente ao que o vulgo imagina do espiritual e Deus: “Tudo isso está, com efeito, plenamente de acordo com o que o vulgo imagina sobre Deus e os espíritos” (TTP I 29, p. 31).

O objeto do conhecimento revelado é a obediência, o que o diferencia do conhecimento natural tanto objeto quanto pelos fundamentos e pelos meios, tal como diz

Spinoza, não têm nada em comum entre si (TTP Pref. 10, p. 12). A obediência a um decreto de Deus não é semelhante à obediência das leis humanas que os homens escolhem obedecê-las ou não. Um decreto de Deus presume a eterna ciência e a necessidade, não é facultado ao homem desobedecer. Por isso, a verdadeira palavra de Deus incute a obediência plena a Deus, através do curso da ordem da Natureza, e pelo conhecimento certo da natureza divina. Os decretos de Deus não podem ser desobedecidos, sempre são cumpridos, porque são determinados pela necessidade. Os ensinamentos morais, que se deduzem de noções comuns e que já estão incutidos na mente humana, são melhor percebidos à medida que o homem se aproxima do conhecimento de Deus; e quando os põe em prática não por coação de outrem, mas em virtude do próprio amor a Deus e ao próximo, por uma livre disposição.

As leis que os homens estabelecem para alguns pelo poder de outros, visam conter o vulgo que não entende a verdadeira razão e necessidade destas mesmas leis, obrigam que se dê a cada um aquilo que lhe é devido seja por medo do castigo seja por esperança de alguma vantagem. De tal maneira que, segundo Spinoza, “a justiça, com efeito, tal como é vulgarmente definida, é a constante e perpétua vontade de dar a cada um o que lhe é devido” (TTP IV 59, p. 68). Depois vai defini-la: “A justiça é disponibilidade constante para atribuir a cada um aquilo que, de acordo com o direito civil, lhe é devido” (TTP XVI 196, p. 243). Tanto assim que, quando no Estado hebreu os dogmas religiosos foram tidos como estatuto jurídico a piedade era considerada justiça (cf. TTP XVII 206, p. 256-257). Citando o apóstolo Paulo, Spinoza faz notar que quando este apóstolo atribui a justiça à Deus, ele o faz segundo a maneira dos homens e devido à fraqueza da carne (cf. TTP II 42, p. 47). Pois, para Spinoza, é a ciência que contém verdadeira Ética e a verdadeira Política, e citando Salomão ele faz entender que só por meio dela se compreende a Justiça e o juízo (cf. TTP IV 67, p. 78). Ele cita também o caso de Cristo que não ensinava como legislador, porém tencionava corrigir mais a disposição interior dos homens que coibir as suas ações exteriores. Cristo falava para homens oprimidos que viviam em um Estado corrupto e decadente cuja Justiça era totalmente negligenciada (cf. TTP VII 103, p. 122).

Spinoza utiliza os princípios do apóstolo João e conclui com ele que Deus é caridade e que “quem possui a caridade possui realmente o espírito de Deus” (TTP XIV 176, p. 217). Ele prossegue afirmando que o apóstolo conclui ainda que ninguém viu e nem sentiu Deus a não ser apenas pela caridade com o próximo, tampouco se pode conhecer outro atributo de Deus antes da caridade na medida em que dela participamos (cf. TTP XIV 176, p. 217). Sobre esta passagem Spinoza diz que ela explica Deus unicamente pela caridade e que aquele que possui esta virtude realmente possui a Deus e o conhece (cf. TTP XIII 171, p. 212). Esta caridade

para com o próximo reflete mandamento universal de amar o próximo como a si mesmo. O que mais adiante, quando listar os dogmas da fé universal, Spinoza dirá consistir a mesma coisa: o culto, a obediência, a justiça, a caridade e o amor ao próximo.

De sorte que, para Spinoza, “o verdadeiro conhecimento de Deus não é um mandamento, mas sim um dom divino, e que Deus não exigiu dos homens nenhum outro conhecimento senão o da sua justiça e caridade, conhecimento este que não é necessário para a ciência, mas apenas para a obediência” (TTP XIII 172, p. 213). A exigência só pode ser feita a partir daquilo que é mais comum a todo gênero humano, ou melhor, aquilo que é mais fácil. Não é que a luz natural seja dada somente a poucos, ela é dada igualmente a todos os homens, entretanto só alguns têm o dom de buscar o conhecimento das coisas pelas suas causas naturais. A maioria das pessoas prefere compreender as coisas pelo que se lhes parece mais simples e lhes depende menos esforço do que o encadeamento ordenado e dedutivo das idéias. A Escritura exige a obediência e recomenda a prática de justiça e da caridade. Isso já atesta a boa intenção dos profetas como o diz Spinoza:

É porque vemos os profetas recomendarem acima de tudo a caridade e a justiça e não pretenderem outra coisa, que concluímos que não era de má fé, mas com sinceridade, que ensinavam que os homens se tornariam felizes pela obediência e pela fé [...] se repararmos que não deixaram nenhum ensinamento moral que não esteja inteiramente de acordo com a razão, mais seguros ficaremos ainda e não é puro acaso que a Palavra de Deus que está nos profetas concorda absolutamente com a palavra de Deus que se faz ouvir em nós (TTP XV 186, p. 231).

A recomendação da Escritura concorda com a mente divina inscrita em cada um de nós, e a palavra de Deus inscrita nas “tábuas de carne” coincidem com as que estão inscritas no papel e tinta, pelo menos no que concerne ao ensinamento moral contido na Escritura. Embora, a beatitude seja o amor intelectual a Deus, e não apenas a obediência e a fé, a prática da justiça e da caridade deixam o homem em contato direto com os princípios da luz natural que regem o comportamento moral do homem e que constituem um decreto divino na acepção de Spinoza. Se a obediência e a fé não são a beatitude, pelo menos a justiça e a caridade permitem ao vulgo chegar bem próximo dela.

Esta conclusão só poderia se obter mediante o método de Spinoza para a interpretação da Escritura, pois conforme ele mesmo diz:

A divindade da Escritura deve concluir-se unicamente do fato de ela ensinar a verdadeira virtude. Mas isso só pela Escritura se pode provar. E, se acaso não o pudesse, então, só por enorme preconceito se aceitaria a Escritura e se afirmaria a sua divindade. Todo o conhecimento sobre a Escritura deve, portanto, extrair-se unicamente dela mesma (TTP VII, 99, p. 117).

É por isso que, depois de composto o método de interpretação da Escritura e aplicado o mesmo no questionamento sobre a profecia, Spinoza diz: "facilmente pude concluir que a autoridade dos profetas só tem algum peso no que diz respeito à vida prática e à verdadeira virtude. Quanto ao resto, pouco nos interessam as suas opiniões." (TTP Pref 9, p.11). Fora os ensinamentos de como praticar a verdadeira virtude, os profetas nada mais proferem que opiniões, aliás, mesmo esses ensinamentos também são opiniões. Visto que os ensinamentos morais "possam demonstrar-se com base em noções comuns" (TTP, VII, 99, p. 116).

Spinoza apresenta três motivos pelos quais se pode considerar a Escritura Palavra de Deus:

A Escritura, por conseguinte, chama-se palavra de Deus por três motivos: primeiro, porque ensina a verdadeira religião de que é autor o Deus eterno; segundo, porque apresenta as profecias sobre as coisas futuras como decretos de Deus; finalmente, porque aqueles que foram de fato os seus autores ensinaram, a maioria das vezes, não através da luz natural comum, mas de uma luz qualquer que lhes era peculiar, pondo inclusive Deus para pronunciar tais ensinamentos. E, se bem que a Escritura contenha, além disso, outras coisas que são meramente históricas e percebidas pela luz natural, no entanto aquela designação advém-lhe do seu conteúdo principal (TTP XII 162-163, p. 201).

O primeiro motivo, quando palavra de Deus é o predicado de uma oração cujo sujeito não é o próprio Deus, remete ao significado de palavra de Deus como verdadeira religião, que, para Spinoza, significa a verdadeira regra de vida, universal e comum a todo o gênero humano. Neste caso, lei e palavra de Deus são uma e mesma coisa.

O segundo motivo vem do uso metafórico da expressão palavra de Deus para a ordem da natureza, que, na teoria de Spinoza, resulta da vontade e decreto eterno da natureza de Deus. Os profetas teriam previsto as coisas futuras dessa mesma ordem natural, todavia não por suas devidas causas naturais, e sim por meio da percepção que tinham, adaptadas às suas opiniões, de que tudo decorria da vontade e do decreto de Deus.

O terceiro motivo resulta da expressão significar um decreto promulgado por qualquer dos profetas, tal como ele o teria compreendido através do seu dom profético particular, e não pela luz natural. Os profetas, segundo a compreensão que tinham, acreditavam em Deus como um legislador ou como um regente do mundo, que conduzia tudo consoante desígnios arbitrários.

Desses três motivos, apenas o primeiro confere à Escritura a sua autoria divina. O segundo é uma adaptação, uma metáfora, uma interpretação já de como poderia ser entendida uma determinada predição da ordem natural na Escritura. O terceiro consiste claramente de

uma usurpação da autoria divina, quando aquilo que é prescrito pelos profetas como lei, é entendido como uma lei determinada por Deus e recebida pelos profetas através do seu dom especial.

A autoria divina da Bíblia é examinada por Spinoza nos capítulos VIII, IX, X e XI, nos quais ele aplica o método que propõe no capítulo VII. No capítulo VIII, ele demonstra que os livros do *Pentateuco*, *Josué*, *Juízes*, *Rute*, *Samuel* e *Reis*, são todos apógrafos, escritos posteriormente ao período que narram, e que, provavelmente, possuem um único autor/compilador que seria Esdras. No capítulo IX, Spinoza analisa outras questões sobre os mesmos livros. Ele demonstra que há evidências de que estes livros foram escritos e copiados por vários narradores de acordo com os erros encontrados e as notas marginais. Esdras teria sido apenas a pessoa que os reuniu e os transcreveu, outras pessoas ao longo dos anos fizeram o exame e a ordenação dos textos. No capítulo X, Spinoza analisa do mesmo modo os demais livros do Antigo Testamento, mostrando que estes foram coligidos de outros escritos e fragmentos de autores inclusive ignorados, que os erros e as contradições resultam de cópias de originais nem suficientemente garantidos e nem suficientemente corretos; que as tentativas de conciliar tais erros e contradições encontradas nestes livros apenas evidenciam a causas deles e que antes do tempo dos Macabeus não existia qualquer cânone sagrado. Spinoza no capítulo XI examina os livros do Novo Testamento para mostrar que os apóstolos ensinam na condição de doutores e não de profetas, que eles usam o conhecimento e não a revelação, ou seja, que as cartas apostólicas foram inspiradas apenas pela luz natural e não pela luz profética.

Nestes quatro capítulos posteriores ao capítulo sobre o método de interpretação, Spinoza se utiliza do seu método para demonstrar quanto o preconceito do vulgo e dos teólogos sobre a autoria dos textos sacros e sobre a sua suposta inspiração divina se fundamenta sobre alicerces frágeis. No Antigo Testamento, ele demonstra que os profetas que teriam sido inspirados pelo Espírito de Deus, na verdade não escreveram os livros que se lhes atribuem, ou seja, a autoria divina que seria conferida pelo Espírito de Deus, não pode ser atribuída a estes outros autores/compiladores já que deles pouco ou nada se conhece. No Novo Testamento, os apóstolos optam por ensinar de acordo com a luz natural e não segundo a revelação à maneira dos profetas, portanto a inspiração divina neste outro caso também não pode ser atribuída segundo o preconceito sobre a autoria divina. Assim, sobre a autoria divina da Escritura, Spinoza resume-a em cinco pontos (cf. TTP XII 163-164, p. 202-203):

I– Os livros dos dois Testamentos não foram escritos por mandato expresso de Deus; não foram escritos todos num único tempo por todos os séculos, mas casualmente por meio de alguns homens segundo o que exigia o seu tempo e sua constituição singular;

II–Compreender a Escritura e mente dos profetas não é a mesma coisa de compreender a mente de Deus, isto é, a verdade da coisas. O mesmo se aplica aos relatos históricos e aos milagres. Muito embora se possa dizer isso minimamente no tocante à prática da verdadeira religião e da verdadeira virtude.

III–Os livros do Antigo e do Novo Testamento foram selecionados por assembleias de doutores e peritos (fariseus e cristãos, respectivamente) que tiveram que usar como norma o conhecimento da palavra de Deus;

IV–Na qualidade de doutores, os apóstolos escolheram a maneira mais fácil para ensinar aos seus discípulos, muitos desses ensinamentos em matéria de religião podemos dispensar.

V– Os Evangelhos não restaram em quatro para contar a mesma história de maneiras diferentes, nem para ajudarem a compreender melhor a história de Cristo, nem para complementarem e nem explicarem uns aos outros, apenas por acaso ocorre que as histórias coincidem e que as comparando se pode entendê-las melhor, e mesmo assim num reduzido número de passagens que mesmo ignoradas não prejudicariam a compreensão da história de Cristo.

Portanto, para Spinoza, Deus é o autor da Bíblia quando esta ensina a verdadeira religião, ou seja, a verdadeira regra de vida. O filósofo explica que a Bíblia é dividida em Antigo e Novo Testamento para marcar dois momentos na docência da verdadeira religião. No primeiro (Antigo Testamento) era transmitida pelos profetas como uma lei particular de um determinado povo. No segundo (Novo Testamento) foi pregada pelos apóstolos para todos os homens como lei universal (cf. TTP XII 163, p. 203-204).

Tratou-se até agora da Palavra de Deus segundo o filósofo, e de que maneira se pode pensar em Deus como seu autor. Agora vejamos como ele entende a lei divina segundo o que ele próprio definiu como sagrado, divino e Deus. Spinoza se utiliza dos conceitos gerais de lei e prossegue sua exposição até mostrar a impropriedade da utilização do termo nesse caso. Seu uso estritamente humano e social pode ser tolerado à maneira de analogia. Seguem as considerações de Spinoza sobre a maneira como as pessoas se referem à Escritura como Lei divina.

2.3.2 Lei divina

No capítulo IV, Spinoza trata acerca da lei divina, que é inclusive o título do referido capítulo. Ele define o termo da seguinte forma: “A palavra lei, tomada em sentido absoluto, significa aquilo que faz um indivíduo, ou todos, ou alguns de uma mesma espécie, agir sempre de uma certa e determinada maneira” (TTP IV 57, p. 66). A lei atua somente sobre o agir. Ela estabelece a maneira certa e determinada como da ação. Certa, porque apenas ela (e nenhuma outra) pode ser admitida e determinada, porque é específica e necessária. A lei coage as coisas particulares, isto é, os indivíduos, alguns ou todos que compõem uma mesma espécie. É justamente se referindo às coisas particulares que Spinoza fala novamente de “certo e determinado”. Como corolário da proposição XXV da primeira parte da *Ética* ele estabelece que “as coisas particulares não são mais que afecções dos atributos de Deus, ou, por outras palavras, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada” (E1P25C, p. 102). Na proposição XXVI da mesma obra, Spinoza diz que uma coisa é determinada a agir necessariamente por Deus (E1P26, p.102). Ou seja, disso se conclui que todo particular existe e age conforme da determinação de Deus, tal como se constata na demonstração da proposição XXXVI: “tudo que existe exprime de modo certo e determinado a potência de Deus, que é causa de todas as coisas” (E1P36D, p.114).

Para Spinoza, a lei ocorre dependendo da necessidade da natureza ou da decisão dos homens (cf. TTP IV 57, p. 66). No primeiro caso, segundo ele, quando depende da necessidade da natureza, é aquela que se segue da própria necessidade da natureza ou definição da coisa. No segundo caso, quando depende da decisão dos homens, é aquela que os homens prescrevem para si e para os outros a fim de tornarem suas vidas seguras e cômodas, neste caso para o autor é mais apropriado chamar de direito. Podemos refletir que, o filósofo, a partir da definição que estabelece sobre a lei, queira distingui-la do direito já que este surge da decisão dos homens e não de uma necessidade causal da natureza, muito embora haja uma necessidade natural dos homens conviverem em sociedade e por isso mesmo estabelecerem para si leis (cf. TP 2, p. 307-312). Entretanto, como o direito depende da decisão dos homens, é possível que acordem coisas que, inclusive, possam levemente ir contra a lei da sua própria natureza, e por isso, provavelmente separa a lei e o direito em duas categorias.

O filósofo explica que o direito depende da decisão dos homens, porque ao ceder ou ser coagido a ceder parte dos seus direitos naturais para viver de acordo com certa regra, o homem o faz por uma decisão sua e lista dois motivos (cf. TTP IV 58, p. 67): Primeiro, que

sendo parte da natureza, é parte da potência da natureza, logo tudo que procede da necessidade da natureza humana, procede necessariamente da potência humana. É por isso que estas leis dependem da decisão humana, visto que dependem da potência da mente humana, embora seja concebível que os homens possam viver sem elas. Segundo, quanto às coisas particulares, é melhor defini-las e explicá-las por suas causas próximas, até porque ignoramos a coordenação e concatenação das coisas no todo. Fazer especulações sobre o destino e sobre o encadeamento de causas não é muito útil quando se consideram as coisas particulares.

Como a palavra lei se aplica metaforicamente às coisas naturais e como costumeiramente se entende por lei uma ordem que pode ser obedecida ou não pelos homens, Spinoza acha melhor redefini-la mais especificamente como “uma regra de vida que o homem prescreve a si mesmo ou aos outros em função de um determinado fim” (TTP IV 58, p. 67). A finalidade das leis, contudo, não é claro para todos, e em função disso e para que seja cumprida por todos sem distinção, os legisladores preveem para o vulgo prêmios para aqueles que a defenderem e punições para os que a violarem. A partir desta última definição, Spinoza faz uma distinção entre a lei humana e a lei divina.

Quanto à lei humana, diz Spinoza: “Por lei humana, entendo uma regra de vida que serve unicamente para manter a segurança do indivíduo e da coletividade” (TTP IV 58, p. 67). A finalidade da lei humana é manter em segurança tanto o indivíduo como a sociedade, tem a prerrogativa do Estado. No entanto, está ligada àqueles indivíduos e àquela sociedade.

Quanto à lei divina, por outro lado [*autem*], Spinoza entende aquilo que contempla apenas o sumo bem, isto é, o verdadeiro conhecimento e amor de Deus (cf. TTP IV 58, p. 67). É divina em razão da própria natureza do sumo bem. Spinoza explica que o sumo bem consiste em aperfeiçoar no nosso entendimento. E já que o entendimento é nossa melhor parte, devemos nos esforçar acima de tudo para aperfeiçoá-lo [*nos supra omnia debere conari*] (cf TTP IV 59, p. 68-69). Isso porque, segue o filósofo, todo o nosso conhecimento e a certeza que afasta toda dúvida, dependem de um conhecimento claro e distinto de Deus, daí este ser exclusivamente o nosso sumo bem e a nossa perfeição.

A partir disso, facilmente Spinoza poderá relacionar a lei divina com o conhecimento ou a luz natural:

Como sem Deus nada pode existir nem ser concebido, é evidente que todas as coisas que existem na natureza implicam e exprimem a idéia de Deus na proporção da sua essência e da sua perfeição. Por conseguinte, quanto mais conhecemos as coisas naturais, maior e mais perfeito conhecimento adquirimos de Deus [...] (TTP IV 60, p. 69)

Se a perfeição do homem é proporcional à perfeição daquilo que ele mais ama, o mais perfeito e aquele que mais participa da suma felicidade é necessariamente aquele que acima de tudo ama o conhecimento intelectual de Deus. Spinoza disso conclui que o nosso sumo bem e a nossa suma felicidade consistem no conhecimento e amor de Deus (cf. TTP IV 60, p. 69). Esse conceito de felicidade ou beatitude Spinoza fala também em outros lugares: no próprio TTP e se referindo a passagens da Escritura: “todas as sentenças de Salomão que citei no capítulo anterior prometem a verdadeira beatitude só aqueles que cultivam o entendimento e a sabedoria, porquanto só através desta se compreende o temor de Deus e se alcança a ciência divina” (TTP V 72, p. 83).

Na parte V da *Ética*: “Por estas coisas compreendemos claramente em que consiste a nossa salvação, ou seja, a nossa felicidade ou liberdade, a saber: num amor constante e eterno para com Deus, por outras palavras, no amor de Deus para com os homens” (E5P36S, p. 295). E também em: “A felicidade consiste no amor para com Deus [...] é a própria virtude” (E5P42D, p. 298).

Os mandamentos de Deus, deduzidos dessa definição de lei divina por Spinoza, serão todos os meios através dos quais as ações humanas exigem para alcançar o sumo bem e que são exigidos pelo próprio Deus à medida que, de alguma forma, são prescritos por ele enquanto existente na nossa mente (cf. TTP IV 60, p. 69). Para Spinoza, pertencem à *Ética* universal (parte V da sua *Ética*) todos esses meios de alcançar o sumo bem, incluindo a maneira de, através dos fundamentos da lei divina, aproveitar melhor o Estado e a convivência entre os homens.

Por tudo isso, a lei divina se resume no preceito de amar a Deus por decisão própria e sem qualquer coação ou por outro desejo que lhe seja alheio (cf. TTP IV 61, p. 70). Spinoza conjectura que o homem carnal não compreenderia essa livre decisão de orientar seus atos conforme este sumo bem, porque para eles não é nada palpável ou que possa suprimir suas necessidades carnis. A ideia de Deus é algo puramente especulativo e intelectual, que só é apreciado por aqueles que reconhecem nela uma verdade inabalável, isto é, aqueles que possuem um entendimento e a mente sã. Já que para Spinoza: “O que a idéia de Deus prescreve é Deus é nosso bem supremo ou, por outras palavras, que o conhecimento e o amor de Deus são o fim último para o qual devem estar orientadas todas as nossas ações” (TTP IV 61, p. 70).

Por lei humana todas aquelas que visam outro fim, ainda que se lhe atribuam terem sido reveladas por Deus, como é o caso da Lei de Moisés, e que neste caso, recaí sobre o

quarto significado da expressão “de Deus” listado acima. Este quarto significado se refere justamente àquilo que foi sancionado por uma revelação, ou seja, pela luz profética. Sendo considerada divina apenas neste sentido, um sentido de exceção, já que ela foi adaptada ao jeito de ser e a conservação de um determinado povo, o povo hebreu e, portanto, sem pretensões de verdade eterna e de universalidade (cf. TTP IV 61, p. 70).

Sobre a natureza da lei divina natural como anteriormente foi definida, Spinoza observa quatro características: primeiro, que ela é universal; segundo, que ela não exige crença em relatos históricos; terceiro, que ela não exige cerimônias; quarto e último, que a recompensa é ela própria, ou o conhecimento e amor de Deus, e o seu castigo é a privação dessa recompensa e a servidão da carne (cf. TTP IV 61-62, p. 70-72).

Não é possível conceber Deus como um legislador ou um príncipe que prescreve suas leis aos homens (como se elas pudessem ser ou não obedecidas e que tenham sido feitas por um capricho e por autoridade absoluta de um príncipe), tampouco é possível concebê-lo como justo ou misericordioso (como se ele houvesse a possibilidade de, mediante a sua vontade, suspender ou por exceções às suas leis), estas designações são tão somente uma adaptação à maneira de entender do vulgo e da sua ignorância. Quando Deus age, fá-lo unicamente em virtude da sua natureza e perfeição; da mesma forma, a sua vontade e os seus decretos são verdades eternas e implicam necessidade.

No fim da sua exposição sobre a lei divina, Spinoza cita exemplos retirados da própria Escritura. Primeiramente ele cita o relato sobre o primeiro homem encontrado no livro de Gênesis, no qual Deus ordena a Adão que não coma do fruto da árvore da ciência do bem e do mal. Nesta passagem, Spinoza vê uma recomendação para que o homem conheça o bem pelo próprio bem e não por coação ou temor do mal, conhece e ama o bem, agindo livremente e com ânimo perseverante, e isto “já contêm em si, por conseguinte, toda a lei divina natural e concorda inteiramente com o que manda a luz natural” (TTP IV 66, p. 76). Cita também algumas passagens dos *Provérbios de Salomão*, nas quais ele evidencia que “o fruto do entendimento consiste unicamente na verdadeira vida” (TTP IV 66, p. 77) e nas quais Salomão diz que os sábios vivem em paz e tranquilidade, enquanto os ímpios são agitados por suas próprias paixões. Spinoza conclui destas e de outras citações que somente pelo entendimento se presta o verdadeiro culto a Deus, pratica-se a verdadeira Ética e a verdadeira Política. É a luz natural, a lei divina natural que rege verdadeiramente a religião, a ética e a política. Citando, por último, passagens do Novo Testamento, ele mostra que qualquer um pode entender a virtude de Deus e a sua eterna divindade pela luz natural, assim, ninguém

poderia se escusar por ignorância. Em suma, o filósofo demonstra que a Escritura elogia a luz natural e a lei divina natural.

Spinoza demonstrou que “cumprir a lei de Deus é praticar a justiça e a caridade, segundo o mandamento divino” (TTP XIX 229, p. 288), e portanto, reino de Deus seria todo Estado no qual isto tivesse força de lei. Sendo indiferente se o indivíduo que o cumpra, faça-o motivado pela piedade religiosa ou em virtude da luz natural, ou se Deus o ordena por meio da revelação ou da luz natural (cf. TTP XIX 229, p. 288).

Somente após entender em que medida se pode falar da Escritura como palavra de Deus e como lei divina é que se pode entender o motivo dela permanecer incorrupta. Sem essas considerações, tomando exclusivamente a sua história e sua constituição puramente imanente como documento de um povo particular, sem falar nas vicissitudes das cópias e traduções, dificilmente se poderia isentá-la de corrupção.

2.3.3 Incorruptibilidade

Spinoza chega enfim onde quer: “Ficou assim demonstrado que a Escritura, em rigor, só pode chamar-se palavra de Deus na perspectiva da religião, isto é, da lei divina universal” (TTP XII 164, p. 203). Em tal perspectiva ela não contém erros, nem está deturpada e nem truncada. Vejamos: “Por errado, deturpado e truncado entende-se aqui um texto tão mal escrito e composto que é impossível descobrir o seu sentido (das orações) com base na norma linguística ou deduzi-lo apenas da Escritura” (TTP XII 164-165, p. 203-204).

Spinoza não defende que o texto tenha sido preservado intacto em sua forma (os mesmos acentos, as mesmas letras, as mesmas palavras), mas que tenha preservado apenas o sentido das orações, motivo único pelo qual se pode chamar uma oração de divina. O sentido foi nos preservado incorrupto, embora se suponha que as palavras tenham mudado algumas vezes o seu significado original. A Escritura seria igualmente divina caso tivesse sido escrita com outras palavras e em outra língua. Por esse motivo não se põe em dúvida que a lei divina a recebemos intacta. Visto que é da própria Escritura que, sem dificuldade ou ambiguidade que a lei se resume em amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a si mesmo. E isto não foi adulterado nem escrito com pressa ou com erro. Porque isso é o fundamento de toda a religião, sem o qual tudo mais desmoronaria (cf. TTP XII 165, p. 204). Aceitada a incorrupção deste fundamento, deve-se consequentemente aceitar que tudo que a Escritura

sempre ensinou claramente e que se assenta sobre este fundamento também se manteve intacto (que Deus existe, que a sua providência é universal, etc)

Sobre a utilidade da Escritura fala Spinoza:

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

Desde que a Escritura cumpre aquilo a que ela se propõe e que as pessoas se sentem consoladas e compelidas a obedecer, esse documento certamente é útil e necessário. Isso principalmente porque o caminho da simples razão não é aquele que é eleito pela maioria das pessoas. Então, a salvação ou beatitude fica mais próxima das pessoas e concede-lhes por isso uma grande consolação: alcançar alguma virtude pela obediência.

A virtude e a obediência civil – assuntos nada estranhos à política. Tratou-se da Escritura em muitos aspectos, no entanto, não diretamente da sua relação com a política. Seria uma grande omissão deixar isso por conta exclusiva da menção das palavras de cunho eminentemente político, tais como as citadas acima e outras como: lei, povo, moral, entre outras. Ainda mais que a obra de Spinoza aqui estudada traz claramente em seu título a referência à esfera política. A relação Escritura e política precisa aparecer.

2.4 Escritura e Política

O TTP fala de Escritura, de religião, de fé e de filosofia, mas como se nota no próprio título da obra, fala de política. No capítulo XVI, Spinoza disserta sobre os fundamentos do Estado, do direito natural e civil dos indivíduos e do direito dos soberanos. Nesse capítulo específico ele expõe as bases da sua teoria política, que é praticamente a mesma da sua obra *Tratado Político* (TP). A leitura política da Escritura e da sua história (da maneira como determina o método) permite perceber nela um documento da natureza política humana em geral e também particularmente no povo hebreu através das suas instituições. Permite também

aprender com essas instituições e suas histórias. Possibilita que a Bíblia possa ser ainda usada como instrumento útil de obediência e condução de alguma maneira para a beatitude. Alerta, também, como a interpretação da Escritura pode ser manipulada para fins políticos alheios ao seu propósito primeiro.

Nesta seção, trataremos dessa relação da Escritura com a política no TTP de cinco maneiras: a Escritura como registro da natureza política do homem; a Escritura como testamento político de um povo particular; como fonte de exemplos e lições sobre política; como uma ferramenta para manter a obediência civil; e como a sua interpretação pode ser usada para a manipulação e para a usurpação política.

Primeiramente, examina-se como a Escritura se constitui um documento que registra historicamente a natureza política humana. As narrativas bíblicas, seus personagens, suas intrigas, suas guerras com outros povos, a interação com outras culturas e formas de governo, a luta pelo poder e todo o relato da constituição histórica do Estado hebreu, são elementos notórios dessa primeira relação. Ela atesta, através do caso específico do povo hebreu, a universalidade da natureza política do homem.

2.4.1 Registro da natureza política do homem

As narrativas bíblicas, lidas sob a perspectiva dos conceitos da natureza humana determinados por Spinoza, principalmente no capítulo XVI do TTP, servem de exemplo para confirmar essa natureza humana. Assim, a insubmissão do povo hebreu pode ilustrar bem a tolerância pouco duradoura a uma coação total. Ou o pacto feito pelo povo diretamente com Deus uma situação política de igualdade entre concidadãos. Exemplos não faltam dentro e fora do Estado hebreu, até porque a Escritura relata superficialmente a estrutura político-social dos Estados inimigos dos hebreus e dos Estados que os dominaram em alguns períodos.

Enquanto viviam entre outros povos, antes de saírem do Egito, os judeus viviam sujeitos apenas ao direito natural ou de acordo com a lei do Estado onde viviam, contanto que não fosse contra a lei divina natural (TTP V 72, p. 84). Spinoza afirma que destruído o Estado hebreu, o povo estava desobrigado da antiga lei e Deus só exigia deles que “simplesmente que observem apenas a lei natural a que estão sujeitos todos os mortais” (TTP V 72, p. 84). Ou seja, as narrativas que correspondem ao tempo anterior à fundação e posterior à destruição do Estado hebreu, eles seguiam tão somente a lei natural comum a todos os homens.

Quanto ao Novo Testamento, Spinoza a disseminação da religião cristã entre vários povos sujeitos às leis de outros Estados e, portanto, sem vínculo direto com o Estado hebreu ou com o interesse da sua preservação, mas com o ensino da lei universal. Como ele diz a respeito do próprio Cristo: “Cristo, como já disse, foi enviado não para manter um Estado e instituir leis, mas somente para ensinar a lei universal” (TTP V 70, p. 81)

Quanto à extensão do direito e do poder do Estado, Spinoza diz que consiste absolutamente em tudo aquilo que pode impelir os homens a se lhes submeterem, não importando por qual razão eles prestam obediência (TTP XVII 202, p. 251). Inclusive utilizando a Escritura, visto que a obediência é o seu objetivo como foi explicado acima. Agindo o súdito conforme as ordens do soberano, seja qual for a motivação ou a paixão que o mova, é sempre pelo direito do Estado e não por seu próprio direito individual que ele o faz.

A Escritura só mostra essa natureza política universal do homem porque atesta no seu conjunto a herança política dos hebreus. É um testemunho histórico da caminhada política desse povo e das transformações sociais que sofreu até a época do último relato incluído em seu cânone.

2.4.2 Testamento político de um povo

Segundo Spinoza (TTP V 75, p. 87), após saírem do Egito, os hebreus não estavam submetidos à lei de nenhuma nação e assim poderiam constituir para si um novo ordenamento jurídico conforme os seus próprios anseios. Entretanto, os hebreus eram um povo rude e acostumado à servidão escrava, motivo pelo qual não tinham muita afinidade com a ciência jurídica tampouco com os ditames do poder. Esse poder teve que se concentrar nas mãos de apenas um que mandasse nos demais e lhes determinasse leis e as interpretasse. Foi Moisés, nas palavras de Spinoza, quem assumiu esse papel e impôs ao povo o direito divino, para que este obedecesse tanto pelo medo quanto pela livre vontade e por duas razões: o caráter insubmisso de um povo que escapa de um regime de escravidão e pela ameaça de guerra com os outros povos. Desta forma Moisés introduziu a religião no Estado hebreu para que obedecessem não tanto pelo medo quanto pela devoção.

O capítulo XVII do TTP descreve segundo a Escritura o modo como se constituiu o Estado hebreu de acordo com os princípios estabelecidos por Spinoza no capítulo anterior. Da saída do Egito quando o povo hebreu se livrou do jugo da nação que o submetia até o

declínio e extinção do Estado hebreu, Spinoza demonstra nesse capítulo o estado de natureza, o primeiro pacto feito com o próprio Deus, o segundo pacto feito com Moisés, a distribuição do poder feita por Moisés, a importância dessa distribuição de poder para a conservação do Estado teocrático, a instituição da monarquia (um rei mortal), e as razões da decadência estatal.

Spinoza atribui a Moisés o múnus da instituição do Estado hebreu tal como é narrado pela Escritura:

Do próprio Moisés, por exemplo, deve dizer-se que ele percebeu por revelação, ou concluiu dos princípios que lhe foram revelados, a forma como o povo de Israel melhor se poderia agregar numa determinada região do mundo e formar uma sociedade em toda a acepção da palavra, ou seja, constituir um Estado, e bem assim a melhor maneira de compelir aquele povo à obediência” (TTP IV 64, p. 73-74)

A Escritura é um testemunho político de um Estado específico e situado historicamente, isto é, do Estado hebreu. Ela é o instrumento através do qual os fundamentos deste Estado podem ser percebidos desde a narrativa da constituição e identidade do povo hebreu, dos seus costumes, das suas leis, das suas instituições, das suas guerras, da sua religião, etc. Talvez uma visão parcial desse Estado, ainda assim a visão que restou dele. Ela fala da melhor maneira pela qual o povo poderia se agregar numa determinada região geográfica, a maneira como deveriam se congregar como sociedade e o modo como deviam ser compelidos à obediência.

Após aplicar seu método sobre a profecia e verificar que a autoridade dos profetas só cabe de alguma maneira à vida prática e à verdadeira virtude, pouco importando as demais opiniões quanto ao resto. Spinoza declara:

Foi a partir daí que tentei averiguar por que motivo se designaram os hebreus por eleitos de Deus. E como visse que isso significa apenas que Deus escolheu para eles uma certa região do mundo onde pudessem viver em segurança e comodidade, concluí que as leis reveladas por Deus a Moisés não eram senão o direito particular do Estado hebraico e, por conseguinte, ninguém a não ser os hebreus lhe estava sujeito. E, mesmo estes, só enquanto durasse o referido Estado.” (TTP Pref 10, p.11)

Nesse trecho, é percebido que além da condição geográfica e cultural do povo hebreu, Spinoza localiza também a situação política da Escritura como temporal e datada. As leis e a condição política narradas pela Escritura só se aplicam àquele povo e apenas durante o período que ele existiu. Após a extinção desse Estado hebreu, cessa a obrigação a que estavam sujeitos em razão do pacto que fundara o Estado.

Nessa dimensão, comenta Marilena Chaui:

Se a Sagrada Escritura é o documento de um povo determinado, e se, como afirma Espinosa, a Natureza não cria nações, mas indivíduos que a lei civil instituirá como povo, então, conhecer a história do povo hebraico por meio 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 (CHAUI, 2003, p.16).

O método especifica como a história da Escritura deve ser composta, essa história e apenas a Escritura são considerados para a interpretação correta dela mesma. A Natureza não cria as nações, contudo é da natureza humana criá-las e instituírem-se os indivíduos enquanto povo. Saber estudar adequadamente esse mecanismo de criação da sociedade, das suas leis e da sua estrutura política, não somente ajuda a entender o povo específico que se estuda, mas a natureza humana em geral. A interpretação da Escritura mediante sua história e sua especificidade linguística é determinada pela sua adequada interpretação política.

Pelo motivo de conter todas essas passagens sobre a história do povo hebreu, a Escritura também pode servir como um almanaque político, não no sentido de um manual de política, porém como um compêndio de narrativas politicamente interessantes (tal como servem alguns relatos de Roma, usados ainda hoje como exemplo ou como anedota).

2.4.3 Fonte de exemplos e lições sobre a política

Depois de ter explicado a maneira como o Estado hebreu se constituiu, como ele se modificou ao longo do tempo e finalmente a sua decadência e extinção, Spinoza no capítulo XVIII fala sobre os princípios políticos que se podem deduzir dessas instituições hebraicas e da história delas, conforme se encontram narradas na Bíblia. Hoje e na sua época, como ele mesmo afirma, não seria possível adotar a estrutura política do Estado hebreu como descrito na Escritura, todavia algumas de suas características merecem nota e podem servir como exemplos para as atuais instituições e modelos políticos.

Segundo o TTP, não é contrário ao reino de Deus, eleger uma suprema majestade para o poder soberano. Também não compete aos ministros e intérpretes religiosos julgar cidadãos e tampouco de excluí-los da sociedade. Nenhuma seita religiosa podia usurpar para si o direito de soberania, quando isso ocorreu, adveio decadência tanto política quanto religiosa. Dar a indivíduos particulares (como os profetas) o direito amplo e a liberdade de criticar e

repreender publicamente as autoridades soberanas em nome da religião mostrou-se danoso tanto para o Estado quanto para a religião. Enquanto o poder residia no povo, as calamidades, guerras e sedições eram mais facilmente controladas; a partir da instituição da monarquia comum no Estado hebreu concentrando o poder num único homem, essas calamidades, guerras e sedições tornaram-se mais complexas e nem o povo e nem o rei podiam ser controlados (TTP XVIII 222-225, p. 278-282).

Disso Spinoza conclui que: primeiro é pernicioso igualmente para a religião e para a política que os ministros religiosos detenham poderes políticos, bastando que se pronunciem apenas quando solicitados e que exerçam apenas aquilo que lhe foi confiado de costume; segundo, igualmente perigoso é atribuir ao direito divino questões meramente especulativas, ou seja, que as opiniões e interpretações particulares (religiosas) sejam tomadas por leis ou atos de Estado, o Estado deve reconhecer como piedade e culto religioso apenas as obras dos seus cidadãos garantindo a cada qual sua liberdade de ajuizar sobre o restante; terceiro, é necessário para a religião e para o Estado que apenas os poderes soberanos decidam o que é lícito ou não; por último, ele defende que a mudança de regime político próprio de um povo é muito difícil de ser realizada, sob pena da ruína total desse Estado (TTP XVIII 225-228, p. 282-286).

É muito instrutivo que a Escritura seja usada como registro da natureza política, como testamento político ou como lição política, não obstante isso tudo não tivesse um propósito bem definido, a saber, estimular e manter a obediência civil – que é o objetivo da Escritura.

2.4.4 Instrumento para fomentar a obediência e moralidade civil

Essa questão já foi abordada acima quando se falou da Palavra de Deus e da Lei divina. Aqui se acrescenta apenas o que diz respeito às cerimônias e ritos descritos na Bíblia e que corroboram para a manutenção da ordem social e política. Essas cerimônias e ritos tais quais a própria Escritura visavam a obediência e a submissão dos cidadãos além de simbolizar em expressões e determinações cotidianas e ordinárias a estrutura política própria daquele povo.

Spinoza afirma que tanto as cerimônias prescritas quanto a própria Escritura não visavam outra coisa que não a submissão dos homens. Ou seja, que eles não atuassem por deliberação própria, mas por obediência tanto em suas ações quanto em seus pensamentos, de

maneira tal que se submetessem completamente às normas estabelecidas (TTP V 76, p. 88). E, portanto, tanto os rituais quanto a Escritura tinham em vista unicamente o Estado dos hebreus e não a beatitude.

No caso dos ritos cristãos Spinoza diz que, ainda que fossem instituídos por Cristo ou pelos apóstolos, serviam apenas de sinais externos da Igreja e não teriam relação com a beatitude ou com a sacralidade. Sendo sinais da Igreja e não de um Estado específico, estes ritos são sociais a tal ponto que aquele que vive isolado da sociedade não está obrigado a mantê-los (TTP V 76, p. 88).

Da mesma forma que o propósito político não pode ser desvinculado da função instrutiva da Escritura, a maneira de interpretá-la não se separa do interesse político dos seus intérpretes, ou pelo menos, daqueles que se arrogaram ser seus legítimos intérpretes. Revelar os preconceitos acerca da Escritura e da sua interpretação expõe esse jogo de interesses puramente político e usurpador.

2.4.5 A interpretação da Escritura, manipulação e usurpação política

Essa perspectiva política da Escritura remete novamente àquilo que Spinoza aponta desde o prefácio do seu TTP: o uso da interpretação da Escritura para a manipulação política a pretexto da religião. Ele mostra como se dá essa usurpação do poder político desde a corrupção do significado das palavras numa determinada expressão, usurpando o seu uso legítimo para justificar uma apropriação indevida de um determinado poder. Mostra como a história da Escritura, tal como o requer seu método, esclarece o objetivo dela e como consoante com esse objetivo ela foi preservada. Nos capítulos do TTP que trazem histórias do Estado hebraico e principalmente no que extrai lições dessas histórias se percebe a usurpação política dos ministros de culto e o quanto essa usurpação se constituiu perigosa para a sociedade.

O método de interpretação de Spinoza visa nivelar os interesses à medida que é o mesmo método de interpretação da Natureza, não há quem tenha um saber privilegiado. Usando o mesmo método, Spinoza separa a filosofia da teologia e liberta a interpretação da Escritura da sua suposta verdade. Já que, quem domina a verdade, detém o poder. Aqui já se envereda para a interpretação em si da Escritura, assunto do próximo capítulo.

3 SOBRE A INTERPRETAÇÃO

Falar da interpretação da natureza quando se quer discutir a interpretação da Escritura e principalmente afirmando que é o mesmo método, pode parecer confuso e mesmo ousado. Como antecipamos, esse interpretar a natureza já era uma expressão baconiana, então, nada mais conveniente que citar o primeiro aforismo de Francis Bacon na primeira parte do *Novum Organum*: “o homem, ministro e intérprete da natureza, faz e entende tanto quanto constata, pela observação dos fatos ou pelo trabalho da mente, sobre a ordem da natureza; não sabe nem pode mais” (BACON, 1979, p. 13).

Perante a natureza o homem é tanto seu administrador quanto o seu intérprete, seu poder e seu saber se reduzem àquilo que ele faz (age) e entende (pensa) à medida que observa a ordem da natureza nas coisas e na mente. Observe-se aqui a sequência: ministro, poder, fazer e a ordem natural nas coisas; e a outra sequência: intérprete, saber, entender e a ordem natural na mente. É na dinâmica dessas relações que se mostra a própria relação do homem com a natureza, enquanto intérprete e ministro, interpretação e poder.

Segue-se no aforismo 3 que “ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é regra na prática” (BACON, 1979, p. 13). A natureza é vencida na mesma proporção em que é obedecida. Isso pode dar bem a ideia do tipo de interpretação e do tipo de poder que a natureza pode oferecer. A obediência³⁵ é condição e a proporção da vitória. Essas citações de Bacon são para mostrar que a condição humana de intérprete se aparece desde a sua relação com a natureza (uma condição prévia), posto que o homem está na natureza, ele é o seu intérprete.

Ao discutir a interpretação, Spinoza também questiona o lugar do intérprete, ou melhor, a figura do intérprete. Ele abre seu primeiro capítulo do TTP definindo o que é a profecia e em seguida o profeta. O profeta é o intérprete. O seu amigo Meyer inicia sua discussão sobre interpretação da Escritura pelo sentido da palavra intérprete em latim. Spinoza inicia por profecia e profeta (*navi* que em hebraico significa orador e intérprete) que na Escritura é sempre tomado como intérprete de Deus. Como o princípio fundamental é admitir apenas a Escritura, o profeta seria o também intérprete de Deus ou natureza?

³⁵ Spinoza não hesitar quando diz que, num sentido específico, a obediência também é uma via para a beatitude.

Luís Meyer (1988) no seu segundo capítulo do *A filosofia intérprete da S. Escritura*, fala sobre os sentidos da palavra intérprete: no primeiro sentido, ele é um mediador, um conciliador entre duas partes; no segundo sentido, ele é aquele que explica coisas obscuras; e no terceiro sentido, é aquele que traduz de uma língua para outra, um tradutor. Desses, Meyer utiliza o segundo, como aquele que busca o sentido verdadeiro das palavras e frases obscuras, que examina as palavras e as frases e descobre um sentido exatamente de acordo e conforme o pensamento do autor.

Alguns intérpretes, segundo Spinoza, visando seus interesses particulares, corromperam o sentido dos textos sacros. Muitas vezes eles perverteram de tal sorte as expressões que, sem seguir critério algum, senão somente as fantasias das suas cabeças no borbulhar de suas ambições, em vez de esclarecê-las, expunham ao ridículos os autores sagrados. Nas palavras do filósofo:

e, como esta, há muitas outras coisas que eles inventam e que, a serem verdadeiras, dir-se-ia que os antigos hebreus ignoravam por completo, quer a sua própria língua, quer a ordem a seguir numa narração, além do quê, não havendo nenhum critério ou regra a observar na interpretação das Escrituras, cada um poderia inventar tudo à sua vontade (TTP IX 134, p. 162).

Argumentando contra a autoridade de uma tradição ou um pontífice se arrogar a legitimidade de uma interpretação infalível, Spinoza afirma que não existem provas suficientes nem da continuidade da tradição e nem da infalibilidade pontifícia. Logo, segundo ele, o problema da livre interpretação se dá no que respeita às leis de um Estado, quer no caso do pontífice hebreu quer no caso do pontífice romano, visto que nos dois casos serviam de autoridade pública para manter essas leis. No entanto, no que toca à religião, ela tange mais às disposições interiores do que às ações exteriores, não precisa dessa autoridade e tampouco a virtude ou a beatitude se estabelece através de leis. Dessa forma, diz Spinoza,

se todos possuem o pleno direito de pensar livremente, mesmo em matéria religiosa, não podendo sequer conceber-se alguém que renuncie a esse direito, então todos são igualmente possuidores do pleno direito e da plena autoridade de julgar em matéria religiosa e, conseqüentemente, de a explicarem e interpretarem para si próprios (TTP VII 117, p. 137).

O método de interpretação de Spinoza dispensa mediadores e tradutores, cada um pode interpretar e explicar para si próprio a Escritura, desde que conheça a língua adequadamente. Não há mistérios insondáveis, não há eleição especial, não há autoridade instituída e infalível cujo poder foi dado diretamente por Deus, apenas o texto, a língua e o leitor. Spinoza liberta o vulgo da dependência de terceiros, como ele diz, “o nosso método não

exige, portanto, que o vulgo aceite obrigatoriamente o testemunho dos intérpretes” (TTP VII 115, p. 135).

Sem o intermédio daqueles que se denominavam seus intérpretes, a Escritura está livre para ser interpretada adequadamente, quer dizer, para que se encontre nela o seu sentido e não que faça nela encontrar a verdade. Spinoza deixa isso claro: o seu método não pretende encontrar a verdade, apenas se dispõe buscar o verdadeiro sentido à medida que seja possível.

3.1 Sentido e verdade

Spinoza precisa derrubar mais um preconceito, desta vez quanto à própria interpretação. A interpretação da Escritura naquela época já vislumbrava os vários sentidos que dela se poderiam extrair, entretanto jazia no fundo uma questão fundamental: apesar da possibilidade de atribuir sentidos diversos ao que estava escrito, o sentido mais apropriado seria aquele que manifestava a verdade revelada pela Escritura. A interpretação buscava a verdade que subjazia nas letras. Se um trecho mostrava-se obscuro, contraditório ou ambíguo ou ainda se o evento narrado não correspondia ao que se verifica no cotidiano, só havia um motivo: ali havia uma verdade inacessível ou mal interpretada.

Os medievais tinham como certo que a verdade estava na Escritura, ou melhor, este era seu principal pressuposto. Os problemas da interpretação surgiram em virtude desse pressuposto. De certa maneira Spinoza abandona boa parte desses problemas por abandonar este pressuposto. Falando sobre os supostos mistérios da Escritura e sobre as especulações filosóficas que fazem os seus intérpretes a partir dela, Spinoza afirma que esses delírios resultam do pressuposto que adotaram. Vejamos:

Isso, aliás, resulta claro do fato de a maior parte deles supor como fundamento (para compreender e encontrar o verdadeiro sentido da Escritura) que ela é sempre verdadeira e divina, coisa que, afinal, só deveria constar após a sua compreensão e exame rigoroso: aquilo que através dela, sem necessidade de nenhum artifício humano, aprenderíamos muito melhor, é o que eles põem liminarmente com regra da sua interpretação (TTP Pref 9, p. 10)

A Escritura ser verdadeira e divina é uma conclusão que só poderia se chegar após o seu exame rigoroso, que é o método de interpretação de Spinoza. O filósofo inverte a ordem

até então estabelecida pelos antigos intérpretes. Antes a verdade da Escritura determinava o seu sentido, agora o seu sentido verdadeiro vai determinar se há verdade ou se há divindade. Todavia, a verdade que a Escritura pode conter não é a preocupação de Spinoza, para ele, como já vimos no capítulo anterior, o objetivo da Escritura não é revelar a verdade, porém estimular a obediência. Por isso, ele diz: "trata-se aqui apenas do sentido e não da verdade dos textos" (TTP VII, 100, p. 118).

O intérprete neste contexto anterior a Spinoza era o elo entre a Escritura e a verdade. A Escritura não falta com a verdade, porque ela foi revelada por Deus. Quando a verdade parece desencontrar a Escritura a culpa é exclusiva da incompetência do intérprete. Este preconceito garantia ao intérprete um grande poder e ao mesmo tempo fazia uma ligação direta entre Deus, verdade e Escritura.

No capítulo VII, quando lista o que a história da Escritura deve conter, mais especificamente fazendo a distinção entre as sentenças claras e as sentenças obscuras, Spinoza distingue o sentido e a verdade das sentenças. Ele chama clara ou obscura uma sentença cujo sentido é fácil ou difícil respectivamente de extrair do contexto, e não à medida que a razão percebe fácil ou dificilmente a verdade do enunciado. Enfatiza ainda que se trata do sentido e não da verdade dos enunciados, ao se investigar a Escritura deve-se tomar todo cuidado para não se deixar influenciar pelo nosso raciocínio e nem tampouco pelos preconceitos para evitar confundir o verdadeiro sentido com a verdade das coisas. O verdadeiro sentido só se investiga pelo uso da língua ou por um raciocínio que tem como fundamento apenas a Escritura. (cf. TTP VII, 100-101, p. 118)

Os exemplos dados por Spinoza no TTP são as expressões usadas por Moisés "Deus é fogo" e "Deus é ciumento". Spinoza classifica ambas como enunciados claros, já que o significado das palavras e a estrutura da expressão não deixa nenhuma dúvida. O problema é que, para Spinoza, o sentido literal da expressão repugna à luz natural, isto é, obscuro no que concerne à verdade e à razão. Deus não é fogo, nem antropomórfico, e muito menos antropopático para sentir ciúmes. No método de Spinoza é preciso se afastar do sentido literal o menos possível, e só admitir outro quando o primeiro estiver em flagrante contradição com os princípios e fundamentos extraídos da história da Escritura.

No caso acima, Moisés deixa claro em outras passagens da Escritura que Deus não se assemelha a nenhuma coisa física (água, terra, ou coisa viva), entretanto a palavra fogo em hebraico admite o sentido de ciúme ou cólera. Portanto, as duas expressões citadas como exemplo têm o mesmo sentido. Ainda que esse sentido ainda repugne à razão (que Deus não seja vulnerável às paixões), com base nos princípios da história da Escritura é preciso aceitar

como correta a interpretação de que Moisés acreditava que Deus fosse ciumento, já que em parte alguma da Escritura isso é possível de ser negado. Spinoza afirma aqui que não é a razão que determina o sentido das expressões obscuras da Escritura, apenas a Escritura e a sua história o determinam.

Por esse motivo, a única via para se encontrar o verdadeiro sentido é o modo de interpretar a Escritura por ela mesma e por sua história, segundo Spinoza. Para ele, melhor do que esse só se alguém tivesse recebido a genuína tradição e a verdadeira explicação diretamente dos próprios profetas ou por um pontífice infalível. Quanto à genuína tradição que os fariseus se arrogam herdeiros, Spinoza demonstra no TTP quanto pode ser suspeita. A tradição dos judeus é negada pelos cristãos e a dos cristãos (infalibilidade papal) negada pelos judeus. Para Spinoza a infalibilidade papal não apresenta nenhuma prova conclusiva, o que a torna igualmente suspeita. A tradição também não pode determinar o sentido das expressões obscuras na Escritura (cf. TTP VII 105, p. 123-124).

Ainda sobre a tradição, Spinoza faz uma ressalva que é necessária para o seu método. Em virtude do seu método se fundamentar no texto da Escritura e na sua história, o filósofo é obrigado a supor como isenta de corrupção a tradição judaica que transmitiu o significado das palavras da língua hebraica. De acordo com Spinoza é muito difícil mudar o significado de uma palavra e tamanho esforço não teria nenhuma utilidade. Quem se propusesse a isso teria que ter muita cautela e muito trabalho na sua alteração, porque teria que explicar cada ocorrência dessa palavra e conforme a mentalidade dos diversos autores. A língua é de todos (vulgo e sábios), portanto é difícil acreditar que alguém pudesse corromper toda uma língua (cf. TTP VII 105, p. 124).

Não são, portanto, as palavras que podem ser corrompidas, mas o pensamento dos autores através da alteração das suas frases ou da má interpretação delas. Enquanto a língua é igualmente do vulgo e dos sábios, o sentido dos textos e os livros estão em poder apenas dos sábios. Isso possibilita que esses sábios pudessem alterar o sentido das frases desses mesmos textos e livros (cf. TTP VII 105, p. 124). O problema da interpretação e da obscuridade está nas frases e nas expressões. As palavras e o conjunto dos seus significados foram preservados, sem isso, o método, apesar das suas limitações, seria impossível. Nas palavras de Spinoza: “o que de fato acontece com frequência é corromper-se o pensamento de um autor, alterando-lhe as frases ou interpretando-as mal” (TTP VII 105, p. 124).

Um exemplo dessa alteração do sentido das expressões da Escritura, já é mostrado por Spinoza no primeiro capítulo, quando ele explica a expressão Espírito de Deus (cf. TTP I 21-28, p. 23-30). Nesse exemplo, o autor mostra como o sentido foi usurpado para que se

legitimasse a autoridade dos profetas e dos intérpretes da Escritura. Aquilo que os profetas perceberam pela imaginação era interpretado de tal maneira que o natural foi revestido por uma áurea sobrenatural. A interpretação manipulou o sentido da expressão para que a imaginação humana tomasse o lugar de Deus. Com isso, as revelações que os profetas perceberam devido a sua imaginação, por essa manipulação passou a ser entendido como revelado diretamente por Deus. As palavras não mudaram de sentido como demonstrou Spinoza, a expressão é que teve o seu sentido corrompido.

No que se refere ao sentido das revelações (conteúdo da Escritura, ver 2.2.3), Spinoza reitera que seu método orienta a investigar sobre o que os profetas teriam visto ou ouvido, a imanência do que foi escrito. Caso os profetas tenham feito uso de representações hieroglíficas para significar outras coisas, o método usando apenas a Escritura e a sua história é incapaz de fazê-lo, e reduz-se nesta esfera ao que todos os demais já fizeram, a saber, livres especulações. Eis como está no TTP:

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

Aquilo que os profetas viram, ouviram ou perceberam por suas mentes é natural e está na Natureza segundo as suas leis universais, por isso o método é capaz de investigar tal qual se investiga algo da Natureza. O significado das representações simbólicas descritas pelos profetas não é possível de ser investigado, pois pertencem ao imaginário individual de cada um deles. A Escritura e a sua história não permitem adentrar assim na mente de seus autores, resta ao leitor apenas conjecturar livremente esses significados. Porém, esse livre conjecturar não diz respeito ao método de interpretação, é também particular e individual.

Aí se dá o domínio da opinião: seja a opinião do profeta, seja a opinião do intérprete. Isso deve ser evitado, o sentido deve ser dado pelo seu contexto e não pela suposta verdade apreendida através da razão. O raciocínio se fundamenta no conhecimento natural e tem dificuldades de entender certas passagens da Escritura que não foram escritas pensando na demonstração racional, e sim, na comoção do vulgo. Usando o raciocínio pode-se afastar completamente do verdadeiro sentido de uma expressão, que pertence àquele determinado contexto sociocultural e linguístico. Da mesma forma, ao se deixar conduzir pela opinião na interpretação dos textos sagrados, pode-se deixar influenciar pelos preconceitos que nem sempre coincidem com os preconceitos daqueles que escreveram o texto em virtude da

distância temporal e cultural, sem falar que o preconceito pode deturpar tanto o sentido quanto a própria verdade. No texto de Spinoza:

Assim, quando estamos investigando o sentido da Escritura, há que evitar a todo custo deixarmos-nos influenciar pelo nosso raciocínio (para não falar dos nossos preconceitos), porquanto ele assenta nos princípios do conhecimento natural. Para não confundirmos o verdadeiro sentido com a verdade das coisas, deveremos examiná-lo com base unicamente na norma linguística ou num raciocínio que tenha por único fundamento a Escritura." (TTP VII, 100, p. 118).

Nota-se nessa advertência de Spinoza uma posição diferente da que Maimônides defende e de outras propostas de interpretação filosófica da Escritura, como a do seu amigo Luís Meyer³⁶, por exemplo. A verdade das coisas não deve ser confundida com o verdadeiro sentido. A questão do sentido é unicamente linguística. É a língua que, presumidamente não foi corrompida ao longo do tempo e das mudanças políticas (sociais), determina pelo contexto textual e o sentido das palavras o significado verdadeiro do texto. Também é possível que o raciocínio possa determinar esse verdadeiro sentido, não o que é fundamentado nas noções comuns, apenas aquele cujo fundamento seja a própria Escritura. Ou seja, o raciocínio que se utiliza de definições e certos dados extraídos somente da Escritura e da sua história, como estabelece o método de Spinoza.

O pressuposto da verdade na Escritura exigia a sua autenticidade, porém Spinoza demonstra falhas. O TTP em muitos capítulos mostra essas falhas de contagem temporal, de autoria, de contradição textual, etc. Entretanto, a Escritura não foi de todo arruinada, ela é autêntica e incorrupta sob as condições determinadas como já foi mostrado no capítulo anterior. Spinoza afirma:

Dir-se-á, talvez, que com esse argumento eu arruíno por completo a Escritura, uma vez que assim se poderá sempre suspeitar que estejam erradas todas as passagens. O que eu mostrei, porém, foi o contrário, isto é, que examinando com esse critério as Escrituras não se conciliam nem corrompem as passagens claras e autênticas com as erradas. E o fato de certas passagens estarem alteradas não é a razão para que seja lícito suspeitar de todas elas, dado que jamais existiu livro algum que não tivesse erros. E alguém vai, por esse motivo, suspeitar que eles estejam errados da primeira à última linha? É evidente que não, sobretudo quando o texto é claro e se entende claramente o pensamento do autor. (TTP X 149, p. 183)

Spinoza afirma que ela é útil e necessária, visto que indica uma via para a beatitude (através da obediência) destinada àqueles que não podem trilhar a via da luz natural. O texto é claro e evidente naquilo que ele próprio objetiva, a saber, instituir uma regra de vida virtuosa

³⁶ Em 1666, em Amsterdã, foi publicada a obra *Philosophia S. Scripturae Interpres*, ou *A filosofia intérprete da Sagrada Escritura*, logo atribuída ao médico Luís Meyer.

e ensinar ensinamentos morais. Nisso a Escritura demonstra sua divindade e nisso ela permanece intacta e incorrupta.

Para se falar de sentido de um texto, especialmente de um texto sacro, a tradição medieval consagrou quatro níveis de interpretação chamados de quadriga. É conveniente expô-los brevemente para que o leitor se familiarize com a herança interpretativa que Spinoza encontrou e que era corrente entre os estudiosos das Escrituras, tanto no cristianismo quanto no judaísmo.

3.2 Os quatro níveis de interpretação

A hermenêutica medieval distinguia quatro níveis de interpretação, aos quais chamavam de quadriga³⁷ hermenêutica ou quadriga interpretativa. A quadriga fala dos quatro sentidos possíveis numa interpretação. Embora, durante o medievo, nem sempre se concordasse sobre o número desses sentidos possíveis, permaneceu na tradição latina cristã o número de quatro sentidos do texto sagrado, provavelmente em razão do seu valor simbólico: quatro Evangelhos, quatro pontos cardeais, os quatro cavalos da quadriga, entre outros que lhes foram atribuídos ao longo do tempo.

Esses níveis de interpretação são comumente designados por: sentido alegórico, sentido literal, sentido moral e sentido anagógico. O dístico medieval: [*Littera gesta docet, quid credas alegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia*]. Ou, como foi traduzido no *Catecismo da Igreja Católica* (CIC): “A letra ensina-te os factos (passados), a alegoria o que deves crer, a moral o que deves fazer, a anagogia para onde deves tender” (Catecismo da Igreja Católica/CIC §118, 2000, p. 42).

Não se pretende aqui explorar esses quatro sentidos interpretativos, principalmente sobre suas teorias medievais, haja vista que o tema é vasto e perfaz um longo período histórico cheio de longas discussões sutis e com peculiaridades em cada uma das fases históricas. O leitor interessado poderá encontrar um material bem mais completo e erudito no trabalho de Henri de Lubac (1959-1964).

Os judeus também tinham algo semelhante e também em número de quatro. Eles o denominam de *Pardes* que é um acrônimo formado pelas iniciais hebraicas dos quatro tipos

³⁷ Quadriga se refere ao carro de guerra puxado por quatro animais, mais frequentemente cavalos, e que simbolizava força e vitória na conquista.

de sentido. *Pardes* significa literalmente jardim ou pomar (uma alusão ao paraíso adâmico). O primeiro sentido é *Peshat* (plano ou simples) refere-se ao significado direto, equivaleria ao sentido literal. O segundo é *Remez* (dica ou alusão) refere-se ao significado insinuado, figurativo ou simbólico, mais profundo que o simples, equivaleria ao sentido alegórico. O terceiro é *Derash* (investigação ou exame) é o significado comparativo com ocorrências semelhantes, uma interpretação tanto figurada como abstrata, usada em homilética, equivaleria ao sentido moral. O quarto é *Sod* (segredo ou mistério), seria o mais profundo significado, o sentido espiritual, esotérico ou místico do texto, equivaleria ao sentido anagógico. Esses significados seriam como degraus em conhecimento da Escritura e das tradições judaicas e de profundidade de conteúdo, ou seja, crescente do primeiro ao quarto degrau. Como regra geral o quarto significado (o sentido espiritual) não contradiz o seu sentido primário, o seu significado simples. Conhecer o *Pardes* era adentrar o Pomar de Deus, reencontrar, através da Escritura, o Paraíso perdido.

De acordo com Zac (1965), ao aplicar o princípio de interpretação da Escritura por ela mesma, Spinoza formula exigências e regras que pretendem por fim às discórdias entre as religiões e entre filósofos e teólogos, porque todos eles concordam que a Escritura é sagrada. Uma interpretação mais isenta e metodológica baseada nesse princípio (que une as opiniões) acabaria com as querelas resultantes tanto da interpretação literal, quanto da puramente fantasiosa, assim admitiria ser a liberdade de pensar compatível com a Escritura.

Os extremos da interpretação literal sem o conhecimento adequado da língua hebraica (geralmente baseadas em traduções) e da interpretação alegórica sem considerar a história da Escritura (e, portanto, puramente fantasiosa) não cuidam do pensamento original dos seus autores e dos profetas. Essas interpretações extremadas possuem interesses particulares alheios ao texto sacro e configuram, na sua particularidade, a defesa de interesses que podem dar margem a conflitos sociais, tais os que são citados por Spinoza.

Abaixo serão resumidos esses quatro níveis de interpretação: o sentido literal ou gramatical; o sentido alegórico ou metafórico; o sentido moral; e o sentido místico ou anagógico. Por ordem, primeiramente tratar-se-á do sentido mais simples, aquele que advém imediatamente da leitura do texto, o sentido literal ou gramatical.

3.2.1 Sentido literal ou gramatical

Esse sentido expressa exatamente aquilo que está escrito. O que foi escrito não pode ser interpretado de outra maneira que não a que se percebe imediatamente. É o sentido chamado pela semântica de denotativo, ou vulgarmente, “ao pé da letra”. A língua pode determinar quais expressões não devem ser tomadas em outro sentido além desse, porque no contexto sociocultural do grupo que usa a língua não se admite outro sentido que não o literal para certas expressões. A expressão tem sentido completo e não precisa de auxílios externos para ser compreendida.

Por essa característica de não precisar recorrer a auxílios externos para sua significação é que Spinoza prefere esse sentido. Uma vez que o sentido literal basta a si mesmo, ele atende a exigência de *ex sola Scriptura* do método espinosano. Desde que conhecido o significado das palavras do texto, é assim que *a priori* deve ser interpretado, segundo Spinoza.

Pode acontecer que o sentido literal de uma expressão pareça estranho aos ditames da razão, entretanto, Spinoza afirma que ainda assim deve-se mantê-lo. Nas palavras do filósofo: "mesmo quando o sentido literal repugna à luz natural, devemos mantê-lo, a não ser que esteja em flagrante contradição com os princípios e os fundamentos tirados da história da Escritura" (TTP VII, 100, p. 118). A única exceção de interpretar de outra forma o texto da Escritura é quando ele contradiz os princípios que foram encontrados a partir da história dela própria.

Se a única exceção ao sentido literal é quando ele não condiz com a história da Escritura, isso se dá por motivo de esgotar a sua fonte. Esgotada a única fonte da qual se poderia extrair o sentido literal da expressão (a Escritura e a sua história) resta ao intérprete buscar outra fonte, no entanto, ao fazer isso se abandona o sentido literal.

É preciso, no entanto, tomar cuidado com a interpretação literal para não incorrer no erro daqueles que Spinoza chama de adoradores supersticiosos das letras da Escritura, a saber: os seus comentadores (cf. TTP X 147-148, p. 181); os Massoretas (cf. TTP XII 165, p. 204); e os cabalistas (cf. TTP IX 135-136, p. 164). Cada um desses tipos de adoradores das letras acaba por deturpar o sentido do texto sacro para conciliar contradições, no caso dos primeiros; ou para preservar uma tradição supostamente intacta; ou para sustentar saberes ocultos nessas letras sagradas, a exemplo dos últimos.

Pode ser que o autor, por algum motivo, não pretenda dizer exatamente aquilo que escreveu, mas que use o que escreveu apenas como um símbolo do que realmente quer dizer.

O texto é uma metáfora ou uma analogia para descrever algo que, por algum motivo, não se queira ou não se possa dizer explicitamente. Esse é o sentido alegórico ou metafórico que será explicado a seguir.

3.2.2 Sentido alegórico ou metafórico

O sentido alegórico admite que aquilo que está escrito não é o que o autor pretende significar. Há um sentido além daquele que as palavras ou expressões *a priori* significam. Pode ser entendido simplesmente como uma metáfora, uma figura de linguagem que explica algo comparando com outro. A metáfora é um recurso próprio da língua e pode ser identificada no texto. No exemplo de Spinoza citado acima, “Deus é fogo” se tornou uma metáfora de “Deus é ciumento”, contudo o sentido literal foi mantido por Spinoza por não contradizer a história da Escritura. E assim, conforme explica Spinoza todas as expressões do tipo devem ser interpretadas. Na alegoria o próprio significado explícito ou literal é um símbolo daquilo que o autor quer significar. O texto se torna símbolo de símbolos.

Spinoza admite que esse sentido seja utilizado quando apesar de concordes com a razão, o sentido do texto sacro seja contrário aos princípios extraídos da Escritura. Nas palavras dele, caso ocorresse o contrário daquilo que se deu na citação anterior, a alternativa era a interpretação metafórica: "se, pelo contrário, víssemos que essas frases, interpretadas literalmente, repugnam aos princípios tirados da Escritura, ainda que elas concordassem totalmente com a razão, teríamos de admitir uma outra interpretação (isto é, uma interpretação metafórica)" (TTP VII, 100, p. 118)

Assim, lei e palavra de Deus são expressões usadas “[...] metaforicamente para a própria ordem da natureza, o destino (na medida em que ele depende e decorre, na realidade, do eterno decreto da natureza divina), e em particular daquilo que dessa ordem os profetas previram [...]” (TTP XII 162, p. 201)

Para Spinoza, como vimos, a Escritura foi escrita conforme a capacidade do vulgo para torná-lo obediente e não sábio, assim nem todas as expressões que falam inadequadamente dos atributos de Deus devem ser interpretadas metaforicamente (apenas os especialistas conseguiriam fazê-lo) e também os autores sacros teriam evitado escrever de

uma maneira que dificultasse o entendimento do vulgo sobre os atributos de Deus (cf. TTP XII 172, p. 213).

Esse nível de interpretação pode dar margem à interpretação esotérica como a cabalística, a religiosa ou a filosófica. Spinoza não aceita qualquer interpretação esotérica da Escritura, nem a dos cabalistas nem a de Maimônides e tampouco a de Alpakhar³⁸, que embora não seja explicitamente esotérica, também permite um tipo de interpretação metafórica. Os primeiros garantem encontrar nas letras da Escritura os mais secretos arcanos divinos, que apenas eles, os iniciados na divina ciência, conseguem decifrar. Maimônides (TTP VII 113-116, p. 133-136; TTP XV 181, p. 224) defende que as passagens mais obscuras da Escritura na verdade devem ser interpretadas segundo a filosofia, ou seja, que a Escritura deve submeter-se à razão. Alpakhar (TTP XV 181-185, p. 224-229), por outro lado, afirma que a Escritura deve ser interpretada apenas por ela própria e a razão deve se submeter aos ensinamentos da Escritura.

Aos cabalistas chama de brincalhões [*nugatores*] quando fala de que eles acreditam que a providência divina conservou intacta a Escritura e que até mesmo os seus acentos gráficos conteriam altos arcanos divinos e mistérios profundos nas variantes dos textos; que os cabalistas faziam contagens nos parágrafos e que se arrogavam únicos decifradores desses mistérios que para Spinoza seriam apenas delírios e especulações infantis (cf. TTP IX 135-136, p. 164).

O autor do TTP diz que aqueles comentadores, ao tentar conciliar as contradições manifestas, expõem seus autores ao ridículo, como se eles não soubessem falar e nem expor em ordem aquilo que diziam. Tanto assim, que chegam a confundir e obscurecer até mesmo aquilo que é transparente na Escritura; negam os seus significados mais claros e evidentes, prostituindo os autores sagrados (cf. TTP X 147-148, p. 181).

Maimônides também defende que alguns poucos poderiam ter ciência dos conhecimentos mais profundos da Escritura, como já foi explicado em nota. Spinoza afirma que para Maimônides:

cada passagem da Escritura admite vários sentidos e até opostos, sendo impossível saber ao certo qual o verdadeiro se não estivermos seguros de que essa passagem, tal como a interpretamos, não contém nada que não esteja de acordo com a razão, ou seja, que lhe repugne (TTP VII 113, p. 133).

³⁸ Rabino Judas Alpakhar (?-1235) era médico e escreveu algumas cartas que criticavam Maimônides. A ele louva Spinoza pelo mérito de querer explicar a Escritura pela Escritura, embora o critique por submeter a razão inteiramente à Escritura (cf. TTP XV 181, p. 225).

Segundo essa perspectiva, tudo que a razão conseguisse demonstrar, ainda que isso não estivesse escrito ou sinalizado na Escritura, deveria estar nela de alguma maneira, nem que para isso se forçasse a Escritura a afirmá-lo por uma interpretação metafórica.

Nessa afirmativa residem dois problemas: primeiro, que enquanto o intérprete se preocupa com a verdade das coisas, pode se afastar do verdadeiro sentido do texto; e segundo, que o vulgo, que ignora a ciência e as demonstrações, só poderia conhecer da Escritura aquilo que os sábios como autoridade infalível lhes permitisse saber (cf. TTP VII 114, p. 134-135). A verdade das coisas, segundo Spinoza, é exterior ao texto da Escritura. E, como já foi dito, o texto foi escrito para que todos o pudessem ler.

Spinoza demonstra ao longo do TTP que os pressupostos do método de Maimônides não são válidos, são eles: que os profetas são grandes teólogos e filósofos, cujas conclusões partiam da verdade das coisas (os profetas percebiam pela imaginação e escreviam conforme a capacidade e a mentalidade do vulgo); que não se pode determinar o verdadeiro sentido da Escritura por ela mesma, já que ela determina a verdade das coisas por definições e demonstrações (o verdadeiro sentido dos textos sagrados é determinado pela norma da língua hebraica e pela história deles); e que se pode substituir qualquer sentido literal por explicações segundo nossas opiniões preconcebidas (as opiniões preconcebidas não determinam o sentido dos textos da Bíblia, apenas interpretam uma opinião por outra) (cf. TTP VII 115-116, p. 135-136).

Alpakhar, segundo Spinoza, julga que nenhuma passagem da Escritura deve ser interpretada metaforicamente porque o seu sentido literal repugna à razão, mas apenas quando repugnar claramente os dogmas que a própria Escritura ensina. Isso porque ele considera absolutamente verdadeiro tudo que a Escritura ensina por autoridade dela mesma. Spinoza concorda que para investigar o verdadeiro sentido das frases e do pensamento dos profetas é preciso explicar a Escritura pela Escritura, porém concordar com eles é um outro passo. Ou seja, depois de encontrado o verdadeiro significado das frases, para que uma pessoa possa concordar ou não com esse sentido é preciso recorrer ao juízo e à razão. Submeter a razão às Escrituras é um absurdo, é violentar o maior dom de Deus: a luz natural (cf. TTP XV 181-182, p. 224-225).

Spinoza afirma que a regra universal de interpretação de Alpakhar contém duas afirmações temerárias: a primeira que tudo que a Escritura afirma é verdadeiro; e a segunda que ela nunca se contradizia. Spinoza abrande as afirmações de Alpakhar para que ele tivesse falado que as passagens que se contradizem implicitamente na Escritura podiam muito bem ser explicadas metaforicamente a partir da natureza da língua e do contexto no qual se

encontram (cf. TTP XV 183, p. 226). Spinoza refuta esses dois pressupostos de Alpakhar citando exemplos da própria Escritura.

Como já vimos no capítulo anterior (2.2.2), Spinoza afirma que a Escritura foi escrita para todos e não apenas para poucos especialistas e eruditos, portanto, essa hipótese de esoterismo na interpretação alegórica não é admitida por ele. A interpretação alegórica é muito usada para os textos sacros, geralmente remete a mensagens espirituais, doutrinárias ou morais contidas nesses textos. Se a alegoria precisa de um auxílio externo, esse auxílio pode partir de outras fontes, inclusive fora da religião ou da história. A alegoria pode estar de acordo com a razão ou a ciência; com a doutrina religiosa ou a mística; com a política e a sociedade.

Os adeptos da alegoria religiosa ou mística podem ser considerados os cabalistas, os comentadores e até o próprio Alpakhar. Quanto à alegoria conforme a razão, são adeptos Maimônides e Meyer. Spinoza também toma a Escritura como um exemplo de estrutura política, o que pode tornar seus textos e suas histórias como alegorias da política, ou seja, um testamento político do povo hebreu.

Além do sentido literal e do sentido alegórico, pode ser que o autor queira comunicar uma norma social ou um valor moral através do seu texto. O texto sai da esfera puramente significativa para constituir uma base comportamental, eminentemente prática, a saber, uma regra de conduta. É uma regra que se pode depreender do sentido do texto. Esse nível de interpretação se explorará em seguida.

3.2.3 Sentido moral

Quando aquilo que o texto diz pode ser interpretado como uma norma de comportamento ou como um conselho para agir de determinada maneira, então se pode dizer que esse texto tem um sentido moral ou tropológico. É um nível de interpretação que busca uma exortação de como fazer algo moralmente ou de como agir e também pode legislar sobre a conduta.

O objetivo da Escritura, segundo Spinoza, é fomentar a obediência, e, portanto, incitar a submissão das pessoas, para isso ela usa um estilo textual destinado a comover as pessoas a agirem de forma determinada, isso significa que esse nível de interpretação é possível na Escritura. É importante especificar que não se trata aqui de uma “moral da história” como

acontece com as fábulas. Os ensinamentos morais que se encontram na Escritura, como já foi dito no capítulo anterior (2.2.3), dizem respeito às leis universais de comportamento em sociedade e que cooperam para a manutenção do Estado e promovem a beatitude do indivíduo.

Quando se tem um texto de origem religiosa, como é o caso da Escritura, pretende-se que ele tenha um sentido que só poderia ser alcançado por aqueles que conseguissem uma maior intimidade com a divindade. É o sentido que liga, através do texto, o leitor e a divindade. Esse sentido é chamado de sentido místico ou anagógico.

3.2.4 Sentido místico ou anagógico

Diz-se místico ou anagógico do sentido de um texto que o interpreta como uma forma de ligar o leitor ao conhecimento do divino. Por extensão, a interpretação dos textos sagrados dos quais se poderiam extrair os conhecimentos da beatitude e do fim último do homem também são associadas a esse sentido, e por isso ele também é conhecido como sentido escatológico ou espiritual. O sentido anagógico daria as noções sobre as realidades eternas e aquilo que os homens poderiam esperar de tais realidades, ou seja, das promessas e esperanças espirituais no âmbito da religião e da teologia.

Esse nível de interpretação investiga o que se pode esperar daquilo que se diz no texto (promessas). O problema é que ao longo do TTP, Spinoza vai despindo a Bíblia dos preconceitos com os quais a cercaram, ele critica o conceito de profecia, de profetas e de milagres. Parece improvável que ele admitisse uma interpretação mística ou espiritual na acepção tradicional. Pode-se, todavia, compreender esse nível de interpretação como aquele que busca no texto um sentido ou um fim último do homem, uma escatologia ou anagogia. Sob essa perspectiva, então, o conceito de Spinoza sobre a Escritura e o seu método de interpretação permitem que seja feita a leitura de uma esperança ou uma promessa que a Escritura faz, a saber, a salvação ou beatitude. Uma beatitude através da obediência. Nesse sentido anagógico, a Escritura “[...] pela observância da lei divina universal promete a beatitude” (TTP V 70, p. 81). A lei divina universal não está apenas na Escritura, e sim incutida na mente de todos os homens.

Spinoza acredita que a beatitude é para todos. O amor de Deus é o fim último e o objetivo de todas as ações humanas (cf. TTP IV 60, p. 70). Diz ele que “no que toca à

inteligência e à virtude, isto é, à felicidade, como já dissemos e demonstramos com argumentos, Deus é propício a todos. Mas isso vem bastante explícito na Escritura” (TTP III 50, p. 57). Deus, segundo Spinoza, é de tal forma propício que os profetas tinham a função de ensinar e instruir os todos homens (e não apenas os hebreus) na verdadeira virtude. Ainda assim, tudo que a maioria das pessoas necessita saber sobre a sua salvação é muito simples e acessível a qualquer um por noções comuns, e não precisariam de intérprete algum para tanto. Como Spinoza ressalta:

E, no que se refere ao comum das pessoas dos nossos dias, já demonstramos que tudo quanto é preciso para se salvarem, mesmo ignorando as suas razões, pode facilmente ser compreendido em qualquer língua, de tal forma é simples e acessível: é nessa compreensão, e não no testemunho dos intérpretes que o vulgo confia. Quanto ao resto, homem comum e sábio estão na mesma situação (TTP VII 115, p. 135).

Spinoza nesse trecho se refere à norma de agir que de alguma forma já existe na mente de todos e que ele chama de mandamentos de Deus (como explicamos em 2.3.2 quando falamos sobre a lei divina). A diferença entre o sábio e o homem comum é que o primeiro conhece as causas das suas ações, ele age conforme a luz natural, e não por coação. A verdadeira felicidade não tem medida nem comparação, não se é mais feliz ou mais afortunado do que alguém. Pois, como diz Spinoza: “a verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem [...] a verdadeira felicidade e beatitude dum homem consiste apenas na sabedoria e no conhecimento da verdade [...]” (TTP III 44, p. 50). Ter o conhecimento da verdade ou agir conforme a verdadeira regra de vida já é ser feliz (cf. TTP III 44, p. 50). O que acontece é que quanto mais se conhece a Deus, mais proporcionalmente se chega à perfeição e mais se participa da felicidade (cf. TTP IV 60, p. 69).

A norma de vida que ensina a Bíblia, sob o jugo da obediência e que coage o vulgo a praticar o bem, não lhe dá a conhecer a verdadeira vida, o culto e o amor intelectual de Deus. Daí Spinoza afirmar sobre os antigos hebreus que “[...] é evidente que eles ignoravam a superioridade da virtude e a verdadeira felicidade” (TTP II 41, p. 46). As verdades especulativas que a Escritura pretende ensinar, segundo Spinoza, são tiradas da experiência e ditas com palavras e argumentos adaptados à mentalidade do vulgo, para que este ele anime a obedecer. Por isso, a fé nas histórias da Escritura é particularmente necessária ao vulgo para que pratique a verdadeira regra de vida, embora não o faça por ter uma opinião verdadeira ou um conceito claro e distinto dessas verdades especulativas, ao contrário dos homens que usam

apenas a luz natural (cf. TTP V 77-79, p. 90-91). Mas, o conteúdo da Escritura sobre as coisas necessárias para a beatitude é simples e fácil de entender, de tal sorte que se pode atingi-lo com clareza (cf. TTP VII 111, p. 131).

Já se deixou claro que Spinoza quer com seu método extrair o sentido da Escritura e quais são os níveis de sentidos da interpretação. Resta saber qual a relação entre interpretação da Escritura e interpretação na Natureza para que o filósofo associe-as ao mesmo método.

3.3 Natureza e Escritura

A Natureza e a Escritura são hieróglifos, como diz Chaui (1999, p. 20-21). A decifração do hieróglifo depende dele próprio, por isso elas precisam ser conhecidas por si mesmas. A inteligibilidade das duas, não do mesmo modo e nem pelos mesmos motivos, depende da aplicação da mesma regra interpretativa, a saber, que sejam decifradas por elas próprias. É assim que Chaui (1999, p. 21) pode dizer que, “sua inteligibilidade lhes é imanente”. Como Chaui (2003) explica, Spinoza contrapõe dois tipos de textos um que é facilmente inteligível (os matemáticos, por exemplo) e outro cujo sentido não é imediatamente compreendido (os hieróglifos). A diferença entre o texto inteligível e o hieróglifo está na diferença de seus conteúdos. O primeiro é uma obra de pensamento que expõe os fundamentos do saber do qual fala. No segundo a origem do discurso se encontra fora dele, um poder exterior o domina. É preciso conhecer quem exerce esse poder, sobre quem e como o faz. O texto hieróglifo está enraizado na sua história.

Por isso, diz Spinoza: "Daí que o conhecimento de todas essas coisas, ou seja, de quase tudo o que vem na Escritura, deva investigar-se unicamente na própria Escritura, do mesmo modo que o conhecimento da natureza se investiga na própria natureza" (TTP VII, 99, p. 116). Apenas um método que tenha como princípio não admitir outra fonte que não o próprio objeto de investigação pode garantir a inteligibilidade do que está sendo estudado. Só assim se pode prosseguir na investigação com tanta segurança quanto nos assuntos nos quais só a razão bastasse para conhecê-los.

Desse modo, quer dizer, se na interpretação da Escritura e na discussão do seu conteúdo não se admitirem outros princípios nem outros dados além dos que se podem extrair dela mesma e da sua história, estaremos procedendo sem perigo de errar e poderemos discutir com tanta segurança as coisas que ultrapassam a nossa compreensão como aquelas que conhecemos pela luz natural (TTP VII, 98, p. 116).

Mas, para tanto, o primeiro passo a ser seguido, desde que adotado esse princípio, é a adequada preparação da história da Natureza ou da Escritura. O método de interpretação da natureza consiste principalmente em elaborar [*concinnanda*] a história da natureza para dela concluir, a partir de dados certos, as definições das coisas naturais. Também para interpretar a Escritura é necessário preparar [*adornare*] a sua história intacta e dela, da mesma maneira a partir de dados certos e princípios, concluir como legítima consequência a mente dos autores da Escritura (cf. TTP VII 98, p. 115-116).

A primeira parte dos dois métodos de interpretação consiste em preparar a história dos seus objetos de estudo. Spinoza usa dois verbos latinos que tem uma conotação artística ou estética, *concinnare* e *adornare*, ambos tem o sentido de elaborar ou dispor com um cuidado e ordem. A elaboração da história exige cuidado e ordem, cuidado nos critérios adotados na seleção dos dados e ordem para que se possa reuni-los em pontos principais e classificá-los mais facilmente. Essa disposição adequada é necessária para que os dados certos sejam observados e a partir deles se possa formular as conclusões, que no caso da natureza são as definições das coisas naturais e no caso da Escritura o pensamento dos seus autores.

Os textos inteligíveis falam de maneira bastante simples, de modo que é possível entender claramente suas demonstrações e definições. Na Natureza e na Escritura as demonstrações e definições não estão assim tão evidentes, é preciso extraí-las dos seus fundamentos, isto é da sua história. O agir da Natureza revela suas leis universais determinadas por decreto eterno de Deus, por isso as definições e as demonstrações das coisas naturais devem partir da análise das suas ações, do seu eterno agir. Quanto à Escritura, das suas narrativas é que se precisa chegar às definições e demonstrações, as narrações se deve chegar àquilo que é mais universal na Escritura. Nas palavras de Spinoza:

A Escritura não dá definições das coisas de que fala, da mesma forma que a natureza também as não dá. Por isso, tal como temos de concluir as definições das coisas naturais a partir das diversas ações da natureza, assim também é necessário extraí-las das diversas narrações que a Escritura apresenta de cada fato (TTP VII, 99, p. 117).

Depois de obtida a história da Escritura, é preciso partir para a investigação da mente dos profetas e do Espírito Santo. Isso significa que devemos proceder ainda do mesmo modo que na interpretação da natureza, a saber, procurando aquilo que é de mais universal em toda Escritura, aquilo que ela procura ensinar acima de tudo e sem o qual ela seria

incompreensível. É a partir disso que as demais coisas devem ser encadeadas na ordem de entendimento, gradativamente até chegar às coisas mais particulares e específicas. Eis como diz o TTP:

Mas, para isso, é também necessário um método e uma ordem semelhante à que usamos na interpretação da natureza com base na sua história. Com efeito, da mesma forma que ao estudar as coisas naturais procuramos, primeiro que tudo, aquelas que são absolutamente universais e comuns a toda a natureza, tais como o movimento, o repouso e as respectivas leis e regras, que a mesma natureza observa sempre e segundo as quais age continuamente, passando-se depois gradualmente a outras coisas menos universais, também na história da Escritura é preciso, antes de tudo, procurar aquilo que é mais universal e constitui a base e o fundamento de toda ela, aquilo, enfim, que todos os profetas recomendam como doutrina eterna e de maior utilidade para qualquer mortal (TTP VII 102, p. 120).

O exemplo que Spinoza cita sobre esse fundamento universal é a existência de um só Deus a quem se deve adorar e que ama os que o amam e amam ao seu próximo. Esse núcleo universal que constitui a base e o fundamento de toda Escritura, Spinoza chama de doutrina universal da Escritura [*universali doctrina*]. Tudo o mais, ou seja, as coisas mais particulares e outros assuntos devem ser derivados dessa doutrina e encadeados a partir dela. O que for encontrado que seja ambíguo ou obscuro deve ser esclarecido mediante essa doutrina e suas derivações.

O paralelo que Spinoza estabelece entre a interpretação da natureza e da Escritura vai além da questão metodológica. Já que ele afirma que “quanto mais conhecemos as coisas naturais, maior e mais perfeito conhecimento adquirimos de Deus, ou seja [...], quanto mais conhecemos as coisas naturais, mais perfeitamente conhecemos a essência de Deus [...]” (TTP IV 60, p. 69). Se alguém busca Deus na Bíblia, poderia encontrá-lo mais perfeitamente no estudo das coisas naturais, segundo o filósofo.

Para se convencer alguém de alguma coisa (não evidente por si mesma) existem duas vias, conforme diz Spinoza, ou pela experiência ou pela razão desde que se parta de algo que se já tenha admitido antes. Logo, partindo de um saber estabelecido e que esteja de acordo entre os envolvidos, deve-se desenvolver o argumento com base em fatos observados pelos sentidos que ocorrem na natureza ou com base nos axiomas auto-evidentes. No primeiro caso, se o que se quer convencer não está ao alcance dos sentidos, muito dificilmente se resolverão todas as dúvidas. Por outro lado, o convencimento através das deduções formais e dos axiomas é uma via bem árdua, que exige encadeamentos cuidadosos e rigorosos que a maioria das pessoas não está disposta a acompanhar. Destarte, caso se pretenda alcançar o maior número de pessoas, deve-se proceder pela via da experiência e não pela da razão (cf. TTP V

76-77, p. 89-90). Daí a Escritura resultar num texto mais hieróglifo como a própria natureza e não num inteligível como um livro matemático.

A natureza aparece também quando se considera a lei humana universal, explicada por Spinoza no capítulo IV do TTP. Em um determinado sentido, a lei universal e o direito natural humano podem ser considerados palavra de Deus, visto que foi instituído como norma e está escrito na mente de todos os homens, portanto lei divina universal. A Escritura, por objetivar a obediência dessa lei como decreto eterno de Deus, também comunga desse estatuto de palavra de Deus.

No capítulo XVI do TTP, Spinoza explica o direito natural e o fundamento do Estado. A Natureza não cria nações, diz Chaui (2003, p.16), mas a natureza humana é disposta a se constituir socialmente, é aí que a lei civil institui o povo. É o povo que salva a Escritura e os seus sentidos. Para Chaui (1999, p. 20), submetido às intempéries do tempo, o texto da Escritura não teve como se proteger da malícia e nem da superstição, entretanto o sentido das suas palavras teria encontrado o abrigo da língua hebraica que foi preservada pelo povo e não era exclusividade dos sábios que guardavam os textos sagrados. É o povo que preserva o verdadeiro sentido da Escritura e não poderia ser diferente, visto que ela foi escrita para o povo. Pode-se considerar, pelo exposto, que, de certa maneira, a própria natureza cuidou do verdadeiro sentido da Escritura, apesar da malícia e da negligência dos seus guardiões.

Ao separar a fé ou teologia da filosofia, Spinoza diz que elas não possuem qualquer afinidade e que o objetivo e o fundamento das duas são inteiramente divergentes. Vejamos:

O objeto da filosofia é unicamente a verdade; o da fé, como ficou abundantemente demonstrado, é apenas a obediência e a piedade. Depois, os fundamentos da filosofia são as noções comuns, devendo toda ela ser deduzida a partir apenas da natureza; os da fé, por seu turno, são as narrativas históricas e a língua, pelo que não podemos deduzi-la senão da Escritura e da revelação, conforme demonstramos no capítulo VII (TTP XIV 179, p. 222).

A interpretação da natureza resgata as noções comuns que são o fundamento da filosofia, enquanto a interpretação da Escritura gera o fundamento da teologia, isto é, as narrativas históricas e a própria língua. Ambas unidas pelo mesmo método agora são separadas quanto ao objetivo. A filosofia visa à verdade, já a teologia ou fé visa apenas à obediência e piedade. Um dos objetivos do TTP é justamente este: separar a filosofia da teologia, e mostrar que uma não se submete à outra. Todavia, para que a discussão de Spinoza chegasse a esse ponto, era necessário que se demonstrasse que natureza e Escritura, filosofia e teologia, amparadas pelo mesmo método, estavam de fato separadas. Observando a norma de

investigar a Natureza e a Escritura cada qual com sua própria história e cada qual com seu próprio fundamento, pode-se admitir o livre pensamento sem que isso se constitua um crime. Assim, diz Spinoza: “concluímos, portanto, que, em absoluto, nem a Escritura deve adaptar-se à razão nem a razão deve adaptar-se à Escritura” (TTP XV 185, p. 229).

Conforme a advertência que Spinoza faz no seu sexto capítulo, na sua análise dos milagres ele segue um método inteiramente diferente do que ele usa para analisar a profecia. A profecia, por ser uma questão teológica não poderia ser estudada de outra maneira que não fosse apenas pelo que a Escritura diz a seu respeito. Contudo, no que diz respeito aos milagres, por ser uma questão filosófica à medida que trata de se admitir ou não que aconteçam na natureza fatos que repugnem suas próprias leis universais, ele preferiu usar apenas os princípios da luz natural. Spinoza poderia, e deu exemplos disso, ter usado a Escritura para explicar os milagres, não obstante, por uma questão metodológica e para fazer notar aquilo que pretendia (separação da filosofia da teologia), seguiu aquilo que exige: a natureza pela natureza e a Escritura pela Escritura (cf. TTP VI 94-95, p. 112).

A interpretação é segura quando se respeita sua imanência. Ela permite conhecer aquilo que os profetas realmente viram e ouviram, embora não o que pretenderam significar com aquilo que relataram, ou seja, só a imanência da narrativa. O método só fracassa naquilo que não é natural na Bíblia, naquilo que foi usurpado pelo homem. Quer dizer, o conhecimento inadequado oriundo da imaginação daquele que usurpa o verdadeiro sentido da Bíblia. Quando se substitui Deus ou a natureza pela livre imaginação humana, aí o método não consegue penetrar e o hieróglifo permanece indecifrável.

Ser imanente é uma das características principais da interpretação de Spinoza, entretanto não é só por isso que ela se configura diferenciada. Ao romper com muitos dos preconceitos de sua época, Spinoza elege uma interpretação peculiar da Escritura.

3.4 Interpretação espinosana

“Decididamente, é impossível não ficarmos espantados quando querem submeter a razão, o maior dos dons, essa luz divina, à letra morta que a malícia humana pode ter falsificado!” (TTP XV 182, p. 225). Essa assertiva de Spinoza ilustra bem a sensação que o

leitor do TTP tem quando se dá conta dos preconceitos dos quais Spinoza vai despindo³⁹ a Escritura ao longo da sua exposição. Em comparação com a luz natural (íntegra e plenamente acessível) os livros sagrados são apenas letra morta. A verdadeira luz de Deus é acessível somente pela razão, segundo o filósofo. Porém, por muito tempo, a luz divina era exclusivamente aquela dada aos profetas pela Revelação.

No contexto tradicional/medieval, Deus escolheu determinados homens com um determinado objetivo e a esses homens revelou os seus desígnios, vontades, leis, planos e ciência, estes homens teriam deixado este legado por meio de textos, o conjunto dos quais nas três religiões monoteístas predominantes do mediterrâneo se chama Escritura ou Sagrada Escritura. Todo este processo de intervenção divina por meio de homens denominou-se Revelação. Nas três religiões o processo de Revelação possui pontos em comum: 1) a Criação, Deus criou o mundo; 2) Deus intervém em sua criação; 3) Deus escolheu homens em especial; 4) Em virtude da escolha divina estes homens possuem prerrogativas sobre os demais; 5) Geralmente para se reconhecer a eleição divina de tais homens, Deus opera por meio deles fatos insólitos denominados milagres; 6) O que esses homens proclamam como revelado por Deus é a verdade; 7) A Revelação divina abrange todos os campos do saber humano, visto que Deus sabe tudo e aprova revelar parte de seu saber na amplitude alcançável pelo homem; 8) Estas revelações divinas foram legadas por meio da Escritura Sagrada; 9) Entretanto, Deus reservou para si alguns saberes que seriam inalcançáveis ao homem ou simplesmente não os quis revelar ou ainda serão revelados em momento oportuno (os mistérios insondáveis); 10) O texto escrito que é a fixação da palavra falada ganha pelas características acima um estatuto divino, torna-se atemporal, inquestionável, intocável, incorruptível; 11) Apesar das três religiões terem pontos de ligação, a verdade é única e, portanto, apenas uma delas possui a revelação plena; 12) Para manter esta comunicação com Deus ativa e conforme seus desígnios foram instituídos ritos.

Spinoza trata desta estrutura acima de maneira quase sistemática no início do TTP: no Capítulo 1, sobre a Revelação; no capítulo 2, sobre os eleitos e seus intérpretes; no capítulo 3, sobre a eleição e o efeito de sua autoridade; no capítulo 4, sobre o efeito dessa autoridade no campo político/ moral em forma de lei divina; no capítulo 5, sobre a necessidade de perpetuação de ritos na comunicação com Deus; no capítulo 6, sobre a legitimação da

³⁹ Esse abandonar tudo o que não é conhecimento claro e distinto, rejeitando com isso os preconceitos, remonta a Descartes, especialmente nas suas *Meditações Metafísicas*, obra na qual gradualmente ele rejeita todo conhecimento que não seja claro e distinto até sobrar apenas o *cogito*.

autoridade dos eleitos mediante os milagres, e a relação dos milagres com a ciência; para finalmente descrever seu método de interpretação da Escritura no capítulo 7.

O fim da Idade Média foi marcado por eventos que foram mudando a configuração que o mundo tinha perante os europeus, ou melhor, perante as civilizações circunscritas ao Mediterrâneo. Dentre esses eventos marcantes se destaca a invenção da prensa de Gutemberg e publicação de muitos livros, incluindo a própria Escritura. Também se pode incluir entre eles o impulso das grandes navegações europeias abrindo novos caminhos e costurando novos pedaços aos antigos mapas. Além disso, as grandes universidades bem estabelecidas e bons pensadores e pesquisadores formados fizeram se desenvolver novos instrumentos de observação e medida, surgiram novas teorias para antigos problemas e novos problemas a serem compreendidos, ou seja, um florescer do interesse científico. Não fora o bastante, os interesses políticos divergentes e as falhas nas instituições religiosas abalaram as suas estruturas e promoveram um rompimento na unidade cristã ocidental, o que deu origem à Reforma protestante.

As grandes navegações europeias expandiram as possibilidades e o mundo então conhecido, mudaram o comércio, mudaram as nações e como elas se comportavam umas com as outras, mudaram os mapas, expandiram os horizontes e as mentes. Agora se sabiam de novas terras que não se imaginavam e muito menos eram mencionadas pela Escritura, estavam fora da criação revelada junto com seus povos que nunca ouviram falar destas revelações e muito menos do Deus que as fizera.

E o que estas transformações históricas têm a ver com a interpretação das Escrituras? Tudo ou quase tudo! As grandes navegações evidenciaram um mundo que não estava descrito nas Escrituras e cujos habitantes nunca tinham nem sequer ouvido falar delas. O mundo era maior do que se imaginava e parte dele foi omitida nas Escrituras. As descobertas científicas e astronômicas expunham problemas bem maiores do que os que os textos dos antigos gregos colocavam em questionamento nas Escrituras. Antes as contradições com a filosofia e a ciência pareciam bem menores, ou pelo menos, contornáveis. A prensa de Gutemberg tornou o saber mais acessível, não se precisavam mais dos copistas medievais. Os livros estavam a disposição das pessoas e não apenas nas grandes bibliotecas, inclusive também exemplares das Escrituras e suas traduções no vernáculo, ou seja, mais gente pode ler o texto sagrado. Antes nas três grandes religiões mediterrâneas a fonte de interpretação era a Tradição representada pelas respectivas autoridades de cada uma delas. Com a Reforma, pelo menos parte do cristianismo perdeu isso. Não é mais a autoridade da Igreja que determina a interpretação da Escritura, os fiéis poderiam fazê-lo. O *cogito* cartesiano, o eu é quem dá a

interpretação da Escritura. Apesar de todas estas "influências" as Escrituras permaneceram com seu *status* divino e a "liberdade" de interpretação também trouxe seus problemas políticos, visto que os poderes constituídos começaram cada qual a adotar a interpretação que mais lhe conviesse.

A Criação agora podia ser vista com outros olhos. E a intervenção de Deus sobre essa Criação ainda seria a mesma? Não para Spinoza. No capítulo 6 sobre os milagres, ele trata do preconceito que o vulgo tem de que Deus se mostra mais poderoso quando intervém em sua obra contrariamente às suas normas divinas para a natureza em benefício de particulares. Spinoza demonstra que isso não é possível e que na Natureza nada acontece contrariamente às suas leis universais. Visto que caso Deus fosse contrário à suas próprias leis isso seria contrário à sua própria natureza divina que age unicamente por necessidade e em virtude da sua perfeição (TTP VI 82-83, p. 97). A identidade que Spinoza dá para vontade e potência divina exclui a possibilidade de Deus interferir na sua obra contrariando o que ele próprio já teria estabelecido.

O processo de Revelação impõe necessariamente a eleição de homens por meio dos quais Deus expressa seus desígnios. Essa eleição divina lhes confere alguma autoridade sobre os seus semelhantes. Para dar continuidade a esta autoridade são instituídos intérpretes do legado destes homens eleitos e que herdaram autoridade semelhante ou equivalente. A autoridade destes homens e das revelações divinas que eles receberam os deixa em condição política favorável para instituir as leis divinas e morais. Os códigos jurídicos/ morais divinos são atemporais e incontestáveis, e devem ser impostos a todos os homens como medida para o bem da sociedade e do mundo humano. A vontade de Deus expressa pelos seus eleitos deve ser da mesma forma incontestável e, em consequência, o que não lhe aprouve revelar permanece como mistério insondável. Semelhantemente os milagres por meio dos quais os eleitos foram confirmados na sua eleição diante dos outros homens são mistérios e intervenções diretas de Deus sobre sua criação, o que elimina sua possibilidade de explicação como fenômeno natural ou alcançável pelo conhecimento humano.

A Revelação era o pressuposto da interpretação medieval da Escritura nas três religiões que dominavam o Mediterrâneo. Esta interpretação era feita para atestar a verdade que a Revelação necessariamente deveria expressar. Caso os escritos sagrados em algum momento falassem de coisas não verossímeis, o problema não estava no texto sacro, e sim na forma de interpretá-los. A interpretação fazia o caminho de encontro das sagradas letras com a realidade encontrada nas ciências e na vida comum. Assim, já que a Revelação divina era infalível e provinha de Deus, os escritos que manifestavam esta Revelação aos homens

também mantinham este status intocável e igualmente infalível. A arte de interpretar as Escrituras era de certa forma semelhantemente sagrada, à medida que pretendia encontrar os mistérios da verdade divina ocultos em textos escritos por simples homens.

A aceção medieval de interpretação das Escrituras se assentava sobre o tripé composto pela Revelação, verdade e Sagrada Escritura. Os intérpretes da Escritura faziam parte da tradição de cada religião e compunham seu corpo autoritário. A autoridade religiosa determinava a interpretação correta e unificada (única) da Escritura. Somente assim se poderia garantir uma ligação unidirecional e coerente entre Revelação, verdade e Escritura. A autoridade mantinha e continuava a Revelação, constituía-se parte dela e mais que isso preservava as relações de poder instituídas por ela.

As relações de poder se davam à medida que as autoridades constituídas legítimas para interpretar a Escritura dispunham da verdade revelada por Deus aos homens através dos textos sagrados e mais do que isso, eram continuadores legitimados do que Deus revela aos homens. Os intérpretes (autoridades) detinham a capacidade de decifrar as mensagens do Deus onipotente e onisciente, eles detinham, em consequência o poder e o conhecimento provindos do próprio Deus.

Desde a Idade Média estava acontecendo um processo de questionamento desta autoridade religiosa, já que ela provinha de Deus e, no entanto, se mostrava tão falha e frágil, ou melhor dizendo, tão humana. Da mesma forma acontecia com os saberes que a cada pesquisa pareciam contradizer mais e mais certas informações reveladas, que pareciam, não saberes divinos, mas produto de fantasia ou pura ignorância. Sem contar com os grandes mistérios insondáveis cada vez mais banais e aparentemente simples de resolver. Claro, que tais "absurdos" contra a autoridade instituída foram ou tentaram ser abafados, até porque tais estudos e questionamentos surgiam dentro do seio das instituições religiosas. O que escapou em forma de escândalo foi severamente punido e tratado como afronta, não à instituição, mas ao próprio Deus revelador. Os problemas não eram tão grandes e podiam ser mascarados por artifícios interpretativos, ou simplesmente tratados como mistérios, afinal estava tudo "em casa".

Não aconteciam mais milagres para confirmar a autoridade dos intérpretes, não como aqueles narrados na Bíblia. Ou aconteciam milagres demais: novidades demais para se explicar; autoridades demais para confirmar no fervilhar de novos líderes religiosos que surgiam; e muita superstições tomando ares de milagres. A crise também chegou aos milagres. Sobre eles já mostramos o que fala Spinoza na seção 2.2.3 quando tratamos do conteúdo da Escritura.

Mesmo assim, Revelação e Escritura eram consideradas praticamente como sinônimos. As Escrituras continham a Revelação, e Deus determinara que sua Revelação tivesse sido manifestada aos homens através da Escritura. Estas coisas eram incontestáveis e faziam parte do pressuposto de quem quer que fosse que se aventurasse a interpretar as Escrituras. Havia como que um trinômio interdependente para os interpretes de então, a saber: Revelação, Escritura e verdade. Desse trinômio não se poderia fugir, nem mesmo aqueles que pretendessem contestar determinada interpretação.

Spinoza começa o primeiro capítulo do TTP refazendo este pressuposto e mina o tripé interpretativo de então. Ao longo do TTP este tripé sob o qual se assentara a interpretação dos textos sagrados pela Teologia: Revelação, verdade e Escrituras não mais podem ser coligados, pelo menos não da mesma maneira. As críticas às incoerências e contradições da Escritura já eram bem conhecidas dos eruditos, na Idade Média surgiram vários comentários apontando-as ou tentando remendá-las, mesmo no tempo de Spinoza não faltavam escritos assim, a exemplo do *Leviatã* de Tomas Hobbes, e outros. E também existiam manuais de interpretação como o *Guia dos Perplexos* de Maimônides e o *A Filosofia como intérprete das Escrituras* do amigo de Spinoza Luís Meyer. Contudo, este capítulo sutil que inicia a obra espinosana reestrutura a base interpretativa da Escritura como até então havia sido feita.

Semelhante ao moto “Deus ou Natureza” [*Deus sive Natura*], Spinoza no primeiro capítulo do TTP inicia com “Profecia ou Revelação” [*Prophetia sive Revelatio*]. Ele iguala Profecia e Revelação. Aqui há um momento conceitual que pode passar despercebido pelo leitor distraído, afinal a Revelação seria manifesta pela profecia. Na tradição não é bem assim. Dependendo do conceito de profecia, ela e a Revelação até podem ter uma relação de dependência, entretanto não necessariamente significam a mesma coisa. Na tradição cristã, por exemplo, há uma continuidade da Revelação através dos ministros reunidos em sínodos ou concílios, extrapolando as Profecias que a princípio, neste caso, limitar-se-iam às contidas na Escritura, que por sua vez não se limitaria somente conter profecias. Desta forma, no caso específico citado, nem Revelação é profecia e tampouco apenas Escritura, embora não se possa negar uma estreita relação entre elas.

Decididamente o enfoque deixa de ser a Revelação, até porque o título deste capítulo é Profecia e depois do conceito firmado, praticamente não se usará mais no TTP a palavra Revelação. O vocábulo revelação ainda é usado outras vezes, porém com inicial minúscula, muitas vezes no plural e com um sentido menos abrangente, isto é, com o sentido de um dos conteúdos da Escritura como já foi explicado no capítulo anterior. A base de interpretação da Escritura deixa de ser a Revelação como concebida pela tradição e passa a ser, de agora em

diante, a Profecia. Uma substituição sutil, entretanto fundamental para o objetivo final de Spinoza, a saber, a separação entre filosofia e teologia. Importa que agora elas são uma e mesma coisa e mesmo assim para que não se recaia no antigo conceito de Revelação utilizado pela tradição até então, o filósofo fica apenas com a Profecia. Exatamente neste ponto, Spinoza apresenta o conceito através do qual toda a configuração anterior de religião revelada e de interpretação dos textos sacros muda radicalmente.

Eis a definição de Spinoza: "Profecia ou Revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelado por Deus aos homens" (TTP I 15, p. 15). A origem da Profecia é divina, portanto. Ela se dá no revelar-se de Deus para os homens e dá aos homens um conhecimento. A definição se articula na relação entre Deus, o homem e o saber. Sobre esse conhecimento ser "certo", Sérgio Persch (2007, p. 31-34) discute sobre as possíveis explicações do termo nesse contexto da definição. Para Persch (2007, p. 34), esse "certo" não se confunde com a certeza do conhecimento racional ou intuitivo, nem com a certeza moral dos profetas na vida prática, mas marca o ponto onde Spinoza inicia a sua análise da constituição imaginativa do conhecimento profético. O conhecimento é certo porque é revelado por Deus, mas isso não significa que o homem o tenha percebido de maneira adequada.

Esta é a base interpretativa de Spinoza: o conhecimento certo. Quanto à revelação divina, basta lembrar do conceito de *Deus sive Natura* e concluímos logo que esta base nada tem de mística, religiosa ou teológica no sentido comum. Goetschel (2004, p. 57) afirma que Spinoza transforma a discussão da natureza, estatuto e papel da profecia numa questão de hermenêutica. A profecia se torna uma maneira de interpretar o conhecimento certo revelado por Deus. Nessa interpretação, a certeza que Deus revela, passa pela incerteza daquele que recebe, conforme Corsi (1978).

O conhecimento divino se torna natural e o conhecimento natural se torna divino. Porque, diz Spinoza: "pela definição já apresentada, se pode chamar profecia ao conhecimento natural, pois o que nós conhecemos pela luz natural depende exclusivamente do conhecimento de Deus e dos seus eternos decretos" (TTP I 15, p. 16). Portanto, "o conhecimento natural tem tanto direito como qualquer outro a chamar-se divino, porquanto nos é como que ditado pela natureza divina, na medida em que nós participamos dela, e pelos decretos de Deus" (TTP I 15, p. 16).

É a profecia uma expressão particular da mente divina como qualquer outra. Isso aprofunda a carga imanente, especificamente antropológica da Escritura e da Revelação. Paralelo com os modos de percepção no TIE, profecia é um modo de percepção e nem por

isso mais privilegiado que os demais. Spinoza dismantela a unidade da Escritura, ela não é um discurso único. Essa unidade é um conhecimento do ouvir dizer.

Toda a Escritura é desse gênero de conhecimento, toda do ouvir dizer: ninguém presenciou tais acontecimentos, que estão imersos plenamente no plano do mítico. Mas ao contrário do mito comum, que podia ser apresentado como uma explicação possível um mito dentre vários, as histórias da Escritura, em virtude do processo de Revelação, impunham-se como a única explicação possível já que se tratava da verdade. O poder que a Revelação se arrogava garantia ao mítico e ao conhecimento do ouvir dizer uma nobreza tal qual fosse preferido em detrimento dos demais. E com isto suas mais funestas consequências: para cientistas serem assassinados e livros serem queimados. Se todo o saber conhecível se encontrava em um Livro, não era preciso estudar nada mais além dele. Ou seja, o sábio mais útil não seria outro que não o próprio intérprete da Escritura, “por isso, todo o escriba instruído acerca do reino dos céus é semelhante a um pai de família, que tira do seu tesouro coisas novas e velhas” (Mateus 13:52).

Logo depois de definir a Profecia, Spinoza define o profeta. Apesar de falar sobre eles no capítulo seguinte, o filósofo o define imediatamente após a profecia, ligando as definições por uma conjunção adversativa [*autem*] como defende Persch (2007, p. 36). Poder-se-ia entender que são definições que partem do universal para o particular, como a maioria dos tradutores o fazem quando usam uma conjunção consecutiva (por conseguinte). As duas interpretações são possíveis, visto que o que liga as duas definições é a revelação. Eis a definição: [*Propheta autem is est, qui Dei revelata iis interpretatur, qui rerum a Deo revelatarum certam cognitionem habere nequeunt, quique adeo mera fide res revelatas amplecti tantum possunt*]⁴⁰ (TTP I 15). O profeta, pelo contrário, é o intérprete das coisas reveladas por Deus para quem não pode ter o conhecimento certo. A via da razão exige “qualidades que só raramente se encontram nos homens” (TTP V 77, p. 89), daí existir aqueles que não podem ter o conhecimento certo, “por isso eles preferem ser ensinados através da experiência a ter que deduzir todas as suas percepções de um pequeno número de axiomas e encadeá-las umas nas outras” (TTP V 77, p. 90).

Como diz Persch (2007, p. 36), “a profecia se define como um conhecimento certo, cuja causa há de ser natural; a razão de ser do profeta, por sua vez, é a ignorância ou a privação de conhecimento por parte de outros homens”. A diferença entre as definições é que

⁴⁰ “Profeta, pelo contrário (*autem*), é aquele que interpreta as coisas reveladas por Deus aos que não conseguem ter delas um conhecimento certo e que, por isso, somente podem abraçar pela mera fé as coisas reveladas”. Tradução de Persch (2007, p. 25-26)

o conhecimento da primeira é diretamente oriundo de Deus para o homem, enquanto da segunda é do homem para o homem, uma usurpação do lugar de Deus. O significado de *navi* em hebraico é orador e intérprete. Na Escritura, conforme diz Spinoza, é sempre usurpado [*semper usurpatur*] por intérprete de Deus. Spinoza explica isso usando como exemplo aquele que é considerado o maior dos profetas, Moisés. No texto citado como exemplo, Moisés é constituído Deus para o Faraó enquanto Aarão é o seu profeta (cf. TTP I 15, p. 15). Moisés usurpa o lugar de Deus [*eris tu igitur quasi Deus Pharaonis, sive qui vicem Dei agit*] e seu irmão Aarão não interpreta Deus diretamente, na qualidade de profeta, ele interpreta Moisés como se ele fosse o próprio Deus para o Faraó. No caso, o profeta interpreta o homem para o homem, ou melhor, aquilo que a imaginação de homem percebeu para os outros homens.

O sentido da palavra profeta foi usurpado, assim como o foi o da palavra *ruagh* e consequentemente o da expressão Espírito de Deus (cf. TTP I 21; 22; 26). No hebraico da Escritura, a escrita sofreu também usurpações segundo Spinoza: algumas letras das palavras para as tornarem obscuras (cf. TTP VII 107); alguns tempos verbais (cf. TTP VII 107); a gramática com algumas notas marginais (cf. TTP IX 138); e, também o plural ser usado como se fosse singular (cf. TTP XIII 170).

A usurpação política era mais comum. Quando tiranos usurpavam o poder, procuravam garantir a sua segurança e logo se proclamavam de origem divina (cf. TTP XVII 204). Governar com estatuto de divindade dava ao soberano usurpador a arrogância do poder absoluto sobre os seus governados e lhes inspirava temor e superstição. No caso do Estado hebreu quem tentava usurpar o poder de Deus era réu por lesa majestade, porque o pacto do povo fazia deles uma monarquia cujo soberano era o próprio Deus (cf. TTP XVII 206). Embora, Moisés fosse o único portador e intérprete das leis divinas, qualquer outro que pregasse em nome de Deus era usurpador desse direito supremo (cf. TTP XVII 207). Diferentemente de outras nações, onde os príncipes combatiam para usurpar a vitória dos guerreiros para si, os hebreus combatiam para a glória de Deus (cf. TTP XVII 213). A vitória não era dos soldados, nem dos generais, nem dos príncipes, tampouco do povo, mas apenas de Deus.

Para ilustrar o perigo dessa usurpação, Spinoza cita o exemplo do segundo Estado hebreu, que decaiu porque os pontífices usurparam o poder político (cf. TTP XVII 215 e 221; XVIII 222). Quando a religião tentou tomar para si o controle de todos os poderes que o próprio Moisés havia distribuído no estabelecimento do Estado. Para Spinoza, esse foi o principal motivo do declínio do Estado hebreu e das suas subseqüentes derrotas frente aos

exércitos conquistadores. Os religiosos tomando o lugar de Deus, arrogando para si o poder absoluto, sua ambição de governar levou à ruína as estruturas do poder e confundiu o povo.

Spinoza demonstra nos capítulos XVI e XX que a vontade de um homem não pode estar sujeita completamente ao arbítrio de outro. Ninguém pode renunciar todos os seus direitos individuais, e também ninguém pode vigiar os pensamentos de outro. Por isso, é ultrajar e usurpar quando soberano quer dominar e determinar o que cada um pensa, seja aquilo que o indivíduo aceita como falso ou verdadeiro, seja pelas suas opiniões e devoção sobre Deus (cf. TTP XX 239, p. 300). Falando sobre aqueles que ainda intentam tais projetos, diz Spinoza:

dai tenham a ousadia de lhes usurpar o direito e a autoridade e não corem de vergonha quando se gabam de ter sido diretamente eleitos por Deus e de que os seus decretos são divinos, enquanto os da suprema autoridade são simplesmente humanos, razão pela qual esta se deveria subordinar aos decretos divinos, ou seja, aos seus (TTP XX 247, p. 310).

Aqueles que se usam da religião como pretexto para se arrogar um poder, que efetivamente não possuem (tanto na esfera política quanto no domínio dos direitos individuais), fazem passar por divinos apenas os decretos que eles fantasiam. O desejo dos usurpadores teria que ser a norma de pensar e agir das outras pessoas, a intenção é coagir. E para isso, eles precisam revestir suas pretensões ilegítimas com o manto da divindade, a fim de que ninguém desconfie da sua malícia. Deus, segundo imagina o preconceito vulgar, se assemelha à um príncipe ou à um legislador, assim sendo, qualquer exigência arbitrária ou sem sentido desde que tenha o pressuposto de ser divina é facilmente aceita pelo vulgo.

A linguagem do profeta é usada para manter a ignorância do ouvinte, limitar o vulgo ao que dita a imaginação. Ele não é um filósofo, e, portanto não diz as causas e nem pretende que as pessoas entendam de acordo com a luz natural através de axiomas e demonstrações. O que ele ensina o faz pela experiência, para convencer e não para demonstrar. Interpretar não é conhecer ou saber, porém intermediar a comunicação, mesmo que isso signifique a comunicação homem para homem.

É aí que o método se torna impossível, quando a imanência da Escritura se perde. Quando se afasta do natural, e se encontra apenas na esfera da imaginação (dos profetas, dos intérpretes, dos religiosos), quando a verdadeira divindade da Escritura é usurpada e substituída pelas fantasias humanas, nada mais pode o método investigar. O verdadeiro sentido de passagens deturpadas pela negligência ou pela malícia permanecem hieróglifos indecifráveis, porque para eles restam apenas especulações e conjecturas. O método alcança,

como ficou claro, aquilo que realmente foi visto e ouvido, aquilo que na Natureza se constata e que pelo mesmo método pode ser investigado. O método de Spinoza é ineficaz e também não há método que consiga determinar com certeza o que por ventura pretenderam os autores da Escritura significar com o que escreveram.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para uniformizar o discurso sobre a Escritura e partirem todos de um mesmo conjunto de informações nas quais todos estão de acordo, Spinoza descreve um método de interpretação. Se todos concordam que a Escritura é sagrada e que é divina, então também é preciso para se discuti-la adequadamente que todos a estudem de maneira adequada e de uma mesma maneira. O objetivo de Spinoza nessa discussão é ver em que medida a filosofia e a teologia se relacionam. Para isso também é preciso haver um mesmo método para a filosofia e para a fé, daí o método de interpretação da Escritura ser o mesmo de interpretação da Natureza. O método é o mesmo, os objetos diferem, chega-se a conclusão que são esferas distintas, e que a filosofia e a teologia não podem ter qualquer relação de dependência uma com a outra. O fundamento da primeira é a Natureza, na qual se busca a verdade das coisas. O fundamento da segunda é a Escritura, na qual se busca o sentido.

O método é um instrumento mental, um caminho para se buscar o conhecimento que se faz necessário mediante certas regras. O método é usado para que a mente não se confunda com ideias falsas ou confusas e se detenha na investigação da idéia adequada. É preciso que haja um método que também norteie a interpretação bíblica diferentemente dos métodos que já haviam. Os métodos anteriores faziam que a Escritura se tornasse uma fonte de aberrações teóricas e de histórias fantásticas, que antes de fazer jus ao título de palavra divina, provocava inúmeras confusões, deturpações e discórdias. A interpretação era usada como instrumento de usurpação de poder e perpetuação da ignorância, principalmente quando rejeitava e condenava a luz natural, coisa que Spinoza demonstra que a Escritura não faz.

O método é racional e qualquer homem, desde que satisfaça as suas condições, está apto a empreendê-lo. Contudo, não se pode usar como fonte da interpretação exclusivamente o saber filosófico, impondo à Escritura ou deformando o sentido das suas frases segundo os ditames de um conhecimento que não fazia parte do arcabouço originário dos seus autores. A idéia adequada que o método visa alcançar, não é a da verdade das coisas que se falam na Bíblia e nem mesmo daquelas coisas que os profetas queriam significar com suas narrativas, mas sim o que realmente os profetas viram e ouviram e o sentido das expressões ambíguas e obscuras à luz do próprio texto sagrado e das suas referências linguísticas.

A Bíblia, considerada pelos preconceitos de que era cercada, entre eles sua inspiração divina e que ela conteria mistérios que poucos conseguiriam sondar, só poderia ser

interpretada mediante auxílios externos. Os auxílios externos poderiam ser: a iluminação do Espírito Santo; a autoridade instituída ou magistério religioso; a razão ou luz natural. Os três pressupõem uma verdade oculta nos textos sagrados, que só poderia ser desvendada por pessoas com saberes específicos nas respectivas áreas. Com o socorro do divino espírito, a luz sobrenatural e divina, poder-se-ia decifrar os altos arcanos das sagradas letras. Ou, os segredos mais ocultos eram guardados por poucos aos quais foram confiados ao longo dos séculos e só repassados para esses escolhidos pontífices (romano, hebreu, ou os fariseus). Enfim, apenas os iniciados na filosofia e nas ciências poderiam reconhecer as leis eternas do universo, desde antes reveladas nas Sagradas Escrituras, e extrair delas a mais pura filosofia e ciência.

Spinoza rejeita outros auxílios para interpretar a Escritura, ela só pode ser interpretada a partir dela mesma e da sua história. Isso significa que a língua é o principal instrumento em virtude do qual todas as ambiguidades e obscuridades devem ser resolvidas. A língua é a arca que preservou o sentido das palavras mantendo-as sob a tutela do povo e afastando-as das manipulações dos sábios. Aqueles que usurparam o sentido das expressões na Bíblia não o puderam fazer quanto às palavras que estavam sob a tutela do povo em geral. É por isso que da tradição, Spinoza há de salvar, pelo menos, o significado das palavras, em vista da dificuldade que se teria de corrompê-las.

A língua como núcleo da interpretação da bíblica, também tem seu pressuposto, isto é, que ela preserva o sentido original das suas palavras. Ela é de domínio público e irrestrito. O controle sobre as palavras de uma língua é uma coisa extremamente difícil, porque elas são parte da imaginação (TIE § 88, p. 63) e são formadas segundo o arbítrio e a compreensão do vulgo (TIE § 89, p. 63). As palavras são sinais das coisas como elas se encontram na imaginação, não como as coisas se acham no intelecto, e muito menos das coisas naturais em si. As palavras podem ser fonte de erros na medida em que se queira considerar as coisas através da natureza das palavras e não da natureza das coisas. Para evitar esse tipo de erro, o pressuposto da verdade não é considerado no método do sétimo capítulo do TTP, somente o sentido das palavras é investigado.

O método também rejeita interpretações de traduções em línguas vernáculas. Isso é óbvio, levando-se em consideração que o sentido de algumas expressões é muito particular de cada língua, sendo a tradução de algumas delas praticamente impossível em outro idioma. Interpretar a Escritura através de uma tradução é também uma interpretação, isso significaria uma interpretação de outra interpretação.

A metodologia de Spinoza para interpretação da Escritura leva em consideração o contexto da frase e o contexto histórico do texto. A expressão tem uma rede de conexões no próprio texto e também uma rede de conexões histórico-culturais, ela está enraizada no texto e na língua. A língua, por sua vez, depende da época histórica e da comunidade que a usava. O autor do texto está mergulhado nessas interdependências da língua e mergulha seu texto nelas, porque as expressões que ele usa precisam ter uma coerência entre si para que o texto tenha sentido no todo.

Visando este enraizamento na língua, e portanto, na situação cultural do texto, que Spinoza exige a história da Escritura. A história composta de outras histórias: da palavra, do autor e do livro (traduções, transcrições, cópias, anotações). Essas histórias fazem a trama da malha que constitui o tecido do texto. A tecedura amarra o sentido e o torna imanente. A imanência da Escritura se configura nas raízes profundas que encontra em si por ser resultado de um tecido cultural específico do povo hebreu. Somente a partir de suas raízes, as dificuldades de interpretação podem ser resolvidas. Tudo aquilo que perdeu essa conexão com essas raízes se tornou impossível de ser interpretado e foi corrompido não pela natureza da Escritura, mas pela negligência ou manipulação humana.

Spinoza confere ao seu método um aspecto crítico sobre a própria Escritura e sua história. Para compor a história da Escritura, Spinoza dá as diretrizes de como fazer a coleta e a reunião dos dados que devem compor essa história. A história é submetida a uma análise crítica, é preciso criticar as fontes dos dados, a forma e o estilo do texto, a redação, a escolha das expressões e das palavras, o momento histórico, o conhecimento que detinham os seus autores, enfim, tudo que se refere aos livros sagrados e à sua elaboração.

A língua também é o que confere uma unidade à Escritura, unidade esta que antes era dada pela Revelação. No método de Spinoza é a língua que mantém a unidade da diversidade bíblica. Spinoza, nos capítulos do TTP, vai mostrando a diversidade entre os livros da Escritura: diversidade de autores, diversidade temporal, diversidade cultural e diversidade de sentidos. O hebraico une todas essas variações, mesmo quando o texto (Novo Testamento) não é escrito originalmente em hebraico, mesmo assim possui hebraísmos. O hebraico é o vínculo de unidade na Escritura.

O vínculo de unidade evidencia a peculiaridade imanente de toda a Bíblia. Ela é peculiar em si, em virtude das peculiaridades que língua hebraica possui. Spinoza mostra essas peculiaridades das letras usadas na sua escrita, da construção do pensamento nessa língua, do emprego dos seus tempos verbais e dos gêneros literários hebreus. Em vista de tudo isso, fica clara a dificuldade de interpretar corretamente traduções.

Por meio da língua, Spinoza resgata a Escritura para o povo. A Escritura foi feita para o povo na linguagem do povo, ou seja, adaptada à capacidade do povo. Apesar de, na época de Spinoza, o hebraico ser conhecido por poucos, ainda assim é uma língua que é de domínio de uma nação. Não requer de seus falantes nenhum saber especial ou erudição. A língua é do povo, a interpretação é do povo.

O método do TTP renega os distanciamentos que os métodos anteriores impunham aos intérpretes, e eram vários os distanciamentos. Na busca de uma verdade revelada nas Escrituras, os seus intérpretes se afastavam do tempo que os documentos foram escritos, do contexto do próprio texto, da cultura do povo que o escreveu, enfim distanciamentos temporais, culturais, contextuais, linguísticos, autorais. Quanto maior o distanciamento em busca da verdade das coisas tanto maior era o distanciamento do verdadeiro sentido.

Sem falar que os métodos anteriores também promoviam um distanciamento maior, uma ruptura. Os preconceitos que atribuíam à Escritura o título de palavra de Deus e de lei divina, na verdade, geravam outros preconceitos que separavam: o homem e Deus; a Natureza e a divindade; a perfeição e as criaturas; Deus e os pecadores; os intérpretes (sábios) e o povo. Quando a única distinção que era necessária era apenas entre sentido e verdade.

O sentido verdadeiro é o objetivo do método. Spinoza valoriza prioritariamente o sentido literal do texto, exploradas as possibilidades de significação que a língua hebraica proporciona. Ele admite o sentido metafórico, desde que respeitadas as particularidades do texto e quando ele assim o indicar que esse sentido é pertinente na interpretação; nunca para forçar um sentido místico, nem violentar o texto para acomodar um saber filosófico e nem obscurecer a razão só porque assim o diz a Escritura. O sentido moral também pode ser percebido, quando se leva em conta que o objetivo das narrativas bíblicas é incutir a obediência e fazer com que o vulgo siga uma determinada regra de vida. Já o sentido escatológico segue na mesma direção que o moral, sempre considerando que a Escritura oferece uma alternativa para a beatitude (através de normas de vida e da obediência) para aqueles se amparam tão somente na fé e não o podem fazer através do amor intelectual.

Por fim, Spinoza cumpre seu objetivo separando a filosofia da teologia, sem submeter uma à outra e provando que o livre pensar é salutar para o Estado e para a fé. O perigo reside justamente quando, estando em esferas diferentes, a razão e a fé são postas, pelo interesse de alguns, em lados opostos uma condenando a outra, e no fogo cruzado a liberdade de opinião se torna refém do conflito. Perigoso é quando se tenta usurpar o verdadeiro lugar de Deus, colocando nele o homem, ou melhor, o interesse de alguns homens. Quando a usurpação ocorre, mesmo nos Livros Sacros, aí nada se pode fazer, aí o método é impossível. A

usurpação usa a manipulação, a malícia e a negligência para obscurecer as frases dos textos, e a imaginação se torna a chave dos sentidos, e sobre ela não é possível fazer outra coisa senão conjecturas. A partir disso o texto deixa de ser imanente, deixa de ser natural, torna-se signo de signos. Num texto assim, só mesmo uma luz sobrenatural para interpretá-lo.

REFERÊNCIAS

Edição de referência das obras de Spinoza:

SPINOZA. **Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage, 1972, 4bd.

Traduções:

SPINOZA. Ética. In: **Espinosa**. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. Tratado da Correção do Intelecto. In: **Espinosa**. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. Tratado Político. In: **Espinosa**. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. **Tratado teológico-político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Paidéia).

Outras obras referenciadas:

AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: ESPINOSA, Bento de. **Tratado teológico-político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Paidéia).

AUWERS, Jean-Marie. **L'interprétation de la Bible chez Spinoza**: Ses présupposés philosophiques. *Revue théologique de Louvain*, 21, 1990, 199-213.

BACON, Francis. **Novum Organum**. Trad. e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real**. Imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **A linguagem na filosofia de Espinosa à guisa de introdução**. Discurso Revista do Departamento de Filosofia da USP. Ano I. Número 2. São Paulo: FFLCH, 1971.

Disponível em:

<http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/discurso/pdf/D02_A_linguagem_na_filosofia_de_Espinosa.pdf>. Acesso em: 08 jul 2010.

CIC - **Catecismo da Igreja Católica**. Edição Típica Vaticana. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CORSI, Mario. **Politica e saggezza in Spinoza**. Napoli: Guida Editori, 1978.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GARRETT, Aaron V. **Meaning in Spinoza's Method**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2003.

GOETSCHEL, Willi. **Spinoza's Modernity**: Mendelssohn, Lessing, and Heine. Madison: The University of Wisconsin Press. 2004. Cap. 4. p.51-65.

ISRAEL, J. Introduction: Spinoza's aims. In: SPINOZA, Benedict de. **Theological-Political Treatise**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

KLEVER, W. N. A. Spinoza's life and works. In: GARRETT, D. **The Cambridge Companion to Spinoza**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

LAUX, Henri. **Imagination et religion chez Spinoza**. La potentia dans l'histoire. Paris: Vrin, 1993.

LUBAC, Henri de. **Exégèse médiévale, les quatre sens de l'écriture**. Paris, 1959-1964.

MAIMONIDES, Moses. **The Guide for the Perplexed**. 2. Ed. Rev. Trad. Michael Friedländer. 1904. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/maimonides/guide.html>> Acesso em: 10 jun 2011.

MATTOS, Carlos Lopes de. Tradução e Notas. *Tratado da Correção do Intelecto*. In: **Espinosa**. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

MOREAU, P. F. **Os princípios de leitura das Sagradas Escrituras no Tratado Teológico-Político**. Cadernos Espinosanos IV, p.75-89, São Paulo: USP, nov. 1998.

NADLER, S. **Baruch Spinoza**. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2008. Disponível em: < <http://plato.stanford.edu/entries/spinoza/>>. Acesso em: 04 jun 2010.

REZENDE, Cristiano Novaes. Os perigos da razão segundo Espinosa: A inadequação do terceiro modo de perceber no *Tratado da Emenda do Intelecto*. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas, Série 3, v.14, n.1, p. 59-118, jan-jun. 2004. Disponível em: <<http://www.cle.unicamp.br/cadernos/14-1.html>>. Acesso em: 01 jul. 2010.

ROCHA, André Menezes. **Espinosa e a inteligibilidade da história**: ensaios sobre a liberdade e a democracia no Tratado Teológico-Político. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011. Tese de doutorado.

RODRIGUES, F. D. P. **Espinosa e a interpretação da Escritura**: dos autores e da transmissão dos livros bíblicos. Disponível em: < <http://www.unicamp.br/iel/site/alunos/publicacoes/textos/e00010.htm>>. Acesso em: 29 jun. 2010.

YOVEL, Yirmiyahu. **Espinosa e outros hereges**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993. (Estudos Gerais. Série Universitária)

ZAC, Sylvain. **Spinoza et l'interprétation de l'écriture**. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.