

ESPINOSA E O LEITOR DA POSTERIDADE: EXAME CRÍTICO DA INTERPRETAÇÃO DE LEÃO STRAUSS DO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO¹

ULYSSES PINHEIRO

*Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

– Príncipe – disse-lhe –, é preciso que haja um penhor de aliança, de tua aliança comigo; na tua falta, que eu o tenha em meu poder e que durante o dia o possa contemplar.

– Como, El Hadj? – respondeu-me – não compreendes que és o penhor de aliança entre o meu povo e mim? E que entre ti e mim não pode haver qualquer signo, de vez que de ti não estou oculto? Tu te ocupas de mim, bem sei, mas não suficientemente de teu povo; e, no entanto, és tudo o que sabem de mim; através de tua face é que me apresento diante deles e lhes falo pela tua voz.²

El Hadj ou O tratado do falso profeta, de André Gide.²

Nos famosos parágrafos iniciais do inacabado *Tratado da reforma do entendimento*, Espinosa enumera três regras de comportamento; tais como as regras da moral provisória de Descartes no *Discurso do método*, elas deveriam guiar a vida daqueles que, ainda não tendo alcançado a sabedoria, precisam, nesse meio tempo, guiar sua prática segundo preceitos que sejam ao menos plausíveis³. Em suas próprias palavras: “Mas como é necessário viver enquanto nos ocupamos em conseguir que a inteligência seja reconduzida ao bom caminho, por isso, antes de mais nada, devemos estabelecer algumas

¹ O presente texto foi elaborado com o auxílio de uma bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq e do Edital de Apoio a Humanidades 2008 da Faperj.

² GIDE, André. El Hadj ou o tratado do falso profeta. In: _____. *A volta do filho pródigo*. Precedido de cinco outros tratados: O tratado de narciso, A tentativa amorosa, El Hadj, Filoctetes, Betsabé. Tradução de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984, p. 67.

³ A comparação entre as três regras do *Tratado* com a do *Discurso* revela analogias, mas também profundas diferenças na concepção dos dois filósofos sobre as relações entre filosofia teórica e prática.

regras de vida e tê-las como boas, a saber...”⁴. A primeira regra é a que nos interessa aqui; seu enunciado é seguido por duas justificativas; eis o que ela nos recomenda:

*Falar ao alcance do vulgo [ad captum vulgi] e fazer conforme ele faz tudo aquilo que não traz embaraço a que atinjamos nosso fim. Devemos convir em que podemos lograr não pouca vantagem com o afazer-nos, na medida do possível, ao seu modo de ver; acrescente-se que, com isso, se encontrarão ouvidos prontos para aceitar a verdade*⁵.

A intenção de se adaptar às opiniões do “vulgo” justifica-se, pois, por duas razões: primeiramente, poderemos retirar daí alguma vantagem pessoal, ligada à segurança e a uma certa invisibilidade social, necessárias para o exercício da liberdade de pensamento (invisibilidade que Espinosa procurou a duras penas manter entre os protestantes liberais da Holanda após sua expulsão da comunidade judaica); em segundo lugar, porém, essa regra permite que encontremos, entre os homens, “ouvidos prontos para aceitar a verdade”; nesse caso, trata-se de uma espécie de estratégia discursiva voltada para a conversão à verdadeira filosofia. A segunda razão não é, contudo, uma máxima puramente altruísta, pois há em sua base um interesse individual em jogo: se supusermos que a doutrina da *Ética* sobre a relação do sábio com a sociedade já está delineada nesse texto anterior⁶, poderemos remeter o interesse de comunicar a verdade à demonstração da proposição 37 da Parte IV, cujo enunciado afirma que “O bem ao qual aspira para si cada homem que segue a virtude, ele o desejará para todos os outros homens, e tanto mais quanto ele possuirá um maior conhecimento de Deus”. O que essa proposição pretende demonstrar é que o desenvolvimento da razão pressupõe um ambiente social favorável, sem o qual o intelecto individual de cada um de nós não poderia se manifestar plenamente. Ao contrário do que ocorre aos que, movidos apenas pelas paixões, esforçam-se necessariamente para que os outros amem apenas

⁴ ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 1966, 2004, p. 12. Modifiquei ligeiramente a tradução em alguns pontos.

⁵ ESPINOSA. *Tratado da reforma da inteligência*, p. 12.

⁶ Segundo a datação comumente aceita, o *Tratado da reforma do entendimento* deve ter sido escrito por volta de 1663.

aquilo que eles amam, tornando-se assim odiosos aos olhos dos demais homens também movidos pelo mesmo impulso [*impetu*] irracional, o homem guiado pela razão esforça-se por conduzir todos os demais movido não por um impulso cego e passional, mas por “humanidade e doçura” [*humaniter et benigne agit*]⁷; esse é o núcleo da verdadeira religião⁸, diz Espinosa no mesmo trecho: os desejos e as ações dos quais somos a causa enquanto conhecemos Deus, objeto supremo e, em última análise, único de nosso conhecimento racional – e, portanto, nosso sumo bem.

A comunicação da verdadeira religião ao vulgo, mesmo que para isso seja preciso adaptar-se às suas opiniões e falar sua linguagem, é o tema central do *Tratado teológico-político*⁹, tanto no que diz respeito a seu conteúdo quanto a seu estilo. De fato, conteúdo e estilo são particularmente inseparáveis nessa obra: o labor penoso em que consiste a leitura e a decifração das teses do *Tratado* encontra a origem de muitas de suas dificuldades em questões estilísticas: não é imediatamente claro quais teses Espinosa endossa e quais ele enuncia de modo irônico¹⁰ ou pelo menos velado; não é claro tampouco para quem ele escreve, nem, finalmente, se há múltiplos destinatários, sendo oferecido a cada um deles uma chave hermenêutica que daria acesso a níveis distintos de leitura. O *Tratado* aparece paradoxalmente, à primeira vista, ora como uma crítica radical a todas as instituições religiosas e seus efeitos políticos, ora como uma fundamentação da verdadeira religião, encontrada no texto da Bíblia, especialmente no Novo Testamento. Em carta datada de 1665¹¹, Espinosa avisa a seu amigo Oldenbourg que está

⁷ ESPINOSA. *Ética*, Parte IV, Proposição 37, Escólio I.

⁸ A “verdadeira religião” é intercambiável, na *Ética*, com a “verdadeira filosofia”; já no *Tratado Teológico-Político*, ela designa a religião praticada pelo vulgo na medida em que ele não é vítima de superstições (ela se opõe, nesse caso, à “falsa religião”, mas ambas pertencem ao domínio da imaginação).

⁹ Uso a edição bilingue francês-latim do *Tractatus Theologico-Politicus*, com texto estabelecido por Fokke Akkerman e tradução e notas de Jacqueline Lagrée e Pierre-François Moreau. Paris: Presses Universitaires de France, 2005. Para as citações em português, utilizo a tradução de Diogo Pires Aurélio, *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. Na sequência deste texto, sempre que utilizar o nome *Tratado*, estarei me referindo ao *Tratado teológico-político*.

¹⁰ Veremos, na sequência deste artigo, que a ironia tem um escopo muito menor do que certos intérpretes supuseram, embora o texto do *Tratado* não seja destituído dela, nem de certas formas de humor.

¹¹ *Carta 30*.

compondo um tratado sobre a maneira como lê a Bíblia; os motivos que o levam a escrever esse livro, publicado cinco anos depois em meio a grande escândalo e acusações de heresia, são fortes o suficiente para interromper a composição de sua obra magna, a *Ética*, então com as três primeiras partes já escritas pelo menos em uma primeira versão: trata-se, diz ele na carta, de combater os “preconceitos dos teólogos” que impedem que os homens apliquem seu espírito à filosofia; além disso, trata-se também de combater a “opinião que tem de mim o vulgo, que não cessa de me acusar de ateísmo”; finalmente, é preciso defender a liberdade de pensar e de exprimir publicamente os pensamentos. Os dois primeiros motivos nos interessam particularmente: por um lado, a leitura da Bíblia a partir do ponto de vista não só da razão, mas da verdadeira filosofia (isto é, do sistema da *Ética* – ou, o que é o mesmo aos olhos de Espinosa, do ponto de vista do absoluto), visa a entender o texto da Escritura sagrada libertando-a dos preconceitos dos teólogos (e, poderíamos acrescentar, dos filósofos); por outro lado, o que o texto pretende não é eliminar a religião (tal como foi lido especialmente ao longo dos séculos XVII e XVIII¹²), e sim comunicar a verdadeira religião, aquela baseada no conhecimento racional da natureza de Deus. Mas justamente aqui começam as ambiguidades.

Como nota Alexandre Matheron em seu livro *O Cristo e a salvação dos ignorantes em Espinosa*¹³, a concepção espinosista acerca da verdadeira religião implica, simultaneamente, que a sabedoria é reservada a poucos, de tal modo que apenas uma elite intelectual a adotará movida apenas pela razão, e que a salvação pela obediência reservada à multidão (ou a um subgrupo dela, àqueles que não são inteiramente movidos pela superstição) é, no entanto, um desejo racional do sábio: devido aos mesmos fundamentos

¹² Cf. por exemplo o artigo “Filosofia de Espinosa” na *Encyclopédie* (15:463; autor desconhecido): “Enfin pour nous affranchir tout-d’un-coup & pour nous mettre à l’aise, il détruit par un chapitre seul toute l’autorité des anciennes Ecritures. Elles ne sont pas des auteurs dont elles portent les noms, ainsi le pentateuque ne sera plus de Moïse, mais une compilation de vieux mémoires mal dirigés par Esdras. Les autres livres sacrés n’auront pas une origine plus respectable”; “*Spinoza* avoit étonné & scandalisé l’Europe par une théologie qui n’avoit de fondement que l’autorité de sa parole. Il ne s’égara pas à demi. Son premier ouvrage n’étoit que l’essai de ses forces. Il alla bien plus loin dans un second. Cet autre écrit est sa morale, où donnant carrière à ses méditations philosophiques, il plongea son lecteur dans le sein de l’athéisme”.

¹³ MATHERON, Alexandre. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier, 1971. Ver especialmente o cap. 4.

da Proposição 37 da Parte IV da *Ética* mencionada acima, o sábio não pode se contentar com a constatação de que “a quase totalidade do gênero humano”¹⁴ não será salva. A salvação do vulgo é desejável racionalmente, mas ela não poderá acontecer, *para o vulgo*, de modo racional – a não ser sob a utopia que figuraria uma situação na qual todos os homens, ou ao menos sua maioria, se tornariam sábios, o que Espinosa nem chega a considerar. Ao invés disso, ele procura mostrar, no *Tratado teológico-político*, que o texto bíblico¹⁵ – tanto os testemunhos dos profetas quanto a boa nova cristã – poderá conduzir à salvação do vulgo, desde que entendido a partir de uma leitura que preserve ao máximo a *literalidade do texto*, dada por uma abordagem racional (poderíamos dizer, científica) desse último e de sua história que exclua tanto o ceticismo dos teólogos (os teólogos são, para Espinosa, autênticos céticos, na medida em que desacreditam a razão em nome de uma leitura pretensamente guiada por inspiração sobrenatural) quanto o dogmatismo dos filósofos (como o de Maimônides, que tentou projetar um sistema racional – no caso, aristotélico – sobre os relatos sagrados). O Cristo compreendeu precisamente essa possibilidade de salvação de todos os homens, e procurou disseminar a verdadeira religião, que para ele era percebida racionalmente, comunicando-a “ao alcance do vulgo” por meio de parábolas¹⁶. Essas parábolas comunicavam leis morais também ensinadas pelas profecias, embora essas últimas fossem formuladas, pelos próprios profetas, a partir do ponto de vista da imaginação, e não da razão, o que dá às parábolas do Cristo não só uma maior universalidade em seu conteúdo (pois a lei moral é formulada mais claramente), mas também em sua forma (pois o ouvinte agora é o homem em geral, e não apenas o povo escolhido). Essa mescla entre razão e imaginação presente na mensagem do Cristo também se encontra, veremos, no *Tratado*.

Até este ponto, o texto aparentemente não apresenta quaisquer ambiguidades. Mas elas já estão presentes no cerne mesmo da proposta de comunicar racionalmente a verdade a homens cuja mente é dominada pela

¹⁴ MATHERON, 1971, p. 224.

¹⁵ A leitura do *Tratado* deixa claro que essa restrição à tradição ocidental não se deve a nenhum privilégio intrínseco próprio dela, mas apenas ao fato de que Espinosa pertence a essa tradição.

¹⁶ Cf. MATHERON, 1971, cap. 5.

imaginação. Tal tarefa exige um duplo registro no qual o texto deve ser escrito: um registro racional, do qual emerge uma leitura literal da Bíblia e na qual o texto bíblico se mostra, em seu núcleo, de acordo com as teses espinosanas acerca da “verdadeira religião” expostas na *Ética*, e um registro imaginativo, mas visto ele mesmo a partir do ponto de vista absoluto da razão, no qual a literalidade do texto também é mantida, bem como seu acordo com a verdadeira filosofia, e a salvação dos ignorantes se mostra finalmente possível, desde que separemos de uma vez por todas ciência e fé, razão e imaginação¹⁷. Essa distinção, porém, só garante a salvação dos ignorantes na medida em que ela demonstre haver um acordo fundamental da lei divina (ou seja, da lei moral) expressa tanto pela imaginação quanto pela razão, e na igual medida em que a imaginação for purificada de seus erros através da leitura literal do texto bíblico. Ou seja, a separação entre razão e imaginação só pode ser operada pela própria razão e a partir de seus critérios; que esse não seja um procedimento dogmático e em que medida pode ser de alguma valia para o próprio vulgo, destituído que ele é de conhecimento racional, é algo que tentaremos estabelecer em seguida. A fundamentação dessa interpretação do texto, por sua vez, nos permitirá examinar *em que linguagem* seria possível comunicar a salvação àqueles que, não sendo mais servos da superstição, não são e nem virão a ser filósofos.

Em sua influente interpretação do *Tratado teológico-político*, Leo Strauss procura responder a essa questão. Também ele recorre a uma leitura do *Tratado* que o toma como um texto permeado por uma duplicidade estruturante (embora distinta, como veremos a seguir, da aqui proposta por nós): sendo fruto de uma arte da escrita em tempos de perseguição política e religiosa, haveria uma doutrina esotérica do texto, a ser descoberta por uma leitura “entre as linhas”, que revelaria sua verdadeira dimensão. Tal como

¹⁷ É preciso notar que a distinção entre dois tipos de leitor era uma ideia corrente na época; assim, por exemplo, é lembrando dela que Descartes, nas *Respostas às Segundas Objeções*, começa uma resposta sobre a questão que lhe fora proposta sobre o significado do Deus enganador do ponto de vista teológico: “Car tout le monde connait assez la distinction qui est entre ces façons de parler de Dieu dont l’Écriture se sert ordinairement, qui sont accommodées à la capacité du vulgaire, et qui contiennent bien quelque vérité, mais seulement en tant qu’elle est rapportée aux hommes; et celles qui expriment une vérité plus simple et plus pure, et qui ne change point de nature, encore qu’elle ne leur soit point rapportée, desquelles chacun doit user en philosophant...” AT, IX, 112. Como veremos a seguir, porém, o uso que Espinosa faz dessa distinção corrente é inteiramente novo.

faz em seus comentários da filosofia antiga, da filosofia judaica medieval ou em sua própria teoria política, a ideia de que devemos lidar com discursos duplos em política, devido à natureza conflitante das exigências racionais do filósofo e da vontade não esclarecida do povo, é o traço distintivo mais marcante da interpretação de Espinosa proposta por Strauss. Como afirma Nancy Levene em seu artigo “Ética e interpretação, ou como estudar o *Tratado teológico-político* de Espinosa sem Strauss”, o livro *A perseguição e a arte de escrever* inaugurou, “muito antes do entrenchamento da teoria literária contemporânea, uma suspeita do texto e uma sensibilidade para o contexto que preencheu brilhantemente um vazio hermenêutico no tratamento de obras clássicas da filosofia e da literatura”¹⁸. Nesse artigo, Levene mostra que a interpretação proposta por Strauss para o *Tratado* encontra-se de tal forma disseminada entre os comentadores posteriores que muitas vezes é adotada sem nem ao menos ser nomeada¹⁹. Segundo a interpretação straussiana, os autores modernos de textos velados encontravam-se em uma situação mais confortável do que a dos escritores antigos e medievais: enquanto esses últimos tinham de escrever criptograficamente para esconder sua opinião tanto do povo em geral quanto dos censores instituídos pelo poder político, os modernos tinham de se preocupar apenas com o poder político – com uma exceção notável: justamente Espinosa, o último dos medievais²⁰. O *Tratado* seria um exemplo acabado de texto que requer do intérprete uma “leitura entre as linhas”, isto é, uma interpretação que reconheça que “a influência da perseguição sobre a literatura é precisamente que ela com-

¹⁸ LEVENE, Nancy. Ethics and Interpretation, or How to Study Spinoza’s *Tractatus Theologico-Politicus* Without Strauss. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Leiden, v. 10, p. 57-110, 2000. O título do artigo é uma referência irônica ao título do capítulo 5 do livro de Strauss, “Como estudar o *Tratado teológico-político* de Espinosa”.

¹⁹ Ela analisa três comentadores: Yirmiyahu Yovel, Steven Smith e J. Samuel Preus.

²⁰ LEVENE, 2000, p. 61, n. 11. Uma outra diferença considerável entre os modernos e seus antecessores residiria na intenção dos primeiros de comunicar veladamente suas opiniões heterodoxas a um público o mais amplo possível, tendo em vista os fins de transformação social e política, e dada a constituição de um público leitor virtualmente universal na modernidade, enquanto os antigos e medievais acreditariam haver um fosso intransponível entre os sábios e o vulgo (LEVENE, 2000, p. 63). No último caso, a natureza do velamento é mais radical, pois ele visa a esconder do vulgo uma verdade que deveria ser restrita apenas aos filósofos (LEVENE, 2000, p. 64). Espinosa, nesse sentido, pertenceria, segundo Strauss, a esse último grupo, sendo essa uma das razões por que ele é caracterizado como “o último dos medievais” (LEVENE, 2000, p. 66).

pele todos os escritores que defendem visões heterodoxas a desenvolver uma técnica peculiar de escrita”²¹. Diante de um texto com ambiguidades e contradições, e dado um contexto de perseguição política, o intérprete deve levar em conta a existência de múltiplos destinatários, bem como de estratégias discursivas adaptadas a cada um deles.

As dificuldades metodológicas dessa “hermenêutica da suspeita”, para usar a expressão de Paul Ricoeur²², não são poucas, e Strauss enfrenta muitas delas diretamente: a principal consiste em determinar qual seria o critério para “ler entre as linhas” de modo a não atribuir ao autor, de forma incontrolável, doutrinas esotéricas que não parecem ser confirmadas pela superfície do texto. De acordo com Strauss, os textos em geral podem ser divididos, segundo a hermenêutica proposta pelo próprio Espinosa no *Tratado*, em duas categorias exclusivas: os textos hieroglíficos, acessíveis através de uma leitura imanente à qual se acrescenta uma contextualização histórica (como a Bíblia) e os textos inteligíveis, acessíveis através de uma leitura puramente imanente (como a geometria de Euclides ou a *Ética* “escrita à maneira dos geômetras” do próprio Espinosa). O problema é que, aplicando a hermenêutica do *Tratado* a ele mesmo, o texto não parece cair sob nenhuma das duas categorias. Certamente, afirma Strauss, Espinosa via seu livro como pertencendo à segunda categoria; entretanto, se aceitarmos a hipótese de que ele é um texto esotérico, isso o torna por isso mesmo um texto hieroglífico, pois a mensagem cifrada de Espinosa para seus leitores da época, com seus códigos de leitura compartilhados, só pode ser acessível para nós hoje, que não vivemos mais em um tempo de perseguição política²³ – e, por isso mesmo, nos tornamos como que cegos para esses códigos – se usarmos o método histórico para interpretar um texto que seu autor considerava ser inteligível por si mesmo. A solução de Strauss para sair desse impasse é engenhosa: para permanecermos fiéis às

²¹ STRAUSS, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 24.

²² RICOEUR, Paul. *The Critique of Religion*. In: REAGAN, Charles; STEWART, David (Ed.). *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Boston: Beacon Press, 1978. Retiro essa referência a Ricoeur de LEVENE, 2000, p. 62, n. 12.

²³ Talvez fosse necessário qualificar essa afirmação a partir de uma definição precisa do significado da expressão “perseguição política” que levasse em conta suas múltiplas possibilidades de instanciação ao longo da história.

intenções de Espinosa, devemos paradoxalmente ler seu livro, pertencente à categoria das obras inteligíveis, como se fosse hieroglífico, usando o contexto histórico e a análise do texto por ele mesmo para decifrar sua mensagem velada. Nós, os leitores do futuro, que temos uma perspectiva histórica do contexto político da Holanda do século XVII, não temos outra alternativa para alcançar a verdade do texto²⁴. Nesse sentido, quando Espinosa afirma que a Bíblia não tem um sentido esotérico, mas que seu verdadeiro sentido reside apenas na recomendação da prática da virtude e da caridade, de tal modo que as aparentes ambiguidades e contradições do texto não deveriam ser vistas como signo de algo oculto, mas, antes, deveriam ser simplesmente dissolvidas através de sua distribuição entre autores e datas de composição distintos, ele estaria, segundo Strauss, indicando para seu leitor o caráter esotérico do próprio *Tratado*; diante de inconsistências e contradições, deveríamos eliminá-las de uma forma peculiar, oposta ao procedimento adotado no caso do texto bíblico: as opiniões mais frequentes e constantes expostas no *Tratado* deveriam ser tomadas como falsas, sendo destinadas à capacidade de compreensão do vulgo, enquanto que as opiniões menos frequentes deveriam ser atribuídas à sua doutrina esotérica. “Espinosa”, afirma Strauss, “usa o esboço de sua interpretação exotérica da Bíblia para indicar o caráter de seu próprio procedimento exotérico”²⁵.

Por mais engenhosa que seja, a estratégia hermenêutica de Strauss pode ser questionada tanto no que diz respeito a alguns de seus pressupostos metodológicos quanto no que diz respeito à sua adequação ao texto de Espinosa. Em vez de admitir essa espécie de fidelidade tortuosa que Strauss propõe como a única forma de acesso, para nós hoje, à verdade do texto espinosista, há uma maneira alternativa de entender a composição do *Tratado* que torna pelo menos dispensável, mas talvez até mesmo desaconselhável, a validade da leitura straussiana. Comecemos pelos problemas metodológicos. Além da já mencionada dificuldade de determinar um critério para

²⁴ Cf. LEVENE, 2000, p. 71: “Nós, o leitores contemporâneos (seculares), somos a audiência da posteridade, aqueles para quem Espinosa pretendia em última análise escrever e cuja existência mesma atesta seu sucesso”. Ver também STRAUSS, 1988, p. 153: “Mas Espinosa, que escreveu para a posteridade mais do que para seus contemporâneos, deve ter percebido que chegaria o dia quando seus próprios livros seriam livros antigos” – isto é, quando seria preciso lê-los como livros hieroglíficos. Cf. também p. 160.

²⁵ STRAUSS, 1988, p. 179.

identificar com clareza quais teses pertenceriam ao nível esotérico e quais ao nível exotérico, devemos assinalar duas outras pressuposições questionáveis de sua teoria hermenêutica: a noção de que uma interpretação deve buscar, em um texto, a intenção oculta de seu autor, e a ideia associada de que há um sentido verdadeiro do texto a ser recuperado. Sem essa dupla ambivalência (as palavras escritas e as intenções que a animam; o texto e seu sentido unívoco) a teoria da interpretação de Strauss não se sustenta. Esses problemas metodológicos e seus pressupostos teóricos podem ser questionados por meio justamente do exame dos problemas relativos à sua inadequação aos conteúdos de algumas teses do *Tratado* sobre religião e política, bem como à teoria hermenêutica que as articula formulada nessa obra. Se for possível mostrar que há uma outra interpretação²⁶ do *Tratado* de Espinosa que não só evita as dificuldades da teoria da interpretação de Strauss, mas também dá uma nova inteligibilidade ao texto, poderemos dispensar os pressupostos questionáveis assinalados acima e propor um novo esquema hermenêutico – o que modificará nossa compreensão tanto do estilo no qual o texto é escrito, e, portanto, das regras de interpretação que ele requer, mas também nossa compreensão das próprias teses substantivas defendidas por Espinosa.

No que diz respeito à adequação da interpretação straussiana à maneira de demonstração e ao conteúdo das teses do *Tratado*, pretendo mostrar que podemos fornecer uma interpretação alternativa à de Strauss, o que mostraria, se não que ela é equivocada, ao menos que não é necessária. Assim como Espinosa fez com a Bíblia, é possível mostrar que uma leitura maximamente literal do texto do *Tratado* pode restituir (ou constituir) uma interpretação mais adequada dele, abandonando a ideia de uma escrita esotérica. O sucesso de nossa crítica a Strauss será estabelecido na medida mesma em que pudermos oferecer uma interpretação do texto do *Tratado* que elimine suas contradições aparentes e, com elas, dispense a leitura metafórica como categoria de leitura. Um requisito, além disso, deve ser cumprido nesse protocolo de leitura: que as duplicidades e ambiguidades

²⁶ Evidentemente, ao propor minha interpretação para o *Tratado*, não quero com isso endossar a hermenêutica espinosista dos textos inteligíveis racionalmente sem contextualização histórica, nem tampouco (o que é uma implicação da primeira tese) desvelar a “verdade do texto”; creio que toda interpretação é historicamente determinada, e que minha interpretação está incluída nessa regra.

inegavelmente presentes no texto sejam explicadas em sua positividade. Deveremos mostrar, em suma, que a duplicidade não é uma estratégia de disfarce ou ocultamento, mas antes uma característica conceitual positiva estruturante do texto e presente em sua superfície; por outro lado, deveremos igualmente evitar uma alternativa de leitura oposta à de Strauss, a saber, a que afirma não encontrar no texto nenhuma tensão ou duplicidade²⁷.

Essa interpretação alternativa é baseada na tese de que o *Tratado* examina os dogmas da “verdadeira religião” a partir de um duplo ponto de vista, sintetizado, porém, na unidade superior de um de seus polos constitutivos: por um lado, trata-se de descrever o funcionamento da imaginação em seu registro próprio; por outro lado, trata-se de demonstrar, do ponto de vista absoluto da razão, que a imaginação revela doutrinas importantes relacionadas à “verdadeira religião”, coincidentes com as mesmas doutrinas sobre a salvação que o filósofo é capaz de demonstrar racionalmente. Isso permite que Espinosa conclua que, deixando a imaginação tal como ela está, sem pretender “corrigi-la” pela razão (ou seja, sem lançar mão de leituras alegóricas da Bíblia, como Maimônides o fez), podemos atribuir ao conhecimento imaginativo um núcleo comum ao conhecimento racional, a saber: o enunciado das leis morais. Mas o ponto de vista da razão faz mais do que descobrir coincidências entre doutrinas racionais e imaginativas: ela sintetiza em sua unidade explicativa não só os conteúdos demonstrados, mas também as formas de demonstração, tanto da própria razão quanto da imaginação. Ou seja, trata-se não só de mostrar que certas proposições da Bíblia, cujos sentidos literais foram estabelecidos pelo método hermeneûtico criado por Espinosa, são verdadeiras (o que só pode ser feito por meio de demonstrações racionais, e não na medida em que permanecemos no campo imaginativo²⁸), mas, além disso, de explicar racionalmente a lógica própria da imaginação na produção dos textos bíblicos e da fé em seus

²⁷ Levene, por exemplo, propõe mostrar que a duplicidade entre uma leitura esotérica e outra exotérica do texto é insustentável. Não seguirei seus argumentos aqui, embora concorde com alguns deles.

²⁸ Note-se bem: os fiéis *acreditam* na verdade dessas proposições, mas sua crença é fundamentada na fé, isto é, na obediência aos mandamentos de Deus. Só a razão pode *demonstrar* que essas proposições são verdadeiras – o que, dada a identificação espinosana entre verdade e demonstrabilidade, nos leva à conclusão de que o predicado “é verdadeira” só pode ser aplicado propriamente a uma proposição do ponto de vista racional.

relatos, incluindo aí uma explicação das eventuais distorções imaginativas que levam os fiéis a uma deriva em direção à superstição. Finalmente, a razão deve explicar o modo como ela mesma integra esses sentidos literais, comuns à fé e à filosofia, ao ponto de vista racional, de tal maneira que o sentido mínimo coincidente com a imaginação ganhe um sentido mais amplo compatível com a filosofia verdadeira, isto é, com o espinosismo. Essa duplicidade de pontos de vista, sintetizados no que diz respeito aos conteúdos comuns visados pelas dinâmicas produtivas divergentes da imaginação e da razão, gera, necessariamente, uma duplicidade nas estratégias argumentativas e textuais do *Tratado*; é preciso ler suas análises do texto bíblico sob um duplo registro: primariamente, o que distingue absolutamente a imaginação da razão, respeitando a lógica própria da primeira, mas, simultaneamente, o da razão incidindo sobre o modo de produção da imaginação e da própria razão, mostrando como a coincidência de conteúdos literais mínimos é compatível com a existência de contextos interpretativos mais amplos e distintos que os integram (sendo que a imaginação, nesse caso, é subordinada à razão, pois é essa última que a explica, do ponto de vista naturalista de uma psicologia racional). De fato, no Capítulo VII do *Tratado*, Espinosa afirma que o método de interpretação a ser usado na leitura da Bíblia é o mesmo que o usado na interpretação da natureza: é preciso partir de definições, que não são dadas diretamente nem na natureza nem no texto bíblico, para daí poder articular o sentido daquilo que é dado e, em seguida, avaliar sua verdade. É importante notar, nesse contexto, que os Capítulos iniciais do *Tratado* sempre começam por definições reais e verdadeiras (de “profecia”, “profeta”, “lei natural”, “providência externa de Deus” etc.), de tal modo que a linguagem bíblica possa ser, a partir delas, compreendida adequadamente. Como vimos acima, a salvação do vulgo (entendamos bem: do homem comum ocidental do século XVII, educado na religião cristã, e não de todo e qualquer homem, vivendo em qualquer cultura e em qualquer tempo) depende da *leitura maximamente literal do texto bíblico*. A operação de leitura do texto bíblico proposta por Espinosa é sutil: por um lado, trata-se de deixar a imaginação funcionar segundo suas regras próprias, sem propor uma leitura alegórica do texto a partir de teorias filosóficas particulares, o que, de forma aparentemente paradoxal, só pode ser feito, porém, se a lógica imaginativa for descrita a partir da única teoria

filosófica verdadeira, a espinosana; por outro lado, trata-se de criticar as interpretações equivocadas oriundas do próprio conhecimento imaginativo, também elas causas de distorções em relação a uma leitura literal (por exemplo, a concepção do milagre como o índice mais certo da existência de Deus²⁹), usando como critério de verdade a teoria metafísica espinosista. Dupla operação, portanto: restituir o sentido literal do texto usando para isso o conhecimento racional (a saber, estudos filológicos e históricos), mas, ao mesmo tempo, manter a interpretação do texto a partir da imaginação, mostrando que apenas essa leitura maximamente literal preserva ao mesmo tempo a lógica própria do conhecimento imaginativo. O objetivo de Espinosa, com essa dupla operação de leitura, é mostrar racionalmente que o conhecimento imaginativo concorda, pelo menos em um núcleo central, com os ensinamentos da verdadeira lei divina apreendida pelo intelecto puro – a prática moral da virtude e da caridade, o amor a Deus, a justiça³⁰. Mas há um outro objetivo, que sintetiza os conteúdos imaginativos em um nível superior: trata-se da explicação, por uma teoria racional da imaginação, dos meios imaginativos pelos quais essa verdade foi revelada, bem como do modo como ela deve ser entendida no contexto da verdadeira filosofia. Ou seja, é possível provar, para aqueles que examinam o texto bíblico usando a razão, que o vulgo, usando a imaginação, pode chegar às mesmas verdades que o filósofo, embora tal demonstração não seja acessível ao próprio vulgo.

²⁹ Cf. ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, cap. VI. Nesse famoso capítulo, Espinosa adverte o leitor que ele introduz uma inversão na ordem de exposição adotada nos capítulos I e II: nesses últimos, tratava-se, primeiramente, de estabelecer o sentido literal do texto bíblico, para só depois avaliar filosoficamente sua verdade, justamente porque o fenômeno profético ultrapassa os limites do entendimento humano (isto é, pertence ao campo imaginativo); já no capítulo VI, que trata dos milagres, trata-se de um fenômeno que pode ser objeto de um discurso racional. De fato, Espinosa demonstra que a crença na existência de milagres conduz ao ceticismo e ao ateísmo – e só depois de estabelecida essa verdade é determinado o sentido (alegórico ou retórico) dos textos bíblicos. Longe de conter um procedimento circular ou dogmático (na medida em que o sentido literal do texto bíblico é aí determinado pela verdade filosófica), o capítulo VI é um modelo perfeito do procedimento filosófico do *Tratado*: o objetivo do livro não é erigir uma hermenêutica bíblica, mas avaliar filosoficamente os conteúdos comuns ao fenômeno religioso e à filosofia.

³⁰ Como se sabe, Espinosa exclui da Bíblia todo conhecimento especulativo acerca da natureza de Deus, restringindo seu escopo de conhecimento passível de demonstração clara e distinta às leis morais – exceção feita (não sem que isso introduza no sistema alguns problemas difíceis) de algumas verdades teóricas requeridas pelo “credo mínimo”. Além disso, a Bíblia contém verdades que são apenas prováveis, os relatos históricos.

A quem ela é útil então? *Para quem* escreve Espinosa, qual é seu leitor? Não pode ser para o filósofo totalmente esclarecido, pois ele tem acesso à lei divina pelo intelecto puro, sem precisar do auxílio da imaginação; não é tampouco para o vulgo, guiado pela imaginação e, nos piores casos, tomado de superstições. Espinosa pressupõe uma perspectiva de leitura complexa: é preciso que seu leitor seja ao mesmo tempo um investigador racional, mas que ele compreenda racionalmente a imaginação em suas regras imanentes. Se é correto afirmar que a imaginação produz quase que inevitavelmente a superstição e, daí, afasta os homens da verdade, por outro lado ela pode levar, em certas circunstâncias, a essa mesma verdade. O leitor de Espinosa parece ser, pois, um homem racional (um cartesiano, provavelmente³¹) que ainda não compreendeu a necessidade de salvação do vulgo nem a possibilidade de reconhecer a verdade lá onde ela parece estar ausente, na imaginação. O vulgo já fora descartado como destinatário da obra no final do Prefácio:

É isso, leitor filósofo, o que submeto aqui à tua apreciação [...] 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 [...] que é impossível libertar o vulgo da superstição e do medo [...]. Não convido, portanto, o vulgo, nem aqueles que compartilham das suas paixões, a lerem este livro³².

Curiosa injunção: visando à salvação do vulgo, o livro não o tem, no entanto, como seu destinatário, mas sim o filósofo racionalista que pode se perder entre o dogmatismo e o ceticismo. Na verdade, a questão central do livro é: como um filósofo deve se portar diante do domínio não filosófico? Esse leitor, de certa maneira, tem uma deformação oposta à do vulgo: ele delira ou sonha com a razão, por uma espécie de desmedida que o faz, ao estudar racionalmente a imaginação, querer racionalizá-la e elimi-

³¹ Para os cartesianos, não há nenhum problema em admitir uma teoria clara e distinta sobre um objeto obscuro e confuso (podemos formular, por exemplo, uma teoria das paixões). Entretanto, os cartesianos teriam mais dificuldade em conceder que conteúdos revelados pela imaginação pudessem conter verdades reconhecidas como tais do ponto de vista filosófico. Essa valorização do conhecimento sensível é uma das marcas que distinguem Espinosa de Descartes: longe de ser apenas fonte de erro, a imaginação pode, em certas circunstâncias, conduzir à verdade.

³² ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, Prefácio, p. 14.

nar dela sua lógica de articulação própria. Nesse sentido, tanto o teólogo, que submete a razão à fé, quanto o filósofo racionalista, que submete a fé à razão, erram. De um extremo ao outro desse erro, as posições vão do ceticismo teológico ao dogmatismo filosófico: “Um com razão, outro sem ela, vão ambos, por certo, ensandecer”³³. O que causa estranheza ao leitor do *Tratado* é justamente essa duplicidade de registros de leitura: trata-se sempre de entender racionalmente a imaginação, preservando as regras imanescentes dessa última, mas ao mesmo tempo de compará-la às verdades descobertas pela razão pura, medindo seu sucesso a partir dessas últimas. A escrita dessas verdades é sem dúvida tortuosa e difícil, mas não necessita de nenhum aparato metodológico para revelar um suposto nível esotérico de leitura: Espinosa não dissimula suas intenções ao escrever³⁴. Mas ela não supõe que seu leitor ainda não tenha nascido: o texto situa-se antes no território inóspito da linha que divide a racionalidade de um domínio que a exclui, pré-racional – menos do que um leitor situado na posteridade, portanto, o que o *Tratado* reclama é um leitor que saiba identificar, principalmente em épocas de crise das justificações filosóficas do campo político, de que forma a razão emerge do e se enraíza no que lhe é oposto, a imaginação, e deve ser pensada a partir dela. É, portanto, ao próprio filósofo racional que é dirigido o texto do *Tratado*: para o filósofo que, preocupado com a salvação do vulgo, descobre na imaginação um acordo surpreendente com

³³ ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, cap. XV, p. 224. O “sonho dogmático” espinosano duplica-se, assim, em um “sonho cético”, na exata medida em que ambos são reflexos simetricamente inversos do mesmo erro originário.

³⁴ É curioso notar que, no final do século XVII, a ideia de que Espinosa teria usado estratégias de dissimulação ao escrever o *Tratado* já era adotada por muitos – o que vai junto com uma leitura unilateral do livro, como se ele defendesse o ateísmo puro e simples. Pierre Bayle é exemplar nesse sentido; em seu *Dictionnaire historique et critique*. 2.^a revue, corrigée & augmentée par l’Auteur, Remarque Z. t. 3, p. 2785, ao enumerar as três teses centrais da metafísica espinosista, propõe a si mesmo a seguinte objeção: “Que si vous dites que Spinoza n’a point enseigné les trois doctrines articulées ci-dessus, je vous demande pourquoi donc s’exprimoit-il tout comme ceux qui auroient eu la plus forte passion du monde de persuader au lecteur qu’ils enseignoient ces trois choses? Est-il beau & louable de se servir du style commun, sans attacher aux paroles les mêmes idées que les autres hommes, & sans avertir du sens nouveau auquel on les prend?”. No final do artigo Spinoza, Bayle conclui que a filosofia espinosana sofre sobretudo de um problema linguístico: “Si l’on n’entend pas ce qu’il veut dire par là, c’est sans doute parce qu’il a joint aux mots une signification toute nouvelle sans en avertir ses lecteurs. C’est un grand moyen de devenir inintelligible par sa propre faute”.

a razão, e pode, tal como fez o Cristo, dirigir-se à multidão sem ser preciso usar mentiras ou dissimulações. O filósofo, mostra Espinosa na *Ética*, não mente jamais, nem em nome de um suposto bem maior³⁵.

Examinemos brevemente um trecho do *Tratado*, de modo a mostrar ao menos a plausibilidade de nossa interpretação, uma vez que uma prova completa dela exigiria um estudo detalhado da totalidade do texto. Ao analisar a figura dos profetas do Antigo Testamento, no Capítulo II do *Tratado*, Espinosa parte, como sempre, de uma definição; por profeta, devem-se entender os homens dotados de “uma capacidade de imaginar mais viva do que a dos demais”, através da qual uma verdade divina é revelada³⁶; daí se segue que as profecias “variam em função, quer da imaginação e da compleição física de cada profeta, quer das opiniões de que eles estavam imbuídos”³⁷. Examinemos o primeiro caso: dado que a imaginação não envolve por si mesma a certeza (essa é uma tese essencial da *Ética*: apenas o conhecimento racional é “índice de si mesmo”); daí se segue que os profetas não tinham “a certeza da revelação de Deus através da própria revelação, mas sim através de qualquer sinal”³⁸. Um aspecto importante da lógica da imaginação é desvelado nessa passagem: como mostra Lorenzo Vinciguerra³⁹, enquanto, do ponto de vista da razão, a existência de um signo confirmatório da profecia implicaria um regresso ao infinito – pois o signo, sendo ele mesmo um dado da imaginação, não é dotado de uma certeza intrínseca, requerendo outro signo confirmatório, e assim ao infinito –, do ponto de vista da imaginação, o raciocínio do profeta é inteiramente legítimo e suficiente: ele pede que Deus ofereça um signo para garantir a certeza da imagem visual ou sonora que revela uma verdade, e se satisfaz quando esse signo é apresentado. É importante notar que, nessa análise da certeza profética, Espinosa não está reduzindo a revelação divina através de imagens a um fenômeno puramente subjetivo, interpretado erroneamente pelos profetas e por seus seguidores como se fosse a palavra de Deus. Ao

³⁵ ESPINOSA. *Ética*, Parte IV, Proposição 72.

³⁶ ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, p. 32.

³⁷ ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, p. 33.

³⁸ ESPINOSA, loc cit.

³⁹ VINCIGUERRA, Lorenzo. *Spinoza et Le signe: La genèse de l’imagination*. Paris: Vrin, 2005, p. 292-293.

contrário, Espinosa reconhece às profecias um grau de certeza próprio, denominado “certeza moral”⁴⁰ (inferior à certeza racional, mas suficiente para a mente do profeta), de tal modo que, se é verdade que, segundo a Bíblia, Deus engana às vezes os homens com falsas revelações e falsos profetas⁴¹, “embora isso pareça mostrar que a profecia e a revelação eram coisas bastante duvidosas, havia nelas, contudo, e como dissemos, muito de certeza”⁴². A certeza moral de que é dotada a profecia não torna a verdade revelada pelos profetas objeto de uma demonstração racional: nesse sentido, o filósofo não pode recomendar racionalmente a fé e a obediência; mas ele pode aceitar que, do ponto de vista da imaginação, a fé e a obediência podem conduzir à salvação, dando ele mesmo sua adesão à profecia por meio dessa certeza moral – o que depende da operação essencial realizada no *Tratado*, a separação completa dos domínios da teologia e da filosofia⁴³, única maneira de provar sua compatibilidade, na medida mesmo em que, não tendo nenhuma propriedade em comum, uma não pode negar a outra. Ou seja, dada a teoria espinosista sobre a natureza de Deus e o exercício de sua potência na Natureza, é legítimo ler literalmente o texto bíblico e o aceitar como verdade quando ele afirma que a lei divina foi revelada através das visões dos profetas – especialmente de Moisés. O que é importante notar é que Espinosa não reduz o texto bíblico a falsas ilusões destinadas a incutir obediência política nos homens, mas reconhece, no registro imaginativo, verdades – especialmente leis morais universais – que são comuns às descobertas da razão. Desde que devidamente interpretadas a partir da teoria espinosista sobre a natureza de Deus, é correto afirmar que os profetas tiveram acesso, pelos ouvidos e pela vista, a leis divinas, que o Estado de Israel foi mantido na existência por Deus, que ele foi uma condição histórica necessária para o surgimento do Cristo, e que esse último tinha um acesso direto à mente divina pelo intelecto puro, sem a mediação de imagens. De fato, Deus, concebido como a totalidade da natureza, determinou, por meio de um nexos infinito de causas, que um certo homem ouvisse ou visse, em certo momento da história, certas imagens contendo a lei divina. Que essa

⁴⁰ ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, cap. III e XV.

⁴¹ *Ezequiel*, XV, 9; *Reis*, Livro I, XXII, 23.

⁴² ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, p. 34.

⁴³ Cf. ESPINOSA. *Tratado teológico-político*, cap. XV.

leitura literal do texto não esteja de acordo com os acréscimos imaginativos projetados nele pelos teólogos, pelos filósofos dogmáticos e pelo vulgo explica a resistência que o *Tratado* enfrentou na época de sua publicação. Mas a estratégia de Espinosa é clara: partindo da interpretação da Bíblia e tomando como base apenas o próprio texto, propor uma leitura literal que preserve seu sentido verdadeiro – o que só pode ser feito do ponto de vista da razão.

A interpretação de Strauss torna opaca essa unidade profunda do texto espinosista, que conjuga de forma dialética sentido e verdade, imaginação e razão, em um só movimento argumentativo. Mesmo reconhecendo a influência de Espinosa na hermenêutica bíblica, devemos, pois, ter cautela ao propor identificações rápidas: seu interesse na Bíblia não se confunde com o estabelecimento de seu sentido literal, pois se trata menos de promover uma análise científica do significado e das camadas históricas de seu texto do que reconhecer nele leis morais racionais. Além disso, o *Tratado*, mais do que exemplo de livro engajado, escrito na urgência de intervir diretamente na crise política da Holanda de seu tempo presente, é uma tentativa de refletir filosoficamente sobre o domínio que atemporalmente instaura a *crise* que dá origem à própria razão, domínio esse que precede e contrasta com a própria filosofia, o campo imaginativo. Esse último é ao mesmo tempo o único impedimento à descoberta da verdade e a condição inicial da qual todo conhecimento legítimo deve emergir, distinguindo-se dele. Como pensar filosoficamente a não filosofia sem reduzi-la, como Maimônides, à própria filosofia? Como manter a positividade da imaginação sem destruir sua inteligibilidade pela razão? É com esse dilema que Espinosa encerra o primeiro grande movimento demonstrativo do *Tratado*, no capítulo XV. Sua solução envolve em grande medida uma concessão da própria filosofia em relação ao campo imaginativo: como o fenômeno religioso ultrapassa os limites do entendimento humano, não cabe ao filósofo *demonstrar* que a religião pode conduzir o vulgo à salvação, mas apenas conceder a essa possibilidade uma certeza moral, equivalente à dos próprios fiéis. Movido por seu desejo racional de que o vulgo seja salvo por meio da imaginação, o filósofo, diante da não filosofia, dá a ela sua adesão não racional – mas só pode fazê-lo depois de discriminar racionalmente a imaginação e a razão. É inegável que esse procedimento complexo se traduz em um modo de

escrita e em um estilo que se caracteriza por uma duplicidade intrínseca. O fato de Strauss ter chamado nossa atenção para essa duplicidade do discurso do *Tratado* é um mérito, ainda que, segundo a leitura aqui proposta, e mesmo reconhecendo que Espinosa foi um dos autores modernos que mais sofreu com a perseguição política e religiosa, tal duplicidade fosse, na verdade, uma consequência lógica do desenvolvimento interno de sua teoria hermenêutica e de suas teses éticas e políticas aplicadas à Bíblia, mais do que o efeito de pressões externas.

RESUMO

O artigo critica a influente interpretação do *Tratado Teológico-Político* de Espinosa formulada por Leo Strauss, propondo um modelo alternativo para compreender a duplicidade estruturante do texto.

Palavras-chave: Espinosa. Strauss. Interpretação. Razão. Imaginação.

ABSTRACT

This paper criticizes Leo Strauss' influential interpretation of Spinoza's *Theological-Political Treatise*, proposing instead an alternative model for understanding the inner duplicity of the text.

Key-words: Spinoza. Strauss. Interpretation. Reason. Imagination.