

Dois modelos para a secularização da história judia: Paradigma libertino do Theophrastus redivivus e o paradigma spinozista

*Original: Deux modèles pour la sécularisation de l'histoire juive: Le
paradigme libertin du Theophrastus redivivus et le paradigme spinoziste
by Gianni Paganini*

Traduzido por Emilia Peixoto Vieira e Frédéric Vaillant

*recebido: 01/2013
aprovado: 03/2013*

Resumo: Foi, sobretudo com a obra de Flavio Josefo *Contra Apion* que se afirmou plenamente a imagem de Moisés como líder político e religioso, ao mesmo tempo, quer dizer, como « legislador » ideal de seu povo. Flavio Josefo elogiou a lei mosaica, considerando-a válida em todas as épocas e não apenas em circunstâncias especiais onde ela foi promulgada. Muitos são os manuscritos filosóficos clandestinos que se apresentaram entre o século XVII e o século XVIII como os herdeiros diretos dessa interpretação clássica-helenística da religião em geral e da lei mosaica em particular, considerada como “arte política”. O *Theophrastus redivivus* é testemunha exemplar disso. Por outro lado, havia uma interpretação totalmente alternativa, que os clandestinos vão começar a dispor a partir da publicação do *Tratado teológico-político* (1670) de Spinoza e especialmente com a tradução francesa de 1678. Esta interpretação responderia notavelmente a exigência da secularização da história judia, sem arriscar a se expor a apreciações mais ou menos explicitamente antissemitas encontradas em alguns manuscritos clandestinos. **Palavras-chave:** Manuscritos clandestinos, Spinoza, História judia, Libertinismo.

Abstract: It was mainly with Flavius Josephus's work *Contra Apionem* that Moses's image as a political and religious leader, namely as a perfect 'legislator' of his people, was fully affirmed. Flavius Josephus praised the Mosaic law, considering it is valid at all times and not only in the particular circumstances in which it was proclaimed. In the seventeenth and eighteenth centuries, there are abundant clandestine philosophical manuscripts that present themselves as the authentic heirs of such classical-hellenistic interpretations of the religion in general and of the Mosaic law in particular, considered as a "political art". The clandestine manuscript *Theophrastus redivivus* is one such exemplary

testimony. On the other hand, there was a completely alternative interpretation, whose clandestine authors had at their disposal since the publication of Spinoza's work Tractatus theologico-politicus (1670) and especially since the French translation of 1678. This interpretation responded remarkably to the secularization of the Jewish history, without maintaining more or less explicitly anti-Semitic assessments that, by contrast, we can find in some clandestine manuscripts.
Keywords: Clandestine manuscripts, Spinoza, Jewish history, Libertinism

Nos círculos filosóficos clandestinos que não foram afetados pelo debate teológico interno do judaísmo do século XVII, a corrente que teve a maior influência sobre a imagem da religião judaica foi a tradição libertina que considerava os fundadores das religiões como líderes políticos; esses, para impor sua “lei” aos povos, recorreram não só à força e à fraude, mas também a farsa. Se os antigos já tinham a ideia de uma “religião política” (entre os três tipos de teologia, Varro tinha distinguido a teologia política da teologia mítica e da teologia física), porém, eles tinham entendido como um conjunto de práticas que não poderia ter efeitos sobre os deuses, mas que deveriam ser respeitados para garantir a paz e a vida em comum. Eles tinham desenvolvido uma crítica dos falsos prodígios e, em geral, das superstições religiosas (pensamos no *De divinatione* de Cícero ou uso político que Numa Pompílio fizera a religião, fingindo ter conversado com a ninfa Egéria, como podemos ler nas histórias de Tito Livio). No entanto, havia uma grande diferença entre a tradição clássica e a tradição judaico-cristã. Como observado por Rémi Brague, a lei divina grega (e por extensão a romana) “é divina porque ela exprime as estruturas profundas de uma ordem natural permanente; a lei judia é divina porque ela emana de um deus mestre da história”. Para os antigos, os deuses não legislam e a ideia platônica (desenvolvida nas *Leis*) que a cidade é fundada em um “plano

divino" (*theia politeia*) constitui na antiguidade “uma grande exceção”: seja como for, para Platão essa expressão também não indica “uma origem em um deus que poderia designar um substantivo, ou mesmo um nome próprio”. Para os antigos, o divino é precisamente um adjetivo mais que um substantivo, em referência a lei. Ele conota um pouco de tudo: “o mundo natural e suas maravilhas, incluindo os imortais; e, entre as coisas humanas, sempre foi e é encontrado por toda a parte; e, finalmente, dentro do humano o que lhe permite acessar as realidades mais elevadas”. Da mesma forma, a ideia de lei não se apresenta nem como a “expressão de um desejo_explicito”, nem como uma inspiração imediata que encontraria sua manifestação em uma norma “divina” escrita e codificada¹; a Grécia clássica não tinha “livros sagrados”, nem os legisladores ou profetas que poderiam se dizer diretamente inspirados por uma “voz” divina (o status dos oráculos era fornecer previsões, conselhos dirigidos a situações e indivíduos, e não as leis de caráter coletivo para a cidade ou mesmo para o povo inteiro)².

Onde o divino vem qualificar uma lei do mundo clássico, ele o faz dentro de um contexto de que Jan Assmann chamou “cosmothéisme” quer dizer, enquanto lei imanente ao mundo que inclui também a *Polis* – enquanto a lei divina do pensamento bíblico e medieval é obra de um deus exterior ao mundo e que intervêm com sua própria vontade e sua própria autoridade. Dessa maneira, no círculo das religiões “reveladas”, o problema teológico-político acaba por assumir um aspecto completamente novo. Deus é elevado a um nível de legislador e a fonte de sua autoridade é sua vontade explícita, e não um intelecto (*noûs*) mais ou menos difuso e imanente entre homens assim como que no cosmos; de fato, nos três monoteísmos, aquele que recebe a revelação divina (como Moisés), interpreta (como os profetas bíblicos), ou coloca por escrito (como no caso de Maomé, a quem o Alcorão foi ditado), exerce às vezes reais funções de

legislador, político e religioso, pois a revelação é essencialmente “lei” e como tal precisa ser escrita nos livros que por esse motivo devem ser inalteráveis e “canônicos”. Evidentemente, o judaísmo foi a primeira religião onde se afirmou essa nova articulação teológico-político, profundamente diferente da clássica.

Historiadores e geógrafos pagãos, como Hecateu de Abdera e Diodoro da Sicília, que estiveram em contato com a cultura judia, procuraram comparar o papel de Moisés à figura que eles conheciam melhor, a figura grega de legislador da cidade (*nomothéthès*), ou bem, como Estrabão, o desprezaram como um príncipe egípcio rebelde. Por outro lado, o judaísmo Alexandrino, com Philo, tentou uma síntese original entre a “divindade” particular da lei “grega” e essa “judia”, como resultado que para Philo a lei divina tornou-se antes de tudo a lei natural, não escrita, logo uma lei universal para toda a humanidade, enquanto seus escritos não eram muito claros sobre o papel de Moisés: ele mesmo era um legislador ou apenas o intérprete de um Deus legislador³?

Foi, sobretudo, com a obra de Flavio Josefo, *Contre Apion*, que se afirmou completamente a imagem de Moisés como líder político e religioso, ao mesmo tempo, quer dizer, como “legislador” ideal de seu povo. Flavio Josefo elogiou a lei mosaica, considerando-a válida em todas as épocas e não apenas em circunstâncias especiais onde ela foi promulgada; ao mesmo tempo, “utiliza lugares comuns helenísticos”, colocando sobre o mesmo plano Moisés e Minos, que atribuem sua lei a uma divindade, embora de maneiras diferentes, como vimos. Philo “considera mesmo a ideia segundo a qual Moisés teria instrumentalizado o divino para legitimar sua missão de fundador da cidade” (BRAGUE, *ibid.*, p. 130). Assim se realiza, mesmo quanto a figura do legislador, a fusão de duas tradições muito diferentes, a grega e a judia. Podemos ir mais longe e dizer que o legislador, “criativo” do ponto de vista cultural

como Moisés, não se limita a impor uma lei, mas também dá um Deus ao seu povo. Assim como escreveu Arnaldo Momigliano, de acordo com Flavio Josefo, “não é Deus que impôs a Lei a Israel através de Moisés; mas é Moisés que impôs Deus a Israel por meio da Lei”⁴.

Muitos são os manuscritos filosóficos clandestinos que entre o século XVII e o século XVIII se apresentaram como os herdeiros diretos dessa interpretação clássica-helenística da religião em geral e da lei mosaica em particular, considerada como “arte política”. O *Theophrastus redivivus* é um testemunha exemplar disso, ele classifica os legisladores “pagãos” e os legisladores monoteístas, juntando-os na categoria dos “inventores da religião” como “arte de governar e manter o povo em obediência”. Não é coincidência que *Theophrastus redivivus* utiliza principalmente para esta finalidade de fontes helenísticas (Diodoro da Sicília, Plutarco) ou romanas (Valère Maxime, Live). Plutarco especialmente tinha inaugurado a ótica comparativa a qual, seis grandes civilizações, muito diferentes umas das outras, (Egito, Creta, Esparta, Pérsia, os Getas, Israel) eram reunidas pelo papel que seus respectivos legisladores-fundadores (Menas ou Mnevis, Minos, Licurgo, Zaratustra, Zalmoxis, Moisés) tinham no interior delas: eles sabiam fornecer à suas leis uma estabilidade duradoura e uma autoridade absoluta dizendo que elas foram sugeridas por uma divindade⁵. Na época helenística, assiste-se assim a um desenvolvimento e uma transformação do tema “clássico” da *Theia politeia*, no sentido de uma personalização tanto da figura do legislador quanto a da intervenção da divindade. Desse ponto de vista a assimilação do personagem de Moisés é possível, mesmo se na realidade subsista uma diferença radical (como vimos) entre uma lei diretamente ditada por Deus e uma obra legislativa vagamente inspirada, ou

autorizada, ou tolerada pelos contatos de diferentes tipos com a divindade.

De modo significativo, é precisamente essa abordagem, mais focada na figura suposta divina do legislador que sobre a natureza da lei, que permite ao autor do *Theophrastus redivivus* de fazer uma “exceção” platoniana no cânone mais geral da interpretação política da lei, mesmo a preço de uma inversão audaciosa da significação das *Leis*. No diálogo platoniano, é o ateu que imagina que os deuses existem unicamente em virtude de certas leis e que eles são, portanto, a criação dos legisladores⁶; em *Timeu*, esses últimos são chamados de “filhos dos deuses” para indicar justamente a natureza “divina” das leis que eles promulgaram. Naturalmente, Platão condena os “ateus” e todo o diálogo das *Leis* inculca o respeito para o culto e a religião como fundamentos indispensáveis da política. Ao contrário, o *Theophrastus* assume o papel de “ateu” e o utiliza para interpretar seja as *Leis* seja a passagem do *Timeu* como uma revelação “entre linhas” da natureza inteiramente e exclusivamente política da religião. É por isso que, ao contrário de Platão, são esses “deuses” que são os “filhos” das “leis”, ou seja, uma criação dos legisladores, que por sua vez, são os autores, e não vice-versa⁷.

Naturalmente, esta retomada da imagem clássico-helenística do “legislador” e sua aplicação ao judaísmo e a Moisés não seriam possíveis sem a intervenção da crítica libertina, que era apropriada para os seus próprios fins desmistificante, e que tinha acentuada o aspecto desvalorizante e iconoclasta. Ocorreu mais do que atacar o judaísmo, porque ele era a base e as raízes históricas do cristianismo, os libertinos e os clandestinos enfeitaram suas críticas de pronúncias antissemitas, atirando não só na ideologia (na “farsa” da religião bíblica), mas também na realidade do povo judeu, em seus caracteres históricos e quase raciais. Moisés não escapa do trabalho de demolição sistemática. Na cultura judia-helenista,

Moisés tinha sido o protótipo do sábio legislador político-religioso, capaz de usar os mitos, os ritos e os preceitos para trazer à obediência um povo particularmente recalcitrante e agitado. Agora, ele sofre um *diminutio* drástico que afeta não só a significação religiosa de sua missão, claramente negada, mas também o valor político de sua obra. E essa depreciação foi sensível também em respeito às fontes “laicas” de sua representação.

Por exemplo, as passagens onde Maquiavel tinha comparado Moisés a outros legisladores pagãos (Cyrus, Rômulo e Teseu⁸, Lycurgus e Sólon⁹). Para o secretário florentino, Moisés representava claramente o protótipo do profeta armado, do político astuto e cuidadoso, que justamente por isso não sofreu o destino trágico de um profeta desarmado como Savonarola¹⁰. Maquiavel era com certeza a fonte privilegiada daqueles que no século XVII fizeram uma leitura do fato religioso sobre um ângulo político, como Gabriel Naudé. Este, no capítulo IV de suas *Considérations politiques sur les coups d'estat*, muito embora constatasse a utilidade comprovada do “medo dos Deuses” para frear o “vulgar”, demonstrava o pleno direito dos legisladores a fingir qualquer tipo de legitimidade religiosa a fim de assegurar e de consolidar seu poder sobre o povo. Deveria, portanto, não se surpreender se os legisladores fingissem estar em comunicação direta com a divindade, imaginando falsos milagres e profecias presumidas, corroborando o exercício do poder com a eloquência do pregador¹¹.

Naturalmente, o “caso” Moisés constituía um exemplo privilegiado para a aplicação desta tipologia do legislador-impostor, especialmente no que diz respeito aos muitos milagres narrados no *Êxodo* e sua possível explicação mágico-naturalista. Este tipo de explicação, que fazia a economia do transcendente e que reduzia os supostos milagres dos efeitos naturais prodigiosos, raros, mas sempre relacionados às leis

naturais ocultas ou pouco conhecidas, tinha sido já apresentada por um sucessor de Aristóteles como Pomponazzi. Este, no *De incantationibus*, recordava como Moisés tinha sido considerado pelos historiadores antigos (Plínio e Suetonius) como “magicum e virum veneficum”. Campanella, que considerava Moisés como um homem divinamente inspirado, tinha porém relatado de acordo com os escritos de Plínio, Tácito e Trogo, a tese de que “Moisés foi o mais hábil dos mágicos e que ele tinha alcançado todos os seus milagres por meio da magia”. Mas foi especialmente Naudé, em seu livro significativamente intitulado *Apologie pour les grands hommes soupçonnés de magie*, que cumpria a dupla redução da magia em manipulação física e da inspiração divina em ficção política. Para Naudé, o mago não é mais o detentor de um poder quase sobrenatural, mas apenas um sábio que conhece e que manipula as forças da natureza; assim os legisladores – escreve ele – “se são utilizados a propósito destas Divindades imaginárias, desses comércios supostos, dessas aparições pretensas, e em uma palavra desta Magia dos antigos, para melhor superar sua ambição e estabelecer mais firmemente seus Impérios”¹². Naudé não hesitou pôr também em relação a esse tipo de explicação naturalista e iconoclasta com os prodígios de Moisés e do Cristo¹³.

Com o uso de fontes clássicas, renascentistas (incluindo Cardano, Campanella e Vanini) e libertinas, a dúvida, que na verdade o judaísmo era um caso especial na tipologia das religiões como imposturas políticas, começava a emergir nos autores clandestinos: não tanto para a figura do legislador Moisés, que poderia facilmente entrar na galeria mais vasta de simuladores ambiciosos, que para as modalidades e o sucesso de sua ação, que explicava-se unicamente imaginando que o povo judeu era mais ignorante, crédulo e atrasado que os outros. Com explicação *política* dos libertinos, os autores dos textos clandestinos acabaram, portanto por adotar uma atitude claramente anti-judaica, dirigida não somente contra a religião,

mas finalmente, contra toda a história e os eventos complexos vividos pelo povo judeu. É por isso que a ideia de eleição divina foi rejeitada e reduzida a um estratagema de consolação tornada necessária pela situação particularmente desoladora dos hebreus.

Uma interpretação totalmente alternativa, que os clandestinos começaram a dispor a partir da publicação do *Traité théologico-politique* (1670) de Spinoza e especialmente com a tradução francesa de 1678, responderia notavelmente à exigência da secularização da história judaica, sem se expor às avaliações mais ou menos explicitamente antisemitas. Spinoza recusou-se também o princípio segundo o qual a eleição divina é reservada a um único povo e, portanto, negara a Israel o status do povo bem amado de um ponto de vista religioso ou teológico. Ele tinha, no entanto reconhecido uma “posição eminente” (“praestantia”) para o sistema político de tipo teocrático, onde “o direito civil e a religião... eram uma só e mesma coisa”. Em Israel a teocracia se fundou sobre a igualdade dos cidadãos, todos submetidos de modo idêntico ao Deus único com o qual eles teriam concluído um pacto, mesmo se Moisés mantenha “o único promulgador e intérprete das leis divinas”. Segundo Spinoza, foi precisamente Moisés que “introduziu a religião na política” (“jussu divino religionem Rempubliam introduxit”)¹⁴ e é assim que para os Judeus “o amor a pátria” assumiu a aparência da “piedade religiosa”, ao ponto de tornar-se “natureza”, o “ódio contra as outras nações”¹⁵. É por isso que, na república dos Hebreus não havia alguma distinção entre direito civil e lei religiosa. No entanto, não resultava para Spinoza esse que foi a “melhor” maneira de governar em termos absolutos, válido para todos os países¹⁶; ao contrário, este sistema, político e religioso às vezes, era válido somente para a duração do estado judeu (“stante eorum império”)¹⁷.

Na verdade, o autor do *Traité théologico-politique*

desaconselhava aos outros povos a adotar como modelo a forma de governo da República dos Hebreus; ele teria sido adaptado somente para povos isolados, sem contato com o exterior, prontos a se isolar do resto do mundo, enquanto que ela estava totalmente inadequada para pessoas que queriam manter o contato com os outros¹⁸. No entanto, a admiração do filósofo para o significado puramente “político” da obra de Moisés era evidente; esta não é nenhuma coincidência se ele atribuía o fracasso e, finalmente, a destruição do estado judeu ao abandono dos princípios originais que tinham garantido a estabilidade. Com base nesses princípios, com efeito, “ninguém foi submisso a seu semelhante, mas somente a Deus e a caridade e o amor para com seu concidadão considerado como os deveres religiosos mais importantes”. No entanto, seria errado – de acordo com Spinoza – tomar esses simples “preceitos” e essas “leis” para uma representação adequada de Deus: não somente essas leis não tinham uma força universal, mas a ideia mesmo de que elas são “dadas” por Deus só vinha de uma ilusão antropomórfica. Moisés “concebeu Deus como um soberano, um legislador, um rei, como misericordioso, justo etc., enquanto tais qualidades são simplesmente os atributos da natureza humana e aparecem totalmente externas à natureza da divindade¹⁹.

Apesar de sua obra de secularização da história judaica, apresentado como um “exemplo” das leis da natureza humana, mas não como um “modelo” universal, Spinoza, no entanto, não aceitou a tradicional explicação etnológica, de inspiração racista *antes da letra*, segundo a qual os judeus seriam um povo “por natureza”, particularmente indisciplinado, ou inculto, ou grosseiro e ignorante. A natureza, observa Spinoza, faz os indivíduos e não os povos; estes são formados “pelas leis e costumes” e dessas duas coisas pode surgir “o caráter” de um povo, criado por contingências específicas, não por sua “natureza” presumida mais ou menos negativa²⁰.

O filósofo certamente não era terno com os defeitos do povo hebreu, sua ignomcia (“rudis fere ingenii omnes erant”) e seu caráter “obstinado” (“ingenium contumax quod sola vi cogi non patitur”), que não suporta nenhuma autoridade; muitas vezes ele descreveu os judeus como “crianças”. Ele deu, no entanto, essas características negativas uma interpretação que se referia ao contexto histórico e social a qual os Israelitas estiveram antes sob o jugo da escravidão egípcia e, em seguida, no deserto do êxodo. Não estando mais submisso a qualquer lei, os Judeus caíram em um estado de natureza, mas ao mesmo tempo, eles foram incapazes de dar um “sistema jurídico sábio e de exercer o poder de modo colegiadamente”, seja porque eles eram “usados por uma escravidão penosa” que os tornaram hostis a qualquer forma de autoridade, seja porque eles foram privados de uma cultura própria. A resposta de Moisés a esta situação de extrema dificuldade, foi essa típica do “legislador”: pois o povo era incapaz de encontrar uma saída racional e que ele não suportaria mais se submeter a uma autoridade humana, porque a memória da longa escravidão sofrida sob o jugo do faraó, ele recorreu à “devoção” religiosa, substituindo o pacto com um soberano humano pelo pacto com o Deus, impondo, assim, uma forma de “teocracia”.

A coisa que eles [os Hebreus] eram mais incapazes, era de estabelecer uma sábia legislação e de exercer o poder coletivamente, porque todos tinham uma inclinação grosseira e deprimida ocasionada por uma escravidão dolorosa. O poder foi, portanto, forçado a permanecer nas mãos de um único, capaz de comandar os outros, obrigá-los pela força e, finalmente, prescrever leis e interpretá-las [...], mas ele teve todos os seus cuidados para que o povo fizesse o seu dever, não por medo, mas voluntariamente. Duas razões principais forçaram-no a fazê-lo: a rebelião natural do povo (que não suportava ser dominado somente pela força) e a ameaça iminente de guerra [...]. Para esta razão, Moisés pela sua virtude divina e sobre ordem divina, introduziu a religião no estado para que o povo fizesse seu dever mais por devoção que

pelo medo (ibid., V, p. 131).

Assim, para Spinoza, Moisés não foi um “impostor”, mas um legislador que soube adaptar as exigências do governo político à situação histórica de seu povo; os Hebreus não foram “por natureza” nem inferior, nem superior (porque eleitos) aos outros povos. Simplesmente, eles se encontraram numa situação por muitos aspectos excepcionais; eles foram jogados em um estado de natureza, mas a partir de uma condição apresentando desvantagens extremas, ou seja, a escravidão e a privação de qualquer cultura e liberdade. Estas mesmas razões explicaram, para Spinoza, o fato de que a lei cerimonial de Moisés, em contraste com outras legislações menos restritivas, controlava rigidamente quase todos os aspectos e detalhes da vida, tanto coletiva quanto individual. O povo judeu foi incapaz de governar-se, racionalmente, e ele precisava de prescrições específicas inculcadas segundo a ideia da ordem divina.

Os mandamentos de Moisés não foram dados como “profecias”, mas como normas; ao contrário, o ensinamento de Jesus não foi, de acordo com Spinoza, uma “lei”, mas uma “doutrina moral”, e o Cristo não se ocupa de outra coisa “que de dar ensinamentos morais e de mantê-los distintos das leis do Estado”. É por isso que Jesus “não revogou em nada a lei de Moisés” (ibid., p. 70 - 1). Para Spinoza, o protótipo do legislador-impostor foi, portanto, nem Moisés (cujo ele fornecia uma interpretação ao fim das contas “benevolente”, embora limitada ao contexto histórico “local” dos Hebreus), nem o Cristo, que não deu nenhuma lei, mas antes Maomé. Como o declara o filósofo numa carta à Ostens: “é claro que, de acordo com meus princípios, ele [Maomé] foi um impostor, pois ele aboliu totalmente a liberdade da Religião Universal que, revelada pela luz natural profética, permite e deve ser plenamente autorizada como eu a demonstrei”²¹.

Ao mesmo tempo, a explicação que Spinoza deu ao

capítulo XVII do *Traité théologico-politique* da decadência e da dissolução da república dos Hebreus fazia chamada às razões todas as políticas e negligenciava qualquer consideração relativa à suposta “natureza” dos Hebreus. O filósofo colocou em causa principalmente toda a violação ao pacto constituído com Deus, considerado como o soberano da teocracia de Israel, e a passagem ao regime decididamente “humano” da realeza; ele mencionou então a rivalidade entre as tribos e o fato de que os Levitas constituíram “um estado dentro do estado”, provocando o ciúme e a rivalidade no povo; finalmente ele mostrou os efeitos desastrosos produzidos pela opinião que Moisés teria agido não por “ordem divina”, mas “de acordo com seu prazer”, com intenção de favorecer sua tribo²².

Para além das referências à Aliança com Deus, que para Spinoza tinha essencialmente o valor do “contrato social”, o esquema exposto no *Traité* tinha o mérito de secularizar o estatuto de Israel, excluindo qualquer posição privilegiada que não fosse de ordem estritamente política. Além disso, esta vantagem também era limitada, como vimos, a um povo isolado e separado dos outros, não porque ele era superior, mas porque as circunstâncias, a posição, os relatórios da força o obrigava a evitar os contatos com os povos mais fortes e impérios ameaçadores. Desta forma, Spinoza salvaguardava muitos aspectos positivos da figura de Moisés como legislador, mesmo se ele delimitava sua significação a um contexto restrito e historicamente determinado; ele podia, sobretudo, excluir do discurso sobre a «república dos Hebreus» todos os fatores da natureza “racial”.

Sobre este tema, o capítulo III do *Traité Teológico-politique* é fundamental. Neste capítulo, o autor, após ter recordado que as “nações” se distinguem entre elas somente “em relação ao tipo de sociedade e as leis as quais elas vivem”, sublinha o fato de que a “eleição e a vocação” dos Hebreus consistem apenas “em felicidade temporária e bem-estar da vida

civil” (“in sola imperii temporanea foelicitate e commodis”), enquanto que esta se refere ao “intelecto” eles são “iguais às outras pessoas”, à exceção de um pequeno número de sábios. Portanto, “a eleição dos Judeus” não se refere à outra coisa que “à prosperidade material temporária e à liberdade, seja ao Estado político” e, portanto as “leis”, enquanto “em todas as outras coisas as quais consiste a verdadeira felicidade do homem, eles eram iguais a todos os outros” (ibid., III, pp. 47-9).

Mesmo assim, Spinoza foi até afirmar que “cada Judeu, considerado em si mesmo, para além da sociedade e do Estado, não goza de nenhum dom divino porque preferido aos outros, e que não há nenhuma diferença entre ele e um pagão” (ibid. p. 50). O mesmo dom da profecia também foi comum a outras nações, contrariamente à opinião dos Fariseus que, no caso dos pagãos o atribuíram a “eu não sei qual virtude diabólica”. Sobre o fato de que os Hebreus eram mantidos diferentes como povo, mesmo após a queda do estado, isso não dependia segundo Spinoza de uma especial e “eterna” eleição (esta última, considerada como o “eterno pacto do conhecimento e do amor de Deus, é universal”) mas antes do fato de ter acentuado o seu “isolamento” ao ponto de “atrair contra eles o ódio de todas as pessoas”. As diferentes experiências de integração forçada dos Judeus (por conversão na Espanha e por dissimulação ou marranismo em Portugal) mostravam, aos olhos de Spinoza, que era paradoxalmente “o ódio das nações” que reforçou o seu isolamento. Isso demonstrava que onde a exclusão diminuía seguia à conversão (Espanha), os judeus mantidos no mesmo lugar haviam sido integrados na sociedade cristã; lá onde a segregação foi mantida (Portugal) ela tinha produzido um isolamento constante, embora escondido pela dissimulação marrana. Portanto, a pretensão alegada pelos Hebreus de “se considerar superiores aos outros povos” era inútil por Spinoza, exceto em relação ao sistema político tanto que ele existiu; e da mesma forma, o isolamento de “privilégio” transformava-se

historicamente em “estigma”, com apenas o efeito “positivo” o fato de que ele deve a sobrevivência da identidade judaica, mesmo nas condições de perseguição.²³

Finalmente, embora não sendo terno com a ignorância e a credulidade, cuja presença constante sublinhava na história de Israel, Spinoza trazia de volta todos os dois versos dos aspectos gerais da psicologia humana, dominada pela força da imaginação; sob este aspecto, os Israelitas eram para ele nem melhor, nem “pior” do que outros povos, quando em razão de sua ignorância das causas naturais, eles atribuíam ao poder divino os fenômenos que eles ignoravam a explicação chamando-os milagres. Portanto não havia para Spinoza uma especificidade “étnica”, nem positiva nem negativa, dos Israelitas em relação às outras pessoas; segundo o filósofo, seus tipos dependiam quer de constantes típicas da natureza humana e, portanto, foram comuns a todos os povos, quer quando eles foram distintivos de só povo judeu, poderia fazê-los remontar aos acontecimentos políticos que tinham modelado os comportamentos e sua maneira de pensar.

Popkin avançou a hipótese (mais tarde abandonada) de que Spinoza poderia ter sido implicado diretamente ou indiretamente, “voluntariamente ou involuntariamente”, na primeira fase da elaboração do *Traité des trois imposteurs*²⁴. Independentemente desta conjectura, muito arriscada e que, de fato, não encontrou nenhuma confirmação nos estudos sobre a redação do tratado clandestino, permanece o fato - bem documentado por Popkin - que autor do *Tratado Teológico-político* não só estava plenamente ciente da tese da impostura das religiões, mas que por muitos aspectos sua doutrina constituía uma resposta a esta tese. Com efeito, por um lado, o filósofo ultrapassou a explicação puramente política do fenômeno religioso, mas por outro lado, ele ajudou à secularização da história judaica, reduzindo a eventos históricos particulares ou a dados psicológicos e passionais universais. No

que diz respeito ao primeiro aspecto (o uso político do medo religioso), Spinoza claramente indica no prefácio do *Tractatus*, embora se limite ao emprego das “monarquias” absolutas e que ele exclui que poderia ter uma influência sobre as “repúblicas livres”. Segundo ele, são as primeiras que foram cumpridas essa exploração política das crenças religiosas consistindo “a enganar os homens e esconder pelo nome especial da religião o medo que utilizava para refreá-las”. Os homens, diz Spinoza, são as vítimas da superstição quando eles vivem no colo do medo e, como o historiador romano Quintus Curtius já havia dito, “nada consegue melhor do que a superstição para dominar as massas”. Continuando, o filósofo notara que são as monarquias que levam os povos “a adorar seus reis como deuses”, enquanto que nas repúblicas “são ao contrário, à liberdade coletiva de sufocar com prejuízo ou obrigar de uma forma ou de outra a livre opinião individual²⁵.”

A teoria libertina da impostura religiosa, portanto, tinha alguma validade mesmo para Spinoza, mas ele a aplicava principalmente aos governos absolutos. A propósito, pelo contrário, o segundo aspecto (a explicação usando dados históricos ou passionais), a síntese mais eficaz da posição de Spinoza é aquela esboçada por P.-F. Moreau em seu ensaio sobre “Spinoza e o Estado dos Hebreus”:

Como a natureza humana é sempre e em toda parte a mesma, não há um momento histórico privilegiado, nem povo mais perto de Deus que os outros; a história bíblica não nos mostra uma verdadeira precedência da Igreja sobre o Magistrado; e ela se divide em épocas que, se ela mantém sua unidade em parecer como realização diferida de um erro inicial [a atribuição do sacerdote aos Levitas, em seguida, Moisés tinha reservado aos primogênitos de cada família de todas as tribos], não tem menos cada uma seu próprio rosto²⁶.

NOTAS

¹ Rémi Brague, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, 2005, p. 31, 40-44.

² Para a relação fundamental entre a revolução monoteísta judia, a desincarnação da lei a partir de sua encarnação real (o soberano legislador) e sua tradução em “escrita”, por sua vez codificada e - canonizada, v. observações de Jan Assmann, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the rise of monotheism*, Egito, Madison, 2008, cap. V (cf. p. 137: “a Torá substitui o soberano - legislador em suas duas funções, como fonte da lei e como interface entre lei e história. Esta é uma particularidade da codificação legal bíblica. Com efeito, na Grécia, a lei cofificada não é nem inserida em uma história normativa nem atribuída à divindade como a fonte da legislação”). Veja também Id. et Aleida Assmann (éds), *Kanon und Zensur*, München, 1987.

³ Seguimos Brague, *La loi de Dieu*, p. 128-129. *Theophrastus redivivus*, p. 349-357. Para a passagem do *Timeu*: XIII, 40 d-e.

⁴ Arnaldo Momigliano, « Un’apologia del giudaismo: il Contro Apione di Flavio Giuseppe ». Sobre a imagem de Moisés na cultura do século XVIII cf. Wolf D. Hartwich, *Die Sendung Moses. Von der Aufklärung bis Thomas Mann*, München, 1997.

⁵ Diodorus Siculus, *Biblioteca Historica*, I, 94, 1-2, citado pelo *Theophrastus redivivus* (éd. G. Canziani et G. Paganini, Firenze, 1981-1982), p. 350. Segundo Valerius Maximus o *Theophrastus* estende mais tarde a lista dos legisladores divinamente inspirados.

⁶ Platon, *Leges*, X, 889 e 4

⁷ Cf. *Theophrastus redivivus*, p. 349-357. Para a passagem do *Timeu*: XIII, 40 d-e.

⁸ Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, VI, (in *Il principe e Discorsi*, a cura di Sergio Bertelli, Milano, 1960, p. 30).

⁹ Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, ix, *ibid.* p. 154. O tema é retomado por Maquiavel no capítulo xi (« Della religione de’ Romani »), p. 160-163, amplamente citado no *Theophrastus redivivus*, p. 357-359.

¹⁰ Machiavelli, *Il Principe*, VI, p. 32: “Daí o fato de todos os profetas armados terem vencido e de os desarmados se terem arruinado. É que, além do que já se disse, a natureza dos povos é vária; e se é fácil persuadi-los em relação a alguma coisa, é difícil mantê-los nessa persuasão, razão por que é necessário estar preparado para, quando eles não mais acreditarem, fazê-los acreditar pela força. Moisés, Ciro, Teseu e Rômulo não teriam podido fazer obedecer por longo tempo a suas constituições se estivessem desarmados, como em nosso tempo aconteceu a frei Girolamo Savonerola, que viu perder-se o seu trabalho reformador quando o povo passou a não lhe acreditar, não tendo ele meios de manter confiantes os que haviam acreditado nem de fazer com que acreditassem

os incrédulos”. Essa passagem é rotomada também pelo autor do *Theophrastus redivivus*, p. 360.

¹¹ Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'état*, s.l., sobre a cópia de Roma, 1667, p. 243-244, 251-251, 256.

¹² Naudé, *Apologie pour les grands hommes soupçonnés de magie*, IV, Amsterdam, Humbert, 1712, p. 32-33. Cf. Capítulo IV, cujo título é: “Que a grande doutrina de vários homens muitas vezes foi tomada para a magia”. (p. 38 sqq.)

¹³ *Ibid.*, II, p. 25-26. Sobre a teoria da impostura sacerdotal do século XVIII, cf. Frank Manuel, *The Eighteenth Century confronts the Gods*, Cambridge (Mass.), 1959, p. 47-53.

¹⁴ Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, V (*Opera*, éd. Carl Gebhardt, Heidelberg 1927, t. III, p. 75).

¹⁵ *Ibid.*, XVII, p. 201 sqq.

¹⁶ *Ibid.*, IV, p. 68.

¹⁷ *Ibid.*, V, p. 74.

¹⁸ *Ibid.*, XVIII, p. 221-228.

¹⁹ *Ibid.*, IV, p. 63-64. Sobre a novidade de Spinoza em relação ao *mainstream* da interpretação da república dos Hebreus como um modelo político entre os séculos XVI e XVII, ver Eric Nelson, *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge (mass.)- Londres, 2010, pp. 130-134. Mais geral: C. R. Ligota, « Histoire à fondement théologique: La République des Hébreux » in *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Paris, 1992, p. 149-167.

²⁰ Spinoza, *Tractatus*, cap. XVII, p. 206-207, 215, 217: « At forsan hinc aliquis dicet, id evenisse ex gentis contumacia. Verum hoc puerile est; nam cur haec nation reliquis contumacior fuit? An natura? Haec sane nation non creat, sed individual, quae quidem in nation non distinguuntur nisi ex diversitate linguae, legume et morum receptorum, et ex his duobus, legibus scilicet et moribus, tantum oriri potest, quod unaquaeque nation singular habeat ingenium, singularem conditionem et denique singularia praeiudicia. Si igitur concedendum esset, quod Hebraei supra reliquos mortals contumacias fuerint, id vitio legume vel receptorum morum imputari deberet » (p. 217).

²¹ Spinoza, lettre à Jacob Ostens, février 1671, Ep. 43 (*Opera*, t. IV p. 226)

²² Spinoza, *Tractatus*, p. 217-221.

²³ *Ibid.*, p. 56-57. N. Wachtel, em seu belo livro sobre o fenômeno « marrane ». (*La Foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris, 2001, Introdução : « Marranisme et modernité ») sublinhou a natureza “inovadora e até mesmo subversiva” desta explicação que, pela primeira vez, recusou-se a qualquer intervenção de Deus na história humana e procede à secularização da história judia. Mas para mais detalhes ver Hayim Yerushalmi, *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris, 1998, p. 175-206 : « Propos de Spinoza sur la survivance du peuple juif »

²⁴ R. H. Popkin, « Spinoza and the Three Impostors », In. Edwin Curley e

Pierre-François Moreau (éds), *Spinoza. Issues and Directions*. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, Leiden, 1980, p. 347-358; veja depois Id., « Spinoza and Bible Scholarship », in Don Garrett (éd.), *Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, 1996, p. 383-407; Hugh B. Nisbet, « Spinoza und die Kontroverse *De tribus impostoribus* », in K. Gründer et W. Schmitt-Biggemann (éds), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg, 1984, p. 227-244.

²⁵ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Praefatio (in *Opera*, IV, 1925, p. 6-7).

²⁶ Pierre-François Moreau, *Spinoza. Etat et religion*, Paris, 2005, p. 28.