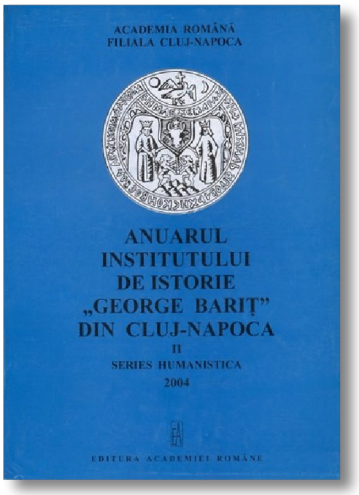

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Problema transcendenței în „Tratatul teologico-politic" al lui Spinoza

Codruța L. Cuceu

How to cite this article:
Cuceu, Codruța L. (2004) *Problema transcendenței în „Tratatul teologico-politic" al lui Spinoza*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 2, pp. 267–282. DOI: 10.5281/zenodo.22965540

© 2004: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

PROBLEMA TRANSCENDENȚEI ÎN „TRATATUL TEOLOGICO-POLITIC" AL LUI SPINOZA

Codruța Cuceu
Institutul de Istorie „George Barițˮ din Cluj-Napoca

Multe din exegezele principalei lucrări spinoziste (*Etica*) reuşesc să fixeze, mai mult sau mai puțin îndreptățit, concepția potrivit căreia, în cazul lui Spinoza, problema transcendenței se poate plasa în cadrul mai larg al *panteismului*, definit cu îndreptățire de sintagma „tot ce se găseşte în Dumnezeu şi nimic nu poate să existe sau să fie conceput fără Dumnezeuˮ[1]. Pentru Spinoza (în *Etica*), problema lui Dumnezeu este rezolvată oarecum prin disocierea între *natura naturans* şi *natura naturata*, cu alte cuvinte, între o parte „superioarăˮ a lui Dumnezeu şi partea lui „secundarăˮ, adică o ordine neschimbată a naturii sau legea înlănțuirii lucrurilor naturale, lumea rezultând, practic, printr-o directă cauzalitate sau emanație din „necesitatea naturii divineˮ[2].

În *Tratatul teologico-politic,* filosoful olandez plasează problema divinității ca pilon de susținere a scopului principal al textului, şi anume, cel de a combate supozițiile referitoare la problema revelației, păstrând totodată concepția potrivit căreia „totul e determinat de legile universale ale naturii să existe şi să acționeze într-un fel anumit şi determinatˮ[3].

Tratatul teologico-politic din 1670 îi aduce lui Spinoza o serie de critici ale unor teologi creştini referitoare la faptul că el constituie „atacul *raționalist* sau *secularist* împotriva credinței în revelațieˮ[4]. Având origine iudaică, lui Spinoza îi revine sarcina teoretică delicată de a trasa granițele modului în care problema lui Dumnezeu este rezolvată în cadrul iudaismului şi a modului în care această problemă este soluționată de creştinism. Totodată, o sarcină dificilă pentru filosof este cea pe care el însuşi şi-o stabileşte, aceea de a separa definitiv domeniul filosofiei de cel al teologiei sau, mai degrabă, de „a corecta principiile greşite ale înțelegerii Scripturii şi risipirea prejudecăților teologieiˮ[5]. Spinoza urmează un

[1] Spinoza, Benedict, *Etica,* Bucureşti, Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, 1981, partea I, prop. XV.
[2] *Ibidem*, prop. XXIX.
[3] Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, Bucureşti, Edit. Ştiințifică, 1960, cap 4.
[4] Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, cap. V.
[5] Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, …, p. 139.

An. Inst. de Ist. „G. Barițˮ din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. II, 2004, p. 267–282

demers „deconstructivist" când alege metoda demonstrativă în interpretarea textelor biblice, blamând prezervarea ataşamentului oamenilor mai degrabă de Cărțile Scripturii decât de însuşi cuvântul lui Dumnezeu.

Tratatul teologico-politic se constituie ca o pledoarie mai puțin pentru libertatea umană – întrucât aceasta este întotdeauna în funcție de o anume „autodeterminare"[6] –, lucrarea fiind mai degrabă un fundament teoretic al separării filosofiei de teologie. Problema aceasta, a raportării filosofiei la teologie, apare atât în discursul „despre Dumnezeu" al filosofilor, cât şi în cel al teologilor, pentru că el subsumează o ambiguitate de fond şi se manifestă prin diferite forme de expresie, precum înclinația de a pune *ontologia* pe primul plan şi de a-i subsuma acesteia *teologia*, sau înclinația de a transforma teologia într-o ştiință fundamentală în detrimentul metafizicii.

Spinoza susține că nu există nici o înrudire între teologie şi filosofie, scopul filosofiei fiind *adevărul*, pe când cel al credinței este *supunerea şi evlavia*; bazele filosofiei sunt noțiunile comune şi ea trebuie să plece de la natură, în timp ce credința pleacă de la Scriptură şi se bazează pe istorie şi pe limbă. Credința nu îngrădeşte libertatea de a filosofa, întrucât ea se fondează pe *evlavie*, spre deosebire de filosofie sau cunoaştere, care au drept criteriu *adevărul* şi *falsul*.

Nu voi cerceta în continuare problema lui Dumnezeu aşa cum reiese ea din lucrarea spinozistă *Etica,* ci mă voi axa mai degrabă, mai întâi pe o prezentare generală a acestei problematici, aşa cum apare ea în *Tratatul teologico-politic*, pentru ca ulterior să analizez un punct de vedere mai îndreptățit în cercetarea acestei opere spinoziste, cum este cel al lui Leo Strauss din lucrarea întitulată *Persecuție şi arta scrierii,* capitolul V (*Cum trebuie studiat Tratatul teologico-politic al lui Spinoza*).

Pentru Spinoza, raportarea noastră ca indivizi la lume constă în cunoaşterea rațională şi iubirea de Dumnezeu, de un Dumnezeu impersonal, care se constituie ca temei ultim sau explicație ultimă a tuturor lucrurilor, în afara căreia nu poate fi conceput nimic.

Spinoza discută atât *Vechiul Testament*, cât şi *Noul Testament,* susținând că cel din urmă îl depăşeşte pe cel dintâi, prin faptul că divinitatea capătă o nouă semnificație prin Christos, aceea a manifestării sale în lume.

Spinoza descoperă în cadrul *Tratatului* trei tipuri de cunoaştere: 1. *cunoaşterea naturală*, a tuturor oamenilor, care e dictată de însăşi natura lui Dumnezeu şi este exclusă din orizontul profeției; 2. *cunoaşterea profetică, supranaturală*, ce are darul de a trece dincolo de cunoaşterea naturală şi se află dincolo de ceea ce putem cunoaşte cu ajutorul raționalității umane; ea are un character particular, nu universal; 3. *cunoaşterea dumnezeiască*, adică ideea şi natura lui Dumnezeu, de care țin atât cunoaşterea naturală, cât şi cea profetică sau supranaturală.

[6] Spinoza, *Etica, ...*, partea I, definiția VII.

Cunoaşterea profetică ajunge la certitudine numai prin adăugarea unui raționament, a unei argumentații la imaginație, ori cu ajutorul credinței, în timp ce cunoaşterea naturală îşi bazează certitudinile pe intelect. Spinoza susține că atunci când analizăm cunoaşterea profetică trebuie să avem o bază scripturală şi să cercetăm ceea ce contextul ne arată a fi profeție sau revelație.

În scopul utilizării corecte a termenilor folosiți de Spinoza, în *Tratat* se impune o distincție sau o nuanță de natură conceptuală, mai întâi între *profeție* şi *revelație*, pentru ca ulterior să devină necesară şi surprinderea naturii relației între profeție sau revelație şi *minuni*. Astfel, *profeția* este un dar de la Dumnezeu care alege, potrivit dorinței sale, anumiți indivizi ce devin „figuri carismatice prin însăşi misiunea lor de a fi mesageri ai cuvântului divin”[7], pe câtă vreme, *revelația* este chiar actul prin care Dumnezeu se arată omului, fiind deci exact acea modalitate de manifestare a invizibilului şi incognoscibilului. O actualizare a ceea ce este incomprehensibil, manifestarea „dezordonată” în direcția depăşirii unei ordini prestabilite este, în esență, ceea ce noi definim prin noțiunea de minune. Ea desemnează un eveniment, adică o ruptură ce survine în ordinea lucrurilor şi care tulbură, ba chiar contrazice legile naturii a căror cauză este însuşi Dumnezeu. Ruptura aceasta poate fi interpretată de oamenii de rând ca o oprire a mersului naturii, o stază ce intervine în funcționarea ei.

În explicarea minunilor, Spinoza îşi propune să abordeze o metodă diferită de cea teologică, folosită pentru explicarea profeției. El utilizează o metodă filosofică pentru a interoga ideea acceptării faptului că în natură este posibil să se întâmple ceva care să contrazică legile ei sau care să nu poată fi cauzat de ele. Astfel, filosoful ajunge să susțină că *minunea este o interpretare excesiv subiectivă a unui eveniment natural a cărui cauză nu era cunoscută*; ea se suprapune astfel unei „mirări” debordante, adică unei stări pur afective, ce nu are nici un resort rațional şi, prin urmare, trebuie respinsă. Acestea sunt pure superstiții, credințe vulgare ce nu pot decodifica nici esența, nici existența şi nici providența Divinității. Existența lui Dumnezeu nu se poate deduce decât din idei clare şi distincte, adică din principii puternice şi de nezdruncinat, nu din stări afective, efemere. În plus, punerea în discurs a acestor stări afective înseamnă întotdeauna o adăugare şi, deci, o creație, cu atât mai puțin reală şi credibilă. Spinoza se opreşte totuşi şi asupra problematicii minunilor, cu scopul de a evita perspective greşite asupra lor şi de a împiedica posibile interpretări ale *Scripturii.*

Profetul este, după Spinoza, un tălmaci al lui Dumnezeu, adică un interpret sau un orator ce traduce cuvântul lui Dumnezeu în cuvinte înțelese de oamenii de rând, iar profeția este o tălmăcire, adică o explicare a minții lui Dumnezeu, a hotărârilor, cuvintelor şi faptelor divinității. Ea poate fi, deci, o falsificare reductivă şi univocă a cuvintelor divinității, a celor pentru care credința este singura cale de acces la revelație şi, deci, la divinitate. Întotdeauna în credință există o urmă de

[7] *Dicționar enciclopedic de iudaism*, Bucureşti, Edit. Hasefer, 2000, p. 674.

superstiție, o nesiguranță fundamentală ce trebuie menținută, cultivată, hrănită prin argumente raționale, adevărate şi, deci, eterne, întrucât, după Spinoza, adevărurile se arată numai sub cupola eternității.

Profeția este însăşi cunoaşterea (supra)naturală în sensul în care Dumnezeu însuşi e cel care permite şi deschide accesul spre *cunoaşterea divină*, adică spre acea cunoaştere care o depăşeşte pe cea naturală. Relația de cauzalitate sau de determinare între cunoaşterea divină şi cea naturală stabileşte totodată şi ierarhia sau, mai degrabă, *superioritatea cunoaşterii divine față de cea naturală*. Sensul determinării este unic şi unidirecțional, adică, pare a spune Spinoza, *legile naturii omeneşti nu se pot constitui drept cauza cunoaşterii divine*.

Într-un efort de schematizare a problematicii profeției, efort ce urmăreşte în ce măsură profeția poate deveni cunoaştere, este necesar să identificăm cauzele şi forma revelației divine, cum ajunge aceasta la certitudine şi cum poate fi determinată autenticitatea ei.

Adevărurile – adică lucrurile clare şi distincte care ni se oferă întotdeauna sub specia eternității, fiind determinate sau dictate de ideea de Dumnezeu şi natură, pe care logosul, cuvântul, ni le aduce la îndemână sau ni le face perceptibile, precum şi sensul lor – ne sunt oferite de un „altceva", „un rest" al intelectului nostru, care le poate percepe într-un „chip strălucitor" mai apropiat parcă de cunoaşterea dumnezeiască.

„Restul" acesta, ce pare să participe la natura divinității sau se pătrunde de ea şi ține de starea „naturală" a sufletului sau a minții omeneşti, este, după filosoful olandez, prima cauză a revelației.

Avem de a face aici cu o ambiguitate ce tinde să devină definitorie pentru încercarea de explicitare a structurii minții omeneşti în cazul tradiției iudaice discutate de Spinoza în *Tratatul teologico-politic*. Această ambiguitate provine din însuşi termenul iudaic de *ruah* care înseamnă atât „minte", cât şi „hotărârile minții"; adică mintea implică totodată şi dinamica sa, *actualizarea* ei permanentă. Potrivit *Scripturii*, spune Spinoza, mintea lui Dumnezeu şi hotărârile sale sunt înscrise şi în mintea oamenilor printr-un fel de *emanație* divină sau o „ «infuzie» de Prezență divină din exterior însoțită de o emoție religioasă de iubire față de Dumnezeu care transformă individul"[8].

Aceasta este, de fapt, o altă structură a cunoaşterii naturale, oarecum „sălbatică" sau primară, chiar dacă e rațională şi sancționată de principiile sau constructele raționale ce derivă din ea. Este într-un fel vorba despre o *„participație" la structura transcendenței* prin această structură alternativă a cunoaşterii naturale, adică o anumită formă particulară ce ține de un tip istoric de cunoaştere, ignorată de cele mai multe ori tocmai fiindcă este „comună tuturor". Prin contrast, mintea profeților este cea care se îngrijeşte chiar de acest tip de înzestrare/cunoaştere naturală, o cultivă cu pioşenie, pătrunzând astfel „duhul lui

[8] *Ibidem*, p. 673.

Dumnezeu”. Cei străini de această duioşenie, oamenii de rând percep astfel cunoaşterea de tip profetic potrivit capacităților lor de înțelegere, plasând-o într-un domeniu al miracolului şi suprapunând-o cunoaşterii lui Dumnezeu, tocmai pentru că acest tip de cunoaştere depăşeşete granițele sau autolimitările rațiunii, deschizându-se în *imaginație*. Şi dacă rațiunea sau „cunoaşterea naturală”, cum o mai numeşte Spinoza, era „sălbatică” sau mai degrabă ingenuă, într-un sens al primordialității ei, al limitării la sine şi la nişte noțiuni şi apoi principii (limitate ca număr şi ca posibilități de asociere), *imaginația* care este *mijlocul* profeției este „sălbatică” în sensul ilimitării ei (cel puțin aparentă şi afişată) şi al caracterului ei enigmatic şi obscur.

Considerând că profeția se sprijină în fapt pe pilonii instabili, ba chiar derutanți ai imaginației, devine necesar să analizăm „saltul” prin care cele percepute de profeți se pot transforma în certitudini doar prin mijloace imaginative, sau cu alte cuvinte, cum devine profeția o trăire autentică, adevărată, certă şi care este adevărata natură a experienței profetice, fie ea obiectivă, fie subiectivă.

Profeția se plasează astfel într-o poziție de „inferioritate” față de cunoaşterea naturală, care nu are nevoie de nimic altceva decât de ce îi este inerent, adică de noțiunile şi de principiile fundamentale cu care operează, nefiindu-i necesar ceva exterior, un semn extern, oarecum transcendent. Acel „ceva” pe care profeția se sprijină este „semnul” care trebuie să vină de la divinitate şi care trebuie să fie un fel de pecetluire a legăturii om-divinitate, a faptului că „făgăduința” sau „promisiunea” are origine transcendentă. Astfel, Spinoza pare a fonda întreaga certitudine profetică pe următoarele trei argumente: „pe faptul că profeții îşi imaginau foarte viu lucrurile revelate, aşa cum noi, atunci când veghem, obişnuim să fim impresionați de obiecte; în al doilea rând, pe semne şi mai ales pe faptul că sufletul lor era înclinat numai spre dreptate şi spre bine”[9].

Profeția are deci o certitudine mai degrabă morală, decât demonstrativ-matematică, întrucât esența revelației constă în a ne învăța să ducem o viață călăuzită de iubirea aproapelui. Însă, semnele acestea au şi ele resorturi subiective, precum întregul mecanism al revelației, întrucât sunt concordante cu trăirile, opiniile sau credințele profeților şi depind de dinamica intimă sau internă a imaginației.

Facultatea imaginativă constă, într-un fel, în putința de a reprezenta un obiect aparent ireprezentabil, deoarece el este fie absent din lume, adică exterior ei, fie el lipseşte dintre lucrurile lumeşti, care nu sunt întotdeauna la îndemâna oamenilor; or, această facultate este totodată capacitatea de a crea imagini care nu trimit întotdeauna la ceva real. În acest context, ea poate fi o *construcție*, precum este cunoaşterea naturală, dar este o construcție fără o origine aparentă, fără concepte şi principii, ea neavând neapărat nevoie, pentru a se institui, de un fundament aparent, aşa cum rațiunea necesită noțiuni şi principii.

[9] Spinoza, *Tratatul teologico-politic* …, p. 35.

Forma excesivă a imaginației, *superstiția*, trebuie, în opinia lui Spinoza, delimitată cu orice chip de filosofie, chiar dacă, în esență, cele două se constituie ca alternativă de explicare şi de înțelegere a totalității, şi, deci, de cuprindere schematizată şi reductivă a celei din urmă. „Superstiția şi filosofia au în comun faptul că ambele încearcă să ofere o concepție indispensabilă pentru îndrumarea vieții umane”[10]. Superstiția este cea care stăpâneşte „cu mai multă putere mulțimea”[11], ea avându-şi originea în teamă, în angoasele omului, dar ea nu poate rămâne niciodată aceeaşi, întrucât „oamenilor le este greu să stăruie în una singură, mai ales fiindcă poporul rămâne mereu în aceeaşi stare de mizerie, încât niciodată nu-şi găseşte linişte durabilă, ci îi place mai ales ce este nou şi ceea ce încă nu l-a înşelat”[12].

O a doua cauză a revelației divine este puterea lui Dumnezeu. Există o dorință de revelare a divinității, iar această dorință generează „viziunea profetică”. Astfel, Spinoza creează un fel de artificiu argumentativ atunci când explică ceea ce este extra-ordinar printr-un termen transcendental. Divinitatea se excede pe sine în actul revelației, se arată în generalitatea ei şi se acomodează pe sine minții şi imaginației profetului, opiniilor şi credințelor lui.

Spinoza spune că este nevoie de o minte superioară pentru a putea cuprinde potrivit „primelor fundamente ale cunoaşterii noastre”[13] şi potrivit celor ce se pot deduce din ele ceea ce e de nepătruns, de a înțelege aspectele „esoterice”, ascunse, ce țin de esența divinității. „Dumnezeu a revărsat duhul său peste oameni, iar oamenii s-au umplut de duhul lui Dumnezeu, de duh sfânt, astfel încât profeții aveau o putere neobişnuită şi deasupra celei comune, că ei cultivau pietatea cu o statornicie deosebită a sufletului şi cunoşteau mintea, gândul sau porunca lui Dumnezeu”[14].

Totodată, Spinoza analizează obişnuința evreilor de a explica întru totul cauzele neinteligibile pentru ei ale fenomenelor naturale, prin raportarea lor la autoritatea divină, precum şi înclinația lor de a atribui lui Dumnezeu lucruri care doar fac referință la acesta: 1. „Fiindcă ține de natura lui Dumnezeu şi este o parte a lui, de exemplu, atunci când se spune «puterea lui Dumnezeu», «ochiul lui Dumnezeu». 2. Fiindcă este în stăpânirea lui Dumnezeu, lucrează după placul lui Dumnezeu. De exemplu se numeşte «cerul lui Dumnezeu», fiindcă este cerul şi lăcaşul lui Dumnezeu, Asiria se numeşte «biciul lui Dumnezeu», iar Nabucodonosor, «sluga lui Dumnezeu». 3. Fiindcă este un lucru închinat lui Dumnezeu ca: «templul lui Dumnezeu», «pâinea lui Dumnezeu». 4. Fiindcă este ceva care a fost transmis prin profeți şi nu revelat prin lumina naturală, de aceea legea lui Moise se numeşte «legea lui Dumnezeu»”[15].

---

[10] Leo Strauss, *op cit*, p. 156
[11] Spinoza, *Tratatul teologico-politic* …, p. 5, apud Curtius, *Cartea a IV-a*, cap. X.
[12] Spinoza, *Tratatul teologico-politic* …, p. 5.
[13] *Ibidem,* p. 23.
[14] *Ibidem,* p. 30.
[15] *Ibidem,* p. 25.

Din acestea rezultă suprapunerea planurilor, a celui natural şi a celui divin, dar nu este vorba de o confundare totală şi definitivă a lor.

Drept corolar al încercării de schematizare a problematicii profeției sau drept scop al demonstrației spinoziste poate fi desemnat, pe de o parte, demersul prin care profeția îşi capătă valoare de *certitudine* pentru oamenii de rând (în măsura în care ea poate avea această valență) şi pe de altă parte problema *autenticității* profeției. Potrivit lui Spinoza, certitudinea oamenilor care nu au trăit nici un fel de experiență revelatorie, adică a celor care nu au fost înzestrate cu acel „plus” numit de Scriptură, „duhul profetului” sau, după cum explică însuşi filosoful, acea „«putere neobişnuită deasupra celei comune»”[16], dar care nu iese totuşi din limitările inerente naturii umane, se instituie, în primul rând, „comunitar”, adică printr-un fel de „emulație” în încrederea în autoritatea cu care este investit profetul şi profeția lui.

Subiectivă şi profund interiorizată fiind, experiența revelației nu poate avea alte resorturi pentru a-şi dovedi autenticitatea, decât credința oamenilor de rând în autoritatea şi mărturia profetului, încrederea comunității în înclinația profeților spre cultivarea pietății sufletului lor, evlavie sau pietate „răsplătită” oarecum de Divinitate prin însuşi accesul la cunoaşterea „minții”, a gândului sau a poruncii lui Dumnezeu.

Selectivitatea lui Spinoza impune însă o exigență în scopul „acreditării” profeției şi în demersul investirii ei cu autenticitate. Spinoza susține că trebuie să ne limităm în a numi profeție orice act imaginativ şi că „nu trebuie să luăm drept profeție şi cunoaştere supranaturală tot ce zice *Scriptura* că a spus cândva Dumnezeu cuiva, ci numai ceea ce afirmă în mod lămurit sau ceea ce reiese din împrejurările povestirii că este profeție sau revelație”[17].

Autorul *Tratatului* pare să nu crediteze astfel prea mult cuvintele şi imaginile în actul revelației, întrucât ele pot avea alte sensuri în contexte diferite şi nu există nici o sancțiune sau cenzură a imaginarului în starea oarecum extatică din timpul revelației.

Revelația ca act ține de imaginar, întrucât Dumnezeu îşi manifestă puterea mijlocit prin imagini „ireale” ce îşi au originea în imaginația profetului, iar în opinia lui Spinoza imaginarul trebuie cultivat de profeți, fiind o sursă mult mai bogată de percepție, căci „din cuvinte şi din imagini se pot alcătui mult mai multe idei decât numai din principii şi noțiuni, din care se clădeşte întreaga noastră cunoaştere naturală”[18]. Se cere a fi analizată aici care este *forma* sub care transcendența se dăruieşte şi se lasă prinsă sau „surprinsă” în actul revelației. Altfel spus, pentru a da seama de natura transcendenței, aşa cum reiese din *Scriptură,* o însumare a reprezentărilor ei devine obligatorie.

[16] *Ibidem*, p. 30.
[17] *Ibidem*, p. 18.
[18] *Ibidem*, p. 32.

Ca orice act revelator, profeția implică şi o viziune, adică o percepție vizuală, fie ea *reală,* sau *ireală*, din care se poate ivi, în oricare din aceste cazuri, o perspectivă coerentă, substanțială, asupra „obiectului" perceput.

Percepțiile profeților se limitează la văz şi la auz, deci există în Divinitate ceva care mărgineşte înfățişarea sa exclusiv corporal-carnală, deoarece omul nu poate fi niciodată într-o relație directă cu aceasta, ci ea pătrunde sufletul profetului într-un mod subtil şi ascuns.

Revelația se suprapune unei învăluiri, unei întâlniri non-violente, susținută de grijă şi condescendență față de ființa umană, foarte expusă în actul acesta al profeției, căci „Tu nu poți să vezi fața mea, căci nu se poate ca un om să mă vadă şi să rămână viu"[19]. Ar fi inutil să discutăm aici pe larg despre reprezentările Divinității din Scriptură, despre acele imagini pe care Spinoza le plasează pe linia unei tradiții populare (Dumnezeu este, fie un bătrân în veşminte albe, fie un duh sfânt care coboară ca un porumbel, fie ca lumină puternică, fie ca foc), dar trebuie amintit aici că aceste reprezentări oarecum corporale ale Divinității în actul revelației se potrivesc cu natura perceptivă, senzitivă a imaginației. În acest context, exigența respingerii idolatriei îi apare lui Spinoza ca fiind rezonabilă, întrucât ea constituie un pas important în eliminarea superstițiilor şi în purificarea religiei. Spinoza urmăreşte totodată risipirea prejudecăților teologiei şi corectarea principiilor greşite ale învățăturii scripturale, deci purificarea acesteia de interpretări subiective şi conforme cu opiniile propuse de teologi ce caută mereu să-şi susțină opiniile prin autoritatea divină, respectiv purificare de acel imbold de „apărare a interpretărilor omeneşti". Această trasare a granițelor teologiei constă, de fapt, în folosirea metodei istoriciste în interpretarea *Scripturii*.

Maniera cea mai caracteristică de manifestare a Divinității este prin cuvânt. Componenta auditivă a revelației este cea care certifică adevărul profeției şi dă seama de esența ei dialogică „şi acolo mă voi descoperi ție şi voi vorbi cu tine de sus, de pe acea parte a acoperământului care este între cei doi heruvimi"[20]. Ambiguitatea stării profetului prins între starea de vis şi starea de veghe din timpul revelației, îl determină pe Spinoza să chestioneze autenticitatea „glasului" auzit de profeți, recurgând la analiza pasajelor biblice referitoare la acest tip de înfățişare a divinității. Spinoza susține, diferențiindu-l pe Moise de ceilalți profeți, că Legea sau cuvântul lui Dumnezeu este dată evreilor cu „glas adevărat", dar că, pe de altă parte, există păreri contrare ale unor iudei potrivit cărora „cuvintele din Decalog nu au fost rostite de Dumnezeu, ci israeliții au auzit numai zgomot în care nu se rostea nici un cuvânt şi în timpul cât a durat acel zgomot au perceput legile Decalogului numai cu mintea"[21].

---

[19] *Ieşirea*, cap. 33, versetul 20, în: *Biblia sau Sfânta Scriptură,* Ediție jubiliară a Sfântului Sinod. Versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată şi adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2001.

[20] *Ieşirea*, cap. 25, versetul 22, în : *op. cit*.

[21] Spinoza, *Tratatul teologico-politic* …, p. 19.

Prin urmărirea txtului biblic, Spinoza consideră însă că Dumnezeu creează un glas prin care transmite legile. Însă autorul *Tratatului* pare a impune o nouă sancțiune pentru a modera încă o dată ideea revelației, şi anume aceea că, din textul biblic, comparând revelațiile expuse, reiese că avem de-a face cu un tip personalizat de discursivitate, ce corespunde unei coerențe subiective, cu o transpunere în termeni discursivi a cuvintelor Divinității: „Dumnezeu nu are un stil precis de a vorbi, ci, după cum e ştiința şi capacitatea profetului”[22].

Problematica transformării legii divine în lege politică nu poate fi discutată nicidecum în afara tradiției iudaice, căci „alegerea poporului evreu” constă şi în acest caracter *unic* al *Legământului.* Legământul este un fel de contract sau acord între părți, un fel de oficializare a relației, fie aceasta între Divinitate şi poporul cu care încheie înțelegerea, fie ea interumană. În cazul poporului lui Israel, Legea este însăşi porunca lui Dumnezeu, adică hotărârile sale, scopul ce trebuie împlinit în istorie, iar acest legământ are un caracter public, legile fiind oferite întregului popor, care devine astfel responsabil pentru respectarea lor. În tradiția iudaică, legea morală are un caracter religios, nu laic, deşi accentul este pus de către profeți mai curând „pe conținutul etic al poruncilor divine, decât pe cel legat de cult”[23]. În acest sens, rolul ceremoniilor este doar acela de a păstra bunul mers al statului, pe când adevărata fericire este dăruită ca răsplată pentru respectarea legii divine[24].

Pentru evrei, Legământul constă în trecerea puterii şi, implicit, a dreptului natural în puterea lui Dumnezeu, statul evreiesc fondându-se, astfel, ca teocrație, însă această trecere, această renunțare la dreptul natural este doar parțială, întrucât evreii au rămas egali în fața lui Dumnezeu, iar administrația statului o dețineau împreună.

Urmărind istoria evreilor, Spinoza deduce câteva principii politice, ce trebuie respectate pentru instituirea statului democratic care este „cel mai natural şi cel mai apropiat de libertatea naturală”: primul principiu este cel al îngrădirii intervenției prelaților să se implice în politică, cel de-al doilea principiu arată că dreptul divin nu trebuie să se ocupe de problemele speculative şi nici să se alcătuiască legi cu privire la chestiuni controversate. În al treilea rând, este necesar ca dreptul de a hotărî care sunt libertățile omului să se lase în seama puterilor supreme şi nu trebuie

[22] *Ibidem,* p. 38.

[23] *Dicționar Enciclopedic de Iudaism* ..., p. 642.

[24] „Şi luând Moise jumătate din sânge, l-a turnat într-un vas, iar cealaltă jumătate de sânge a turnat-o într-un jertfelnic. Apoi a luat Cartea Legământului şi a citit-o în auzul poporului, iar ei au zis: « Toate câte a grăit Domnul le vom face şi le vom asculta». Şi luând Moise sângele a stropit poporul zicând: «Acesta este sângele legământului pe care Domnul l-a închinat cu voi potrivit tuturor acestor cuvinte» (*Ieşirea,* cap. 24, versetul 17). „«Acum, dacă veți asculta de glasul Meu şi veți păzi Legea Mea, voi Îmi veți fi Mie popor ales dintre toate neamurile, că al meu este tot pământul; Îmi veți fi preoție împărătească şi neam sfânt», atunci tot poporul, răspunzând într-un glas, a zis: «Toate câte a zis Dumnezeu vom face şi vom fi ascultători» (*Ieşitrea,* cap. 19, versetul 4–5).

lăsat profeților, iar în al patrulea rând, este necesară evitarea trecerii dreptului natural asupra unui monarh. Religia, ca şi cult, trebuie să se adapteze regulilor statului şi să le întărească printr-o viziune coerentă, care să ghideze poporul.

Un alt unghi de lectură al *Tratatului* propus de Spinoza, este cel care permite explicarea modului în care se constituie „politicul" în raport cu teologicul sau cum se face trecerea de la teologic la politic. Pentru a sesiza nuanțele acestei treceri şi a modului în care Spinoza utilizează *Biblia* în şi pentru instruirea politică, trebuie să avem în vedere înțelesul pe care autorul *Tratatului* îl dă Legii. „Legea este ceea ce face ca indivizii ce aparțin aceleiaşi specii să lucreze în acelaşi chip cert şi determinat, iar aceasta depinde sau de necesitatea naturii sau de hotărârile oamenilor"[25]. Există două tipuri de Lege: *Legea divină* şi cea *omenească*. Prima „priveşte bunul suprem, cunoaşterea şi iubirea adevărată a lui Dumnezeu", şi prin aceasta fericirea oamenilor constă în respectarea Legii divine, adică a iubirii de Dumnezeu, iar cea de-a doua este, în fapt, un mod de viață ce protejează activitatea comunitară şi a statului. Legea naturală constă şi ea într-un fel de determinism, într-un conservatorism, ea presupunând ca fiecare lucru să se mențină în „specia sa" sau să acționeze potrivit modalității lui de manifestare. Dar legea naturală, după care fiecare poate, are dreptul de a acționa în conformitate cu dorințele şi capacitățile sale, trebuie depăşită pentru a se constitui într-un *drept comunitar, contractualist şi rațional*, care este rezultatul nevoii umane de a transfera în parte dreptul lor natural pentru a-l putea deține în colectiv şi pentru a nu mai fi „determinați de puterea şi de dorința fiecăruia în parte, ci de puterea şi voința tututor"[26]. Regula ce stă la baza unei societăți raționale constă în capacitatea fiecăruia de a alege lucrul cel mai bun din mai multe lucruri bune şi în a-l alege pe cel mai puțin rău dintre două lucruri rele. Spinoza identifică tipul de stat care păstrează cel mai bine dreptul natural al fiecăruia şi care păstrează libertatea fiecăruia, stat în care se menține un echilibru între ceea ce se păstrează din dreptul natural şi ceea ce trebuie cedat colectivității din acest drept.

Filosoful este dispus să accepte faptul că Dumnezeu are un chip sau chiar corporalitate, că are un chip care i s-ar fi putut arăta lui Moise dacă acesta nu ar fi crezut că Dumnezeu se deosebeşte de celelalte ființe „în aşa măsură încât nu se poate zugrăvi sub înfățişarea vreunui lucru văzut şi nici nu se poate vedea […] din cauza slăbiciunii omului"[27]. Deci, Spinoza arată prin exemple concludente din Biblie că divinitea se revelează printr-un dar al său şi printr-o acomodare a sa la fiecare persoană, în funcție de părerile şi imaginația sau temperamentul ei.

Abrupt spus, diferența dintre iudaism şi creştinism ar consta în aceea că în *Vechiul Testament* Moise comunică cu Dumnezeu în paradigma a ceea ce se poate numi „*față către față*", iar prin Christos „înțelepciunea lui Dumnezeu, adică cea

[25] Spinoza, *Tratatul telogico-politic* …, p. 66.
[26] *Ibidem,* p. 232.
[27] *Ibidem*, p. 44.

care este deasupra celei omeneşti”[28] este întrupată, iar comunicarea dintre Christos şi Dumnezeu se face „*minte către minte*”. În cazul creştinismului, este astfel vorba despre o relație „intelectuală”, rațională cu divinitatea, despre un raport eliberator de orice superstiție, de acea „iluzie felurită şi nestatornică a sufletului omenesc, născută din afect”[29]. Din perspectiva lui Spinoza, această relație ar fi superioară dacă nu ar fi ocultată în nici un fel de o practică umană generală lipsită de evlavie şi dictată de „credulitate şi prejudecată” ce vine să o contrazică.

După această introducere cu caracter general, ne vom ocupa de capitolul lui Leo Strauss mai sus amintit, ce se doreşte a fi un îndrumar de lectură şi interpretare a *Tratatului teologico-politic* al lui Spinoza, precum şi o analiză a scopului principal al acestei lucrări, anume acela de a trasa granița între *filosofie* şi *teologie*, între *teologie* şi *revelație*.

La nivel formal, textul lui Leo Strauss, alcătuit din trei părți, se constituie treptat, debutând cu o *propedeutică* (identificare a instrumentelor şi metodelor prin şi cu care trebuie interpretat şi studiat un text filosofic – aici textul spinozist – şi o clarificare a motivelor şi scopului acestui tip de investigație). Demersul interpretativ este cu atât mai dificil cu cât Leo Strauss porneşte de la un text spinozist care, la rândul său, se constituie ca o încercare de interpretare şi cercetare a textului biblic. La nivelul conținutului, textul discutat se axează pe dezbaterea dintre filosofie şi revelație.

Leo Strauss îşi fixează lucrarea într-un context hermeneutic atunci când afirmă că în încercarea de decriptare a textului spinozist este necesară o înțelegere exactă a afirmațiilor lui Spinoza, iar această înțelegere poate fi desemnată prin noțiunile de *interpretare* şi *explicație*. Astfel, Leo Strauss înțelege prin *interpretare* încercarea de a stabili ce a spus scriitorul/oratorul şi sensul pe care însuşi autorul îl dă afirmațiilor sale, indiferent dacă acea semnificație este explicită sau implicită, iar prin *explicație* înțelege încercarea de a stabili acele implicații ale afirmației sale pe care cel în cauză nu le conştientizează. Leo Strauss oferă astfel, asemenea lui Spinoza, un demers deductiv ce asigură raționamentelor o înlănțuire necesară şi, deci, adevărată într-un sens logic. În demersul său interpretativ, Leo Strauss se sprijină în principal pe capitolul din lucrarea lui Spinoza dedicat problemei modalității de lecturare rațională a *Bibliei*, în care autorul oferă anumite reguli de lectură şi stabileşte autoritatea ei în argumentele profeților (la rândul lor bazate pe minuni, pe dreptatea şi bunătatea sufletească). Aceste reguli vor constitui pentru Leo Strauss o parte a scopului principal al Tratatului spinozist, o grilă de lectură a acestuia. În efortul său de organizare şi sistematizare a demersului spinozist de interpretare a *Bibliei*, Leo Strauss susține că pentru înțelegerea acesteia este necesară: 1. stabilirea concepției biblice cu caracter universal (învățătură potrivită pentru toate categoriile de oameni); 2. coborârea la teme derivate (povețe sau subiecte mai puțin generale).

[28] *Ibidem,* p. 23.
[29] *Ibidem,* p. 7.

Leo Strauss comentează apoi principiul hermeneutic pe care Spinoza îl lansează, potrivit căruia „întreaga cunoaştere a *Bibliei* trebuie să izvorască chiar din *Biblie*", nuanțându-l şi afirmând că el nu este decât o expresie exagerată şi inexactă a opiniei conform căreia unica semnificație a oricărui fragment biblic este semnificația sa *ad literam*, exceptând situația în care motivele împrumutate din utilizarea sigură a limbajului biblic implică o înțelegere metaforică a fragmentelor.

Pentru a reveni la problema în jurul căreia Leo Strauss îşi concentrează textul, şi anume, modalitatea de studiere a *Tratatului*, este necesară atât o depăşire a problemei hermeneuticii biblice, cât şi o evidențiere a regulilor spinoziste de interpretare. Pentru aceasta, Leo Strauss simte nevoia de a aborda şi reconstitui din punct de vedere istoric epoca lui Spinoza.

Regulile de lectură spinozistă se originează, în credința sa, în ideea că *trăsătura fundamentală a filosofiei este descrierea clară şi distinctă şi, prin urmare, adevărată, a totalității*.

Leo Strauss tolerează punctul de vedere spinozist, dar îl nuanțează şi corectează totodată, iar printr-un demers paralel, reflexiv, explică nevoia aceasta de a corecta hermeneutica spinozistă prin perspectiva potrivit căreia *în contemporaneitate adevărul nu mai are valoare absolută şi poate deveni accesibil doar prin intermediul anumitor cărți vechi*. Pornind de pe pozițiile gândirii contemporane, marcate de abandonul metafizicii şi teoretizarea acesteia, Leo Strauss susține în acelaşi ton că, în contemporaneitate, filosofia se îndepărtează de sensul său natural, devenind o „pseudofilosofie", ce deschide orizonturile unei certitudini „mai sofisticate" şi „mai pragmatice". În acest context, locul filosofiei este ocupat de ştiință şi de istorie. În măsura în care concepțiile umane sunt condiționate istoric, ideea unei concepții definitive despre lume este imposibil de susținut.

Dacă în prima parte Leo Strauss şi-a delimitat metoda prin care urma să abordeze lucrarea lui Spinoza, el va aplica criteriile stabilite în celelalte două părți, în funcție de scopul *Tratatului,* de motivele scrierii lui, de tipul de personalitate cărora i se adresează, analizând, prin intermediul lor, textul propriu-zis al *Tratatului.*

Lucrările lui Spinoza se adresează posterității, mai precis potențialilor filosofi creştini, adică „genului de om mai prudent, care nu poate fi înşelat cu uşurință", dar care nu practică încă filosofia. *Tratatul* are, paradoxal, un fundament iudaic, deci o problemă dezbătută este încadrabilă în contextul iudaismului (se fac referiri dese la *Vechiul Testament*, la comentatori evrei, la refuzul discutării psihologice a *Noului Testament*, iar în analiza sa asupra iudaismului sau a *Noului Testament,* Spinoza urmează, în mod natural, organizarea tradițional-iudaică a problematicii).

Preponderența problematicii iudaice în *Tratat* nu poate fi suficient explicată pe temeiuri biografice de cunoaştere mai bună a tradiției iudaice decât a celei creştine, ci trebuie înțeleasă în lumina intenției care-l călăuzeşte pe Spinoza: „dacă scopul principal al *Tratatului* este eliberarea creştinismului de susținerea sa

iudaică, subiectele iudaice vor fi în mod natural, în prim plan în discuție, iar legitimitatea autorului ca susținător al creştinismului printre creştini va fi mai degrabă întărită decât diminuată de faptul că el este profund versat în tradiția iudaică şi nu în cea creştină”.

Spinoza adresează *Tratatul* potențialilor filosofi şi se foloseşte de contextul mai larg al creştinismului, întrucât scopul său este de a atrage spre filosofie cât mai multă lume, iar în lume există mai mulți creştini decât evrei.

Acestui motiv i se adaugă încă două rațiuni istorice diferite: după ruptura sa mărturisită de comunitatea evreiască, Spinoza nu mai era îndreptățit să se adreseze evreilor în modul în care şi în scopul pentru care se adresează creştinilor în cadrul Tratatului; în plus, în epoca sa exista un grup important de „creştini liberali”, în sensul în care ei au redus considerabil dogma religioasă privind *Sacramentele* ca pe ceva dăunător. La acestea se adaugă, desigur, puterea şi influența politică şi socială a creştinismului. Ceea ce-l incită pe Spinoza la scrierea *Tratatului* este contrastul dintre credință şi religie, adică dintre credință şi practica religioasă, căci „nimeni nu e credincios decât în raport cu supunerea şi cu dovada celor mai bune fapte de dreptate şi iubire”[30].

Țelul lui Spinoza este să elibereze filosofia de religie, care culminează cu persecutarea filosofilor de către teologi şi discipolii lor. În opinia filosofului olandez, greşeala majoră a teologilor constă în interpretarea metaforică a ceea ce nu poate fi demonstrat prin înlănțuire rațională. Pledoaria sa pentru libertatea filosofării şi, deci, pentru separarea filosofiei de teologie, este dependentă de epoca lui Spinoza, căreia îi lipsea acea libertate şi punctele de vedere raționale, oferite pentru stabilirea ei.

Principiul ce susține *Tratatul* este cel potrivit căruia *adevărata semnificație a oricărui pasaj biblic trebuie să fie stabilit exclusiv pe baza Bibliei şi în nici un caz pe baza adevărului filosofic sau ştiințific.*

Scopul lucrării spinoziste (separarea filosofiei de teologie) implică dezbaterea pe marginea problematicii profeției.

Pentru Spinoza, profeția este cunoaşterea sigură a unui lucru, dezvăluit oamenilor de către Dumnezeu, iar profet este cel ce tălmăceşte revelația lui Dumnezeu celor care nu pot avea o cunoaştere sigură a lucrurilor date de Dumnezeu şi astfel îmbrățişează lucrurile revelate prin medierea credinței. Critica spinozistă a profeției este atenuată de afirmația că adevărul sau certitudinea profeției este dată de înclinația profeților spre dreptate şi bine.

Chiar dacă Spinoza nu urmăreşte altceva prin accentul pe care îl pune pe problema profeției decât să despartă filosofia de teologie şi să purifice într-un fel religia de substratul ei de superstiții; chiar dacă el este urmărit, oarecum, de tradiția creştină la care aderă lepădându-se de iudaism, întrucât se poziționează relativ neutru şi, deci, prudent față de afirmațiile din *Biblie* privitoare la Christos, dar

[30] *Ibidem*, p. 217.

susține, într-un fel, superioritatea apropierii christice față de Divinitate, ce se înscrie în paradigma „minte către minte", el pare să urmeze, totuşi, un demers iudaic atunci când stăruie în explicarea şi nuanțarea ideii potrivit căreia evreii ar fi „poporul ales" şi doar lor le-ar fi hărăzit darul profeției. În raport cu această dezbatere tipic iudaică, Spinoza se păstrează din nou moderat, întrucât el susține că „toate popoarele au avut profeți şi că darul profeției nu l-au avut numai evreii, ci a fost comun tuturor neamurilor"[31], chiar dacă unele prejudecăți evreieşti blamau darul profetic al altor popoare, plasându-l într-un spațiu al „diabolicului" (răului). Revelațiile lui Dumnezeu către poporul lui Israel este dovada implicării lui Dumnezeu în istorie prin ataşament, iar ataşamentul său față de un anumit popor este doar un mijloc pentru a-şi împlini hotărârile în ceea ce priveşte întreaga omenire. De exemplu, în *Geneză*, se afirmă următoarele: „Şi Eu voi face din tine un neam mare; şi te voi binecuvânta şi-i voi mări numele, şi tu vei fi izvor de binecuvântare, iar pe cei ce te vor blestema îi voi blestema; şi-ntru tine se vor binecuvânta toate neamurile pamântului"[32].

Filosoful de origine iudaică tinde să politizeze „legământul", demonstrând că Moise propovăduieşte o lege externă, ce tinde să devină o învățătură morală universală, dar care, inițial, se adresează *exclusiv* comunității lui Israel, căci ea are în vedere tot ce e legat de viața comunitară şi trupească: în acele „daruri ale sorții" care „servesc la asigurarea unei vieți liniştite şi la păstrarea corpului"[33]. Se propune, deci, aici, o *etică a grijii şi a ordinii*, etică la care nu se poate ajunge decât printr-un demers *contractualist* – modalitate şi regulă de surclasare a anumitor societăți –, căci „popoarele se deosebesc între ele numai după felul societății în care trăiesc şi după legile după care se conduc, aşa că poporul evreu a fost ales înaintea altor popoare nu prin intelectul său sau prin liniştea sufletească, ci prin felul societății şi soarta sa prin care a dobândit puterea şi pe care a menținut-o de-a lungul atâtor ani"[34].

Scriptura oferă numeroase exemple ale ajutorului extern al lui Dumnezeu, oferit poporului lui Israel. „Alegerea" şi „chemarea" evreilor este redusă astfel la o bunăstare trecătoare a societății israelite, datorată respectării legilor.

Pe de altă parte, prin explicarea resorturilor interne ale imaginației şi mecanismul ei, Spinoza dovedeşte universalitatea manifestării acesteia, respingând astfel ideea deținerii exclusive a darului profetic de către poporul evreu.

Acest lucru este perfect valid atât timp cât se referă la argumentul de suprafață al *Tratatului.* Totuşi, argumentul de profunzime necesită dovada, şi nu afirmația, că *profeția este un fenomen normal*. Dovada oferită în primele două capitole ale *Tratatului* rămâne nesatisfăcătoare, atâta timp cât nu a fost demonstrat faptul că profeția este un fenomen universal, *i.e.,* care aparține în exclusivitate

[31] *Ibidem*, p. 61.
[32] *Facerea*, cap 12, 1–3, în: *Biblia sau Sfânta Sciptură ...*
[33] Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, …, p. 54.
[34] *Ibidem,* p. 55.

Evreilor. Acest fapt, la rândul său nu poate fi demonstrat fără discutarea în prealabil a problemei referitoare la identificarea tipului de fenomene caracteristice unei națiuni, sau discutarea criteriilor potrivit cărora poate fi aleasă o națiune ca națiune.

Totuşi, nu numai al treilea capitol, ci totodată şi cel de-al patrulea şi al cincilea sunt indispensabile pentru înțelegerea deplină a demonstrației *Tratatului.* Cea mai mare parte a lucrării este, de fapt, mai degrabă dedicată direct unei cercetări asupra *Vechiului Testament,* decât asupra *Noului Testament.*

Potrivit iudaismului, ceea ce am putea numi „teologie” se divizează astfel: *doctrina unității lui Dumnezeu* şi *doctrina dreptății lui Dumnezeu*, care se ocupă de profeție, lege, Providență. Această structură stă la baza primelor şase capitole ale *Tratatului.* Spinoza observă contrastul dintre propovăduirea creştină a iubirii universale şi practicarea persecuției, în special a filosofilor în cadrul creştinismului. În scopul propovăduirii *Evangheliei,* apostolii au fost nevoiți să împletească credința cu filosofia, fapt ce contrazice intenția inițială a *Evangheliei* şi justifică persecutarea filosofiei în numele religiei.

Partea teologică a *Tratatului* se centrează în jurul afirmației că revelația/profeția este posibilă sub forma unei cunoaşteri speciale a adevărurilor care depăşeşte capacitatea rațiunii umane. Această perspectivă ar putea constitui o soluție pentru imposibilitatea lui Spinoza de a accepta posibilitatea existenței unei concepții suprarationale. Modelul biblic contradictoriu (distincția *ezoteric-exoteric* în cadrul textelor biblice), este recognoscibil şi în construcția contradictorie, paradoxală pe alocuri a *Tratatului*. Aceasta este explicată de Leo Strauss, prin faptul că ea se justifică atât din nevoia de exagerare a autorului în scopul demonstrării tezei centrale a *Tratatului,* cât şi pentru scopul *Tratatului* de a face transparentă concepția unitară a lui Spinoza doar privirii inițiate; concepția este voalată, ascunsă dincolo de contradicție, chiar în opiniile, afirmațiile care apar foarte rar în *Tratat.* Altfel spus, dacă tezele finale ale fiecărui capitol al *Tratatului* nu sunt consecvente unele altora, ajungem la o *concepție substanțială*, care constituie taina *Tratatului.* Conjuncturile sociale, politice, religioase ale epocii lui Spinoza i-au permis acestuia să sugereze separarea filosofiei de teologie, nu doar în beneficiul filosofiei şi al filosofilor, ci şi al societății în general şi să sugereze acest lucru, sprijinindu-se exclusiv pe termeni biblici. Principiul hermeneutic, care justifică întreaga argumentare a *Tratatului*, umbreşte diferența fundamentală dintre părțile sale eterogene şi îşi găseşte expresia în aserțiunea lui Spinoza că unicul înțeles al *Bibliei* este cel *ad literam.* Ceea ce explică după Spinoza dualitatea dintre *filosofie* şi *credință* sunt cele două sensuri pe care autorul le atribuie textului biblic: *text autorizat* şi *ținta criticii filosofice*.

Spinoza întocmeşte o listă a învățăturilor biblice ce apar cu claritate peste tot în *Biblie:* 1. Dumnezeu există, în caz contrar nu ar fi posibilă supunerea; 2. Dumnezeu este unic, pentru suprema devoțiune fiind necesară superioritatea; 3. Dogma conform căreia, potrivit judecății divine, cei pioşi vor fi răsplătiți, iar cei păcătoşi vor fi pedepsiți; 4. Dumnezeu se îngrijeşte de toate; 5. Dumnezeu este omniprezent şi omnipotent; 6. Milostenia/caritatea, evlavia şi supuşenia sunt atributele umane cel mai prețuite; 7. Dumnezeu iartă păcatele celor care se pocăiesc.

Tratatul spinozist este îndreptat împotriva scepticismului şi dogmatismului creştin şi iudaic, deşi, potrivit lui Spinoza, *dogmatismul* este preferabil totuşi *scepticismului* întrucât primul acceptă *siguranța rațiunii* (Scriptura este acomodată rațiunii), pe când ultimul o neagă cu desăvârşire (rațiunea este acomodată Scripturii). Spinoza se limitează la a critica opinia că doctrina revelației este parțial sau în întregime deasupra rațiunii şi niciodată împotriva ei.

După Leo Strauss, limitele doctrinei spinoziste ar fi că Spinoza respinge opinia conform căreia doctrina raționalistă este identică doctrinei revelației, din care rezultă concluzia că filosofii, în primul rând, şi mai apoi ceilalți oameni, nu au nevoie de revelație. Existența lui Dumnezeu şi puterea sa pot fi demonstrate doar prin minuni. Capitolul lui Leo Strauss cercetează motivele prin care Spinoza îşi justifică propunerile practice lansate în *Tratatul* său. Propunerile practice sunt susținute atât de raționamente exoterice, cât şi de cele ezoterice. Propunerile practice, împreună cu raționamentele exoterice constituie acea parte a *Tratatului* care este adresată tuturor cititorilor lucrării, parte care trebuie să fie pe deplin înțeleasă înainte ca doctrina ezoterică a lucrării să poată fi scoasă la lumină.

Pentru gândirea modernă, important este faptul de a şti dacă aceste evenimente au avut, într-adevăr loc, iar *sensul revelației* constă în *sensul prezenței divine în lume şi în istorie*, iar întregul demers al lui Spinoza se înscrie în această tradiție.