

## **O problema teológico-político depois da *Dei Verbum*: Razão e Fé na Interpretação das Escrituras — o caso Spinoza**

*The Theological-Political Problem After Dei Verbum:  
Reason and Faith in the Interpretation of Scripture  
— The Spinoza Case*

*Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira*

### **Resumo**

O problema teológico-político, tal como ele se consolida no século XVII, é abordado neste artigo a partir do confronto entre a exegese bíblica racional de Baruch Spinoza no *Tratado Teológico-Político* e a doutrina católica da inspiração bíblica reafirmada pela *Constituição Dogmática Dei Verbum* (1965). Examina-se, primeiramente, como Spinoza redefiniu a interpretação das Escrituras, negando sua inspiração sobrenatural e propondo um método histórico-filológico que visava a libertar a política do domínio da teologia, garantindo a liberdade de consciência e de expressão. Em seguida, apresenta-se a resposta da tradição católica, que, ao longo do século XX, sobretudo com a *Divino Afflante Spiritu* e a *Dei Verbum*, acolheu os métodos críticos modernos sem diminuir a convicção da inspiração divina e da dimensão salvífica das Escrituras. Por fim, com base na leitura de Bernard Bourdin e outros, argumenta-se que o problema teológico-político não se reduz à separação jurídica entre Igreja e Estado, mas exprime a tensão estrutural e persistente entre a tradição cristã e a racionalidade secular moderna. O estudo mostra, assim, que a articulação entre razão e fé, política e religião, permanece um desafio fundamental tanto para a compreensão histórica quanto para os debates contemporâneos sobre democracia e secularização.

**Palavras-chave:** Problema teológico-político. Spinoza. *Dei Verbum*. Secularização.

## Abstract

The theological-political problem, as it was configured in the 17th century, is approached in this article through the confrontation between the rational biblical exegesis of Baruch Spinoza in the *Theologico-Political Treatise* and the Catholic doctrine of biblical inspiration reaffirmed by the *Dogmatic Constitution Dei Verbum* (1965). It first analyzes how Spinoza redefined the interpretation of Scripture, denying its supernatural inspiration and proposing a historical-philological method aimed at liberating politics from theological domination, while ensuring freedom of conscience and expression. It then presents the Catholic response, which, throughout the 20th century — especially with *Divino Afflante Spiritu* and *Dei Verbum* — integrated modern critical methods without renouncing the conviction of divine inspiration and the salvific dimension of Scripture. Finally, drawing on Bernard Bourdin's reading and others, it argues that the theological-political problem cannot be reduced to a mere legal separation between Church and State, but rather expresses the structural and enduring tension between the Christian tradition and modern secular rationality. The study thus demonstrates that the articulation between reason and faith, politics and religion, remains a key challenge both for historical understanding and for contemporary debates on democracy and secularization.

**Keywords:** Theological-political problem. Spinoza. *Dei Verbum*. Secularization.

## Introdução

O assim chamado *problema teológico-político* designa a tensão constitutiva na tradição ocidental entre atividades religiosas e políticas, inseparáveis em suas origens, mas progressivamente distintas na modernidade. Trata-se da separação institucional que constitui uma disputa sobre o fundamento último da ordem social e sua legitimidade, na qual se deve rejeitar a autoridade transcendente (Deus, Igreja, revelação) e fundar uma instância

imane e comunitária (povo, razão, direito civil) mais adequada às sociedades. Esse problema, que remonta a Agostinho, ganhou expressão nos conflitos do final do século XIII e início da metade do século XIV, particularmente quando, na obra *Defensor Pacis*, Marsílio de Pádua defendeu a autonomia normativa da comunidade política perante a Igreja. A partir daí, a noção de secular passa a significar uma transformação em que o político reivindica para si a capacidade de legislar e governar sem mediação hierocrática, instaurando o núcleo moderno da disputa teológico-política. A expressão mais acabada dessa transformação na Modernidade é a obra de Baruch Spinoza, 1632-1677, o *Tratado Teológico-Político* (TTP).

Este estudo adota uma abordagem exegético-comparativa, examinando dois momentos decisivos da história hermenêutica: a leitura racional e filológica das Escrituras em Spinoza e a releitura teológica e inspirada proposta pela *Constituição Dogmática Dei Verbum* (DV), 1965. A metodologia não busca uma exegese técnica dos textos bíblicos, mas uma análise comparativa dos pressupostos filosófico-teológicos que fundamentam ambos os métodos. Compreende-se o método histórico-crítico não apenas como instrumento filológico, mas como campo de tensão entre crítica e fé, no qual a modernidade secular e a hermenêutica católica pós-conciliar representam respostas distintas a um mesmo problema teológico-político. O objetivo é, portanto, evidenciar essa tensão constitutiva, de que Spinoza é certamente uma fonte, mostrando como a *Dei Verbum* acolhe criticamente a racionalidade moderna sem renunciar à inspiração divina.

Bernard Bourdin, em *Le Christianisme et la question théologico-politique*<sup>1</sup>, é referencial teórico importante nesta investigação, pois ele redefine e atualiza o problema teológico-político como uma tensão persistente entre a tradição cristã e a racionalidade democrática secular, que não pode ser resolvida por uma simples separação jurídica entre Igreja e Estado.

A primeira parte deste artigo apresenta os princípios e as teses de Spinoza acerca da ideia da autoridade das Escrituras na fundação da vida pública e suas leis, tratando-as como obra histórica humana, sujeita à análise crítica, e não como revelação divina. Para Spinoza, a libertação da servidão religiosa requer uma leitura racional e contextualizada da Bíblia, sem subordinar as leis estatais

---

<sup>1</sup> BOURDIN, B., *Le Christianisme et la Question du Théologico-Politique*, p. 8-9.

às autoridades religiosas. Spinoza constrói, assim, uma visão ética e política da sociedade baseada na tolerância, na justiça natural e na gestão civil da religião.

A segunda parte, versa sobre o conceito de inspiração bíblica, com base na DV, como princípio de vital importância a contribuir para o entendimento da perspectiva cristã da exegese bíblica e por conseguinte, para diminuir a tensão entre o teológico-político, realocando o papel da religião cristã nas sociedades democráticas contemporâneas. Mostra-se ainda que DV consolida e expande a abertura iniciada pela *Divino Afflante Spiritu* (1943), integrando oficialmente o método histórico-crítico à hermenêutica católica. Reconhece a interdependência entre Escritura e Tradição sob a ação do Espírito Santo e redefine a inerrância bíblica em termos de verdade salvífica, não de literalismo histórico.

A terceira parte deste artigo pretende rever o problema teológico-político a partir da interpretação legítima das Escrituras, conforme o proposto pela DV, que de algum modo, não contradiz as verdadeiras conquistas do método exegético spinoziano. O problema teológico-político, portanto, expressa o conflito entre a autoridade revelada e a racionalidade secular, reconfigurado na modernidade e ainda presente nos debates sobre secularização e democracia, por exemplo, com Jürgen Habermas. O Concílio Vaticano II propõe respostas mediadoras, buscando integrar fé e razão em diálogo crítico.

## 1. Spinoza e a interpretação das Escrituras

O TTP de Baruch Spinoza constitui uma das obras fundadoras da crítica moderna da religião e da hermenêutica bíblica. Nele, Spinoza desenvolve uma exegese rigorosa das Escrituras com o objetivo de demonstrar que a Bíblia não é um texto inspirado no sentido tradicional, mas uma obra humana, sujeita às mesmas regras de interpretação histórica e filológica que qualquer outro texto. A mensagem central da Escritura, o amor a Deus e ao próximo, não transcende a ordem natural, mas está plenamente inserida na própria razão e nas leis da natureza.

Na introdução ao TTP, Spinoza propõe uma análise filosófica da superstição, compreendida como efeito da ignorância e do medo, que conduz os homens à sujeição a doutrinas infundadas. Segundo ele, a superstição decorre da ausência de um critério racional estável; surge em contextos de incerteza e medo, afetando tanto o povo quanto os governantes; multiplica-se indefinidamente, variando conforme o contexto social e histórico. Por tudo isso,

a religião encontra sua institucionalização na religião tradicional, que perpetua o temor em nome da salvação.

Nos primeiros capítulos do TTP, Spinoza trata da natureza da profecia, definida como um conhecimento certo comunicado por Deus a pessoas incapazes de alcançá-lo por via racional. O conceito de inspiração é negado por Spinoza, supostamente em base a uma exegese dos textos veterotestamentários onde se pode verificar que o termo que corresponderia à inspiração (*rúah*) tem múltiplos sentidos e não haveria nenhum correspondente a esse conceito. Ele desenvolve então uma concepção naturalista da profecia que desafia as interpretações tradicionais da inspiração divina. A chave hermenêutica destes capítulos, que, de alguma forma, se estende à obra como um todo, reside na noção de imaginação: as revelações proféticas são produzidas unicamente por meio de palavras e imagens, reais ou fictícias, e não por princípios intelectuais universais. Portanto, os profetas transmitem sua doutrina em parábolas, enigmas e representações antropomórficas do divino. Assim, as visões de Deus como fogo, um velho ou luz, e a representação do Espírito Santo como uma pomba ou línguas de fogo, nada mais são do que expressões do imaginário popular.

Spinoza, consequentemente, rejeita a explicação teológica que apela ao *poder divino* como causa imediata da profecia, considerando esse recurso uma mera fórmula vazia: todo fenômeno natural provém de Deus, e referir-se a um poder transcendente equivale a ocultar a ignorância de suas causas. Ele identifica, assim, um problema fundamental: se as revelações são percebidas apenas pela imaginação, como explicar a certeza com que os profetas as transmitiram? Essa questão, que não pode ser resolvida por meio de uma análise causal da natureza, deve ser abordada a partir da própria Escritura.

Em seguida, Spinoza contesta a ideia de eleição exclusiva do povo hebreu, pois a verdadeira bem-aventurança não consiste na pertença a um povo particular, mas na posse de virtudes universais: o conhecimento racional das causas, o domínio das paixões e a vida virtuosa: “A verdadeira felicidade e beatitude de cada um consiste unicamente na fruição do bem e não na glória de ser o único a fruir, enquanto os outros são excluídos”<sup>2</sup>. A suposta eleição do povo hebreu corresponde, na verdade, à sua organização política e à estabilidade de seu Estado, porque a aliança com Deus não é incondicional nem eterna, e outros povos também receberam revelações e profetas, como Balaão

---

<sup>2</sup> SPINOZA, B., Tratado Teológico-Político, p. 165.

e Melquisedeque, caso explícitos contidos nas Escrituras que provariam que a profecia não é exclusiva de um povo.

A partir do capítulo IV, Spinoza discute a noção de lei. Toda lei é definida como regra fixa segundo a qual os seres agem. Ele distingue entre: lei natural, necessária e universal; lei humana, fundada no arbítrio e imposta por sanções; lei divina, que consiste no amor racional a Deus e decorre da própria natureza humana racional, sem necessidade de cerimônias ou revelações históricas. A lei divina é conhecida por meio da luz natural da razão, porque Deus age por necessidade de sua própria natureza, e não por vontade arbitrária.

O capítulo VII é central na obra, e inicia-se com o seguinte diagnóstico: “Toda a gente diz que a Sagrada Escritura é a palavra Deus que ensina aos homens a verdadeira beatitude ou o caminho da salvação: na prática, porém, o que se verifica é completamente diferente”<sup>3</sup>. Com essa premissa, ele pretende desenvolver o método que mostre que a fonte da moralidade e da felicidade não está nos textos escriturísticos, pois eles não têm autoridade maior do que qualquer outro texto literário. Um método que leve à leitura do texto bíblico de modo histórico-filológico mostrará justamente que não há nas Escrituras nada que mostre que são texto inspirado por Deus.

A Escritura, portanto, deve ser interpretada segundo os mesmos métodos racionais que se aplicam à natureza: nesse caso, análise filológica, reconstrução do contexto histórico e exame das intenções dos autores. Ele propõe um método histórico-gramatical, fundado na razão, rejeitando interpretações alegóricas ou dogmáticas. Sua crítica atinge tanto os exegetas cristãos quanto judeus, como Maimônides e os fariseus, e condena a autoridade eclesiástica na interpretação da Escritura.

Do capítulo XVI até o final do tratado (capítulo XX), Spinoza dedica-se à fundamentação de sua teoria político-jurídica, e sustenta que a essência da religião verdadeira consiste na prática da justiça e da caridade, porque a *sacralidade* da Escritura se prova somente pelo motivo de promover a piedade e a virtude. Efetivamente, essa redução do juízo sobre a santidade ou sacralidade da religião baseada na moralidade, torna-se, assim, a partir de Spinoza o critério mais importante para valorar a religião e a religiosidade. Dessa forma, os ensinamentos fundamentais da fé são poucos e simples, orientando-se para a obediência moral e não para a verdade especulativa, como:

---

<sup>3</sup> SPINOZA, B., Tratado Teológico-Político, p. 206.

a existência de um Deus justo e misericordioso, a caridade como verdadeiro culto, o perdão divino etc.

Por outro lado, o fim do Estado é promover o que é útil à felicidade de cada um, de modo que cada qual possa escolher livremente o que deseja segundo sua razão, conforme se lê ao final do TTP:

O fim da república, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autómatos, é, pelo contrário, fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles usem livremente da razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem sejam intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim da república é, de facto, a liberdade<sup>4</sup>.

A fé, portanto, visa à prática da justiça e não ao conhecimento verdadeiro, que é próprio da filosofia. Por isso, fé e filosofia têm objetos e métodos distintos: a fé requer obediência, a filosofia busca a verdade. É justamente essa separação que garante a liberdade de filosofar. O Estado deve assegurar a liberdade de pensamento e de expressão, inclusive em matéria religiosa, pois cada indivíduo é responsável pelo próprio julgamento. Essa liberdade é condição da paz civil e da verdadeira religião.

Nadler<sup>5</sup> apresenta o TTP como uma resposta direta à crescente intolerância religiosa na República Holandesa do século XVII e como um esforço para libertar o Estado da influência clerical e descreve este livro como fundamental para o nascimento da era secular. E, a partir dessa linha interpretativa de Nadler, Caporali<sup>6</sup> reconstrói o percurso interpretativo da recepção spinoziana, mostrando como, apenas a partir do século XX, com autores como Strauss, a articulação entre metafísica, moral e política na filosofia de Spinoza passou a ser reconhecida como essencial. É nesse horizonte que Nadler insere o TTP, entendendo-o como um documento que unifica crítica religiosa, projeto racionalista e defesa da liberdade política. Caporali destaca ainda os principais núcleos temáticos do tratado, já aqui esboçados, para fundamentar uma *religio catholica*, isto é, uma religião universal e racional, assim como a defesa de uma república democrática

---

<sup>4</sup> SPINOZA, B., Tratado Teológico-Político, p. 367.

<sup>5</sup> NADLER, S., A Book Forged in Hell.

<sup>6</sup> CAPORALI, R., Il Trattato teologico-politico di Spinoza, tra filosofia e militanza, p. 295-296.

em que a liberdade de filosofar é não apenas compatível com a coesão do Estado, mas seu fundamento.

Leo Strauss<sup>7</sup> interpreta a crítica de Spinoza à religião revelada como parte do projeto de subordinação da teologia à razão. Segundo ele, Spinoza distinguiu vários significados da expressão “palavra de Deus”, reconhecendo como legítimo apenas aquele que a identifica com a “lei divina natural”, isto é, com a ordem moral racionalmente deduzida, e não com mandamentos proféticos ou imagens reveladas. Para Spinoza, a religião revelada, ancorada na imaginação e na autoridade dos profetas, teria apenas um valor pedagógico e moral destinado ao comum dos mortais. Assim, a Escritura é uma obra histórico-humana, cuja mensagem essencial — amar a Deus e ao próximo — é acessível pela razão natural.

Strauss mostra que essa reinterpretação leva a uma tese decisiva: a verdadeira religião dispensa a mediação textual da Bíblia, pois sua essência coincide com a moral racional. Essa concepção fortalece a autonomia da filosofia e legitima o estado secular, transformando a crítica da autoridade teológica em um princípio de liberdade de pensamento, o coração da razão moderna.

Este breve panorama sobre o juízo que Spinoza teceu sobre as Escrituras permite que se reconheçam duas verdades importantes: 1) certas teses de Spinoza no TTP podem ser reconhecidas hoje como válidas no estudo das Escrituras, ao menos no que concerne à história do texto bíblico; 2) Spinoza parte de uma premissa que não é a premissa do homem de fé, isto é, a negação da inspiração bíblica.

Trezentos anos depois do aparecimento do TTP, a Igreja Católica promulga a DV, a qual nos permite ter um juízo claro sobre o valor das Escrituras, para além das críticas spinozianas, mesmo que válidas.

## 2. A *Dei Verbum* e a interpretação das Escrituras

Em 1943, Pio XII promulgava a encíclica *Divino Afflante Spiritu*, coincidentemente na festa de São Jerônimo e no cinquentenário da *Providentissimus Deus* (1893), e autorizava oficialmente o uso da crítica textual e do método histórico-crítico com base nas línguas originais e na investigação

---

<sup>7</sup> STRAUSS, L., Spinoza's Critique of Religion, p. 215ss.

histórica, e não mais apenas na *Vulgata* latina. Essa encíclica inaugurou uma nova era nos estudos bíblicos católicos, mobilizando traduções renovadas das Escrituras diretamente dos manuscritos em hebraico, aramaico e grego, e abrindo espaço para explorar *critérios* literários e históricos dos textos sagrados.

Após a encíclica, surgiram novas descobertas, como os manuscritos de Qumran, e metodologias modernas de exegese foram desenvolvidas ou aperfeiçoadas, como crítica de formas, redacional, satírico-literária etc. Assim sendo, a Pontifícia Comissão Bíblica revisitou diretrizes hermenêuticas *para* incorporar essas conquistas. Embora ainda houvesse resistência interna, a *Divino Afflante* permitiu gradualmente que a ciência bíblica católica se abrisse a esses métodos com respeito ao magistério e à tradição.

Em 18 de novembro de 1965, a Constituição Dogmática *Dei Verbum* (DV) foi aprovada praticamente por unanimidade (2.344 votos a favor e 6 contra) e promulgada por Paulo VI. Pode-se dizer que a nova constituição dogmática elevou a *Divino Afflante Spiritu* ao nível conciliar, reafirmando e expandindo o modelo hermenêutico em toda a Igreja

Uma nova concepção de tradição, não meramente complementar, mas junto com a Escritura, interdependente e sob ação do Espírito Santo, é o princípio que articula a Escritura com outras dimensões da vida eclesial, como a liturgia, o ecumenismo etc.<sup>8</sup> Trata-se da admissão clara do método histórico-crítico dentro de uma hermenêutica autoritativa<sup>9</sup>, interpretando o texto segundo gênero literário, contexto e intenção salvífica. A vinculação da reforma hermenêutica ao movimento bíblico emergente desde o início do século XX, reforçado pela encíclica de Pio XII. Uma mudança significativa: a definição conciliar de que a Escritura ensina “firmemente, fielmente e sem erro aquilo que Deus quis para a salvação”, isto é, inerrância não absoluta em termos históricos-factuais, mas em relação à verdade salvífica.

A DV também reforçou o acesso às Escrituras<sup>10</sup>, incentivando traduções das línguas originais, comentários anotados e estudo para todos os fiéis. O percurso da *Divino Afflante Spiritu* à DV representa uma transformação teológica e institucional: os católicos passaram de uma prudente abertura à pesquisa bíblica moderna para a sua integração orgânica e oficial dentro da

---

<sup>8</sup> DV 9-10.

<sup>9</sup> DV 11-13.

<sup>10</sup> DV 22-26.

tradição e do magistério da Igreja. As Escrituras se tornaram o centro da vida teológica, litúrgica e espiritual da Igreja contemporânea. A DV representa, portanto, uma mudança teológico-pastoral: a Escritura torna-se o coração da vida eclesial, a fé dialoga com a razão exegética moderna e a hermenêutica da Igreja passa a unir fidelidade à tradição e abertura crítica.

Destarte, a DV explica que Deus revela-se por ação e palavras, culminando sua economia em Cristo, o Verbo encarnado, de modo que a revelação foi completada em Cristo; não se espera nenhuma nova revelação pública até sua manifestação gloriosa.<sup>11</sup> A revelação foi transmitida por tradição (oral, vida, ritos) e pelos apóstolos, que nomearam sucessores para continuar o ensino.<sup>12</sup> Portanto, tradição e Escritura são fontes interligadas da Palavra de Deus. Ambas devem ser aceitas e veneradas com igual reverência.<sup>13</sup>

Ponto central do documento para o nosso escopo é a doutrina da inspiração bíblica. A Escritura é inspirada pelo Espírito Santo e os autores humanos são autores verdadeiros, não meros escribas.<sup>14</sup> As Escrituras ensinam sem erro aquilo que Deus quis revelar para nossa salvação<sup>15</sup>, contudo, deve-se considerar o gênero literário, o contexto histórico e a intenção divina<sup>16</sup>, pois o texto é vivo, não apenas letra morta e, portanto, deve ser interpretado à luz do Espírito, da Igreja e da analogia da fé<sup>17</sup>.

O Antigo Testamento é verdadeira Palavra de Deus, ainda que contenha traços dos contextos históricos da época<sup>18</sup>, de modo que “o Novo Testamento está escondido no Antigo, e o Antigo está manifesto no Novo”<sup>19</sup>. Por outro lado, a DV valoriza especialmente os quatro Evangelhos, confirmando sua historicidade e precisão no que Jesus fez e ensinou<sup>20</sup>, incentivando os esforços na pesquisa bíblica, em continuidade com a encíclica *Divino Afflante Spiritu*<sup>21</sup>.

---

<sup>11</sup> DV 4.

<sup>12</sup> DV 7-8.

<sup>13</sup> DV 9.

<sup>14</sup> DV 11.

<sup>15</sup> DV 11-12.

<sup>16</sup> DV 12-13.

<sup>17</sup> DV 13.

<sup>18</sup> DV 14-16.

<sup>19</sup> DV 16.

<sup>20</sup> DV 18-19.

<sup>21</sup> DV 23.

O estudo de Cássio Murilo Dias da Silva, “Quem tem medo do método histórico-crítico?”<sup>22</sup> oferece uma leitura importante para compreender a recepção teológica do método exegético moderno pela Igreja. O autor argumenta que o método histórico-crítico não é neutro nem puramente técnico, pois implica sempre uma concepção teológica de revelação. A DV, segundo ele, não apenas admite esse método, mas o reinterpreta teologicamente, reconhecendo sua legitimidade desde que permaneça integrado à fé e à inspiração divina. Nesse sentido, a hermenêutica conciliar representa um avanço qualitativo: acolhe a crítica histórica sem dissolver a dimensão pneumatológica da Escritura, mantendo o equilíbrio entre a mediação humana e a ação do Espírito Santo na transmissão da Palavra. Silva também adverte contra o uso reducionista ou positivista do método, justamente o risco em que incorre a leitura spinoziana, que absolutiza a crítica e exclui o horizonte da fé. O verdadeiro progresso hermenêutico, observa o autor, não está em opor fé e razão, mas em integrá-las na interpretação do texto sagrado.

Ao se contrastar a proposta de Spinoza com a hermenêutica da DV, evidencia-se, portanto, a passagem de uma exegese secularizada para uma exegese teológico-crítica, capaz de unir a autonomia da razão histórica e a dimensão reveladora da Escritura. Essa integração constitui o ponto de superação da antiga dicotomia entre crítica e inspiração, mostrando que a fé pode dialogar com os métodos modernos sem perder sua inteligibilidade teológica.

### 3. A questão teológico-política

Bernard Bourdin, em *Le Christianisme et la question théologico-politique*, investiga a relação histórica e filosófica entre cristianismo e política no contexto da questão teológico-política, isto é, como o cristianismo articulou, ao longo da história, o problema da relação entre a autoridade religiosa e o poder político. Sua tese central é que o cristianismo constituiu uma ambiguidade original nessa relação, tanto favorecendo como dificultando a separação entre os dois poderes.

A mensagem evangélica de Cristo não visa a uma organização política, mas contém implicações sociais e éticas que têm impacto sobre o poder público.

---

<sup>22</sup> SILVA, C. M. D. da, Quem tem medo do método histórico-crítico?, p. 214-255.

Os primeiros Padres da Igreja, como Agostinho, introduzem a ideia de uma tensão entre a *civitas Dei* e a *civitas hominis*, influenciando a forma como a Igreja lidaria com o poder terreno. Desde cedo, o cristianismo é portador de uma ambiguidade estrutural, porque, não sendo uma religião política, torna-se institucionalmente poderosa.

O cristianismo medieval, especialmente o pensamento de Tomás de Aquino, busca uma síntese entre razão e fé, entre política e teologia. A unidade cristandade-império é pensada como uma hierarquia ordenada, com a Igreja como instância superior. Bourdin mostra que essa síntese começa a ruir a partir das tensões entre papado e império, culminando no conflito entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo. A partir disso, emerge a crise do modelo de teocracia cristã, consolidada na obra de Marsílio de Pádua<sup>23</sup>.

A Reforma protestante, particularmente com Lutero e Calvino, rompe com a estrutura hierárquica da cristandade, dando origem à pluralidade religiosa e a uma nova relação entre religião e política. Com Spinoza, como se viu anteriormente, inicia-se uma profunda reconfiguração teórico-política. Com ele, a modernidade realiza uma emancipação da política em relação à teologia, mas isso se dá por uma crítica radical à herança cristã, especialmente na forma como ela articulava poder e verdade.

A partir da articulação entre os capítulos anteriores, é possível agora compreender com maior profundidade o alcance e a atualidade do problema teológico-político, tal como ele emerge no confronto entre o pensamento de Spinoza e a doutrina da DV. Mais do que uma simples separação entre Igreja e Estado, o problema teológico-político refere-se à tensão estrutural entre duas formas de fundamentar a normatividade e a autoridade, ou seja, da relação entre razão e fé: de um lado, a autoridade revelada, teológica e tradicional; de outro, a racionalidade secular, crítica e normativa. Como observou Bernard Bourdin, essa tensão não se dissolve com a modernidade, mas se reinscreve nos debates sobre secularização, democracia e o papel público da religião. Spinoza, com o TTP, realiza uma intervenção filosófica precisa nesse debate, ao propor um

---

<sup>23</sup> Ao desafiar a autoridade política papal, Marsílio propõe uma forma de republicanismo baseada na soberania popular e na lei: “No que foi explanado, apontamos que a causa especial, que ainda persiste, da discórdia e intranquilidade civil dos reinos e comunidades (...) consiste na ideia, no desejo e no empenho com que o Bispo de Roma, e em particular, a corporação de seus clérigos tendem a se apoderar dos principados seculares”. MARSÍLIO DE PÁDUA, *O Defensor da Paz*, p. 689.

modelo republicano e racional da vida civil, no qual a religião não desaparece, mas é reinterpretada à luz da razão e da liberdade de consciência.

Na esteira de sua crítica, Spinoza desloca o centro espiritual da fé para a obediência prática aos mandamentos do amor e da justiça. Nesse sentido, o TTP não é apenas um tratado de exegese, mas também uma obra militante, política e ética, que visa a transformar o horizonte político de sua época. Seguindo Nadler, Riccardo Caporali enfatiza que o TTP é uma tentativa estratégica de construir uma aliança entre os cultos religiosos mais tolerantes e a elite racionalista contra o absolutismo orangista apoiado pela ortodoxia calvinista holandesa. Contudo, a crítica spinoziana à religião revelada não visa a sua extinção, mas sua reorganização racional, de modo que ela contribua para a liberdade e a coesão civil, especialmente para educar moralmente os mais ignorantes. O Estado democrático aparece, então, como o único regime político compatível com essa redefinição da religião, uma vez que sustenta institucionalmente a liberdade de filosofar, de expressar opiniões e de interpretar os textos sagrados sem coerção dogmática.

Contudo, como observa Caporali, esse projeto enfrenta um impasse decisivo: a exclusão do *vulgus*, da multidão supersticiosa e irracional, do processo de constituição da ordem democrática. A república spinoziana se funda na razão, mas depende da exclusão prática de uma parte da população que não participa do uso pleno da razão e que permanece vinculada a afetos instáveis, tradições dogmáticas e formas religiosas autoritárias. Trata-se do poder do saber, ou *epistocracia*, como se verá a seguir. Assim, a igualdade democrática, ainda que proclamada como princípio, é, de certo modo, suspensa na prática fundacional do Estado racional. A filosofia política de Spinoza, ao mesmo tempo em que rompe com os modelos teocráticos e autoritários, ainda hesita diante do problema da inclusão política do povo em sua totalidade, antecipando um dos dilemas centrais da modernidade democrática: como conjugar razão e participação, crítica e integração, sem recorrer nem à tutela iluminista nem ao populismo afetivo?

Poderíamos aqui aludir, à guisa de exemplificação de uma resposta a esses dilemas, a perspectiva democrática inclusiva de Habermas<sup>24</sup>. Para ele, a democracia requer um diálogo bidirecional entre fé e razão: os religiosos devem traduzir seus argumentos de forma acessível à esfera pública secular, enquanto

---

<sup>24</sup> HABERMAS, J., Entre naturalismo e religião, p. 147.

os seculares devem reconhecer que as tradições religiosas carregam intuições éticas relevantes sobre justiça e dignidade. Assim, a secularização não é simplesmente uma rejeição da religião, mas a incorporação crítica de seu conteúdo normativo. O filósofo propõe um pacto de reconhecimento recíproco, no qual os cidadãos seculares reconhecem a racionalidade potencial da fé e os fiéis aceitam os fundamentos seculares do Estado democrático. Cada tradição religiosa deve reinterpretar internamente os valores constitucionais, demonstrando sua compatibilidade com a fé. O modelo habermasiano, portanto, busca um equilíbrio: a razão pública ganha profundidade ética ao dialogar com a religião, e as religiões reafirmam o alcance universal de suas mensagens ao abraçar a crítica e a pluralidade. Nesse contexto, tanto o secularismo hostil quanto o fundamentalismo são evitados, promovendo uma cooperação dialógica entre fé e razão na construção de uma sociedade justa. Contudo, a perspectiva de Habermas merece ser aprofundada em pesquisa ulterior.

A DV, por sua vez – e o Concílio Vaticano II de um modo geral – oferece essa atualização de valores a que se refere Habermas e procura preservar a autoridade revelada em diálogo com a crítica moderna, reconhecendo a inspiração divina das Escrituras sem renunciar ao uso dos métodos histórico-críticos. Em vez de eliminar a tensão entre fé e razão, a Igreja Católica opta por integrá-la em sua hermenêutica teológica, afirmando a cooperação entre a inspiração do Espírito e a mediação humana dos hagiógrafos. Essa resposta não anula o problema teológico-político, mas oferece uma via alternativa à da subordinação ou exclusão: a via da mediação institucional e da analogia teológica. A persistência do problema teológico-político, portanto, exige não a supressão de um de seus polos, mas a elaboração contínua de uma mediação crítica entre fé e razão, entre tradição e emancipação, que respeite tanto a liberdade de consciência quanto a inteligibilidade da Revelação no horizonte da comunidade eclesial.

A modernidade que se inicia com Spinoza, não elimina a questão teológico-política, mas a reconfigura, porque o cristianismo, mesmo após a secularização, continua a influenciar as categorias políticas modernas, como os direitos humanos, a dignidade da pessoa e a ideia de justiça.

Por outro lado, a concepção de democracia spinoziana apresenta limitações estruturais que Riccardo Caporali já havia destacado<sup>25</sup>. No TTP, a

---

<sup>25</sup> CAPORALI, R., *Il Trattato teologico-politico di Spinoza, tra filosofia e militanza*, p. 299-300.

liberdade de filosofar é reservada àqueles capazes de raciocinar de acordo com a luz natural da razão, enquanto a maioria, o vulgo, permanece sujeita às suas paixões e imaginação. Essa distinção introduz uma tensão no próprio ideal democrático de Spinoza: a república racional só pode ser mantida à custa da exclusão prática daqueles que não participam plenamente do uso da razão. Assim, a promessa de uma política baseada na liberdade universal é restringida por uma antropologia elitista, que subordina a participação política à competência racional. A crítica contemporânea pode, portanto, reconhecer em Spinoza um precursor da emancipação racional, ao mesmo tempo em que identifica a necessidade de superar seu viés *epistêmico*<sup>26</sup> por meio de uma concepção de democracia que una razão, comunicação e reconhecimento mútuo.

Essas limitações, no entanto, oferecem um ponto fértil de comparação com as concepções democráticas contemporâneas. Diferentemente de Spinoza, que ancora a coesão civil na racionalidade comum dos sábios, modelos como o de Jürgen Habermas propõem uma racionalidade comunicativa, baseada não na posse individual da razão, mas no processo público de deliberação entre cidadãos iguais. Nesse contexto, o déficit democrático de Spinoza revela tanto a força quanto os limites de sua modernidade: ele inaugura a separação entre teologia e política e afirma a liberdade de consciência, mas fica aquém da ideia de participação discursiva e inclusiva.

## Conclusão

O problema teológico-político, tal como exposto no confronto entre Spinoza e a DV, revela-se como uma tensão constitutiva e irresolúvel da modernidade: uma tensão entre autoridade revelada e autonomia racional, entre comunidade de fé e pluralismo secular. Spinoza, ao reivindicar a liberdade de pensamento e a leitura crítica das Escrituras, inaugura uma matriz filosófica central para a emergência do Estado laico moderno. Sua proposta não pretende simplesmente negar a religião, mas libertá-la da superstição e subordinar sua prática a uma moralidade natural e universal. Ainda assim, o ideal democrático

---

<sup>26</sup> Este conceito, cunhado por David M. Estlund, em obra sobre a democracia, aplica-se perfeitamente à concepção spinoziana que aqui descrevemos: “The biggest objection to bringing in the epistemic dimension is that it might tend to justify rule by the knowers—what we might call epistocracy”. ESTLUND, D. M., *Democratic Authority*, p. 7.

spinoziano sofre de um déficit de inclusão, ao excluir os não-rationais e o *vulgus* do processo constitutivo da liberdade política.

A resposta que a Igreja apresenta, especialmente a partir da DV, assume a tensão com a modernidade, mas opta por enfrentá-la através de uma hermenêutica integrada: adota os instrumentos da crítica histórico-filológica, ao mesmo tempo que preserva a estrutura da fé na inspiração divina e na autoridade da tradição. Isso permite à Igreja elaborar uma resposta mais inclusiva, capaz de dialogar com a razão moderna sem renunciar à sua identidade.

Dessa forma, o problema teológico-político não pode ser solucionado por meio da pura separação entre Igreja e Estado, entre fé e razão, mas exige mediações institucionais, culturais e filosóficas que respeitem a complexidade histórica e a pluralidade das convicções. O legado de Spinoza e a recepção crítica expressa pela DV indicam que só é possível enfrentar essa tensão mediante um compromisso renovado com a liberdade, a justiça e a escuta mútua entre as tradições religiosas e as exigências da razão democrática. Nesse sentido, na linha habermasiana, a democracia requer um processo de tradução recíproca: os cidadãos religiosos devem expressar suas convicções em termos acessíveis à razão pública, e os cidadãos seculares, por sua vez, devem reconhecer o potencial normativo contido nas tradições religiosas. Tal modelo evita tanto o secularismo excludente quanto o fundamentalismo e reafirma a possibilidade de uma racionalidade comunicativa que une fé e razão no espaço público.

O futuro da convivência pluralista depende, portanto, da capacidade de não atribuir valor absoluto nem à razão secular nem à fé, mas de manter abertas as condições de um diálogo crítico entre ambas. A articulação entre fé e razão, religião e política, permanece não apenas como um desafio teórico, mas como uma tarefa ética e prática das sociedades pluralistas. Reconhecer as contribuições e os limites tanto de Spinoza quanto da DV é fundamental para repensar hoje o papel público da religião sem renunciar às exigências da liberdade, da crítica e da justiça.

## Referências bibliográficas

BOURDIN, Bernard. **Le Christianisme et la Question du Théologico-Politique**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2015.

CAPORALI, Riccardo. Il Trattato teologico-politico di Spinoza, tra filosofia e militanza (a partire da un recente volume di Steven Nadler). **Ética & Política**, v. 15, n. 2, p. 293-300, 2013.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Dei Verbum**: sobre a Revelação Divina. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html)>. Acesso em: 20 ago. 2025.

ESTLUND, David M. **Democratic Authority**: a Philosophical Framework. Princeton University Press, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

MARSÍLIO DE PÁDUA. **O Defensor da Paz**. Tradução de José Antônio de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

NADLER, Steven. **A Book Forged in Hell**: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age. Princeton: Princeton University Press, 2014.

PIO XII, Papa. **Divino Afflante Spiritu**. Vaticano: Dicastério para a Comunicação. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_30091943\\_divino-afflante-spiritu.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html)>. Acesso em: 13 out. 2025.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. Quem tem medo do método histórico-crítico? **ReBiblica**, v. 4, n. 8, p. 214-255, jul./dez. 2023.

SPINOZA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Cada da Moeda, 1988.

STRAUSS, Leo. **Spinoza's Critique of Religion**. Translated by E. M. Sinclair. Chicago: The Chicago University Press, 1997.

VILLIERS, Pieter de. Freedom to understand and serve: The contribution of Spinoza to biblical research. **Studia Hist. Ecc.**, v. 34 n. 1, p. 1-30, 2008.



ISSN 2596-2922

DOI: 10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2025v6n12a01

***Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira***

Doutor em Filosofia pela Pontificia Università San Tommaso (Roma)

Docente do Programa de Pós-Graduação em Direito

da Universidade Católica de Petrópolis

Petrópolis / RJ – Brasil

E-mail: carlos.silveira@ucp.br

Recebido em: 31/08/2025

Aprovado em: 05/12/2025