

# TRADUÇÃO

## O PROBLEMA MORAL NA FILOSOFIA DE SPINOZA<sup>1</sup>

VICTOR DELBOS

TRADUÇÃO DE MARTHA DE ARATANHA \*

REVISÃO TÉCNICA DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO \*\*

O problema moral, tal como Spinoza concebeu, consiste em eliminar todas as denominações extrínsecas que relacionam a atividade humana a fins transcendentais e imaginários, para achar denominações intrínsecas, absolutamente verdadeiras, que exprimam o âmago da nossa natureza e a relação real de nosso ser com o Ser: então, isto só pode ser resolvido por um sistema. O sistema, que, por conseguinte Spinoza edificou, consiste em colocar *a priori* a Razão ontológica como a medida de tudo. O que não está na Razão, o que não é fundamentado por ela, é só uma ilusão e um nada: nenhuma coisa pode ser admitida, nenhuma coisa pode ser dada como boa por uma qualificação exterior ou por vontade contingente. Uma coisa só é boa, se, podendo ser afirmada absolutamente, existe necessariamente por uma potência inteligível interna. Mas também uma coisa só é boa se não está fora de nós, se nos concerne diretamente e se nos interessa. Consequentemente, nossa melhor e mais certa maneira de conceber a Razão é de concebê-la aplicada à vida: a suprema verdade, de onde decorre toda a doutrina, é a afirmação absoluta da vida. É verdade, é útil tudo que exprime a vida, o que a sustenta e a completa; é falso, é prejudicial tudo o que desnatura a vida, o que a rebaixa ou a diminui.

A Metafísica só pode e só deve existir para compreender e glorificar a vida: a Metafísica é uma Ética.

Assim se explica o sistema de Spinoza. É um idealismo, já que estabelece na origem, pela própria definição de “causa de si”, a identidade entre o pensamento e a existência, entre o Ser racional que é em si e o Ser real que é por si. Apenas ele é um idealismo concreto, isto é, que ele se recusa a fazer da existência um não-ser, uma simples aparência, e que ele a funde imediatamente na essência. Ele coloca a verdade, ao mesmo tempo, na ideia e na coisa, na ideia tal como concebida pelo entendimento, purificado de todo elemento sensível e imaginário, na coisa tal como ela é realmente, sem mistura nem corrupção. Ele lembra o platonismo pelo esforço que faz em colocar, antes do próprio ser, a inteligibilidade do ser; ele lembra o aristotelismo pela preocupação de levar em consideração o que é dado, o que se manifesta. Ele se apresenta, contudo, como diretamente oposto às doutrinas antigas, e procura justificar a noção da individualidade humana. Trabalhando para se aprofundar, a razão ontológica se desprende de toda ideia de fatalidade externa; ela entende, não se submete, mas se coloca; ela toma consciência do que existe nela de subjetividade profunda e de liberdade interna. A obra filosófica de Spinoza, apesar de tudo que já foi dito, tende mesmo a afirmar o indivíduo.

Se esta tendência pode se desenvolver e se completar em um sistema, é certamente graças a Descartes. A lógica geométrica de Descartes teve como resultado descartar e substituir a lógica antiga pela lógica do conceito. Ela eliminou da ciência todas as noções específicas com as quais se tentava resolver os objetos reais.

<sup>1</sup> Este artigo é um capítulo de um livro que deve aparecer brevemente com o título: *O Problema Moral na Filosofia de Spinoza e na História do spinozismo*.

\* Formada em ENGENHARIA ELETRÔNICA pela UFRJ. Organizadora de um GRUPO DE ESTUDOS sobre a obra de Spinoza no Rio de Janeiro e membro do GRUPO DE PESQUISA A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA. Tradutora de francês e inglês.

\*\* Professor da graduação em FILOSOFIA e do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e Coordenador do GRUPO DE PESQUISA A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA.

Por sua vez, Spinoza tenta eliminar da filosofia moral todas as noções análogas com as quais se tenta resolver a vida. Fala-se de bem supremo, de perfeição exemplar: nada é mais inútil do que estes tipos transcendentais que são propostos ou que são impostos ao homem; nada é mais tirânico do que a pretensão de tentar encaixar o homem em gêneros: o homem tem nele seu modelo, que é ele mesmo, com sua natureza, seu desejo de ser, sua necessidade de felicidade; o homem não pertence a um gênero, ele tem o seu próprio gênero, *sui generis*; não há hierarquia que possa tirar os seres de seus lugares e fixá-los arbitrariamente em outras posições: cada ser, pelo que ele é, está em sua posição. É necessário, então, quebrar todas estas estruturas convencionais nas quais, quer queira quer não, querem aprisionar uma humanidade desfigurada, e em vez de imaginar uma razão inimiga do homem, que ela absorve e reduz a nada, reconhecer que todo homem é uma Razão. Ao idealismo antigo, que se fundava antes de tudo sobre a necessidade lógica e estética dos universais, e que era sempre mais ou menos forçado a admitir no indivíduo alguma contingência, Spinoza substitui, sob a influência de Descartes, um novo idealismo que exclui como ilusórias as ideias universais de gênero e de espécie e que afirma, em primeiro lugar, a necessidade racional do indivíduo. Em vez de se sacrificar à beleza ou à regularidade da ordem e de ficar fora do sistema que ele poderia perturbar, o indivíduo declara inconsistente a ordem que não o compreende e se estabelece energeticamente no centro do sistema que ele mesmo desenvolve.

Sem dúvida, a diferença entre estas duas concepções está nas diferentes maneiras de entender o Pensamento. O Pensamento, segundo os antigos, o Pensamento que se pensa, funda sua unidade sobre sua homogeneidade absoluta. Ele só conhece essencialmente ele mesmo, segundo o princípio que o semelhante pode somente conhecer o semelhante. Ele é o Ser determinado por excelência, o Ser completo, o Ser perfeito, cujo ato puro é a reflexão sobre si. Ele é incomparável, pois é o último termo de toda comparação. Se ele age sobre os seres, não é por impulso, mas por atração, que não é por um contato direto, mas pela influência que

exerce, ao longo de toda natureza a perfeição dos modelos que mais ou menos o imitam: de tal sorte que ele é o supremo artista da obra de arte que se efetua nas coisas. O Pensamento divino, tal como o concebe Spinoza, é um Infinito que não poderia se pensar, que, em vez de se pensar eternamente, produz eternamente os seres; ele é incomparável porque o que é por ele não poderia ser como ele. Ele não é então um objeto determinado que pudesse servir de modelo original e fazer da natureza a sua cópia. Ele não é a causa final, a causa transcendente que se mantém a distância das coisas que ele move; ele é a causa eficiente e imanente, que sustenta imediatamente as coisas de sua ação. Ele é uno com aquilo que engendra; mas o que ele engendra é outra coisa que não ele: não é a noção universal, é o indivíduo; e entre ele e o indivíduo nada se interpõe. A realidade, então, não é uma obra de arte que se organiza segundo fórmulas: ela é uma ordem viva de afirmações individuais, um sistema de inspirações singulares. O Pensamento divino é indiferente a tudo, isto é, a todas as qualificações gerais pelas quais se vêm de fora para nomear os seres; ele não é indiferente aos indivíduos que ele determina a ser, e que, por assim dizer, ele chama pelo nome.

O que é então eterno no Pensamento divino, são inicialmente as Ideias individuais, as “Essências particulares afirmativas”; em seguida, para que haja uma unidade inteligível, são as relações entre essas Ideias, entre essas Essências. Mas estas relações não são mais as relações de hierarquia entre os tipos gerais; são relações de comunicação entre os indivíduos, fundadas sobre suas propriedades comuns, relações de afinidade e de parentesco. O indivíduo se compreende e se aperfeiçoa pelo que é do indivíduo: então, ele é sempre a medida da ordem na qual ele entra, ou melhor, da ordem que ele contribui a instituir. Assim, o que Spinoza leva ao absoluto no Pensamento divino, é, junto com a afirmação do ser individual, a concepção moderna da lei. A lei não é uma forma universal de explicação, mais ou menos exterior ao seu objeto, ela é a relação imanente, imediata, que une as coisas singulares; ela é a expressão do ato pelo qual os indivíduos se completam e se unem, pelo qual eles exprimem na diversidade de suas existências a

unidade essencial do Ser infinito. Também, ela tem mais que um valor simbólico ou representativo: ela é verdadeiramente uma potência que o homem pode se apropriar, concebendo-a como um encadeamento dialético de ideias, como um princípio de coesão sistemático, agindo segundo ela como se fosse ela. O indivíduo que compreende claramente a lei necessária da natureza se compreende a si próprio por ela: ele não se submete à ordem, ele a faz.

Desta unidade eterna, na qual o ser e a lei se interpenetram a ponto de parecerem idênticos, a Geometria é a tradução adequada e certa. A Geometria é a própria verdade, precisamente porque ela não admite a verdade, isto é, uma espécie de tipo universal ao qual se subordinarão suas demonstrações, porque ela está toda em sua marcha racional, e exclui rigorosamente todas as qualificações extrínsecas. Ela é a verdade porque ela deduz as noções umas das outras por suas respectivas propriedades, só levando em conta o que elas contêm, porque ela não altera em nada os objetos aos quais se aplica e os considera como inteligíveis. A ideia considerada pelo geômetra é ao mesmo tempo em que clara e distinta essencialmente individual: ela tem um sentido determinado que não podemos nem amplificar, nem reduzir, que é a sua propriedade interna. E quando ela entra na ordem da dedução, ela não se reduz, ao contrário, ela se desdobra e se valoriza. Portanto, não existe verdade distinta das ideias: a verdade é unicamente a unidade lógica das ideias.

E pela mesma razão, também não existe moral, se a entendemos como uma arte humana que deve se sujeitar às regras e ter por objeto alguma qualidade universal; não existe moral, isto quer dizer que não há uma disciplina exterior que tenha validade de legalidade prática que possa se impor ao ser unicamente pela força de suas sanções; enfim, não existe moral porque os preceitos que lhe estão subsumidos dizem respeito a noções abstratas que não possuem conteúdo real, que acabam por ser indiscerníveis e por deixarem se dissolver no vazio de sua generalidade a distinção formal do bem e do mal. O maior esforço de virtude individual consiste em negar a moral.

É então ao seu próprio ser que o homem deve retornar; quando ele se afasta de si mesmo, ele se afasta de Deus. Além disso, o homem jamais pode se separar de sua natureza e de suas inclinações: ele está sempre presente nele mesmo em tudo o que faz, em tudo o que ele é. Todos os seus atos, quaisquer que sejam, relevam esta tendência de perseverar no ser, que é sua própria essência. Ele é todo constituído pelo seu desejo de viver, e é este desejo que, na medida da sua potência interna, cria seu objeto. Ele é, então, enquanto indivíduo, plenamente autônomo, porque o desejo pelo qual ele existe depende apenas de si mesmo, porque este desejo, ao invés de ser determinado, como pensavam os antigos, pelo desejável que o atrai, determina a si mesmo o que considera desejável. Em outras palavras, o desejo vale por si mesmo e não pelo que persegue; ele tem seu fim nele mesmo e não nas coisas aos quais se aplica: ele encontra seu objeto adequado quando ele apreende a si mesmo em seu princípio e como sua raiz: ele é, então, a identidade do indivíduo consigo mesmo. Por conseguinte, na natureza, tudo só faz sentido em relação ao indivíduo: é bom aquilo que o indivíduo persegue, é mau o que o indivíduo repele. É em vão tentar qualificar o universo e a vida em geral: toda a significação do universo e todo o interesse da vida estão no indivíduo.

Entretanto, de onde vem a inquietude e o sofrimento se o indivíduo é o centro de tudo? Eles vêm precisamente porque o homem trabalha para realizar o que não é ele, o que, por consequência, o nega. Ao invés de se constituir no que ele é verdadeiramente, ele procura ultrapassar a si mesmo; ao invés de ser pura afirmação de si, ele quer se afirmar por objetos alheios; ser finito, ele é impaciente com os limites que encontra, ao invés de sentir intimamente a alegria de ser com o que ele tem. O desejo, que é a sua essência, se determina, não por ele mesmo, mas sob a influência de causas exteriores: ele se aliena em cada um dos objetos que o afeta; ele se quebra em uma série incoerente de tendências que se opõem entre si, e acabam por se opor a ele. Então, começa uma vida de mentiras, de incertezas e de contradição. Então, todas as crenças que engendram ou sustentam a moralidade se encontram desfiguradas. É no

finito que se pretende apreender o infinito, isto é, buscar todo o prazer e todo o bem; e como o finito não será suficiente para satisfazer a alma, nós o prolongamos numa infinitude enganadora sugerida pela imaginação. Ao invés de ver em Deus a medida de tudo, a medida suprema que não pode ser mensurada, se decide, por meio de uma impressão sensível ou por um interesse momentâneo, o valor definitivo das coisas; se imagina uma lei de finalidade pela qual a Providência se empenha em prover a todas as necessidades, e as decepções que sentimos não nos deixam outra alternativa senão a resignação dolorosa ou a revolta impotente. Como nada parece definido, se imagina que as lacunas da ordem natural são para Deus e para os homens, ocasiões excepcionais de agir: de Deus e do homem se espera ações espetaculares que ordenem melhor o universo. Como nada parece determinado, se empurra o ser no sentido da indeterminação mais radical; se coloca na origem de tudo potências indiferentes, que chamamos de vontade divina ou vontade humana, igualmente capazes de tudo fazer e de tudo desfazer: se traveste a liberdade em livre arbítrio, o ato pleno em faculdade vazia, a firme razão em capricho indeciso. Deste modo, generalizamos e colocamos no absoluto o que a vida sensível contém de negação: o indivíduo apreende nele o que lhe é o mais completamente alheio, e é com isto que faz seu Deus.

Não é de surpreender que uma existência que está tão completamente fora da verdade, se sinta rapidamente fora da paz e da alegria. Não conhecendo o que ele é, o homem não pode conhecer melhor o que são os outros, e pelos bens fictícios que o fascinam, ele trabalha para destruir suas individualidades assim como faz com a sua: ele pretende fazer deles instrumentos de suas fantasias, tratá-los como meios. Nós os vemos, naturalmente, se voltarem contra ele, e opor suas forças à dele; daí estas lutas de todos os dias que dilaceram tão dolorosamente a humanidade; daí também, a causa das misérias que estas lutas causam, a ideia de tentar uma nova via, de ter outra conduta. É necessário restaurar a unidade destruída. Mas restaurar significa continuar a concebê-la sob as formas da sensibilidade, continuar a procurar o supremo

remédio ao mal nas limitações da lei? O grande erro da maioria dos teólogos e filósofos, segundo Spinoza, é de crer que a lei que comanda, pode, unicamente porque é a lei, nos conduzir à salvação. E este erro se apoia primeiramente sobre a falsa concepção de uma vontade livre, que poderia por uma decisão categórica se inclinar tanto para o bem como para o mal; ela se apoia, além disso, sobre uma falsa assimilação da vida moral à vida social. A lei imperativa só tem valor completo na ordem civil, que não inclui a totalidade do indivíduo; ela supõe uma atividade que se distingue dela e que encontra nela seu limite; então, ela está sempre em algum lugar exterior ao indivíduo que ela governa; ou então, se admitimos que ela penetre inteiramente o indivíduo, o que quer dizer, senão que o indivíduo é a lei viva? Quando invocamos a lei para controlar a potência interior do indivíduo, só fazemos aguçá-lo o sentido do mal, estimular a tentação. A lei, é o pensamento do erro possível, é a lembrança da falta cometida, é a imagem obsessiva do pecado; a lei é o pecado. Com a lei que é dada como absoluta se introduz no homem já dividido um princípio de cisão mais profunda: os sentimentos naturais são pervertidos; existem alegrias más, existem tristezas boas; o homem estando mais disposto a se submeter quando está abatido, faz do seu prazer uma vergonha, e de seu sofrimento um mérito; o esmagam com a ideia de provação e de expiação. A lei assim imaginada para reprimir a sensibilidade se cerca e se fortifica de toda sorte de representações sensíveis; sob a forma da lei, é uma potência tirânica que imaginamos, se opondo caprichosamente aos nossos caprichos, violentamente às nossas violências. Não é esta a unidade que a alma precisa. É ao contrário, a dualidade irreduzível de duas forças alheias que se combatem sem tréguas, que só se penetram no sofrimento e só se aniquilam na morte. Que cesse então o reino da servidão e da lei; que advenha o reino da liberdade e do amor.

Assim toda fórmula de moralidade aparece como inútil: é mais exatamente destruir a moralidade do que procurar a fórmula. A virtude não é um fim exterior que nós possamos perseguir por meios distintos dela: a virtude está tanto nos meios como no fim: ou melhor, a

virtude é o próprio esforço do homem que chega, pela consciência de si, à sua plena autonomia. Portanto, não é pela abnegação que o homem poderá se restaurar no seu ser; mas ao contrário, por uma completa afirmação de sua natureza. Sempre e em toda parte, o homem vai procurar o que lhe é útil, e é também tão ilusório quanto ilegítimo propor a ele um bem que não seja o seu bem. Mas como passar de uma vida de mentiras para uma vida verdadeira? Por uma transição natural e contínua. Enquanto na vida de mentiras apresentam a submissão à lei como uma ruptura com os desejos, é preciso reconhecer antes que é o desenvolvimento do desejo que conduz à vida verdadeira. Há na existência dada um princípio sólido que faz com que possamos ultrapassá-la sem destruí-la: a tendência a perseverar no ser, que está dispersa na multiplicidade incoerente dos objetos exteriores, trabalha para se reconquistar e se reconstituir; ela se fortifica e se libera à medida que ela se transpõe a uma nova ordem, que é a ordem da razão; é pela razão que ela consegue reagrupar sob uma unidade firme os elementos que a compõem; então ela transforma em ideias adequadas, que são sua própria potência, as ideias inadequadas, que são sobretudo a potência das coisas; ela atrai, para retomá-la, toda a força que ela tinha inutilmente espalhado ao redor. Mas esta libertação somente é possível porque a vida sensível não se sustenta só por si mesma; por mais que a paixão divinize o seu objeto: ela não poderia dar o ser ao que não tem ser. As relações empíricas ou imaginárias que a sensibilidade estabeleceu caem pela sua própria fragilidade: só há consistência nas relações estabelecidas pela razão. Porém, as relações estabelecidas pela razão são verdadeiras, porque elas unem os seres por suas propriedades positivas e constitutivas, porque elas mostram em cada ser a necessidade que o faz ser e que o faz ser assim, que o torna, num certo sentido, indestrutível e inviolável. O homem que concebe este tipo de relações não está mais exposto a afirmar o que é ilusório, a negar o que é real; doravante ele não se coloca em contradição nem com a natureza, nem com seus semelhantes; ele sente que as afirmações verdadeiras, que são os próprios seres, não poderiam se excluir, pois elas

são as afirmações, que necessariamente elas devem se compreender, e que enfim, a lei universal que rege o mundo é a unidade lógica destas afirmações. Donde segue que a sabedoria está na ciência, não nesta ciência abstrata e separada de tudo que não seja um jogo de ideias, mas na ciência da vida, que no fundo é a vida consciente dela mesma. Donde segue ainda que o entendimento é a maior potência da natureza, que a natureza aspira ao entendimento, não no sentido teleológico onde o entendimento seria o fim a ser atingido pela natureza, mas no sentido bem geométrico no qual o entendimento é a própria natureza no supremo esforço que ela realiza, ao mesmo tempo, para se concentrar e se dilatar. Donde segue, enfim, que as oposições imaginadas entre a força e o direito, a felicidade e a virtude, são caducas e sem nenhuma influência. O direito, que é a verdade, é necessariamente por si mesmo a maior força; a virtude, que é o ato perfeito, é necessariamente, por si mesma, a maior felicidade: portanto, para evitar qualquer consideração utópica de abstrato e sobrenatural, é pela força que devemos determinar o direito e pela felicidade que devemos determinar a virtude.

Desta maneira, unindo o que a sensibilidade dividiu, a razão nos permite recuperar, sob uma forma doravante inteligível, as convicções, que para a maioria dos homens, são protetoras da moralidade: ela dá uma irrecusável certeza a este reino de justiça e de amor que a fé religiosa anuncia pela revelação e pela graça: ela supera todas as antinomias nas quais se perdeu o melhor da vida como também o melhor da fé. Em relação aos sentidos, com efeito, quase todas as grandes concepções metafísicas e religiosas se dividem em grupos de noções contrárias: a necessidade, que significa o destino, se opõe à liberdade, que significa o livre arbítrio: o desejo, que significa a paixão, se opõe à lei, que significa restrição: Deus, que significa o bem, se opõe à natureza, que significa o mal. E estas antíteses lógicas não fazem mais do que traduzir em termos abstratos as contradições sofridas pela alma. O entendimento, que não pode admitir em si nada de contraditório, leva estas antíteses à unidade pela exclusão dos elementos negativos. Uma vez que

a necessidade é compreendida não como uma fatalidade irracional, mas como o princípio de inteligibilidade das coisas, uma vez que a liberdade é compreendida, não como uma faculdade ambígua, mas como a determinação interna do ser por ele mesmo, não há mais oposição, há unidade absoluta entre a necessidade e a liberdade: a necessidade é a própria razão do ser em seu íntimo; a liberdade é a causa certa de que o ser produz por si mesmo. Uma vez que o desejo é compreendido não como uma inclinação desordenada, mas como a potência de viver, uma vez que a lei é compreendida não como uma ordem exterior, mas como a expressão da essência das coisas, não há mais oposição, há a unidade absoluta entre o desejo e a lei: o desejo é a lei interna do indivíduo; a lei é o desejo tornado consciente de si mesmo e de sua virtude. Uma vez que Deus é compreendido não como um bem exemplar que se propõe ou se impõe de longe, mas como a potência infinita que se produz por si mesma e que sustenta imediatamente os seres, uma vez que a natureza é compreendida não como uma força independente ou revoltada, mas como a unidade dos seres que mantêm intimamente a Razão soberana de sua existência, não há mais oposição, há a unidade absoluta entre a natureza e Deus: Deus é a natureza levada ao seu princípio de inteligibilidade geradora; a natureza é Deus que se exprime nos seres singulares. A unidade assim reconstituída, percebida doravante em toda parte onde antes havia contradição e luta, não é o resultado de operações exteriores e abstratas; é o fruto da alma razoável que reconciliou nela todas as suas potências e que goza plenamente de sua obra, que ela sente boa. E a vida que se elevou até lá é verdadeiramente inatacável; ela afastou de si todas as negações, interiores ou exteriores, para se constituir numa afirmação firme e inquebrantável: é a vida do homem livre.

Entretanto, o homem pode fazer melhor do que se compreender, pela verdade comum a todos os homens; ele pode se afirmar por si mesmo como uma verdade e dizer a si próprio: eu sou minha vida. É pela pura intuição de sua essência, é em relação a todo o seu ser, como uma Ideia, ao Pensamento divino, que ele opera

esta obra de ressurreição. Ou melhor, não há propriamente ressurreição, porque não há morte; a vida, que só pode ser afirmada, exclui toda concepção positiva do nada: ela se constitui por ela mesma sem que a morte sirva de instrumento ou de condição. A oposição entre a vida e a morte é relativa à sensibilidade, que compara o que aparece e o que cessa de aparecer; mas no fundo, o que simplesmente aparece não é mais real do que o que deixa de aparecer: é sempre no nada que a sensibilidade imagina a existência. Nada pode restringir ou alterar esta inefável afirmação de si que engendra todo ser; longe de ser apenas o termo de nossa ação, ela é a nossa própria ação em sua imutável atualidade. Nossa verdadeira vida é nossa vida eterna; e se podemos chamar a vida presente uma prova, é unicamente no sentido que nós experimentamos por ela o que nós somos por toda a eternidade. O destino que nós cumprimos não é então obra de um capricho, nem de um instante; ele está fundado em Deus e por Deus; ele é inteiro eternamente na razão individual que nós somos, e no amor que sentimos por nós, amando Deus.

Assim, segundo a filosofia de Spinoza, a origem e o fim de nossa vida são idênticos. O que é verdadeiro não necessita do tempo para ser verdadeiro; e até se diria que o próprio sistema trabalha para apagar, pela rigidez de suas fórmulas, o que não é realidade concluída, ato completo, o que é simples movimento, simples passagem ao ato. Há na tônica da palavra spinozista como uma ressonância de eternidade. Mas talvez seja aqui que a doutrina de Spinoza encontre sua mais grave dificuldade. Por que o Ser, se ele é absolutamente uma existência atual, se revela como tendência, como potência relativamente indeterminada? Qualquer esforço que façamos para reduzir ao nada estes objetos da sensibilidade, que, elevados ao infinito, são o erro e o mal, ainda resta o fato de que, fora do Ser pleno sobre o qual toda afirmação se funda, existem possibilidades que o ultrapassam ou que o limitam. Então, por que a verdade imediata não é o objeto de uma afirmação imediata? E em virtude de qual necessidade ela é obrigada a se limitar ou a se esconder para tomar a forma do contingente e do temporal, por mais ilusório que seja? Parece que para explicar tudo, o Ser absoluto deve conter em si um princípio de

inteligibilidade capaz de abarcar não apenas o que é, mas o que parece ser. Ele verdadeiramente contém isto?

Muitas vezes foi dito acima que a doutrina de Spinoza não era homogênea: dedicamo-nos a mostrar que tinha nela algumas contradições que podem levar a uma contradição geral. A concepção de Deus tal como é apresentada no primeiro e no segundo livro da *Ética* não está de acordo com a concepção de Deus apresentada no fim do quinto livro, na teoria da vida eterna. Na origem, Deus é sobretudo o Ser infinito que se manifesta por uma infinidade de atributos: ele é superior e alheio a todas as formas particulares da sensibilidade e da atividade humana; ele é impassível e impessoal; ele não tem nem entendimento nem vontade, no sentido ordinário destas palavras; ele é potência e pensamento. O homem é assim uma simples parte da natureza; todas as suas maneiras de ser são determinadas pelas coisas; sua vontade é constrangida. No final do quinto livro, Deus é bem mais o princípio da verdade do que o princípio do ser; de seus infinitos atributos apenas um parece determiná-lo efetivamente: o Pensamento; mesmo o Pensamento parece ter perdido sua impessoalidade original; ele é imediatamente unido aos seres pensantes, que se concebem como livres na razão de seu ser; Deus, que estava impassível, vivencia na Glória a alegria de um amor infinito. Não existe aqui uma oposição manifesta e uma contradição insolúvel?

A oposição é manifesta sem que ela seja imediatamente contraditória; talvez ela exprima apenas uma diferença de pontos de vista na inteligência e uma diferença de momentos na inteligibilidade do absoluto. Podemos sustentar que há, segundo o spinozismo, uma dialética interna do Ser. O Ser é primeiramente dado em si numa espécie de identidade formal e puramente negativa; ele é o que exclui qualquer outra coisa que não seja ele, o que é, por consequência, anterior a tudo. *Substantia prior est natura suis affectibus*<sup>2</sup>. Talvez esteja ainda sob o nome de Ser apenas a forma pura do Ser, o

que não pode ser rejeitado se não queremos afirmar o nada absoluto. É sobretudo pela via da eliminação que ele é dado, porque ele só tem relação com ele mesmo; tudo o que o determinaria de fora seria uma negação. Mas, precisamente porque ele se opõe a toda determinação externa, o Ser tira de si seu princípio de realização; ele tende, por assim dizer, a se preencher, e eis porque ele se revela nos seres. Somente este ato, pelo qual ele sai de sua identidade pura, deve ser adequado à sua infinita potência, e ele deve, por conseguinte, engendrar outra coisa além de cópias defeituosas desta potência. O Ser seria infecundo se ele se repetisse em imagens inúteis, se ele agisse apenas como modelo, e ele se limitaria se estas imagens ganhassem alguma consistência e lhe tirassem uma parte de seu ser sob sua forma própria. O Ser que se realiza não se reproduz: ele produz. Mas, somente indivíduos podem exprimi-lo sem limitá-lo; e a razão que une, pelos atributos, o Infinito e os seres, é uma razão viva, já que ela não é mais somente a identidade do Ser consigo mesmo, mas a identidade do Ser com os seres. A existência é então fundada sobre a necessidade de conceber na verdade eterna ao mesmo tempo o que é o mesmo e o que é outro; e talvez seja necessário pensar se o indivíduo, existindo, se estabelece primeiro no erro e no mal, é porque ele participa pela imaginação e a sensibilidade desta forma anterior do Ser que é, em relação ao que não é ela, exclusão e negação. Porém, se o insucesso destas pretensões leva o indivíduo pouco a pouco ao que ele é verdadeiramente, o indivíduo se concebe em relação imediata com o Ser infinito; ele se ama na sua razão que se afirma, na sua vida que se funda, em seu destino que se constitui. E, por esta afluência do homem, o Ser se concilia consigo mesmo, ele se realiza, ele se conquista. Deus, que se revelou fora de si como natureza, se revela em si como espírito. Doravante, o Ser é menos a substância infinita do que o pensamento eterno; ele é antes de tudo este *amor intelectual* que Deus vivencia por si e pelos homens, “não tanto enquanto é infinito, mas enquanto sua natureza pode se exprimir pela essência da alma humana considerada sob a forma da eternidade”. A moralidade do homem tem então seu princípio último neste tipo de

<sup>2</sup> **NT:** Trata-se da proposição 1 da parte 1 da *Ética*: “Uma substância é, por natureza, primeira, relativamente às suas afecções”.

progresso ideal pelo qual o Ser tende a se realizar plenamente atravessando os seres para uni-los a si na Beatitude e na Glória. E se este progresso, que contém todo o desenvolvimento da vida humana e da existência concreta, não seja suficientemente explicado e deduzido por Spinoza, ele está suposto e traduzido pelo próprio desenrolar do sistema. Há consubstancial ao Deus que é por toda a eternidade, um Deus que se torna toda a eternidade, e nossa moralidade é precisamente o Deus que se torna em nós e que nós levamos, de alguma maneira pela nossa própria virtude, à pura consciência de si; nossa moralidade é a vida em Deus e é a vida de Deus.

Tal nos parece a doutrina de Spinoza. Ela considera a noção de qualidade moral uma noção fictícia que precisa ser resolvida em uma concepção metafísica e religiosa. Ela se exprime em um sistema dialético onde a potência da natureza e a potência da razão, a afirmação do indivíduo e a afirmação de Deus são tão intimamente ligadas que não há nenhum lugar na ordem das coisas para a autoridade exterior, para a regra abstrata, para a obra sem fé, para a ciência sem amor. Ela se realiza e conquista todo o seu sentido nesta teoria do *amor intellectualis* que encerra o quinto livro da *Ética*. Ela pretende ser a forma interna na qual as almas se compreendem e se realizam, e assim ser para elas, não apenas uma simples ciência teórica, mas a ciência da vida, a verdadeira religião. Ela tenta constituir somente pela força do livre pensamento o equivalente ao que o cristianismo trouxe aos homens; e de fato ela frequentemente procura traduzir numa linguagem racionalista, para delas se apropriar, certas concepções cristãs. No *Prefácio*, que compôs para as *Obras póstumas*, Jarig Jellis se esforçava em estabelecer que o cristianismo, sendo essencialmente uma religião racional, não devia ser contrário à filosofia de Spinoza. Não é uma ideia cristã, dizia ele, a ideia de um Deus soberano mestre do universo por sua potência e seus decretos? Todas as virtudes que recomenda Spinoza, a força da alma, a generosidade, o ardor da ciência verdadeira, não são virtudes cristãs? Qual foi a promessa da Nova Aliança, senão a que o spinozismo afirma expressamente, saber que o reino da lei acabou, que a revelação, de agora em diante imediata e

interior, está totalmente nas verdades eternas que exprimem Deus nos homens? Enfim, Spinoza não concebeu firmemente que a salvação só pode estar no amor de Deus e de nosso próximo em Deus? Eis certos paralelos que não são sem razão e que têm um valor histórico pela influência que o spinozismo exerceu na teologia alemã. Porém seria enganoso esquecer certas diferenças que existem entre o cristianismo e o spinozismo, diferenças de espírito. Spinoza não se submete ao pensamento cristão, ele adapta certas fórmulas a uma concepção que é exclusivamente racional e que pretende se justificar por si só. E então, mesmo que ele interprete pela sua doutrina certas doutrinas do cristianismo, ele fica decididamente fora do sentimento cristão. Precisamente porque ele tende a colocar a verdade em um ato imediato, ele considera este ato uma expressão adequada e imediata da natureza; assim ele trabalha para apagar o sentido do que não é alegria completa, inteira virtude; ele lança uma espécie de desaprovação sobre o esforço impotente, a resignação dolorosa, a certeza mesclada com esperança. Ele considera que a graça deve fazer esquecer a provação, e que não há outra via para a vida do que a vida. O sofrimento, então, é irracional e mau: ele é uma negação, não uma afirmação do ser, uma opressão, não uma elevação. O estado eterno de beatitude no qual a vida humana e a vida divina se unem, não admite em si a dor, a paixão: ele é ação pura, inalterável, infinitamente alegre. Para provar que por toda eternidade Deus está presente ao mundo e ao homem, nada é mais claro, segundo Spinoza, que a felicidade humana, nada mais triunfante que o grito de alegria da natureza.

Victor Delbos

