

TRADUÇÃO

O DEUS DE SPINOZA*

VICTOR BROCHARD**

TRADUÇÃO DE MARTHA DE ARATANHA***

REVISÃO DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO****

É difícil, quando se passa da leitura da *Ética* à leitura do *Tratado teológico-político*, evitar um sentimento de surpresa, ou não sentir algum desconforto. Na última destas obras, de fato, Deus nos é representado como se comunicando com os homens pelo intermédio dos profetas e de Jesus Cristo. Ele se interessa pelo destino deles, ele dirige seus destinos, em uma palavra, é o Deus da tradição judaico-cristã, ou, para usar uma expressão que não faz parte da linguagem de Spinoza, mas que peço a permissão de usá-la porque ela é mais cômoda e mais clara, é um Deus pessoal. Não tenho a pretensão de afirmar que esta concepção esteja em contradição com aquela da *Ética*; inclusive o presente trabalho tem por objetivo colocar em evidência a identidade de doutrina entre as duas principais obras de Spinoza. Mas concordamos, sem dúvida, que o Deus do *Tratado* não aparece num primeiro momento como idêntico à substância infinita, ao Deus imutável e impassível tal como é definido na *Ética*. Para explicar essa diferença, não cabe invocar datas, supor que os dois livros foram compostos em épocas diferentes e que o filósofo tenha mudado de opinião ao longo da vida. Os dois livros, na verdade, pertencem ao mesmo período. O *Tratado* tendo sido publicado em 1670 e a *Ética* em 1676. Aliás, não há dúvida para o leitor atento que, no momento em que escreve o *Tratado*, Spinoza estava de plena posse de seu pensamento. Ele faz alusões à doutrina da *Ética*, e em muitos pontos, a tese que ele sustenta está de completo acordo com aquela que reina na última destas obras. Por outro lado, encontramos na *Ética*, como mostraremos mais adiante, diversas passagens que se ligam visivelmente às opiniões expressas no *Tratado*. Portanto, é necessário, se queremos desvendar precisamente o pensamento do filósofo, ter da divindade uma concepção mais ampla e mais compreensiva para convir ao mesmo tempo tanto ao Deus da *Ética* quanto ao Deus do *Tratado*. É esta ideia que gostaríamos de tentar ressaltar. Independentemente do interesse que ela representa por si mesma, uma pesquisa desse teor talvez nos forneça a ocasião de realçar um aspecto do sistema de Spinoza, às vezes desconhecido, esquecido ou relegado às sombras. Será útil, sem dúvida, recordar sumariamente o ponto de vista tão original e tão curioso que Spinoza expõe no *Tratado teológico-político*. Será necessário, em seguida, resumir a teoria da divindade que está formulada na *Ética*. Esse duplo trabalho talvez ajude a caracterizar de uma maneira mais precisa a doutrina de Spinoza tomada em seu conjunto, e a marcar mais precisamente seu lugar na história do pensamento filosófico.

I

No *Tratado teológico-político*, Spinoza trata de um tema que podemos dizer que preocupou em graus diferentes todos os filósofos modernos: as relações entre a razão e a fé. A solução que ele dá a esse problema é ao mesmo tempo muito clara e muito ousada. A razão e a fé têm cada

* Publicado originalmente em BROCHARD, Victor. *Le Dieu de Spinoza*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, A. Colin, t. XVI, p. 129-163, 1908.

** Filósofo francês, mestre de conferências da *Escola Normal Superior (École normale supérieure)* e professor de História da Filosofia Antiga na *Sorbonne Université* (Paris - França).

*** 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* e do *Laboratório de Tradução Especializada em Filosofia* - LETRAFIL. Tradutora de francês e inglês.

**** Professor de Ética e Filosofia Social e Política na *Universidade Estadual do Ceará* - UECE. Coordenador do *GT Benedictus de Spinoza* e membro do *GT Benedictus de Spinoza* - ANPOF 2024.

uma o seu domínio separado; a razão, com a ajuda da luz natural e das ideias claras e distintas, nos permite compreender a realidade, de conhecer as verdades eternas; ela nos ensina que Deus é um ser absolutamente infinito e perfeito, no qual o entendimento e a vontade são uma única coisa, e portanto, todos os modos do ser se desenvolvem em virtude de uma necessidade absoluta. A fé “consiste em saber sobre Deus o que não pode ser ignorado sem perder todo sentimento de obediência aos seus decretos, e o que sabemos sobre isso, só o sabemos tendo esse sentimento de obediência”¹. Assim, a fé representa a divindade como tendo uma vontade livre. É um chefe, um legislador ou um rei que outorga leis ou decretos aos quais os homens são obrigados a se submeter sem compreendê-los. Ela tem como objetivo unicamente a obediência e a piedade. Entre a razão e a fé não existe, ao menos para nós, passagem possível; a segunda não se deduz da primeira. “Eu afirmo de uma maneira absoluta que a luz natural não consegue descobrir esse dogma fundamental da teologia, ou pelo menos, que não exista pessoa que o tenha demonstrado e conseqüentemente que a revelação é uma necessidade indispensável.”². “Pelo qual entendo que não é a razão, mas só a revelação que pode demonstrar que basta para a salvação, ou para a beatitude, abraçar os decretos divinos a título de leis e mandamentos, sem que seja necessário concebê-los a título de verdades eternas”³. Não só para o absoluto, e para uma inteligência mais potente do que a nossa, esta passagem ou esta dedução seja completamente impossível. Em um texto muito curioso do *Tratado*, Spinoza admite expressamente a inteligibilidade disso. “Embora seja fácil compreender que Deus possa se comunicar imediatamente com os homens, já que sem nenhum intermediário corpóreo ele comunica sua essência à nossa alma, mesmo assim é verdade que um homem para compreender apenas pela força de sua alma verdades que não estejam contidas nos primeiros princípios do conhecimento humano e que não podem ser deduzidas, deva possuir uma alma muito superior à nossa e muito mais excelsa. Da mesma maneira, não creio que ninguém tenha jamais atingido esse grau de perfeição, exceto Jesus Cristo, a quem foram reveladas imediatamente sem palavras e sem visões esses decretos de Deus que levam o homem à salvação”⁴. A legitimidade da fé está fundada unicamente sobre um fato histórico que é a *Revelação*. A própria Revelação foi transmitida pelos profetas, e estes se distinguem por uma tripla característica: primeiramente, a vivacidade de sua imaginação, depois os sinais que deram e por último, a pureza de seus costumes. Os sinais ou provas variam, aliás, segundo seus ouvintes aos quais eles se dirigiam e também segundo o temperamento, a educação ou a inteligência dos profetas⁵. Eles consistiam sobretudo em predições do futuro. Spinoza não admite que os profetas jamais tenham justificado sua missão por milagres e ele se insurge contra essa teoria⁶. Não há exceção às leis da natureza, que, a razão nos ensina, derivam necessariamente da essência de Deus. Aqueles que acreditaram reconhecer milagres foram enganados por uma ilusão ou tomaram por exceção eventos que eram incapazes de explicar. Mas Spinoza parece admitir a possibilidade de predição do futuro⁷; não é contraditório que mentes privilegiadas sejam avisadas antecipadamente e pressintam, aliás sem compreender, os acontecimentos que o curso necessário da natureza deve trazer um dia. Aqui, como no estoicismo, o determinismo fornece um meio de explicar a divinação e a predição dos futuros, contingentes em aparência, necessários de fato. No entanto, essas duas primeiras características não são suficientes para distinguir os verdadeiros profetas. Existem falsos profetas, igualmente excepcionais pela vivacidade de sua imaginação e pelas suas predições, que o próprio Deus suscitava para tentar o seu povo; o que pertence aos verdadeiros profetas é a pureza dos seus costumes e o fato de que eles adaptam estritamente suas condutas às regras da mais severa moral. Eles têm a alma naturalmente inclinada para a virtude e para o bem, e quem não preencher essa condição é um impostor.

1 Cf. *Benedicti de Spinoza opera*, ed. Van Vloten et Land, 1882, t. 1, cap. XIV, p. 538.

2 *Ibid.*, XV, p. 548-549.

3 *Annotationes in Tract. theolog.-polit.*, XXXI (ad p. 551). *Ibid.*, p. 625.

4 *Tract. theolog.-polit.*, cap. I, p. 383.

5 Cap. II.

6 Cap. VI, p. 449.

7 Cap. XII, p. 526.

Existe então dois tipos de certezas, uma matemática ou racional, e a outra moral, independentes uma da outra, ambas legítimas, embora de valor diferente⁸: “Por coisas concebíveis eu não entendo apenas aquelas que se demonstram de maneira rigorosa, mas também aquelas que nossa mente pode abraçar com uma certeza moral, e que concebemos sem espanto, embora seja impossível demonstrá-las. Todo mundo concebe as proposições de Euclides antes de ver a demonstração. Da mesma maneira, os relatos históricos, sejam eles relacionados ao passado ou ao futuro, contanto que sejam críveis. As instituições dos povos, sua legislação, seus costumes, eis as coisas que chamo concebíveis e claras, embora não possamos dar uma demonstração matemática”. Os profetas não eram, aliás, mais instruídos ou mais inteligentes que os outros homens. Na Bíblia, de fato, os verdadeiros sábios, como Salomão, não são dados como dotados do dom da profecia, e por outro lado, a própria força da imaginação dos profetas se opõe à força do entendimento ou da inteligência.

Assim como existem duas certezas, existem duas potências distintas e inteiramente independentes uma da outra, a filosofia e a teologia, nós consideramos uma verdade inquebrantável que a teologia não deva ser uma questão de razão, nem a razão ser uma questão de teologia, mas que cada uma é soberana no seu domínio⁹. Igualmente, existem duas maneiras de chegar à beatitude e de assegurar sua salvação. O filósofo chega lá adaptando sua conduta à razão, quer dizer, compreendendo que a virtude é o supremo bem, domando suas paixões, sendo justo e caridoso, e amando o seu próximo como a si mesmo. Os outros homens atingem o mesmo objetivo obedecendo aos preceitos da religião ao às regras da piedade. Por caminhos diferentes eles chegam aos mesmos pontos, por razões diferentes eles fazem as mesmas ações.

É que de fato, segundo Spinoza, o que importa antes de tudo, é a conduta do homem. A ciência só tem seu valor porque ela termina naturalmente na virtude que também é inseparável do calor do sol¹⁰. Por sua vez, a fé sem obras é uma fé morta¹¹, e estavam estranhamente enganados aqueles que acreditaram com Maimônides e outros teólogos que sem as obras a fé não poderia assegurar a salvação¹². Assim, alguns disseram que Aristóteles, apesar de toda a sua ciência, não tinha podido alcançar a beatitude pois não tinha a fé. É o contrário que é verdadeiro. Nós já vimos que é pela conduta que podemos julgar o valor dos profetas. Spinoza vai tão longe nessa via que não teme sustentar que, em um Estado bem organizado, se devesse deixar cada um livre de sustentar pela palavra ou pela pluma qualquer opinião, contanto que os costumes fossem irrepreensíveis. “Para proteger os Estados de todos os males não poderíamos imaginar nada melhor do que fazer a piedade e o culto consistir inteiramente nas obras, a saber, no exercício da caridade e da justiça, e de deixar livre o julgamento de cada um para todo o resto¹³.” Quanto àqueles que não praticam a virtude nem por conhecimento verdadeiro, nem por obediência à fé, existe para eles palavras severas e de alguma forma os coloca fora da humanidade. “Resulta de nossos princípios que um homem que não conhece as Escrituras e também não é esclarecido sobre os grandes objetos da fé pela luz natural, um tal homem é, eu não diria um ímpio, um espírito rebelde, mas alguma coisa que não tem nada de humano, quase um bruto, um ser abandonado por Deus¹⁴.” Assim, o filósofo e o crente, por caminhos diferentes, chegam ao mesmo resultado: um porque conhece, pela evidência, a virtude e o verdadeiro bem, o outro porque, sem compreender, mas pela obediência, aplica os mesmos preceitos.

Olhando de perto, de fato, a religião revelada exprime sob uma outra forma as mesmas verdades que a ciência descobre pela luz natural. A maior parte dos homens não poderia se elevar ao conhecimento verdadeiro, seu espírito é muito fraco, suas paixões pelas quais eles dependem

8 Cap. II, p. 393. Cap. XV, p. 549, Cf. *Annotationes in Tract.*, VIII (ad p. 473), p. 614.

9 *Tract. theolog.-polit.*, cap. XV, p. 547; cap. II, p. 406.

10 Cf. *Annotationes in Tract.*, XXX (ad p. 551), p. 624-625.

11 **NT**: *Epístola de São Tiago*, cap. 2, versículo 17.

12 *Tract. theolog.-polit.*, cap. XIV, p. 539.

13 *Ibid.*, cap. XVIII, p. 589; cap. XX, p. 610.

14 *Ibid.*, cap. V, p. 441.

do resto da natureza têm muita ascendência sobre suas almas para que possam se colocar no verdadeiro ponto de vista e perceber o encadeamento das causas naturais. Seria necessário, então, ou abandoná-los a si mesmos, ou por um meio tortuoso, levá-los ao mesmo resultado. Foi por isso que Deus revelou a eles a religião. A religião apresenta, como decretos editados por um legislador ou um rei, as verdades que resultam necessariamente da essência de Deus. Ela substitui a inteligência pela obediência, o amor pela submissão e a piedade; mas, tanto num caso como no outro, é a mesma verdade que é ensinada sob duas formas diferentes. A lei moral é equivalente à lei natural, ela é a lei natural expressa em uma outra linguagem proporcional à fraqueza humana, colocada ao alcance daqueles que não têm o lazer ou o meio de se aprofundar no conhecimento verdadeiro. “No que diz respeito à luz divina natural cujo preceito soberano é, na minha opinião, que se deve amar a Deus, dei-lhe o nome de lei no mesmo sentido que os filósofos chamam por esse nome as regras universais segundo as quais todas as coisas ocorrem na natureza¹⁵.” Mas por outro lado, “todos os meios necessários para alcançar o fim supremo das ações humanas, quero dizer Deus na medida em que temos a ideia Dele, podem muito bem se chamar mandamentos de Deus, dado que o emprego desses meios nos é, de certo modo, prescrito pelo próprio Deus, na medida em que Ele existe na nossa alma, e conseqüentemente, a regra de conduta que se refere à essa finalidade pode muito bem receber o nome de lei divina¹⁶”. Como em Deus o entendimento e a vontade são a mesma coisa e só são diferentes em relação ao nosso pensamento, também podemos dizer que ele entende as verdades eternas, ou que ele as prescreve como mandamentos. Assim, “Adão compreendeu a revelação não como um mandamento seguido de recompensa ou de punição, não pela própria necessidade e natureza do ato consumado, mas apenas pela vontade de um príncipe e pela sua autoridade absoluta¹⁷”.

Nem precisa assinalar que formulando essa doutrina Spinoza não raciocina como aqueles que dizem que é necessário uma religião para o povo. Não existe em seu pensamento nenhum ceticismo; ele não considera os preceitos religiosos como meios de governo inventados pelos políticos. Ele não acredita que as severas máximas da moral, prescritas pela religião, sejam boas apenas para os humildes, e que os hábeis pudessem se colocar acima delas e se abster de observá-las. Não foram os homens que inventaram a religião, foi o próprio Deus que a revelou a eles, porque quis colocá-la ao alcance de todos e proporcionar à fraqueza de espírito do vulgar a verdade acessível apenas a um pequeno número de inteligentes. “O povo cujo gênio bruto é incapaz de perceber as coisas de modo claro e distinto não pode absolutamente prescindir desses relatos (as Escrituras¹⁸)”. A revelação não foi aliás transmitida ao homem da mesma maneira. Podemos distinguir diferentes graus e termos cada vez mais próximos da verdade. Os profetas foram enviados por Deus, mas não compreendiam o verdadeiro sentido daquilo que ensinavam. Apenas sua imaginação, não sua razão, inspirava seus discursos. Eles ensinavam a prática da virtude sem saber e sem compreender como ela deriva necessariamente de essência de Deus; assim suas palavras estão sempre de acordo com suas naturezas ou à natureza de seus contemporâneos e acompanhadas de muitos erros. Com Moisés nos elevamos a um grau mais elevado. Não é de maneira indireta e por visões que Deus se manifestou a ele; Ele lhe falou, Ele lhe atribuiu uma missão, que era conduzir o povo hebreu ao seu destino. “Se existe entre vocês algum profeta de Deus, me revelarei a ele em uma visão (ou seja, por figuras e hieróglifos, dado que dizem que a profecia de Moisés é uma visão sem hieróglifos). Eu lhe falarei em sonhos (ou seja, sem palavras reais, sem voz real). Mas eu não ajo assim com Moisés, eu lhe falo cara a cara e não através de enigmas e ele vê a cara de Deus¹⁹”. Contudo, o próprio Moisés não conhece toda a verdade. Ele ainda ensina a lei divina como um decreto ou uma vontade de Deus. Ele não sabe que ela deriva essencialmente de sua natureza; ele não compreende toda a verdade do que ensina, ele só conhece aquilo que é necessário para a sua missão, que é de governar o

15 *Annotationes*, XXXIV (ad p. 561), p. 626.

16 Cap. IV, p. 423.

17 Cap. IV, p. 426.

18 Cap. V, p. 440.

19 Cap. I, p. 382.

povo hebreu e o conduzir à terra prometida²⁰. Ele fala unicamente para o povo hebreu como no Antigo Testamento: a hora ainda não é chegada em que Deus revelará a religião para todo o gênero humano e ensinará a fé verdadeiramente católica ou universal. Sozinho, o filho de Deus, Jesus Cristo, teve a revelação plena e inteira da verdade. Ele é, não a palavra, mas a própria boca de Deus. Deus se relaciona com ele de alma para alma: ele lhe comunica a sua essência. Ainda falta adicionar que em vários casos, em virtude da própria necessidade que obrigou a Deus de calibrar a revelação à inteligência daqueles a quem se dirigia, Jesus Cristo, para ser compreendido por seus discípulos, é obrigado a recorrer às parábolas ou à expressões indiretas.

Se trata aqui de um ponto tão importante que é preciso citar as próprias palavras de Spinoza: “A Jesus Cristo foram revelados imediatamente, sem palavras e sem visões, esses decretos de Deus que levam o homem à salvação: Deus então se manifesta aos apóstolos pela alma de Jesus Cristo como ele faz com Moisés através de uma voz aérea [...] Também podemos dizer nesse mesmo sentido que a sabedoria de Deus, eu entendo como uma sabedoria mais que humana, está contida na nossa natureza na pessoa de Jesus Cristo e que Jesus Cristo foi a via da salvação [...] é de alma para alma que Jesus se comunicava com Deus²¹” – “É preciso admitir que o Cristo, embora também pareça ter prescrito as leis, em nome de Deus, compreendias as coisas em sua verdade de maneira adequada, pois o Cristo era mais a própria boca de Deus do que apenas um profeta. É pela alma do Cristo (como provamos no capítulo 1) que Deus revelou ao gênero humano certas verdades, como tinha feito outrora aos Judeus pelo intermédio dos anjos, por uma voz criada, por visões, etc. Também seria absurdo afirmar que Deus acomoda suas revelações às opiniões do Cristo, afirmar que nas revelações anteriores dadas aos profetas, ele acomoda Sua palavra às opiniões dos anjos que lhe serviam de intermediário, ou seja, às opiniões de uma voz criada ou de uma visão, o que é de fato a coisa mais absurda do mundo. Junte-se a isso que o Cristo não foi enviado apenas para Hebreus, mas para todo o gênero humano: donde se segue que não bastava acomodar seus pensamentos às opiniões dos Judeus, era necessário adaptá-los às opiniões e aos princípios que são comuns a todo o gênero humano, em outras palavras, às noções universais e verdadeiras. Agora, o que podemos entender ao dizer que Deus se revelou ao Cristo ou à alma do Cristo de uma maneira imediata e não, como ele fazia com os profetas, por palavras e imagens, senão que o Cristo concebeu as coisas reveladas em sua verdade, ou dito de outra forma, que ele as compreendeu. Porque compreender uma coisa é concebê-la apenas pela pura força da mente sem palavras e sem imagens. É então um princípio bem estabelecido que Jesus Cristo concebeu a revelação divina nela mesma e de uma maneira adequada²²”.

Se fosse necessário tomar esses textos ao pé da letra e se fosse suficiente para ser cristão acreditar na divindade de Cristo e à sua vinda nesse mundo para mostrar aos homens a via da salvação, seria necessário dizer que Spinoza era cristão e que a sua conversão deve ser levada a sério. Sem dúvida foi a opinião dos rabinos que o excluiu da sinagoga. Contudo, não se pode aqui se deixar enganar pelas aparências nem manipular as palavras. Spinoza não é um crente, dado que ele coloca a fé abaixo da razão, dado que ele considera a revelação como uma transposição da verdade colocada ao alcance dos humildes. A fé é um conhecimento inadequado, e segundo o espírito e à própria letra de sua doutrina, a ideia inadequada não difere em nada do erro. Além disso, não se pode esquecer a restrição que ele próprio faz no *Tratado* que acabamos de citar: “Devo alertar aqui que não pretendo nem sustentar nem rejeitar os sentimentos de algumas igrejas em relação a Jesus Cristo, porque eu confesso francamente que não os compreendo²³”. Ele é ainda mais explícito em sua carta a Oldenburg. “Eles me parecem falar uma língua ainda mais absurda que se dissessem que o círculo assumiu a forma do quadrado²⁴”. Enfim, a carta a Albert Burgh nos mostra claramente os sentimentos de Spinoza em relação às Igrejas²⁵. Contudo, sem sustentar

20 Cap. IV, p. 426.

21 Cap. I, p. 383.

22 Cap. XX, p. 427; cf. cap. V, p. 433.

23 Cap. I, p. 383.

24 *Epístola (Ep.)* LXXIII, t. II, p. 240.

25 *Ep.*, LXXVI, t. II, p. 245 sq.

que Spinoza professou alguma religião positiva, não parece impossível que ele tenha admitido a revelação como um fato histórico atestado pela experiência e fundado sobre uma certeza moral. Paul-Louis Couchoud, no seu livro *Benoît de Spinoza*, bem mostrou (cap. VI) como, no tempo de Spinoza, as preocupações religiosas assombravam, na Holanda, todas as inteligências. Spinoza parece não ter escapado ao espírito de seu século. Ele admite também a revelação, e nesse sentido ele é cristão, mas explicando-o à sua maneira. É preciso salientar, de fato, que mesmo nas duas cartas que acabamos de citar e onde ele questiona especialmente os dogmas da Igreja romana, ele não contesta a revelação cristã. Na carta a Oldenburg, ele estabelece uma diferença entre a superstição fundada sobre a ignorância e a religião fundada sobre a sabedoria. “Para vos mostrar, diz ele, ainda mais abertamente o meu pensamento sobre o terceiro ponto, eu digo que não é absolutamente necessário conhecer o Cristo segundo a carne; mas é bem diferente se falamos desse Filho de Deus, ou seja, dessa sabedoria eterna que se manifestou em todas as coisas, e principalmente na alma humana, e mais do que em qualquer outro lugar, em Jesus Cristo. Sem essa sabedoria ninguém pode chegar ao estado de beatitude, porque só ela nos ensina o que é o verdadeiro e o falso, o bem e o mal. E como essa sabedoria, como acabei de falar, é sobretudo manifestada por Jesus Cristo, seus discípulos puderam pregá-la tal como lhes foi revelada por ele, e eles mostraram que podiam se glorificar de ser animados do espírito do Cristo mais que todos os outros homens²⁶.” Da mesma forma, na carta a Albert Burgh: “Sim, eu repito com João, é a justiça e a caridade que são os sinais mais certos, o único sinal da verdadeira fé católica: a justiça e a caridade, eis os verdadeiros frutos do Espírito Santo. Por todo lado, quando elas se encontram, lá está Cristo, e o Cristo não pode estar lá se elas não estiverem, porque só o Espírito do Cristo pode nos dar o amor à justiça e à caridade²⁷”. Da mesma forma, nas outras cartas, onde ele fala tão livremente, e algumas vezes tão grosseiramente, Spinoza se exprime com termos que nos levam a refletir: “Como vocês, eu interpreto no sentido literal, a paixão, a morte e o enterro de Jesus Cristo. Apenas a ressurreição eu interpreto no sentido alegórico²⁸”.

Poderia se dizer talvez que, em toda essa teoria sobre o Cristo, sobre a revelação e sobre a religião, Spinoza não expressa o âmago de seu verdadeiro pensamento, mas se coloca, por um momento, no ponto de vista de seus adversários, e se esforça de arrancar deles, em nome de seus princípios, algumas confissões que ele julga útil à sua própria tese. O objetivo que ele se propõe ao escrever o *Tratado teológico-político* é, ele o repete inúmeras vezes, separar a filosofia da teologia²⁹, e ele quer fazer essa separação para que deixem ao filósofo, no seu domínio independente, uma total liberdade de pensamento. Não poderíamos supor que, para persuadir os políticos e os teólogos, Spinoza se colocasse no próprio ponto de vista as Escrituras que ele considera momentaneamente como autêntica, e que ele se esforça de trazer para o seu ponto de vista aqueles que não conhecem outra autoridade? Mas se ele só escutasse suas próprias convicções, Spinoza se ateriam à pura filosofia e deixaria de lado tudo aquilo que não deriva necessariamente de ideias claras e distintas.

Tal suposição pode parecer sedutora. Contudo, ela não combina com a maneira habitual de Spinoza. Ele não tem o gosto pelos artifícios da retórica, e diz o que pensa de modo muito cortante e algumas vezes brutal. Se ele não acreditasse sinceramente na realidade histórica da revelação, não compreenderíamos por que ele se esforçou tanto em conciliar a razão com a fé. Sobretudo, não explicaríamos o tom sempre respeitoso com o qual fala da revelação religiosa em geral. Podemos supor que ele não tenha acreditado sinceramente na realidade da revelação, o filósofo que escreveu essa página? “Não é por acaso que a palavra de Deus nos profetas concorda perfeitamente com essa mesma palavra que se faz ouvir entre nós [...] Assim esse fundamento de toda a teologia e das Escrituras, embora não possa ser estabelecido por razões matemáticas, pode ser, no entanto, aceita por um espírito bem formado, porque aquilo que foi confirmado pelo testemunho de tantos profetas, aquilo que é uma fonte de consolação para os simples de

26 *Ep.*, LXXIII, t. II, p. 240.

27 *Ep.*, LXXVI, *ibid.*, p. 246.

28 *Ep.*, LXXVIII, *ibid.*, p. 252; *Ep.*, LXXV, p. 244.

29 T. I, cap. XIV, p. 537; cap. II, p. 406.

espírito, aquilo que fornece tantas vantagens ao Estado, aquilo em que nós podemos acreditar absolutamente sem risco nem pena, seria insano rejeitá-lo só com o pretexto de que não pode ser demonstrado matematicamente, como se, para regular sabiamente a vida, só admitíssemos como verdadeiras as proposições indubitáveis, ou como se a maior parte de nossas ações não fossem muito incertas e cheias de perigo³⁰. “[...] Mas antes de ir mais longe, eu quero assinalar aqui expressamente (apesar de já tê-lo feito) a utilidade e a necessidade da santa Escritura ou da revelação, que eu estimo enorme; porque, dado que não podemos, apenas pela luz natural, compreender que a simples obediência seja a via da salvação, dado que apenas a revelação nos ensina que isso se faz por uma graça de Deus toda particular que a razão não pode aceder, segue que as Escrituras trouxeram uma grande consolação aos mortais. Todos os homens, de fato, podem obedecer; mas existem bem poucos, se vocês os compararem a todo o gênero humano, que adquirem a virtude seguindo apenas a direção da razão, a tal ponto que, sem o testemunho das Escrituras, nós quase duvidaríamos da salvação de todo o gênero humano³¹.”

Por fim, é preciso considerar que a teoria da ciência e a da opinião não aparecem em Spinoza, como acontece com Parmênides, como duas partes separadas e sem relação uma com a outra. Nós mostramos há pouco que o filósofo faz a segunda depender da primeira. Ela está relacionada à outra e dela se deduz, se não por nossa débil razão, ao menos por uma inteligência mais potente que a nossa. Acrescentemos que se achamos no *Tratado* partes que se adaptam manifestamente às doutrinas da *Ética*, também encontramos na *Ética*, como mostraremos a seguir, afirmações que concordam plenamente com a doutrina geral do *Tratado*.

Parece, então, que na controvérsia tão frequentemente renovada sobre as relações entre a razão e a fé, Spinoza toma uma posição bem particular, sem precedentes, e talvez sem igual na história do pensamento humano.

No seu livro intitulado “*Benoît de Spinoza*” (cap. VI), Couchoud nos apresenta um relato muito interessante do estado dos espíritos na Holanda ao final do século XVII. As questões religiosas ocupavam todas as mentes. Todo mundo era teólogo em torno de Spinoza. O filósofo não foi exceção e foi de seu tempo. Ele é teólogo dado que escreve um tratado de teologia, dado que ensina o verdadeiro método para interpretar as Escrituras. É preciso dizer que ele é tanto teólogo quanto metafísico, se acima de tudo ele não fosse um moralista. Spinoza não quer mais subordinar a teologia à razão, nem a razão à teologia. Cada uma no seu domínio, onde é senhora e de onde não deve mais sair. As separar inteiramente é a sua maneira de conciliá-las; bastam se ignorarem para viverem em paz. Ninguém defendeu mais resolutamente os direitos da razão, ninguém falou mais respeitosa da fé. Ele é incrédulo dado que considera a revelação como inadequada, mas é um incrédulo que acredita na revelação, e sua alma é profundamente religiosa. Ele faz de Jesus Cristo um spinozista de primeira hora; mas crê na sua missão divina. Ele não o adora nos templos, mas ele comunga com ele em pensamento. A religião, a seus olhos, não é toda a verdade: porém, ela é verdadeira, e o que ela ensina é excelente. Ela era o mais precioso tesouro da humanidade antes que a razão tivesse tomado consciência de si mesma, e desde o advento da ciência ela ainda é a consoladora da maior parte do gênero humano. Ela vem diretamente de Deus, ela é a obra de sua graça. O pensamento do filósofo é altaneiro e sereno, ele plana acima das diferenças religiosas que quer obliterar, ele não é nem orgulhoso, nem desdenhoso; racionalmente inferior à razão, a fé se torna praticamente sua igual pela autoridade, utilidade e simplicidade de seus dogmas. Se ele mantém a distância entre o sábio e o ignorante é para colocá-los ao final sobre o mesmo plano, ou quase. Opostos por tantas diferenças, separados de tantas maneiras, o sábio e o crente se reencontram e se dão as mãos no ato final em que termina toda Filosofia, como toda religião. Não existem diferenças essenciais entre o *amor Dei intellectualis*, supremo élan da sabedoria humana, e a devoção ignorante da alma mais humilde: todas as duas conduzem diretamente à salvação eterna.

30 Cap. XV, p. 550.

31 Cap. XV, p. 551-2.

Além disso, mesmo recusando aceitar essa interpretação, mesmo persistindo em duvidar da sinceridade de Spinoza, mesmo sustentando que a revelação não é admitida por ele como um fato real, mas como uma simples possibilidade que ele aborda de uma maneira puramente teórica, isso bastaria para justificar a tese que nós propomos estabelecer aqui. Primeiramente, não é por acaso, como ele mesmo assinala, que o ensino moral dos profetas esteja em perfeito acordo com as conclusões práticas da filosofia mais racional. Ao menos ele concebe como uma possibilidade, que a Causa de todas as coisas tenha desejado ou produzido esta harmonia. Além do mais, o crente se representa Deus como um legislador ou como um rei, como uma Providência que vela sobre o mundo, como um Ser bom e misericordioso³², que perdoa e redime os pecados³³, e por sua intervenção assegura a beatitude ou a salvação da humanidade. Sem dúvida, tudo isso é falso de acordo com a verdadeira filosofia. Contudo, mesmo para a filosofia, poderia haver nesse erro algum fundamento de verdade. Assim, como vimos acima, e Spinoza repete em muitas ocasiões, existe a equivalência entre a doutrina que deduz a virtude das verdades necessárias e a afirmação de que a mesma virtude é prescrita por um decreto divino. No fundo é a mesma coisa apresentada sob duas formas diferentes, uma adequada, a outra inadequada. Mas sobretudo, não existe contradição com a ideia que Spinoza faz da divindade: de supor que essa crença, apesar de sua imprecisão, foi ensinada pelo próprio Deus por intermédio dos profetas, de Moisés e de Jesus Cristo. Esta é realmente a originalidade da doutrina de Spinoza. Não são os homens que, por impotência, alteraram ou transpuseram a verdade, é o próprio Deus; ou ao menos, é possível que seja Deus que a tenha adaptado à fraqueza e à impotência do homem. Se for assim, é preciso que o próprio Deus, tal como o concebe a filosofia, não seja unicamente a substância pensante e extensa que a razão conhece. É preciso que ele tenha intenções, uma vontade benevolente e, como diz o próprio Spinoza, igualmente propícia a todos os homens³⁴. Ele é capaz de querer fazer reinar a justiça e a caridade³⁵. Em outras palavras, além dos atributos metafísicos, ele deve ter atributos morais que a nossa razão pode descobrir, mas que a experiência nos permite indiretamente entrever. Em última análise, o Deus de Spinoza é um Deus pessoal. Resta agora saber como tudo isso concorda com os textos da *Ética*.

II

Não devemos esperar encontrar na *Ética* uma confirmação direta das conclusões às quais conduz o estudo do *Tratado teológico-político*. De fato, se o Deus de Spinoza tem outros atributos além dos atributos metafísicos, não é apenas pela razão que nós podemos ser persuadidos, como acabamos de ver, mas com a ajuda da experiência e devido a uma certeza moral. Ora, a *Ética* é o livro de um filósofo e se coloca exclusivamente no ponto de vista da ciência. Tudo que pode exigir a crítica mais severa é que não contenha contradições ou diferenças essenciais entre as teses da *Ética* e as conclusões do *Tratado*. Estas últimas serão suficientemente justificadas se concordarem com as primeiras. Ora, não existe na *Ética* uma única linha que contradiga direta ou expressamente a interpretação que acabamos de resumir.

É verdade que a obra inteira parece em perfeita oposição com ela. É que na ausência de uma contradição direta geralmente interpretamos as doutrinas da *Ética* num sentido oposto. É preciso examinar essas mesmas doutrinas e ver se realmente e tomadas em seus verdadeiros significados elas excluem o ponto de vista no qual se situa o *Tratado*. Podemos reduzir a quatro as teses da *Ética* que parecem incompatíveis com a hipótese de um deus pessoal: 1º Deus é definido como a substância una, imutável infinita e universal; 2º seu entendimento e sua vontade não têm nada em comum com os nossos e não se parecem, tanto quanto o Cão, constelação celeste não se parece com o cão, animal que late; 3º Deus é extenso e a extensão é a própria essência dos corpos; Deus, como diz expressamente Spinoza, é coisa extensa³⁶; ele se confunde com o mundo; 4º sua vontade

32 Cap. XII, p. 529.

33 Cap. XIV, p. 541.

34 Cap. III, p. 413.

35 Cap. XIV, p. 541.

36 Part. II, prop. II, t. I, p. 78.

não difere de seu entendimento; em outras palavras, ele não tem livre arbítrio e sua pretensa liberdade é apenas uma necessidade sem constrangimento.

Nem é necessário assinalar que a substância una e infinita não é o ser no sentido geral ou universal, o ser abstrato, o substrato ou o recipiente de todas as modalidades. O Ser em geral é, segundo Spinoza, um termo transcendental³⁷ e não corresponde a nenhuma realidade. Spinoza é claramente nominalista e adversário declarado dos universais. Segundo ele, apenas os indivíduos existem, mesmo no mundo que a experiência nos faz conhecer. Com mais razão ainda, o mesmo acontece com o Ser por excelência, com o Ser perfeito e infinito. O Deus de Spinoza não é a substância, ele é uma substância, e esta substância única é determinada por uma infinidade de atributos infinitos. A substância não se concebe sem os atributos, nem os atributos sem a substância³⁸. Entre a substância e o atributo só existe, em última análise, uma diferença nominal³⁹. É verdade que toda determinação é uma negação. Mas isto só é rigorosamente exato em relação à inteligência humana, porque nomeando um atributo e excluindo os outros, negligenciamos ou negamos tudo que não é este atributo. Mas, no absoluto, uma infinidade de determinações constitui a determinação suprema ou a suprema realidade. Nosso pensamento só alcança dois desses atributos; mas está claro que essa impotência da nossa mente não impede o Ser de possuir uma infinidade de outros; e talvez, sem conhecer esses atributos, nós possamos, por uma outra via, entrevê-los ou adivinhá-los. O Deus dos Judeus, com o qual a Substância de Spinoza apresenta incontestáveis semelhanças, é também uma potência única e infinita; porém, ele é o mais pessoal de todos os deuses dado que ele é um deus ciumento. Spinoza suprime o ciúme como indigno de Deus, mas deixa a sua individualidade. Na célebre fórmula que resume muito bem essa doutrina, *ego sum qui sum*⁴⁰, não é apenas o ser que é afirmado por duas vezes; o verbo é usado duas vezes na primeira pessoa do singular, e a palavra *ego* talvez não seja a menos importante das três. Da mesma forma, na concepção tradicional da divindade, não temos dificuldade em dizer que Deus é o ser infinito e único e que a todos os seus atributos metafísicos, se adicionam atributos morais.

No escólio da proposição 17, parte I, Spinoza se empenha em demonstrar entre a inteligência e a vontade de Deus, por um lado, e a inteligência e a vontade do homem, por outro, só existe uma semelhança nominal. Existe entre a inteligência divina e a nossa uma diferença profunda. Esta é posterior ao seu objeto, enquanto que em Deus, como entreviram alguns filósofos, o inteligível e a inteligência são a mesma coisa⁴¹. A vontade de Deus difere da nossa por razões análogas; ela não tem objetos fora de si mesma e é idêntica com a inteligência, e conseqüentemente, não implica nem escolha nem deliberação. Na verdade, não é fácil compreender por que designamos inteligência um atributo que não tem nada em comum com a única inteligência que conhecemos diretamente. Spinoza persiste em falar da inteligência e da vontade de Deus como se entendêssemos o sentido desses termos. Em todo caso, existe uma característica que Spinoza não hesita afirmar sobre o pensamento divino, é a consciência: Deus conhece a si mesmo, *se ipsum intelligit*⁴². Ele tem em si a ideia de sua essência, bem como tudo o que dela resulta necessariamente⁴³. Esta necessidade, para Deus, de se conhecer a si mesmo é considerada por Spinoza como uma verdade acordada por todo mundo, e ela lhe serve de exemplo para mostrar que a vontade está ligada à essência de Deus com a mesma necessidade que o conhecimento de si. Repetidamente, Spinoza se serve da palavra *consciente* aplicada a Deus; ele o faz, aliás, sem insistir e sem perceber, como se fosse uma coisa totalmente natural e óbvia. É difícil, de fato, conceber uma inteligência, sobretudo uma inteligência perfeita, que não se conheça a si mesma. Assim, Spinoza escreve⁴⁴: “Todo

37 Part. II, prop. XL, escólio 1, t. I, p. 78.

38 Part. I, def. IV, t. I, p. 39.

39 Part. I, prop. IV, t. I, p. 41.

40 **NT**: “Eu sou quem sou”.

41 Part. II, prop. VII, escólio, t. I, p. 81.

42 Part. II, prop. III, escólio, t. I, p. 79.

43 *Ibid.*, p. 78.

44 Ep., LXXV, t. II, p. 242.

mundo concebe que resulta da natureza de Deus que Deus tenha a inteligência de si mesmo. Com certeza, ninguém contesta que isso resulta da essência de Deus.” A própria ideia se acha expressa quase com as mesmas palavras na carta XLIII⁴⁵. A consciência pertence então a Deus e, além disso, como sua vontade é idêntica à sua inteligência, ele tem consciência de si mesmo como causa livre de tudo que existe. Chegamos à mesma conclusão se considerarmos, não mais o pensamento, enquanto atributo infinito de Deus, mas o entendimento divino, ou seja, os modos desse atributo, ou em outras palavras, se passamos da natureza naturante à natureza naturada⁴⁶. De fato, a consciência acompanha todas as ideias, quais quer que sejam, mesmo as mais inadequadas. “A ideia da alma, ou seja, a ideia de uma ideia, não é outra coisa que a forma dessa ideia enquanto a consideramos como modo do pensamento sem relação com o seu objeto, porque assim que conhecemos uma coisa sabemos pelo próprio fato de conhecê-la e, ao mesmo tempo, sabemos que temos esse conhecimento, e assim por diante ao infinito⁴⁷”. Da mesma forma e ainda mais claramente, as ideias adequadas envolvem a certeza, ou seja, uma afirmação que é um ato voluntário⁴⁸. Não podemos ter certeza sem saber que nós somos, e é esta consciência da certeza que é o critério. As ideias não são, Spinoza repete sempre, uma coisa muda como uma pintura em um quadro⁴⁹; elas são vivas e ativas, ou seja, sempre acompanhadas de vontade. Ora, as ideias estão no entendimento divino como no nosso. De fato, “a alma humana é uma parte do entendimento infinito de Deus, e conseqüentemente, quando dizemos que a alma humana percebe isto ou aquilo, não dizemos outra coisa, senão que Deus, não enquanto infinito, mas enquanto se exprime pela natureza da mente humana ou enquanto constitui a essência dessa ou daquela ideia⁵⁰ [...]” Conscientes em nós, as ideias são então também acompanhadas de consciência em Deus. Enfim, acabamos de ver que a alma humana faz parte do entendimento divino, e está eternamente contida nele: “o primeiro fundamento de seu ser é a ideia de uma coisa particular e que existe em ato⁵¹”. Ora, todos os modos são verdades eternas⁵². A eternidade das almas também é afirmada, de modo mais explícito na quinta parte da *Ética*. Nós temos, segundo Spinoza, duas maneiras de conceber as coisas como atuais, “ou bem enquanto nós as concebemos com uma relação a um tempo ou lugar determinado, ou bem enquanto as concebemos como contidas em Deus e resultante da necessidade da natureza divina; as coisas que concebemos dessa segunda maneira como verdadeiras ou reais, nós as concebemos sob a forma da eternidade, e suas ideias envolvem a essência eterna e infinita de Deus, como mostramos na prop. XIV, veja também o escólio dessa proposição⁵³”. As coisas que conhecemos sob a forma da eternidade pelo conhecimento do terceiro gênero, ou seja, pela intuição, são todas particulares⁵⁴. A essência da alma é na eternidade a ideia desse ou daquele corpo (prop. XXII, V); então, ela é na eternidade consciente de si mesma, e também Spinoza diz em suas próprias palavras⁵⁵ que os homens têm consciência da eternidade de suas almas, mas que eles confundem essa eternidade com a duração; foi assim que ele pode dizer: “Nós sentimos e experimentamos que somos eternos⁵⁶”. Assim, a consciência, sempre inseparável, aos olhos de Spinoza, do ato voluntário, pertence a Deus sob qualquer ângulo. Nada seria mais contrário à letra e ao espírito do spinozismo que conceber o pensamento ou o entendimento, sob o pretexto de que eles diferem dos nossos, como um pensamento inconsciente e vago que procura a si mesmo e que ainda não se

45 Ep., LXXV, t. II, p. 171.

46 Part. I, prop. XXIX, escólio, t. I, p. 63; Part. I, prop. XXXI, p. 63-64.

47 Part. II, prop. XXI, escólio, p. 98.

48 Part. II, prop. XLVIII, escólio, p. 116-117.

49 Part. II, prop. XLIII, escólio, p. 111; prop. XLVIII, escólio, p. 116-117; prop. XLIX, p. 118-119.

50 Part. II, prop. XLIII, escólio, p. 111; Part. V, prop. XL, p. 276.

51 Part. II, prop. IX, p. 85.

52 Ep., X, t. II, p. 36.

53 Part. V, prop. XXIX, p. 269.

54 *Ibid.*, prop. XXIV, p. 267.

55 *Ibid.*, prop. XXXIV, escólio, p. 272.

56 *Ibid.*, prop. XXXIV, escólio, p. 266.

possui plenamente. Ao contrário, tudo, na doutrina do nosso filósofo, é preciso, determinado, individual.

Nada mais decisivo para estabelecer o caráter impessoal do Deus de Spinoza do que sua concepção da matéria. Ele diz com suas próprias palavras que Deus e a causa imanente do mundo e não a causa transitiva⁵⁷. Isso seria um absurdo, aos seus olhos, admitir, como tantos filósofos, a existência de uma matéria a qual Deus deu a forma. Nada existe fora de Deus, é preciso que a matéria seja nele e que seja una com o mundo. É por isso que ele declara que Deus é coisa extensa⁵⁸. Como conciliar uma tal concepção com a consciência ou com a liberdade, qualquer que seja o sentido?

No entanto, é conveniente antes de tudo atinar sobre o sentido das palavras que variou nas diferentes épocas da história. Os Antigos entendiam como corpo aquilo que é visível e tangível; se ainda déssemos às palavras o mesmo sentido, seria preciso dizer que o Deus de Spinoza é incorpóreo, porque muito certamente a extensão que o constitui não cabe nessa definição. Spinoza protesta contra aqueles que o censuram de representar Deus como uma massa corpórea. É verdade que depois de Descartes as palavras corpo e matéria adquiriram um novo significado. O corpo e a matéria são tidos como uma mesma coisa (e isso os Antigos não acreditavam), e são ambos definidos pela extensão. Mas a extensão, enquanto substância ou enquanto atributo divino, não aquela que os sentidos percebem ou que a imaginação divide à vontade; ela é infinita e indivisível; e só o entendimento pode concebê-la. Spinoza admite em diversas ocasiões⁵⁹ que é muito difícil concebê-la assim; mas talvez haja menos diferença entre essa extensão puramente inteligível e o corpo sensível do que entre o pensamento ou a vontade de Deus e o pensamento ou a vontade do homem. Contudo, não devemos tentar atenuar a doutrina de Spinoza; o que ele quis dizer e disse muito bem é que, nada existindo fora de Deus, e a matéria sendo por outro lado uma realidade do qual não lhe ocorre duvidar, a matéria ou extensão existe em Deus, ela é um de seus atributos. Deus é coisa extensa, diz ele expressamente, e todos os corpos são os modos da extensão divina. Resta apenas saber se, se expressando assim, Spinoza acreditou que uma tal concepção excluía da natureza divina a consciência de si, a distinção em relação ao mundo e a liberdade em qualquer sentido. Os textos que lemos acima estabelecem claramente que ele não percebeu esta incompatibilidade. Podemos adicionar que ele não é o único filósofo que tenha feito isso. Os Estoicos sustentavam que Deus e o mundo são uma única coisa, e iam ainda mais longe que Spinoza, dado que eles declaravam que Deus e o mundo são um corpo visível e tangível; esta teoria não os impedia de afirmar que Deus ou a causa imanente do mundo toma consciência de si, que Ele se distingue do universo em certo sentido. Eles chamaram até de Providência dispendo todas as coisas com uma necessidade absoluta, é verdade, em vista do bem maior. Platão não identificava Deus com o mundo, mas concebia a alma do mundo (que é um deus inseparável do universo, presente igualmente em todas as suas partes), porém distinto deste universo, como a alma humana é distinta do corpo que ela anima. Esse último ponto de vista prevaleceu em um grande número de doutrinas filosóficas. Não há dificuldade em se representar a alma, inseparável que seja do corpo, ao menos da vida atual, como presente em todas as suas partes, contudo, distinta, não apenas do corpo, mas até mesmo de seus próprios estados ou maneiras de ser. Parece que Spinoza acolheu uma concepção análoga: mesmo idêntico ao mundo, Deus se distingue dele como a causa de seus efeitos e a substância de seus modos. Ele toma consciência de si mesmo. Existe uma diferença entre a natureza naturante e a natureza naturada.

A doutrina da necessidade e da liberdade é também aquela mais difícil de entender e que levantou contra Spinoza o maior número de objeções. É curioso assinalar que a maior parte dos filósofos se recriminaram uns aos outros por limitar a liberdade de Deus. Acusaram Spinoza de suprimi-la completamente; mas ele próprio recrimina os filósofos antigos de ter infringido essa liberdade representando Deus como trabalhando segundo um modelo imposto de fora e

57 Part. I, prop. XVIII, p. 56. Cf. *Ep.*, LXXIII, t. II, p. 239.

58 Part. II, prop. II, t. I, p. 78.

59 Part. I, prop. XIV, escólio, p. 50. Cf. *Ep.*, XII, t. II, p. 42.

perseguindo um bem ou um fim que não escolheu⁶⁰. Descartes já havia formulado a mesma crítica. Ele tinha liberto a divindade deste tipo de restrição externa e proclamado a liberdade absoluta de Deus; ele tinha sustentado que a vontade divina estabeleceu livremente a verdade e o bem. Embora Spinoza tenha julgado essa concepção muito superior que a precedente, ela ainda não lhe parecia satisfatória. Ela introduz, segundo ele, a indiferença e o arbitrário na natureza divina. A teoria de Spinoza concilia de algum modo a dos antigos filósofos e a de Descartes. Com a primeira ela considera a verdade como imutável e eterna; é a própria inteligência de Deus; mas com a segunda, ele coloca na origem de todas as coisas a vontade concomitante com a inteligência. A vontade é a própria essência tomada como ativa, e podemos dizer que as verdades eternas só existem porque Deus as afirma. O Deus da *Ética*, como aquele de Descartes, é liberto de toda dependência em relação a uma finalidade qualquer dado que ele existe sozinho. Mas sua vontade não é em absoluto indiferente, ela é determinada necessariamente pela sua inteligência e, de fato, torna-se uno com ela. Para Deus compreender e agir são uma e a mesma coisa. O filósofo vai contra os partidários do *fatum*: Deus é verdadeiramente livre dado que ele só obedece a si mesmo⁶¹. Spinoza se gaba assim de atribuir a Deus a verdadeira liberdade, dado que se ela é determinada, é unicamente por ele mesmo. Agir conforme a razão é para um ser racional a suprema liberdade: Sócrates e Platão já tinham dito algo semelhante. Spinoza então tem o direito de dizer que Deus é uma causa livre. A liberdade e a consciência se deduzem ao mesmo tempo e da mesma maneira que sua essência⁶².

Assim, considerando apenas seus atributos metafísicos, Deus aparece na *Ética* como dotado de consciência e de liberdade. Precisamos considerar agora que o pensamento e a extensão divinos, os únicos que conhecemos claramente, não são todos os atributos de Deus. Entre os atributos infinitos que Deus também possui, nada impede que existam outros como os que chamamos de atributos morais. Spinoza é talvez o mais dogmático dos filósofos; sua confiança na verdade e na potência do espírito é absoluta. Mas ele também conhece os limites da nossa mente e seu orgulho dogmático não chega a pensar que os limites da mente são os da realidade. É o que mostra claramente uma curiosa passagem de uma de suas cartas, escrita depois da composição da *Ética*: “Não creia que eu nego a utilidade das preces; pois minha mente é muito limitada para determinar todos os meios que Deus se serve para levar os homens a amá-lo; quer dizer, para fazer a salvação deles. Meu sentimento, portanto, não tem nada de prejudicial, ao contrário, ele é pelo homem, sem superstições pueris ou preconceitos, o único meio de alcançar o auge da beatitude⁶³”. Na mesma carta, Spinoza parece também abrir espaço para a certeza moral. “Se não pudéssemos estender nossa vontade para além dos limites tão estreitos do nosso entendimento, seríamos os mais infelizes dos seres, incapazes de dar um passo, de comer um pedaço de pão, de subsistir dois instantes seguidos, pois a nossa existência está cercada de perigos e incertezas⁶⁴”. Nesta carta, como vemos, Spinoza fala exatamente a mesma linguagem que no *Tratado*. Outras passagens da correspondência atestam que ele permanece fiel ao mesmo ponto de vista: “Eu disse no capítulo IV que toda a substância da lei divina e seu preceito fundamental é amar a Deus como o bem supremo; eu digo como o bem supremo e não por medo de algum suplício, o amor não pode nascer do medo; ou por amor a qualquer outro objeto que não Deus, pois caso contrário, não seria Deus que amaríamos, mas o objeto final do nosso desejo. Eu mostrei nesse mesmo capítulo que esta lei divina foi renovada por Deus aos profetas; e agora, seja que eu finja que ela recebeu do próprio Deus a forma de uma legislação, seja que eu a conceba como envolvendo, assim como todos os outros decretos divinos, uma necessidade e uma verdade eternas, ela continua sendo um decreto divino, um ensinamento salutar; e no final, que eu ame Deus livremente ou por necessidade do decreto divino, o que vale é que eu o amo e faço a minha salvação⁶⁵”. Em uma outra carta, Spinoza se declara incapaz de demonstrar matematicamente que as Escrituras são a palavra de

60 Part. I, prop. XXXIII, escólio II, t. I, p. 68.

61 Cf. *Ep.*, XLIII, t. II, p. 170.

62 Part. II, prop. III, escólio, t. I, p. 79.

63 *Ep.*, XXI, t. II, p. 95.

64 *Ibid.*, p. 97.

65 *Ep.*, XLIII, t. II, p. 172.

Deus revelada como tal. “Eu não posso dar a essa verdade uma demonstração matemática sem o auxílio de uma revelação divina; é por isso que me expressei assim. Eu creio, mas não sei matematicamente tudo o que Deus revelou aos profetas. De fato, eu creio firmemente, mas sem o saber de modo matemático, que os profetas foram os conselheiros íntimos de Deus e seus fiéis embaixadores⁶⁶”. Sem sair da própria *Ética*, muitas passagens nos mostram que o pensamento do filósofo é no fundo o mesmo que o do *Tratado teológico-político*. A doutrina do *Tratado teológico-político* sobre o papel dos filósofos, de Moisés e de Jesus Cristo está expressamente indicada no escólio da proposição LXVIII da IV parte⁶⁷. A definição que ele dá da religião e da piedade no escólio I da proposição XXXVII, parte IV, concorda plenamente com o espírito e a letra dessa última obra. “Todo desejo, toda ação da qual somos a causa, enquanto temos a ideia de Deus, eu os relaciono à religião. Eu chamo de piedade o desejo de fazer o bem em uma alma conduzida pela razão⁶⁸”. Ele abre espaço para a religião quando diz: “Quanto ao meio de unir os homens pelo amor, eu acho que seja sobretudo nas ações que levam à religião e à piedade⁶⁹”. Ele chega até a fazer a apologia da humildade e do medo como meios de governo, e ele elogia os profetas de ter recomendado seu emprego. “Os homens raramente dirigem suas vidas segundo a razão, acontece que essas duas paixões de humildade e de arrependimento, como também a esperança e o medo que delas derivam, são mais úteis do que prejudiciais, e dado que, enfim, os homens devem pecar, é melhor que eles pequem desta maneira. Pois se os homens, cuja alma é impotente, fossem todos igualmente se exaltar pelo orgulho, eles não seriam mais reprimidos por nenhuma vergonha, por nenhum medo, e não haveria nenhuma maneira de freá-los e de acorrentá-los. O vulgo se tornaria ameaçador se não temesse mais nada. Não devemos nos surpreender que os profetas, consultando a utilidade comum e não aquela dos pequenos números, tenham enfaticamente recomendado a humildade, o arrependimento e a subordinação; pois convenhamos que os homens dominados por essas paixões são mais fáceis de conduzir que os outros e mais dispostos a levar uma vida racional, ou seja, a se tornarem livres e a gozarem a vida dos bem aventurados⁷⁰”. Essa não é absolutamente uma passagem isolada. Spinoza retorna a essa mesma ideia no fim da *Ética*, e mostra que, longe de serem falsas ou perigosas, a religião e a piedade têm, aos olhos do filósofo submetido apenas à razão, sua legitimidade e sua necessidade em uma sociedade organizada. É exatamente o mesmo motivo que, no *Tratado*, faz Deus decidir comunicar a revelação. “A piedade, a religião e todas as virtudes que se relacionam com a força da mente são aos olhos da maior parte dos homens fardos dos quais esperam se livrar com a morte recebendo o prêmio pela sua escravatura, ou seja, de sua submissão à religião e à piedade. E não é apenas essa esperança que os conduz, o medo dos terríveis suplícios dos quais são ameaçados no outro mundo é ainda um motivo poderoso que os determinará a viver o quanto sua fraqueza e sua alma impotente aguento, segundo os mandamentos da lei divina. Se tirássemos dos homens essa esperança e esse medo, se eles se persuadissem que a alma perece com o corpo e que não há uma segunda via para os infelizes que suportaram o peso esmagador da piedade, é certo que eles voltariam ao seu primitivismo natural, regulando suas vidas segundo suas paixões e preferindo obedecer ao acaso do que a eles mesmos. Crença absurda, na minha opinião [...]”⁷¹. Se pudessem ainda ter alguma dúvida sobre a unidade de pensamento de Spinoza e sua fidelidade a si mesmo, esta seria dissipada pela leitura atenta da penúltima proposição da *Ética*. “Mesmo que não saibamos que a nossa alma seja eterna, não deixaríamos de considerar como primeiros objetos da vida humana a piedade, a religião, um uma palavra tudo que se relaciona, como mostramos na quarta parte, à intrepidez e à generosidade da alma⁷²”. Não vamos suspeitar que ao terminar a sua grande obra Spinoza tenha sido tomado de dúvida sobre o valor das considerações metafísicas que ele acaba de apresentar, ou que ele tenha sido detido pelo

66 Ep., XXI, *ibid.*, p. 96.

67 T. I, p. 237.

68 *Ibid.*, p. 214-215.

69 Part. IV, apêndice XV, t. I, p. 243.

70 Part. IV, prop. LIV, t. I, p. 227.

71 Part. V, prop. XLI, escólio, p. 277.

72 Part. V, prop. XLI, p. 276.

escrúpulo do lógico. Mas sobretudo, ele quis afirmar mais uma vez a ideia mestra que vimos tão claramente exposta no *Tratado*. O que importa antes de tudo segundo ele, e que ele coloca acima da ciência e da moral, são a justiça, a caridade e o amor de Deus. O conhecimento racional e a fé são em última análise apenas meios para esse fim. Se ele escreve a *Ética* é para provar que a razão, com a ajuda da luz natural, conduz à verdade e ao amor de Deus. Se ele escreve a primeira parte do *Tratado teológico-político* é para mostrar que a fé tem por objeto essencial a virtude e a piedade. Se ele escreve a segunda parte do *Tratado teológico-político* e o *Tratado político* é sem dúvida para exigir a liberdade absoluta de pensar; mas ele só reivindica essa liberdade para si depois de ter posto de lado e exigido, como uma condição prévia e essencial, a pureza dos costumes e o amor de Deus. Se essa condição não fosse preenchida, como vimos acima, o mesmo filósofo que exige a tolerância estaria muito perto de se tornar intolerante. Assim, a moral é sempre colocada acima de qualquer consideração filosófica e religiosa. Existe uma confiança tão completa, poderíamos dizer tão ingênua, na potência da verdade e na força da razão, que não lhe passa pela cabeça que um homem sensato, obedecendo à luz natural, possa não praticar as virtudes de quem ele mesmo deu o exemplo. Todos os atos de sua vida, ao mesmo tempo que todas as partes de sua obra, sua metafísica, sua teologia, sua política, até sua erudição culminam, senão à mesma finalidade, ao menos ao mesmo resultado. Assim aparece a unidade de toda a sua vida e de sua obra. É um elevado pensamento moral, que é ao mesmo tempo um pensamento filosófico e um pensamento religioso. Então, parece que o Deus de Spinoza é mais parecido com o Deus da tradição judaico-cristã do que poderíamos pensar. Então o que devemos pensar da crítica ao panteísmo tão frequentemente dirigida a esse filósofo? Para resolver essa questão seria necessário começar definindo exatamente o panteísmo. Mas a palavra, senão a coisa, é de data recente, e um filósofo espiritual já disse que era mais fácil refutar o panteísmo do que defini-lo. A característica do panteísmo não é sem dúvida a negação da finalidade e da providência, pois os Estoicos, a quem chamamos geralmente de panteístas, são muito claramente partidários de um e de outro. Os alexandrinos também afirmam a providência. Se fosse preciso chamar de panteístas todos aqueles que se recusam a atribuir a Deus a liberdade da indiferença, seria necessário inscrever entre eles um grande número de filósofos e muitos teólogos partidários da predestinação e da graça. A essência do panteísmo é sobretudo a explicação que dá às relações entre Deus e o mundo. O dia em que Deus foi associado ao infinito, um problema se colocou, que os antigos filósofos gregos não tinham conhecido. O mundo e o homem não podem coexistir com Deus sem limitá-lo, e conseqüentemente, destruí-lo, nem existir nele sem ser absorvido por ele e se perder nele. Se ser panteísta é conceber Deus como imanente ao mundo e inseparável da natureza, não hesitaremos em dizer que Spinoza é panteísta. Mas se não ser panteísta é conceber, na origem das coisas, um princípio único, infinito todo poderoso e perfeito, dotado de razão, de consciência e num certo sentido de liberdade, distinto do mundo ao menos como a substância difere de seus modos e a causa de seus efeitos, capaz de se interessar nos acontecimentos desse mundo e de se revelar a ele para fazer reinar a justiça e a caridade, então é preciso dizer que Spinoza não é um panteísta; na verdade, não parece que Spinoza tenha colocado expressamente esse problema da personalidade divina: ele bem sabe que contradiz a crença tradicional ao conceber Deus como imanente, ao atribuir a ele a extensão, ao definir sua vontade como idêntica ao seu entendimento. Mas ele não parece acreditar que em se exprimindo assim ele rompa com a tradição, e continua a falar de Deus como se a palavra tivesse (salvo as restrições que acabaram de ser indicadas) o mesmo sentido para todo mundo. Ele cita as palavras de São Paulo: “*in Deo movemur*”⁷³, e ele parece estar de acordo com o profeta. Não temos que decidir aqui se ele está certo ou errado, e se não existem contradições entre as diversas afirmações do filósofo. Não é aqui o lugar de lembrar de querelas adormecidas e agora esquecidas. Tentamos unicamente esclarecer uma questão histórica. Afinal, talvez não exista um abismo entre a concepção que considera todos os seres finitos como modos da substância (se além disso esses modos forem distintos uns dos outros e da própria substância) e a concepção cartesiana que considera, sem dúvida, esses mesmos modos como efeitos distintos

73 Ep., LXXIII, t. II, p. 239. *Ato dos Apóstolos*, XVII, 28 [NDE].

de suas causas, mas dependentes dela de tal modo que eles só existam a cada momento pelo seu apoio, sempre presente e contínuo, de tal modo que todos os seus atos presentes e futuros possam ser rigorosamente previstos por ela. O maior erro do filósofo talvez seja de ter concebido Deus à maneira dos antigos Hebreus dos quais fala ocasionalmente e que viam Deus em toda parte e relacionavam todas as coisas a ele. Ele tem da potência divina uma ideia tão vasta, tão exclusiva e de alguma forma tão ciumenta, que não existe lugar para uma outra realidade e nem mesmo para uma aparência de realidade. O spinozismo é um monoteísmo desmedido.

III

Se tentamos determinar a característica marcante da filosofia de Spinoza afim de marcar seu lugar na filosofia, parece que o que propriamente lhe pertence não é nem a doutrina da imanência nem a doutrina da necessidade absoluta. Outros filósofos antes dele, embora na verdade de maneira muito diferente: os Estoicos, por exemplo, conceberam a divindade como inseparável da natureza e sendo idêntica a ela. Os mesmos filósofos também afirmaram a necessidade e a estenderam a todas as coisas. Mas talvez ninguém antes de Spinoza tenha se ligado com tanta força à negação de toda finalidade. A esse respeito, o segundo escólio da proposição XXIII, parte I, é muito significativo⁷⁴. O autor marca com uma extrema precisão a característica que o difere de todos os outros filósofos. “Todas as coisas dependem da vontade de Deus. Consequentemente, para que as coisas fossem diferentes do que são, seria preciso que a vontade de Deus fosse diferente do que ela é. Ora, a vontade de Deus não pode ser diferente do que é (isso é um resultado bem evidente da perfeição divina). Portanto, as coisas não podem ser diferentes do que são. Eu confessaria, essa opinião que submete todas as coisas a uma certa vontade indiferente e as faz depender do bel prazer de Deus se desvia menos da verdade, na minha opinião, do que aquela que faz com que Deus aja sobre todas as coisas pelo bem. Os filósofos que pensam assim parecem, de fato, colocar fora de Deus algo que não depende de Deus, espécie de modelo que Deus contempla nas suas operações ou termo ao qual ele se esforça laboriosamente para alcançar. Ora, isso não é outra coisa que submeter Deus à fatalidade, doutrina absurda, se é que alguma vez existiu, dado que nós mostramos que Deus é a causa primeira, a causa livre e única não apenas da existência, mas da própria essência de todas as coisas⁷⁵”. Os antigos filósofos gregos se representaram a divindade como um artista que molda uma matéria pré-existente, lhe dá a forma e se esforça de realizar ali a mais perfeita beleza. Existe uma espécie de dualismo em toda filosofia grega primitiva. Mas esse dualismo não os envergonha, pois eles não consideram Deus como infinito. O infinito é, na opinião deles, a forma mais imperfeita da existência. Como resultado, em todos os filósofos, Deus é sempre considerado como uma inteligência soberanamente perfeita, ele é o bem ou o belo absoluto. Essa perfeição, que é o último fim das coisas, foi concebida de muitas maneiras diferentes; mas se definimos Deus como Platão, a ideia do bem, ou como Aristóteles, um pensamento que pensa a si próprio, ou ainda, como os Estoicos, uma razão, um *lóγος* imanente ao mundo e trabalhando para realizar a beleza maior, todos esses filósofos, por mais diferentes que sejam, concordam pelo menos num ponto. É a inteligência que é o atributo essencial da divindade.

Bem diferente é a concepção a qual aderia o povo judeu e que acabaram impondo ao mundo. Primeiramente, Deus é infinito, e esse termo designa a forma mais perfeita da existência; em seguida, não existe mais a possibilidade de uma matéria existente por si mesma, em qualquer capacidade. O mundo é a obra de Deus, ele o criou *ex nihilo*; ele está sempre diante do mundo como não estivesse lá. Desde então, Deus não é mais considerado uma inteligência ou um pensamento se esforçando em realizar um ideal, ele é sobretudo uma força, uma potência, infinita em todos os sentidos, intangível à razão humana. Diríamos uma vontade, se essa palavra não implicasse geralmente alguma relação com a inteligência. Esse foi o deus ciumento dos antigos Hebreus. Pouco a pouco essa concepção se depurou, mas o Deus sempre permaneceu uma força ou uma potência, uma vontade, se preferir, mas se determinando a si mesma e

74 Part. I, prop. XXIII, escólio 2, p. 68.

75 Cf. Part. I, prop. XVII, esc., p. 54-56.

produzindo pela sua ação direta tudo o que existe. Não existe uma causa formal ou final, não existe um ideal. Essencialmente é uma causa eficiente ou antecedente que tira de si mesma a multiplicidade infinita de seus efeitos.

Plotino parece ser o primeiro pensador que introduziu esta concepção na filosofia grega. Na verdade, Plotino se gaba de permanecer fiel ao espírito grego e de continuar a tradição de Platão e de Aristóteles: porém, apesar dos esforços que faz em conservar a terminologia de seus antecessores, é fácil de ver que ele se ilude. Ele assinala com uma espécie de ingenuidade que a palavra infinito pode ter dois sentidos, um positivo, o outro negativo, e ele adota ambos, atribuindo a infinitude à unidade que Platão tinha concebido como pura ideia. Da mesma forma, em Plotino a palavra potência não significa mais apenas uma simples possibilidade como em Aristóteles, mas no sentido positivo uma força ativa, uma energia sempre atuante. Ele não parece suspeitar que, introduzindo essas duas ideias novas na definição de Deus, ele transforma radicalmente a concepção dos Antigos. Sem dúvida, esse Deus não é, a seus olhos, uma força cega e brutal, a inteligência e a alma são suas primeiras manifestações, e por esse caminho, o filósofo concilia a concepção judaica com a dos Gregos, mas permanece essencialmente fiel à primeira dessas duas ideias. Seu primeiro princípio é antes de tudo uma causa eficiente e antecedente. Embora nossa mente não possa se elevar até ela, que ela seja inefável e que não possamos, estritamente falando, lhe imputar nenhum atributo, a palavra pela qual ele a designa mais frequentemente é a de energia ou de ato, e essas palavras não têm mais para ele o mesmo sentido que tinham na filosofia de Aristóteles. Apesar dos esforços que faz para permanecer fiel à concepção geral dos Gregos e definir a inteligência e a alma como dando forma a todas as existências particulares, a ideia de finalidade está ausente de sua obra.

Não parece que Spinoza tenha tido conhecimento direto da doutrina de Plotino; mas as ideias do pensador alexandrino foram conservadas em sua escola; elas eram impostas ao pensamento grego, e se fizermos abstração de alguns detalhes, elas não foram modificadas no que haviam de essencial pela longa série de filósofos judeus ou árabes que as transmitiram ao Ocidente. Entre eles, estavam os mestres que Spinoza certamente leu, um Chasdaï Crescas, sem contar Giordano Bruno ou Léon, o judeu. Não podemos entrar aqui nos detalhes desta filiação histórica nem mensurar exatamente a influência que o pensador grego exerceu sobre o autor da *Ética*. Mas o que é certo, é que a concepção spinozista da divindade apresenta analogias notáveis com a de Plotino. O próprio Spinoza, quando cita para aprovar a doutrina que identifica em Deus a inteligência e a inteligibilidade, a relaciona com os antigos filósofos ao mesmo tempo que aos hebreus que a entreviram como através de uma nuvem⁷⁶. O Deus de Spinoza difere, sem dúvida, do de Plotino em pontos essenciais. Nós conhecemos claramente dois de seus atributos: ainda falta considerar que se a inteligência segundo Plotino não pertence à essência de Deus, ela é ao menos sua primeira manifestação. A maior novidade é ter considerado a extensão ou a própria matéria como um atributo da divindade; aqui Spinoza está em desacordo com o pensamento de Plotino e, sem dúvida, é preciso reconhecer aqui a influência da doutrina de Descartes; mas as duas concepções concordam em representar Deus como uma causa eficiente, uma força ou uma potência que tira dela mesma por sua própria iniciativa a multiplicidade de seus efeitos. É por sua ação contínua que todas as coisas subsistem, e se, por impossível, cessasse um instante de agir, o mundo inteiro cairia no abismo. O Deus de Spinoza é, sem dúvida, uma vontade unida a uma inteligência; mas vemos bem que por toda a sua filosofia que é a ideia de força ou de potência que aparece mais frequentemente em sua mente. A virtude, aos seus olhos, é uma potência, e a principal virtude é a força da mente ou a intrepidez e a generosidade⁷⁷. A sabedoria é a meditação da vida e não da morte⁷⁸. A esperança e o medo são males porque eles atestam a nossa impotência⁷⁹. Quanto mais o corpo humano for capaz de um grande número de funções, maior é a parte da mente

76 Part. II, Prop. VII, p. 81. Cf. Part. I, Prop. XVII, escólio, pp. 54-56.

77 Part. III, Prop. LIX, p. 171.

78 Part. IV, Prop. LXVII, p. 237.

79 *Ibid*, Prop. LXVII, p. 233.

que é eterna⁸⁰. Em todo caso, o Deus de Spinoza, como segue dos textos que acabamos de citar, não tem ideal, e a finalidade está rigorosamente excluída de seu sistema. O próprio Descartes, que havia dado um passo na mesma direção declarando que o verdadeiro e o bem são obras da vontade divina, não vai longe o suficiente. Nada é bom ou mau em si mesmo, toda coisa é aquilo que pode ser, e ela pode ser aquilo que deve ser. Não existe o possível no sentido absoluto da palavra, só é possível o que é; sem dúvida, o Ser infinito é chamado também de Ser perfeito, mas a perfeição não é um termo para o qual tende a ação divina, ela se define pela própria realidade, um ser é tanto mais perfeito quanto mais realidade possui⁸¹, a perfeição é concebida não mais pela categoria da qualidade mas segundo a categoria da quantidade. Portanto, é necessário sem dúvida reconhecer que a vontade divina é dirigida por uma inteligência; mas é pelos seus efeitos e pelos seus atos que essa mesma inteligência se manifesta.

A concepção da Divindade não é a única parte do sistema de Spinoza onde se manifesta a influência da filosofia de Plotino. Poderíamos fazer inúmeras aproximações entre as duas doutrinas. Isso seria muito longo e fora de nosso alcance revisá-los aqui. No entanto, tem uma que convém indicar aqui porque é pertinente ao nosso tema, e é de tal natureza que não parece que a concordância entre os dois filósofos possa ser o resultado de um simples encontro.

Nós lembramos acima a curiosa teoria de Spinoza sobre a eternidade das almas: as almas fazem parte do entendimento divino, elas estão lá em ato, e não se trata da alma humana em geral, mas de almas individuais exprimindo a essência de um determinado corpo. Ora, encontramos em Plotino uma teoria bem semelhante. A alma humana procede da alma universal, mas ela está ao mesmo tempo contida na inteligência divina. A diferença entre os dois modos de existência é que as almas enquanto existentes estão separadas umas das outras, enquanto que na inteligência divina elas se interpenetram. Lá também se trata de almas individuais; são, diz Plotino, a alma de Sócrates ou de Pitágoras que fazem parte do pensamento divino. De fato, Plotino, apesar de sua pretensão de seguir Platão em tudo, sofreu a influência dos Estoicos; ele é nominalista como Spinoza, e se as almas ainda são chamadas de ideias, são ao menos ideias particulares e individuais. Além disso, segundo Spinoza, não apenas as almas humanas fazem parte tanto do entendimento divino pela sua essência, quanto da ordem da natureza pela sua existência, mas também na nossa vida presente nós temos o sentimento e a consciência desta realidade suprassensível: a vida superior é misturada à nossa vida atual. Na verdade, a memória e a imaginação por estarem ligadas ao exercício das funções corporais, não podemos nos lembrar de nossa existência passada⁸²; contudo, estamos em comunicação com o que devemos chamar, em termos platônicos, de mundo inteligível. O conhecimento do terceiro gênero apresenta, de fato, as maiores semelhanças com a *vóησις* platônica, exceto que ela percebe intuitivamente essências particulares e não essências universais⁸³. Aqui novamente Spinoza concorda com Plotino. As *Enéadas* nos mostram as almas humanas em comunicação, por um lado, com o mundo sensível, onde elas se dividem e se dispersam; por outro lado, com o mundo inteligível, onde elas se unem e participam do absoluto. “De alguma forma, cada um de nós somos o mundo inteligível: nós somos ligados pela nossa parte inferior ao mundo sensível, pela nossa parte superior ao mundo inteligível; nós permanecemos no alto pelo que constitui a nossa essência inteligível, nós somos ligados aqui embaixo pelas potências que estão no último lugar na alma. Nós passamos do inteligível ao sensível uma emanação, ou melhor, um ato no qual o Inteligível não perde nada”. (*Enéadas*, IV, 4, § III). Enfim, a distinção entre essência e existência, que ocupam um lugar importante na *Ética*, e que é tão difícil de compreender claramente, talvez apresente alguma analogia com a distinção estabelecida por Plotino entre a segunda e a terceira hipóstase. São os mesmos seres que aqui são pensamentos, e lá são almas; mas os pensamentos são imutáveis e eternos, enquanto que as almas que os realizam fora da inteligência são princípios de movimento e podem então entrar em contato com a ordem

80 Part. V, Prop. XXXIX, p. 274.

81 Part. II, Def. VI, p. 77.

82 Part. V, Prop. XXVIII, p. 268.

83 Part. V, Prop. XXXI, escólio, p. 270.

da natureza. Sem dúvida, a segunda metade da quinta parte da *Ética* é bem obscura, e podemos lamentar que Spinoza não tenha se explicado completamente sobre esta vida em Deus, por onde conclui toda a sua doutrina. Ao entrar nesta parte da obra, ficamos um pouco desconcertados, e o leitor não pode evitar uma certa perplexidade ou até mesmo uma certa desconfiança. Obviamente, estamos aqui na presença de uma filosofia nova, de uma maneira de pensar muito diferente daquela que inspirou as primeiras partes da *Ética*. O autor tenta ser fiel ao seu método e continuar a série de proposições, corolários e escólios, mas estamos bem longe das ideias claras e distintas do início, e por exemplo, da concepção inteiramente mecanicista da segunda parte da *Ética*. A comunicação direta da alma com Deus, a definição de beatitude e de salvação, e sobretudo a teoria do amor intelectual de Deus não parecem nada com as deduções rigorosas às quais estávamos acostumados. Aliás, parece que aqui estamos na presença do pensamento essencial do filósofo: era ali que ele queria chegar, e tudo que precede tem como finalidade nos preparar pouco a pouco e nos levar, por uma espécie de constrangimento intelectual, à essas conclusões inesperadas. Ora, se olharmos com atenção, percebemos que essas conclusões apresentam muitas semelhanças com as dos filósofos antigos. A teoria segundo a qual o conhecimento das ideias adequadas nos coloca de algum modo no absoluto, e nos faz participar da vida eterna, nos lembra naturalmente a célebre passagem da *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles mostra que, pela aquisição da verdadeira ciência, nós podemos parecer com Deus e participar na imortalidade, *αθανατιζεις*; lendo a definição de beatitude e de salvação, sobretudo a teoria do amor intelectual de Deus, com não pensar nas páginas de Plotino e de todos os alexandrinos sobre o êxtase e a comunicação imediata da alma com Deus? A obra começa com uma doutrina totalmente nova e termina com um conceito emprestado da filosofia antiga. Visto por esse aspecto, o spinozismo aparece como um edifício muito antigo no qual acrescentamos um vestíbulo moderno. Assim, apesar do desdém com o qual ele fala às vezes dos filósofos gregos, Spinoza sofreu mais a influência deles do que ele próprio confessa. Já mostramos que toda uma parte da *Ética* se inspira diretamente no Estoicismo, e sabemos que, de fato, Spinoza tinha lido Epicteto e as cartas a Sêneca. Falta acrescentar a isso a influência da tradição neoplatônica que reinou por toda a Idade Média, às vezes sobre a escolástica propriamente dita e sobre a filosofia hebraica e árabe. Spinoza deixa de aparecer como um pensador isolado, como às vezes foi representado, que teria construído seu sistema do zero, ou cujo pensamento teria sofrido apenas a influência cartesiana. Devemos levar em conta o que ele extraiu de seus mestres judeus e árabes; mas precisamos ir mais fundo e, além dos seus antecessores imediatos, reconhecer as fontes indiretas. Sua filosofia, como acontece com frequência, tem raízes no passado. Ela é uma espécie de ajuste, uma adaptação às formas do pensamento moderno de uma filosofia bem antiga.

Não é necessário dizer que procurar as origens do pensamento de Spinoza nas doutrinas do passado, e não apenas na filosofia de Descartes, de modo algum diminui sua genialidade ou contesta sua originalidade. Não diminuimos o gênio de Platão quando mostramos que se inspirou em Parmênides, em Heráclito e em Sócrates. Juntar em um mesmo sistema ideias tão diferentes e à vezes contrárias, as conectar de maneira a formar um todo coerente, as transformar pela interpretação que damos, é a obra que apenas um gênio seria capaz. Todo grande sistema é uma síntese de ideias opostas. Na *Ética*, Spinoza conciliou a filosofia antiga com a filosofia moderna, assim como no *Tratado* ele concilia a razão com a fé. Seu gênio é daqueles que ninguém poderia diminuir, e o que quer que pensemos sobre as origens de sua filosofia, a força e o vigor de seu pensamento, a ousadia de suas deduções e a originalidade de seu ponto de vista não poderiam ser contestados. Os elementos de seu sistema existiam antes dele esparsos e espalhados: foi preciso o gênio de Spinoza para fazer o spinozismo.

Além disso, não teríamos enumerado todas as influências que originaram esse sistema se, mesmo para além da educação que ele recebeu, mesmo para além de seu próprio gênio, não levássemos em conta uma influência ainda mais profunda e mais íntima: a da raça a qual pertencia. Não devemos esquecer que a concepção alexandrina da divindade, transmitida a Spinoza pelos seus mestres judeus ou árabes, está ligado por suas origens ao judaísmo. É pelo intermédio de

Filon, no começo de nossa era, que o pensamento judeu se comunicou ao mundo ocidental. Uma espécie de afinidade natural devia levar Spinoza para concepções dessa ordem. Descobrimos nos sucessores de Plotino essa maneira de conceber Deus, ele recuperava, de certo modo, seu bem onde podia, e permanecia fiel ao espírito de sua raça. Sem dúvida, por ser um moderno, ele acrescentou muito e muito transformou: porém, apesar de todas as transformações e todos os acréscimos, é um pensamento judeu que está no âmago de seu sistema; o Deus de Spinoza é um Jeová muito melhorado.

