

TRADUÇÃO

A ETERNIDADE DAS ALMAS NA FILOSOFIA DE SPINOZA*

VICTOR BROCHARD**

TRADUÇÃO DE WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA***

Os historiadores não estão de acordo sobre o sentido e o propósito que convém atribuir à doutrina da eternidade das almas¹ exposta na segunda metade da parte cinco da *Ética*. Que não se trata da imortalidade no sentido vulgar da palavra, isso é o que está expressamente atestado no texto da Proposição XXI, onde a memória e a imaginação são consideradas como relacionadas a vida presente. Além disso, é indiscutível que a existência da alma em sua relação com a duração cessa com a do corpo. A eternidade da alma, afirmada por Spinoza, é atribuída apenas à essência, e em toda a última parte da *Ética* é unicamente a essência oposta à existência que está em questão. Porém, essa eternidade da essência, como devemos compreendê-la? Pode-se, à primeira vista, ser tentado a acreditar que se trata de uma eternidade completamente impessoal, mais ou menos análoga àquela que Aristóteles atribui ao intelecto ativo que vem iluminar a alma humana por um tempo sem cessar de pertencer à divindade, ou ainda como uma centelha do fogo divino que, segundo os Estoicos, ilumina por um instante a alma humana e, com a morte do corpo, une-se ao fogo universal. Pode-se, também, acreditar que essa essência eterna, oposta à existência na duração, se reduz, em suma, a uma pura possibilidade. Certamente, um exame cuidadoso mostraria que seria incorreto aceitar essas duas interpretações. Isso é o que pretendemos demonstrar rapidamente antes de procurar alguma relação existente entre a teoria de Spinoza e a dos filósofos antigos que afirmaram, antes dele, a doutrina da imortalidade ou da eternidade das almas.

Inicialmente, a composição mesma da obra nos indica muito bem do que ela trata, na segunda metade do quinto livro, de uma eternidade individual e pessoal. De fato, a primeira metade, até a Proposição XX, trata da felicidade do homem na vida presente, e discorre evidentemente sobre a felicidade de todos os homens em particular. A segunda metade trata da beatitude na vida eterna. Como acreditar que não se trata ainda de um destino reservado ao mesmo ser, ou seja, do indivíduo e da pessoa, tais como eles aparecem na vida presente? – Além disso, expressões como beatitude e mais ainda a de salvação, ou a de glória, emprestadas da Escritura (Prop. XXXVI, Sch), não podem evidentemente ser aplicadas apenas a um modo de realidade onde o indivíduo subsiste e conserva a consciência de seu ser. Enfim, a célebre Proposição XLI, a penúltima da *Ética*: *Portanto, mesmo que nós não saibamos que nossa mente é eterna, nós não cessaremos de considerar como os primeiros objetos da vida humana a Piedade, a Religião, em uma palavra, tudo isso que se relacione, assim, como demonstrei na quarta parte, à Intrepidez e à Generosidade da alma*, se relaciona obviamente com a primeira metade que ela une de algum modo ao longo da segunda, e está bem claro aqui, como na Proposição XLII, é a perfeição e a beatitude individuais que está em questão.

* Texto publicado originalmente na *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 9, nº 6 (Novembre 1901).

** Filósofo francês nascido em 1848 e morto em 1907.

*** Professor da UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA. Coordenador do Grupo de Estudos Neo-Bio: ontologia, Corpo e Biopolítica. Coordenador do GT Benedictus de Spinoza - ANPOF 2024.

1 Mantivemos na tradução e no correr do texto o termo “alma” utilizado por Victor Brochard, em vez de mente (*mentis*). Se por um lado o uso do termo leva a muitas ambiguidades, especialmente quando se fala da filosofia de Spinoza, por outro lado mantém aspectos centrais do debate teológico que Brochard suscita ao apresentar sua leitura e interpretação sobre o tema. Reconhecendo a amplitude do debate e as diversas linhas filosóficas que produziram conceitos e ideias sobre a questão da relação da eternidade e a alma, Platão, Aristóteles, filósofos do Judaísmo, Neoplatonismo, Cristianismo, pensadores gnósticos *etc.*, pode-se observar que o termo alma, se afeta a compreensão de Spinoza, por outro lado insere sua filosofia no debate geral sobre o problema da imortalidade.

Em outra famosa fórmula empregada por Spinoza (Prop. XXIII, Sch): “*Sentimus experimurque, nos aeternos esse*”² ela não atesta exatamente a evidência de que a eternidade em questão é a do Eu de um ser individual que constata sua eternidade por meio de uma experiência consciente? A relação estabelecida entre esse modo de conhecimento e a experiência, embora não se deva confundi-lo com esta última, uma vez que, diz Spinoza, são as demonstrações que são os olhos da alma, provando ao menos a intenção do autor de mostrar uma analogia entre este conhecimento e a intuição empírica. Ora, na experiência, o conhecimento que nós temos de nós mesmos é evidentemente o de um ser determinado.

Isso é mais evidentemente confirmado pelo fato de que o conhecimento da essência eterna é do terceiro gênero. É característico desse conhecimento, de fato, relacionar-se sempre com objetos particulares e individuais. Ele se distingue precisamente, por isso, do conhecimento do segundo gênero, que tem por objeto apenas as noções comuns ou universais. Pode-se, então, assegurar reportando-se à essa definição do conhecimento do terceiro gênero que sempre se relaciona com uma essência particular afirmativa (*Ética*, II, Prop. XL, Sch.) e, sobretudo, com a passagem do escólio da Prop. XXXVI, parte V: “Eu pensei que seria importante fazer aqui essa observação afim de mostrar por este exemplo quanto do conhecimento das coisas particulares, que denominei intuitiva ou do terceiro gênero, é preferível e superior ao conhecimento das coisas universais que chamei de segundo gênero; pois, bem, eu havia demonstrado na primeira parte de uma maneira geral que todas as coisas e, por conseguinte, também a alma humana, dependem de Deus em sua essência e em sua existência, essa demonstração, por tão sólida e tão perfeitamente certa que seja, atinge certamente nossa alma muito menos que uma prova retirada da essência de cada coisa particular e resultante para cada um em particular a mesma conclusão.”³

Se isso é correto, então é absolutamente necessário que esta essência eterna da alma, cada uma dessas ideias de Deus que constituem a essência individual de cada alma, seja acompanhada pela consciência, e uma tal concepção não deixa de parecer-nos muito singular. Ela é, contudo, claramente afirmada por Spinoza. Deste modo, na Prop. XXX, nós encontramos as expressões: “*Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit*”⁴. E, não podemos supor que isso seja sem intenção que ele tenha repetidamente, na última parte da *Ética*, utilizado a palavra: “consciência de si”. Assim, “*Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est*”⁵ (Prop. XXXI, Sch.); ou ainda: “*Si ad hominum⁶ communem opinionem attendamus, videbimus, eos suae Mentis aeternitatis esse quidem conscios*”⁷. (Prop. XXXIV, Sch.). Observamos rapidamente que, de acordo com este último texto, a eternidade ou a imortalidade não é, segundo Spinoza, o privilégio de uma elite, mas pertence em comum a todos. (Cf. Prop. XXXIX, Sch). É, portanto, uma consciência distinta da consciência empírica, de uma consciência racional que não precisa de memória ou imaginação porque seu objeto está sempre e eternamente presente para ela. Spinoza, presumivelmente, nunca admitiu que o conhecimento pudesse existir, em qualquer grau que seja, sem está acompanhado pela consciência. Não existe para ele o inteligível sem inteligência, e é deste modo que na Proposição VII, parte II, Escólio, ele elogia

2 “[...] nós sentimos e nós experimentamos que somos eternos”.

3 Aqui a tradução de Brochard, aparentemente muito livre, suprime o termo Deus na última frase do Escólio citado: “*Nam quamvis in Primâ Parte generaliter ostenderit, omni (et consequenter mentem etiam humanam) à Deo secundum essentiam, et existentiam pendere, illa tamen demonstratio, tamesi legitima sit, et extra dubitationis aleam posita, nom ita tamen mentem mostram afficit, quam uando id ipsum ex ipsâ essentia re cujuscunque singulares, quam à Deo pendere dicimus, concluditur.*”.

4 Brochard não cita a Proposição completa, por isso, para maior compreensão do argumento a colocamos: “*Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessário habet, scitque se in Deo esse et per deum concipi.*” (Nossa Mente, na medida em que conhece a si e ao corpo sob o aspecto da eternidade, tem necessariamente o conhecimento de Deus, e sabe que está em Deus e se concebe por Deus).

5 “Quanto mais alto cada um se eleva nesse gênero de conhecimento, mais de si e de Deus é consciente”.

6 No original ocorre um descuido e Brochard utiliza *hominem* (singular) no lugar de *hominum* (plural).

7 “*Si ad hominum communem opinioneem attendamus, videbimus, eos suae Mentis aeternitatis esse quidem conscios, sed ipsos eamdem cum duratione confundere, eamque imaginationi seu memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt.*” (Se atentarmos à opinião comum dos homens, veremos, com certeza, que eles são conscientes da eternidade da sua Mente, mas a confundem com a duração e atribuem à imaginação ou à memória, que eles creem subsistir após a morte).

alguns hebreus por terem vislumbrado, como que através de uma nuvem⁸, esta verdade, cuja origem logo mostraremos.

Caso seja assim, se cada uma das ideias de Deus que constituem a essência eterna de cada uma de nossas almas for um pensamento acompanhado de consciência de si, é claro que a essência da alma não pode ser reduzida a uma simples possibilidade. Ela é realmente ativa e viva, eternamente presente a si mesma. Além disso, é inútil insistir sobre esse ponto, uma vez que temos a afirmação mesma de Spinoza em uma passagem muito curiosa do escólio da Proposição XXIX⁹: “*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur: vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus*”¹⁰. Deste modo, existe para Spinoza dois mundos distintos, o mundo das essências e aquele das existências, e os dois são igualmente reais um ao outro, apesar de uma maneira diferente, um procedendo imediatamente dos atributos de Deus, o outro submetido às leis do tempo. Nós não precisamos examinar aqui a difícil questão de saber quais relações existem entre esses dois mundos, e como um participa do outro. (Cf. sobre este ponto Busse, *Ueber die Bedeutung der Begriffe “essentia” und “existentia” bei Spinoza. – Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Leipzig, 1886). Para nós é suficiente constatar que todos os dois são em ato.

Observamos unicamente que, nessa espécie de mundo inteligível onde cada alma é considerada em sua relação de dependência com Deus, ela não cessa de expressar, não mais, é verdade, a existência, mas a essência do corpo ao qual está ligado. Expressando sempre um corpo particular, ela é sempre particular. Isso é dito expressamente na Proposição XXII: “*In Deo necessario datur idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.*”¹¹ Não é mais necessário que a essa expressão “ideia de Deus” pela qual Spinoza designa a essência eterna de cada alma humana nos iluda. Devemos sem dúvida estender *a fortiori* as ideias de Deus a isso que Spinoza diz repetidamente sobre as ideias humanas, que elas não são pinturas mortas em um quadro. Elas são ativas e vivas, e a inteligência está sempre acompanhada da vontade. Elas são, pode-se afirmar, pensamento em vez de ideias. Como quer que as designemos, elas são maneiras do ser eterno, como o diz expressamente o filósofo, dos modos eternos: “*Resulta desses princípios e todo conjunto da Prop. XXI, Parte I, e de alguns outros, que nossa alma, no tanto em que ela é inteligente, é um modo eterno do pensamento, que é determinado por um outro modo eterno do pensamento, e este por um terceiro, e assim ao infinito: de tal maneira que todos os modos tomados em conjunto constituem o entendimento eterno e infinito de Deus*”¹². (Prop. XL, parte V, Esch).

8 Brochard faz aqui referência ao Escólio da Prop. VII da Parte II da *Ética*.

9 Este texto nos parece decisivo contra o argumento, bem obscuro aliás, que Martineua (*Study of Spinoza*, London, 1882, p. 297), contrapõe a Camerer (*Dia Lehre Spnoza's*), que defende veementemente na segunda parte (ch. v, p.119-123) a mesma interpretação que nós propomos aqui.

10 Alertamos que Brochard suprime a passagem que destacamos a seguir: “*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur: vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt, ut propositione 45. Partis 2. ostendimus, cujus etiam scholium vide*”. Segue tradução: Nós temos dois modos de conceber as coisas como atuais: ou na medida em que concebemos que elas existem em relação com um certo tempo e um lugar, ou bem quando concebemos que elas estão contidas em Deus e seguem a necessidade da natureza divina. Porém, aquelas que são concebidas como verdadeiras ou reais desta segunda maneira, nós concebemo-las sob o aspecto da eternidade, e suas ideias envolvem a essência eterna e infinita de Deus, como demonstramos na Proposição 45 da Parte 2, da qual se poderá observar o escólio.

11 “*In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus, et illius Corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.*”. Segue tradução: “Em Deus, contudo, necessariamente há uma ideia que exprime a essência deste ou daquele Corpo humano, sob o aspecto da eternidade.”

12 “*Haec sunt, quae de Mente, quatenus sine relatione ad Corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram; ex quibus, et simul ex Prop. 21 p. 1 et aliis apparet, quod Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic item ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum, et infinitum intellectum constituent.*”

Sendo tal a doutrina de Spinoza, não é sem interesse perguntar se ela teve antecedentes, e sobretudo, quais relações existem entre ela e as teorias dos antigos sobre a imortalidade da alma. Que haveria um parentesco estreito entre a fórmula de Spinoza: “Nós sentimos, nós experimentamos que nós somos eternos”, e a passagem de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, X, 7, 1177, B, 31: οὐ χρὴ... ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν ἀλλ’ ἐφ’ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν¹³, é isso que ninguém seriamente poderá contestar e, qual quer que seja o número dos intermediários que se possa trazer para intercalar os dois filósofos, não se poderá atribuir a um mero acaso a importância de um tal encontro. Hamelin, em seu belo estudo *Sur une des origines du Spinozisme (Année philosophique, 1900)*, colocou precisamente à lume as linhas muito próximas que não se supõe ordinárias que relacionam o spinozismo com a filosofia grega. Ele estabelece com rigor que sobre uma quantidade de questões, e notadamente sobre esta que nos ocupa, Spinoza sofreu influência dos peripatéticos alexandrinos. Sem contestar, de nenhum modo a tese defendida pelo sábio historiador no que ela tem de essencial, eu não deixaria de observar que, se a doutrina de Spinoza apresenta com a de Aristóteles notáveis semelhanças, existe também diferenças muito importantes.

É perfeitamente verdadeiro, como Hamelin demonstrou, que a definição da alma em Aristóteles apresenta uma certa analogia com aquela de Spinoza. Afirma com Aristóteles que a alma é a *forma* do corpo, compreendendo o significado da palavra *forma* na filosofia de Aristóteles, não seria estranho dizer que a alma é a *ideia* do corpo no sentido cartesiano e spinozista da palavra. “A alma é a forma do corpo, diz com razão Hamelin, seria aí como um molde que estava mais do que meio pronto para fundir, depois de a ter refundido no cadinho do realismo, à noção cartesiana da alma”. E, é ainda exato dizer que a teoria do intelecto passou completamente de Aristóteles a Spinoza: a identidade do intelecto com seu objeto, e do intelecto em Deus e em nós, vida intelectual ou vida em Deus. Entretanto, quando Hamelin acrescenta: imortalidade impessoal e parcial, talvez haja motivos para algumas reservas, se a interpretação que demos anteriormente ao Spinozismo estiver correta. Resulta, segundo Spinoza, que a imortalidade sem dúvida é parcial, embora num sentido diferente daquele de Aristóteles, porém, não impessoal. Isto que em Aristóteles é o individual e relacionado à existência do corpo, ou seja, a alma, desaparece com ele; οὐς παθητικός¹⁴ em si mesmo é φθαρτός¹⁵. O que é imortal não é a alma, ou ao menos uma outra espécie de alma, que ela não tem nada de individual ou de pessoal: “Ἔουκε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι¹⁶ (*De anima*, II, 413, B, 25). Não há, propriamente, como falar da eternidade da alma em Aristóteles. Em Spinoza, ao contrário, e pudemos observar acima, é de fato a alma de cada um de nós, enquanto individual, que é eterna.

É sob este aspecto que Victor Delbos, no capítulo XI, página 193, de sua excelente obra, *Sobre o Problema Moral na Filosofia de Spinoza*, trouxe à luz com muita precisão: “Parece-nos, diz ele, que a doutrina de Spinoza aspira sobretudo a afirmar a vida eterna do indivíduo, e que ela transforma, deste modo, profundamente a teoria aristotélica... Nós somos desde toda a eternidade

13 Citamos a passagem indicada por Victor Brochard (utilizamos a tradução de Jean Voilquin da Classiques Garnier, 1950): “Se, portanto, o intelecto, com relação ao homem, é um atributo divino, uma existência conforme o intelecto será, por relação à vida humana, verdadeiramente divina. Logo, não é preciso dar ouvidos àqueles que nos aconselham, sob o pretexto de que nós somos homens, a nos limitar às coisas humanas e, a pretexto de que somos mortais, de renunciar as coisas imortais. Mas, na medida do possível, nós devemos no tornar imortais e de tudo fazer para viver conforme a parte mais excelsa de nós mesmo, pois o princípio divino, por mais frágil que seja em sua proporção, importa, e excede sobre todas as coisas por sua potência e seu valor. [...] o que é próprio a tudo é por natureza o que há de mais excelente e mais agradável para cada indivíduo. Desse modo, para o homem será apropriado a vida segundo o intelecto, pois o intelecto constitui essencialmente o homem. Uma tal vida é perfeitamente a mais feliz.” (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, X, 7).

14 *Nous pathetikos*, o intelecto passivo.

15 *Phtartós*, aquilo que é corruptível.

16 “No que diz respeito ao intelecto e à capacidade de inquirir, nada ainda é evidente, mas parece ser um outro gênero de alma, e apenas isso admite ser separado, tal como o eterno é separado do corruptível.” (Aristóteles, *De Anima*, 413b24 -413b27). Utilizamos a tradução de Maria Cecilia Gomes dos Reis, *De Anima: livros I, II e III*. São Paulo: Autêntica, 2006.

Razões individuais”¹⁷. Há, portanto, uma grande distância entre Aristóteles e Spinoza para que um esteja diretamente associado ao outro.

Podemos encontrar, e é justa as observações de Hamelin, analogias entre Spinoza e Platão. Platão também distingue a parte imortal da alma da parte mortal τὸ θνητὸν τῆς ψυχῆς. Mas, sobretudo, parece difícil contestar a semelhança ou, para melhor dizer, a identidade do mundo inteligível de Platão e o mundo das essências que, segundo Spinoza, está eternamente em ato no intelecto divino. Contudo, aqui ainda nós encontramos entre os dois filósofos divergências bem importantes para nos permitir afirmar que uma doutrina procede diretamente da outra. Sem falar do número das almas que é finita, como Platão o demonstra, as almas não são ideias de Deus, e talvez, nem sequer sejam ideias. Elas apenas são da mesma natureza das ideias *συγγενεις*, em particular as almas humanas, como podemos observar pelo *Timeu*, elas estão bem longe da perfeição divina. Mas, acima de tudo, há duas diferenças essenciais entre o platonismo e o spinozismo: em primeiro lugar, não está provado que o mundo inteligível de Platão esteja contido num entendimento divino, e o contrário é provavelmente verdadeiro. Além disso, para Platão, as almas, em vez de estarem, como para Aristóteles e Spinoza, ligadas a um corpo e individualizadas por ele, podem indiferentemente passar para os mais diversos corpos e animá-los sucessivamente.

Se existe, portanto, entre Platão e Aristóteles, de um aparte, e Spinoza, de outra, um laço de filiação que nós estamos longe de contestar, existe também diferenças essenciais para que não haja lugar para supor uma doutrina intermediária. Este meio-termo não é tão difícil de descobrir. Nós acreditamos que é na teoria de Plotino que se pode encontrá-la, e é daí que, provavelmente, se passou às doutrinas de Jâmblico e de Simplício, depois para a filosofia dos Sírios e para a escolástica árabe, da qual Hamelin trouxe à luz sua importância.

É, de fato, em Plotino que encontramos pela primeira vez essa doutrina de que as almas, antes de descerem aos corpos que moldaram e escolheram, existem individual e distintamente da Alma Universal. No capítulo VII da quinta *Enéada*, Plotino apresenta expressamente esta questão: Existem ideias de indivíduos? e responde afirmativamente: “É impossível,” diz ele, “que coisas diferentes tenham uma mesma razão. Não é suficiente que o homem em si seja o modelo dos homens que diferem uns dos outros, não apenas pela matéria, mas também pelas diferenças específicas, *ἑιδικαῖς διαφοραῖς*. Não podem ser comparadas às imagens de Sócrates que reproduzem o seu modelo *ἀρχέτυπον*. A produção das diferenças individuais somente pode provir da diferença das razões”. E não só existem na alma universal, sem que a sua unidade seja quebrada, tantas almas distintas quantos indivíduos aqui abaixo, mas da mesma forma, na inteligência, existem tantas ideias distintas correspondentes a todas essas almas, a ideia de Sócrates, a ideia de Pitágoras. E como em Plotino a identidade do inteligível e da inteligência é proclamada por toda parte, essas Ideias são chamadas de Inteligências ou espíritos, *οἱ νόες*. É o que nos mostra a seguinte passagem (*Enéadas*, VI, III, 5): “Mas, perguntar-se-á, como pode a alma universal ser ao mesmo tempo a tua alma, a alma deste, a alma daquele? Ela será a alma deste por sua parte inferior, a alma daquele pela sua parte superior? Professar semelhante doutrina seria admitir que a alma de Sócrates viveria enquanto estivesse em um corpo, ao passo que seria aniquilada ao se perder no seio da Alma universal no exato momento em que, após sua separação do corpo, ela se encontraria no que há de melhor, *ἀπολείται δέ, ὅταν μάλιστα γένηται ἐν τῷ ἀρίστῳ*. Não, nenhum dos verdadeiros seres perece. As próprias inteligências não estão perdidas lá em cima na inteligência divina, porque elas não estão divididas à maneira dos corpos, e porque cada uma delas subsiste com seu caráter, unindo à sua diferença essa identidade que constitui o ser.”: *κάκει οἱ νόες οὐκ ἀπολούνται, ὅτι μὴ εἰσι σωματικῶς μεμερισμένοι εἰς ἕν, ἀλλὰ μένει ἕκαστον ἐν ἑτερότητι ἔχον τὸ αὐτὸ ὃ ἐστὶν εἶναι*. (Ver o Comentário de Marsile Ficin.). A doutrina de Plotino surge assim como uma conciliação entre a teoria das Ideias de Platão e a afirmação tantas vezes repetida por Aristóteles de que a existência real pertence apenas aos indivíduos. Esta transformação da doutrina de Platão e Aristóteles somente foi possível graças à intervenção de uma ideia completamente

17 Cf., O capítulo “A vida eterna” do livro citado, p. 193-194 na edição da FGV tradução de Martha de Aratanha.

nova, estrangeira ao pensamento grego propriamente dito, a ideia do infinito. Nós a encontramos, de fato, em Plotino, na passagem que citamos, nela ele declara que não é preciso temer o infinito no mundo inteligível. (*Enéadas*, V, vii, 1). Τὴν δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀπειρίαν οὐ δεῖ δεδιέναι. Em várias ocasiões ele fala da infinitude do Uno, ἀπειρία. Sem dúvida que ele se apercebe de que esta noção é agora tomada num sentido muito diferente daquele que lhe foi dado por Platão e Aristóteles. Para estes últimos, de fato, o infinito, ἄπειρον, representa o degrau inferior da existência, ou mesmo um puro não-ser. Para Plotino, ao contrário, o infinito, sem cessar de ter a mesma significação que nos seus predecessores e de ser a essência da matéria, pode assumir, ao mesmo tempo, um sentido completamente novo, e tornar-se um atributo positivo do Uno, da Inteligência suprema e da Alma universal. É esta a diferença entre a concepção grega primitiva do infinito e o sentido próprio que Plotino faz alusão quando, na *Enéadas* II (vi, 15), ele distingue o infinito superior do infinito inferior: Πῶς οὖν ἐκεῖ καὶ ἐνταῦθα; ἢ διττὸν καὶ τὸ ἄπειρον. Καὶ τί διαφέρει; ὡς ἀρχέτυπον καὶ ἔιδωλον. É inútil entrar aqui no exame das distinções sutilíssimas que o filósofo alexandrino estabelece entre o infinito-arquétipo e o infinito-imagem. É suficiente constatar que o infinito torna-se para ele um atributo das três hipóóstases, e é nesta condição apenas que se pode conceber um número indeterminado de almas ou de espíritos individuais contidos distintamente e em ato na Alma e na Inteligência universal. Καὶ γὰρ ἐν ἑστὶ καὶ ἄπειρον εὔ καὶ πάντα ὁμοῦ, καὶ ἕκαστον ἔχει διακεκριμένον καὶ αὐτὸ οὐ διακριθὲν χωρὶς (*Enéadas*, VI, iv, 14). Também seria supérfluo insistir longamente para demonstrar que não se encontra nada de semelhante na filosofia anterior. O Deus dos gregos sempre é finito, πεπερασμένος¹⁸, trate-se ele, em Platão, da ideia de Bem ou de Jupiter, do ato puro em Aristóteles, ou mesmo do Logos nos estoicos, confundido, é verdade, com o mundo, porém, com um mundo finito e de forma esférico.

Não podemos contestar, acreditamos, a importância e a novidade do elemento introduzido por Plotino na teologia alexandrina. Não nos propomos em procurar aqui como esta nova ideia introduziu-se na filosofia de Plotino. Porém, não seja muito difícil encontrar as doutrinas intermediárias estabelecendo uma linha de filiação sob este ponto de vista entre Plotino e Fílon, o judeu. A concepção de Deus como infinito e como absoluta-potência, é uma concepção oriental ou melhor, uma concepção judia. É porque sofreu, talvez de forma mais ou menos confusa, a sua influência que Plotino não temeu atribuir o infinito ao seu Deus e é provavelmente pela mesma razão que foi levado a dar à palavra potência, δύναμις¹⁹, um significado positivo, muito diferente da simples possibilidade de que Aristóteles falava.

Se estas considerações são corretas, é rigorosamente verdadeiro dizer que Spinoza, admitindo a doutrina da eternidade individual das almas, estava, segundo a justa expressão de Hamelin, sujeito à influência do peripatetismo alexandrino. Entretanto, talvez não seja sem interesse acrescentar que a doutrina aristotélica, para ser aceita por Spinoza e tornar-se de algum modo assimilável ao seu espírito, teve que ter sofrido a elaboração que lhe foi dada por Plotino. Foi somente da combinação das ideias de origem acadêmica com a ideia oriental do infinito que resultaria a doutrina do filósofo judeu. Porém, podemos dizer que Spinoza, reencontrando sob essa forma as ideias aristotélicas na filosofia alexandrina ou na escolástica árabe que daí provem, estava de algum modo retomando seu verdadeiro bem, permanecendo fiel ao espírito do seu povo, que, mesmo inspirando-se nos gregos, ele permaneceu Judeu.

Além disso, ao apontar o que Espinosa conseguiu emprestar aos gregos na doutrina da eternidade das almas, não devemos esquecer as profundas diferenças que separam a sua doutrina da dos Antigos, e tudo o que há também nele de origem cartesiana. Não encontramos entre os gregos nem a definição de corpo apenas por extensão, nem especialmente a afirmação da extensão como substância ou realidade existindo por si mesma da mesma forma que a alma. Mas acima de tudo, permanece entre a concepção grega da alma e a dos filósofos cartesianos uma diferença que por si só cria entre as duas concepções uma verdadeira oposição. Entre os gregos, a alma é uma causa motriz, que seja ela próprio móvel ou imóvel; é ela quem move diretamente o corpo

18 *Pepera'zmenos*: o limitado, um conjunto de finito de seres.

19 *Dýnamis*: capacidade ativa e passiva, significando tanto a potência e a potencialidade.

e tem a iniciativa do movimento. Com Descartes, pelo contrário, e especialmente com Spinoza, a alma não tem mais ação direta sobre o corpo; o movimento tem uma origem bem diferente. A alma é uma coisa cuja natureza consiste apenas em pensar, e o capítulo que Spinoza lhe dedica intitula-se: *De Mente humana*. A Alma Universal de Plotino não é a causa motriz do universo, ela é apenas inteligência, a segunda hipóstase à qual está vinculada a concepção spinozista. Consequentemente, talvez não seja exagero dizer que Spinoza permanece acima de tudo fiel ao espírito de Descartes, e que se nele encontrarmos vestígios do pensamento grego, as ideias que ele pôde tomar emprestadas são profundamente modificadas, e que, considerando todas as coisas, é ainda mais cartesiano do que peripatético ou Alexandrino.

No spinozismo, elementos de origens muito diferentes são reunidos, mantidos e sintetizados por um princípio comum que estabelece a unidade. Se não fosse a rigidez enganadora das fórmulas e a sua falsa exatidão, diríamos que nesta filosofia os modos são aristotélicos, os atributos cartesianos, a substância judaica.

Seja como for, parece-nos sem dúvida que o pensamento de Spinoza não foi interpretado adequadamente pelos historiadores que viam nele apenas a doutrina da eternidade impessoal. Sem dúvida é correto dizer que as almas humanas, segundo a *Ética*, não são substâncias ou seres independentes que existem por si mesmos desde toda a eternidade. São apenas os modos eternos da substância. Porém, esses modos são eternamente distintos. São conscientes, são indivíduos, têm tanta existência consciente e pessoal na vida eterna quanto podemos ter nesta vida presente. Talvez nisso exista algo que satisfaça os mais exigentes. Num certo sentido, talvez tenha pouca importância se somos eternos como substâncias ou como modos, contanto que nossa consciência, tal como ela aparece na vida presente (no momento em que nossas faculdades são exercidas da maneira mais elevada), seja eterna. Portanto, é a doutrina da eternidade individual e pessoal que Spinoza sustentou à sua maneira, e esta teoria já se encontra inteiramente em Plotino.

Conclusões semelhantes poderiam, ao que parece, ser justificadas no que diz respeito à própria divindade. Talvez seja interpretar o espinosismo de forma muito restrita ver em Deus, como às vezes foi feito, apenas a substância abstrata e impessoal. Sem dúvida o Deus de Spinoza é apenas conhecido por nós de uma forma clara e distinta como possuindo os dois atributos do pensamento e da extensão. Entretanto, não se pode esquecer que ele possui uma infinidade de outros atributos que nos escapam, ou que nós não conhecemos claramente e distintamente. Isso seria forçar o pensamento de Spinoza a ensaiar dizer alguma coisa destes outros atributos. Contudo, por mais diferentes que sejam o entendimento e a vontade de Deus do nosso entendimento e da nossa vontade, nada pode impedi-los de serem entendimento e vontade. Deste modo, como vimos acima, Spinoza não fala em nenhum lugar de ideias que não sejam acompanhadas de consciência, de inteligibilidade que não seja ao mesmo tempo inteligência, talvez não seja proibido supor que seu Deus possui uma consciência e uma personalidade, bem diferente da nossa, sem dúvida, tão diferente quanto o Cão, constelação celeste, do cão que late, mas certamente análogos de algum modo.

No *Tratado Teológico-Político*, que talvez se tenha isolado muito da *Ética*, no capítulo IV, Spinoza admite como possível que Deus comunique com seus Filhos de alma para alma, e encarrega-o de levar aos homens a revelação. Na *Ética* mesmo ele nos diz que Deus compreende-se a si mesmo, “*se ipsum intelligit*” (Parte II, Prop. III, corol)²⁰. No fim do escólio da Prop. XXXIII, parte I, dá também muito a refletir. Observa-se por aí que decididamente Spinoza prefere a doutrina cartesiana de uma vontade anterior e superior à inteligência, à concepção platônica e aristotélica de um modelo ideal que a vontade divina se esforçaria por imitar. Se ele corrige e transforma a teoria cartesiana, ele pretende não abandonar dela o essencial. Certamente ele identifica à esta vontade o entendimento divino, porém vemos bem que o Deus lhe aparece sobretudo como

20 Brochard aqui, na realidade, se refere ao Escólio da Proposição citada: “[...] *Deum eadem necessitate agere, qua seipsum intelligit, hoc est, sicuti ex necessitate divinae sequitur (scut omnes uno ore statuunt), ut Deus seipsum intelligat, eadem etiam necessitate sequitur; ut Deus infinita infinitis modis agat.*”. Segue tradução: “que Deus age com a mesma necessidade com que se entende a si próprio, isto é, assim como a necessidade da natureza divina segue (como todos afirmam a uma só voz) que Deus se entende a si mesmo, se segue também que Deus faz infinitas coisas de infinitos modos.”

vontade e como Potência. Basicamente, seu pensamento dominante é que tudo deve ser explicado pela potência divino. Como filósofo, ele vê claramente em Deus apenas o pensamento e a extensão infinitos; mas talvez este Deus que só se deixa descobrir sob estas duas ideias seja o mesmo que só permitiu a Moisés ver a orla do seu manto, o ser inefável e terrível que nenhum ser humano poderia contemplar sem ser atingido pela morte. O seu panteísmo é apenas o exagero do seu monoteísmo, e talvez não seja exagero dizer que, em última análise, o Deus de Spinoza apresenta algumas semelhanças com este Jeová que disse: *Ego sum qui sum*.

