



SPINOZA:

CINCO ENSAIOS POR
RENAN, DELBOS,
CHARTIER,
BRUNSCHVIG e
BOUTROUX

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
(ORG.)



Coleção
Argentum nostrum





SPINOZA:
CINCO ENSAIOS POR
RENAN,
DELBOS,
CHARTIER,
BRUNSCHVICG
E
BOUTROUX





UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITORA PRO TEMPORE

JOSETE DE OLIVEIRA CAMPOS SALES

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS

EDITORA DA UECE - EdUECE

ERASMO MIESSA RUIZ

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA

Coleção
Argentum nostrum



EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

COORDENAÇÃO EDITORIAL

ERASMO MIESSA RUIZ

CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO DIAS GADANHA

AYLTON BARBIERI DURÃO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

ENÉIAS FORLIN

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO

GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA

JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

LOURENÇO LEITE

LUIS ALEXANDRE DIAS DO CARMO

MANFREDO RAMOS

MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA

MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO

MARLY CARVALHO SOARES

REGENALDO RODRIGUES DA COSTA

RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR

XESÚS BLANCO-ECHAURI

CONSELHO EDITORIAL

ANTÔNIO LUCIANO PONTES

EDUARDO DIATAHY B. DE MENEZES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FRANCISCO HORÁCIO SILVA FROTA

FRANCISCO JOSÊNIO CAMELO PARENTE

GISAFRAN NAZARENO MOTA JUCA

JOSÉ FERREIRA NUNES

LIDUINA FARIAS ALMEIDA DA COSTA

LUCILI GRANGEIRO CORTEZ

LUIZ CRUZ LIMA

MANFREDO RAMOS

MARCELO GURGEL CARLOS DA SILVA

MARCONY SILVA CUNHA

MARIA DO SOCORRO FERREIRA OSTERNE

MARIA SALETE BESSA JORGE

SILVIA MARIA NÓBREGA-THERRIEN

CONSELHO CONSULTIVO DA EdUECE

ANTONIO TORRES MONTENEGRO (UFPE)

ELIANE P. ZAMITH BRITO (FGV)

HOMERO SANTIAGO (USP)

IEDA MARIA ALVES (USP)

MANUEL DOMINGOS NETO (UFF)

MARIA DO SOCORRO SILVA ARAGÃO (UFC)

MARIA LÍRIDA CALLOU DE ARAÚJO E MENDONÇA (UNIFOR)

PIERRE SALAMA (UNIVERSIDADE DE PARIS VIII)

ROMEU GOMES (FIOCRUZ)

TÚLIO BATISTA FRANCO (UFF)



EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
(ORG.)

**SPINOZA:
CINCO ENSAIOS POR
RENAN,
DELBOS,
CHARTIER,
BRUNSCHVICG
E
BOUTROUX**

TRADUÇÃO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
JEAN-MARIE BRETON
OLIVIA HELENA MATOS



**2ª EDIÇÃO (REVISTA E ATUALIZADA)
FORTALEZA - 2020**

**SPINOZA: CINCO ENSAIOS POR
RENAN, DELBOS, CHARTIER, BRUNSCHVICG E BOUTROUX**

© 2020 *copyright* by **organizador**

ISBN: 978-65-86445-33-6

Publicação da EdUECE EM COEDIÇÃO COM O CMAF/UECE

O conteúdo deste livro, bem como os dados usados e sua fidedignidade, são de responsabilidade exclusiva do organizador. O *download* e o compartilhamento da obra são autorizados desde que sejam atribuídos créditos ao organizador e aos tradutores. Além disso, é vedada a alteração de qualquer forma e/ou utilizá-la para fins comerciais.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – EdUECE

Av. Dr. Silas Munguba, 1700 – Campus do Itaperi – Reitoria – Fortaleza – Ceará

CEP: 60714-903 – Tel: (085) 3101-9893

www.uece.br/eduece – E-mail: eduece@uece.br

Editora filiada à



COORDENAÇÃO EDITORIAL

ERASMO MIESSA RUIZ

CAPA, CONTRACAPA E DIAGRAMAÇÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

REVISÃO DE TEXTO E REVISÃO TÉCNICA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

CATALOGAÇÃO DA PUBLICAÇÃO NA FONTE

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ/BIBLIOTECA CENTRAL DO CENTRO DE HUMANIDADES

BIBLIOTECÁRIA - MARIA DO SOCORRO SOARES RODRIGUES - CRB-3/1281

F811s Fragoso, Emanuel Angelo da Rocha (org.).
Spinoza: cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier,
Brunschvicg e Boutroux/Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
(Org.)/Jean-Marie Breton, Olívia Helena Matos. – 2. ed., rev.
atual. – Fortaleza, Ce: EdUECE, 2020.

140 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

Arquivo PDF

ISBN: 978-65-86445-33-6

1. Filosofia. 2. Filosofia de Spinoza. 3. Benedictus de
Spinoza. I. Título. II. Série.

CDD 190

SUMÁRIO



APRESENTAÇÃO [2ª EDIÇÃO]

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

p. 9

APRESENTAÇÃO [1ª EDIÇÃO]

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

p. 11

SPINOZA: DISCURSO PRONUNCIADO EM HAIA EM 21 DE FEVEREIRO DE 1877, POR OCASIÃO DO 200º ANIVERSÁRIO DE SUA MORTE

ERNEST RENAN

p. 13

O PROBLEMA MORAL NA FILOSOFIA DE SPINOZA

VICTOR DELBOS

p. 39

LIVRO DA SABEDORIA LAICA - SUBSÍDIOS PARA UMA DOUTRINA LAICA DA SABEDORIA

ÉMILE-AUGUSTE CHARTIER

p. 59

A LÓGICA DE SPINOZA

LÉON BRUNSCHVICG

p. 67

EXPOSIÇÃO DA DOUTRINA DE SPINOZA SOBRE A LIBERDADE

ÉMILE BOUTROUX

p. 89

À Olivia Helena Matos (in memoriam)

APRESENTAÇÃO [2ª EDIÇÃO]

É com grande satisfação que damos a público em formato eletrônico (PDF), a segunda edição (revista e atualizada), de nossa coletânea de traduções sobre o filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677), publicadas inicialmente em formato impresso pela EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA - EdUEL¹.

Passados mais de dezesseis anos da primeira edição, algumas das questões por nós abordadas quando da publicação de 2004 podem estar solucionadas ou em processo de resolução. Mas, o entusiasmo com que produzimos este trabalho à época, a intenção fundamental que o norteou e os objetivos pelos quais o produzimos, continuam vivos e atuantes em nós nos dias de hoje.

Ainda temos a intenção de que o nosso trabalho de tradução possibilite aos leitores em geral uma melhor compreensão e julgamento da Filosofia de Spinoza, permitindo a todos e, particularmente, aos nossos jovens estudantes, abordarem o pensamento do filósofo holandês nas perspectivas ética, teológica e política, tanto na Academia como em seu cotidiano, como suporte

1 FRAGOSO, Emanuel A. R. (org.) *Spinoza: Cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg e Boutroux*. Londrina, EdUEL, 2004.

e apoio para uma melhor reflexão e tomada de decisões necessárias frente às questões sociais, teológicas e políticas que os tempos hodiernos impõem.

Além disso, estamos cômicos de que com a nossa publicação, continuamos contribuindo para o desenvolvimento e expansão da base bibliográfica em língua portuguesa da Filosofia em geral e da Filosofia de Spinoza em particular.

Tal continua sendo a nossa intenção.

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO



APRESENTAÇÃO [1ª EDIÇÃO]

Para compreender e julgar um sistema, a primeira condição é certamente entrar nele; mas a segunda é sair dele; isto é, encará-lo de um ponto de vista exterior, e se possível superior ao do autor.

Jules Lachelier

É com estas palavras que o professor Jules Lachelier inicia a avaliação geral do trabalho do então seu aluno na *École Normale Supérieure*, Émile Boutroux, intitulado *Exposition de la Doctrine de Spinoza sur la Liberté*. Além da sabedoria e do bom senso nelas estampadas, estas palavras, talvez como nenhuma outra, espelham nosso entusiasmo e nossa intenção ao traduzirmos e publicarmos textos escritos há tanto tempo.

A Filosofia no Brasil se ressentia da falta de textos em geral. Enquanto professores do ensino superior, deparamo-nos cotidianamente, por um lado, com a falta de textos, sejam atuais ou clássicos, traduzidos para o Português; por outro lado, com o constante e, infelizmente, crescente despreparo dos discentes que chegam às Universidades mal conhecendo a língua vernácula. Portanto, é com grande entusiasmo que disponibilizamos para nossos alunos, bem como para o público universitário em geral, a leitura de textos de comentadores já consagrados pelos especialistas, mas ainda inéditos em nossa língua, que possibilitarão uma melhor compreensão e julgamento da Filosofia de Benedictus de Spinoza; ou seja, no dizer de Lachelier, entrar no sistema spinozista.

Ora, mas por que traduzir estes textos sobre Spinoza, escritos há muito tempo? Qual o interesse que Spinoza teria hoje para o universitário brasileiro? E, ainda mais na perspectiva de pensadores do fim do século XIX e início do século XX?

Talvez não consigamos responder satisfatoriamente a estas questões, porque, envolvidos como estamos com o estudo das obras de Spinoza, pois há muito que já “entramos” em seu sistema, pode faltar-nos a isenção necessária para avaliar. Todavia, se o dito de Lachelier permanece válido, sem dúvida tais escritos serão de grande ajuda para os nossos jovens estudantes “entrarem” no sistema de Spinoza e ali procurarem suas próprias respostas a estas questões, bem como a outras que não nos ocorreram. Ademais, talvez nossa tradução possibilite a eles encará-lo de um ponto de vista exterior. E, quiçá, superior.

Tal é a nossa intenção.

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO



**SPINOZA - DISCURSO PRONUNCIADO EM HAIA
EM 21 DE FEVEREIRO DE 1877, POR OCASIÃO
DO 200º ANIVERSÁRIO DE SUA MORTE***

ERNEST RENAN

TRADUÇÃO DE **EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO**
e **OLIVIA HELENA MATOS**

Hoje, há duzentos anos, ao meio dia, aproximadamente à hora em que estamos, expirava aos 43 anos, sobre o agradável cais do *Pavilioensgracht*, a alguns passos daqui, um pobre homem cuja vida foi tão profundamente silenciosa que seu último suspiro foi à duras penas ouvido. Ele habitava um quarto separado, na casa de bons e honestos hospedeiros, que, sem compreendê-lo, tinham por ele uma veneração instintiva. Na manhã de seu último dia, ele desceu, segundo seu hábito, e foi estar com eles; era um dia de serviços religiosos; o doce filósofo conversou com essa boa gente acerca do que tinha dito o ministro, aprovando-o vigorosamente e aconselhando-os a conformarem-se. O hospedeiro e a hospedeira – nomeemo-los, Senhores, pois eles têm, por sua honesta sinceridade, o seu lugar neste belo idílio de Haia, contado por [Johannes Nicolaus] Colerus – (1647-1707), o marido e a esposa Van der Spyk, retornavam de suas devoções. Quando eles regressaram a casa, seu

* Publicado originalmente em *Chronicon Spinozanum, Tomus Quintus, Hagæ Comititis*, p. ix-xxviii, MCMXXVII (1927), com o título de *Spinoza - Discours prononcé à la Haye le 21 février 1877, à l'occasion du 200º anniversaire de sa mort*.

tranquilo locatário estava morto. O enterro ocorreu em 25 de fevereiro, análogo ao de um crente em Cristo, na Nova Igreja sobre o *Spui*. Todas as pessoas do bairro lamentaram intensamente o desaparecimento do sábio, que tinha vivido no meio deles como um deles. Seus hospedeiros conservaram sua lembrança como uma religião, e os que se lhes aproximavam, jamais falavam dele sem chamá-lo, conforme o costume, o *bem-aventurado Spinoza*.

Quem pudesse, por essa época, esclarecer a corrente de opinião que se estabelecia nos círculos pretensamente instruídos do farisaísmo de então, veria, por um estranho contraste, este filósofo, tão amado pelos simples e por aqueles que tinham o coração puro, tornar-se o espantalho da estreita ortodoxia que pretendia ter o privilégio da verdade. Um celerado, uma peste, um suporte do inferno, o mais maldoso dos ateístas que jamais existiu, um homem coberto de crimes; eis o que foi, na opinião dos teólogos e dos filósofos bem intencionados, o solitário de *Pavilioensgracht*. Retratos dele foram distribuídos, nos quais o mostravam *portando sobre sua face os sinais da reprovação*. Um grande filósofo, tão ousado quanto ele, mas menos consequente e não tão completamente sincero, chamou-o *um miserável*. Mas a justiça teve o seu turno. O espírito humano chegando, por volta do fim do século XVIII, sobretudo na Alemanha, a uma teologia mais esclarecida e a uma filosofia mais ampla, reconhece em Spinoza o precursor de um evangelho novo. [Friedrich Heinrich] Jacobi (1743-1819) traz a público a confidência de uma conversação que teve com [Gotthold Ephraim] Lessing (1729-1781). Ele tinha ido ter com Lessing na esperança de que este lhe socorresse contra Spinoza. Qual não é o seu assombro quando ele

encontra em Lessing um spinozista confesso! ‘*Ev xai xãv*, disse-lhe este último, eis toda a filosofia. Àquele que um século inteiro proclamou ateu, Novalis [Georg Philipp Friedrich von Hardenberg (1772-1801)] o encontra *ébrio de Deus*. Seus livros esquecidos são publicados e avidamente procurados. [Friedrich Daniel Ernst] Schleiermacher (1768-1834), [Johann Wolfgang von] Goethe (1749-1832), [Georg Wilhelm Friedrich] Hegel (1770-1831), [Friedrich Wilhelm Joseph von] Schelling (1775-1854) proclamam todos, a uma só voz, Spinoza o pai do pensamento moderno. Talvez tenha havido algum exagero neste primeiro impulso de reparação tardia; mas o tempo, que tudo põe em seu lugar, consagrou, no fundo, o juízo de Lessing, e não há mais hoje, um espírito esclarecido que não reconheça em Spinoza o homem que teve no seu tempo a mais alta consciência do divino. É com este pensamento, Senhores, que vós quereis que esta tumba modesta e pura tenha seu aniversário. É a afirmação comum de uma fé livre no infinito que reúne, neste dia, neste lugar, testemunho de tanta virtude, o agrupamento mais seletivo que um homem de gênio possa reunir em torno de si, após sua morte. Uma soberana, tão notável pelos dons da inteligência quanto pelos da alma, está presente em espírito, em nosso meio. Um príncipe, justo apreciador de todos os méritos desejou, estando com a sua presença dando brilho a esta solenidade, testemunhar que nenhuma das glórias da Holanda lhe é estranha e que não há pensamento, por mais elevado que seja, que escape ao seu julgamento esclarecido, à sua filosófica admiração.



O ilustre Baruch de Spinoza nasceu em Amsterdã no momento em que vossa república alcançava o mais alto grau de sua glória e de sua potência. Ele pertencia a essa grande raça que, pela influência que exerceu e pelos serviços que prestou, ocupa um lugar tão excepcional na história da civilização. Milagre a sua maneira, o desenvolvimento do povo judeu assume lugar imediatamente ao lado deste outro milagre, o desenvolvimento do espírito grego; porque se a Grécia realizou, inicialmente, o ideal da poesia, da ciência, da filosofia, da arte e da vida profana, se ousou me expressar assim, o povo judeu fez a religião do gênero humano. Seus profetas inauguraram no mundo a ideia de justiça, a reivindicação dos direitos do fraco, reivindicação tanto mais amarga que, toda ideia de remunerações futuras sendo-lhes estranha, eles sonhavam sobre esta terra e num futuro próximo a realização desse ideal. Um judeu, Isaias, 750 anos antes de Jesus Cristo, ousa dizer que os sacrifícios têm poucas consequências e que uma só coisa importa, a pureza do coração e das mãos. Em seguida, quando os acontecimentos da terra parecem contrariar, de maneira irremediável, essas brilhantes utopias, Israel tem reviravoltas incomparáveis. Transportando para o domínio do idealismo puro esse reino de Deus que a terra não comporta, uma metade dos seus filhos funda o cristianismo; outra continua, através das fogueiras da Idade Média, este imperturbável protesto: *Escuta Israel; Jehovah, teu Deus, é único; santo é o seu nome*. Esta potente tradição de idealismo e de esperança contra toda esperança, esta religião que obtém de seus adeptos os mais heroicos sacrifícios, sem que pertença à sua essência nada prometer de certo para além da vida, foi o meio são e fortalecedor no qual se desenvolveu Spinoza. Sua educação foi, inicialmente, inteiramente hebraica:

esta grande literatura de Israel foi sua primeira e, melhor dizendo, sua perpétua mestra, a meditação de toda sua vida.

Como ocorre ordinariamente, a literatura hebraica, assumindo o caráter de um livro sagrado, tornou-se objeto de uma exegese convencional, na qual se tratava menos de explicar os velhos textos no sentido dos seus autores, do que nela encontrar um alimento para as necessidades morais e religiosas dos tempos. O espírito penetrante do jovem Spinoza viu logo todos os defeitos da exegese da sinagoga; a Bíblia que lhe era professada estava desfigurada por mais de dois mil anos de contrassensos acumulados. Ele quis ir além. No fundo, ele estava com os verdadeiros pais do judaísmo, e em particular, com o grande Maimônides, que havia encontrado meio de introduzir no judaísmo as mais fortes ousadias da filosofia. Ele entrevia, com uma sagacidade maravilhosa, os grandes resultados da exegese crítica que devia cento e vinte e cinco anos mais tarde, dar a inteligência verdadeira das mais belas obras do gênio hebreu. Era isto destruir a Bíblia? Será que ela perdeu essa literatura admirável, de ser na sua fisionomia real, antes de relegada para fora das leis comuns da humanidade? Não, seguramente. As verdades reveladas pela ciência ultrapassam sempre os sonhos que a ciência destrói. O mundo de Laplace leva vantagem, eu imagino, em beleza, sobre o de *Cosmas Indicopleustas*, que representa o universo como um cofre, sobre a cobertura do qual as estrelas desfilam nas ranhuras, a algumas léguas de nós. A Bíblia, da mesma maneira, é mais bela quando nela se faz ver escalonada, sobre uma tela de mil anos, cada aspiração, cada suspiro, cada prece da mais alta consciência religiosa que jamais houve, do que quando se é obrigado a encontrar nela um livro como jamais

existiu, redigido, conservado, interpretado ao contrário de todas as regras ordinárias do espírito humano.

Mas as perseguições da Idade Média tinham produzido no judaísmo o efeito ordinário das perseguições; elas tinham tornado os espíritos limitados e tímidos. Alguns anos antes, em Amsterdã, o desafortunado Uriel da Costa tinha expiado cruelmente as hesitações que o fanatismo considera tão culpáveis quanto o ateísmo confesso. As ousadias do jovem Spinoza foram ainda mais mal recebidas; anatematizaram-no, e ele deveria submeter-se a uma excomunhão que não tinha buscado. Bem velha essa história, Senhores! As comunhões religiosas, berços benfazejos de tantas seriedades e virtudes, somente admitem que o assunto fique exclusivamente em seu meio; elas têm a pretensão de aprisionar para sempre, a vida que teve entre elas seu início; elas tratam como apostasia a legítima emancipação do espírito que procura voar só. Acredita-se ouvir o ovo acusar de ingratidão o pássaro que lhe escapa; o ovo é necessário até certo momento, após, ele torna-se um embaraço; é necessário que ele seja quebrado. É realmente uma maravilha que Erasmo de Roterdã tenha se sentido limitado em sua cela, que Lutero não tenha preferido seus votos de monge ao voto santo, se bem que de outra maneira, que todo homem contraiu unicamente pelo fato de estar com a verdade! É no caso de Erasmo ter persistido em sua rotina monástica, ou de Lutero ter continuado a distribuir indulgências, que eles seriam apóstatas. Spinoza foi o maior dos judeus modernos, e o judaísmo o exilou; nada mais simples; assim devia ser; assim será sempre. Os símbolos finitos, prisão do espírito infinito, protestam eternamente contra o esforço do idealismo para ampliá-los. O espírito, por seu turno, luta eternamente para ter mais ar e mais luz. Há cento e sessenta e oito anos, a sinagoga declara corruptor

aquele que devia fazer a fortuna sem igual das máximas da sinagoga. E a Igreja cristã, quantas vezes ela não expulsou do seu seio aqueles que deviam mais honra lhe dar? O dever em tal caso é cumprido, Senhores, quando nós guardamos uma piedosa lembrança da educação recebida na infância. Livre às velhas Igrejas obsoletas de acusar de atentado àqueles que as deixam; elas não conseguirão obter de nós outro sentimento que não seja o de reconhecimento; porque, em todo caso, o mal que elas podem nos fazer não é nada, perto do bem que elas nos fizeram.



Eis, pois, o excomungado da sinagoga de Amsterdã forçado a se criar num lar espiritual fora da casa que o rejeitou. Ele tinha as maiores simpatias pelo cristianismo, mas temia todas as amarras; ele não o abraçou. Descartes tinha renovado a filosofia com seu racionalismo firme e sóbrio; Descartes foi seu mestre; ele pegou os problemas aonde os havia conduzido este grande espírito: ele viu que a sua teologia, por temor à Sorbonne, permaneceu sempre um pouco árida. Oldenburg, perguntando-lhe um dia qual defeito ele encontrava na filosofia de Descartes e de Bacon, Spinoza responde que o principal era que eles não se ocuparam o suficiente da causa primeira. Talvez as suas lembranças da teologia judaica, esta antiga sabedoria dos hebreus, diante da qual ele se inclina frequentemente, sugeriram-lhe em relação aos objetivos mais elevados, as mais ambiciosas aspirações. Não somente as ideias do vulgo, mas mesmo aquelas dos pensadores sobre a divindade, lhe pareceram insuficientes; ele viu bem que não poderia conceber no infinito uma parte limitada, que a divindade é tudo ou nada, que se o divino é alguma coisa, ele deve tudo envolver. Durante vinte anos,

ele medita sobre estes problemas sem os afastar um momento de seu pensamento. O desgosto dos sistemas e das fórmulas abstratas não nos permite mais, hoje, aceitar de maneira absoluta as proposições nas quais ele acreditou encerrar os segredos do infinito. O universo para Spinoza, assim como para Descartes, não era mais do que extensão e pensamento; a química e a fisiologia faltaram a essa grande escola, muito exclusivamente geométrica e mecânica. Alheio à ideia da vida e às noções sobre a constituição dos corpos que a química devia revelar, muito preso ainda às expressões escolásticas de substância e atributo, Spinoza não chega a esse infinito vivo e fecundo que a ciência da natureza e da história nos mostra presidindo, no espaço sem limites, a um desenvolvimento sempre mais e mais intenso; mas, afora alguma *secura* na expressão, que grandeza há nesta inflexível dedução geométrica, resultando na proposição suprema: *É da natureza da substância desenvolver-se necessariamente por uma infinidade de atributos infinitos, infinitamente modificados!* Deus é assim o pensamento absoluto, a consciência universal. O ideal existe, ele é mesmo, a verdadeira existência; o resto não é mais do que aparência e frivolidade. Os corpos e as almas são os puros modos, dos quais Deus é a substância; não há senão os modos que caem sob a duração; a substância está toda na eternidade. De forma que Deus não se prova, sua existência resulta de sua ideia somente; tudo o contém e o supõe. Deus é a condição de toda existência, de todo pensamento. Se Deus não existisse, o pensamento poderia conceber mais do que a natureza poderia fornecer, o que é contraditório.

Spinoza não viu claramente o progresso universal; o mundo como ele o concebia, parecia cristalizado de alguma maneira, numa matéria que é a extensão incorruptível,

numa alma que é o pensamento imutável; o sentimento de Deus lhe retira o sentimento do homem; sem cessar em face do infinito, ele não percebe suficientemente o que se encerra de divino nas manifestações relativas; mas, ele viu melhor do que ninguém, a eterna identidade que serve de base a todas as evoluções passageiras. Tudo o que é limitado parece-lhe frívolo e indigno de ocupar um filósofo. Com um voo ousado, ele atingiu os altos cumes cobertos de neve, sem ter um olhar para o rico desabrochamento de vida que se produz no flanco da montanha. A esta altura, na qual todo peito que não seja o seu torna-se ofegante, ele vive, ele desfruta; ele se satisfaz como faz o comum dos homens nas quentes e úmidas regiões temperadas. O que ele necessita é do ar das geleiras, com sua aspereza forte e penetrante. Ele não pede mais que o sigam; ele é como Moisés, a quem é revelado, no alto da Montanha, os segredos desconhecidos do vulgo; mas, creiam-me Senhores, ele foi o Vidente do seu tempo; ele foi, em seu momento, aquele que viu mais profundamente Deus.



Acredita-se que isolado sobre esses cumes nevados, ele era, nas coisas humanas, um espírito falso, um utópico, ou um cético desdenhoso? Ele não era nada disto, Senhores. A aplicação dos seus princípios às sociedades humanas preocupava-o sem cessar. O pessimismo de Hobbes e os sonhos de Tomas Morus lhe repugnavam igualmente. Uma metade ao menos do *Tratado Teológico-Político*, publicado em 1670, poderia ser reimpresso hoje, sem nada perder de sua proposta. Escutem este título admirável: *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi sed eandem*

*nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse.*¹ Imaginava-se ainda, depois de séculos, que a sociedade repousa sobre dogmas metafísicos; Spinoza viu com profundidade que os dogmas supostos necessários à humanidade não poderiam escapar à discussão; que a revelação mesma, se há uma, atravessando, para chegar até nós, as faculdades do espírito humano, tampouco escapa, como o resto, à crítica. Eu queria poder citar-vos todo, inteiro, este admirável Capítulo XX, no qual nosso grande publicista estabelece com uma superioridade magistral este dogma, novo a época, contestado ainda hoje, que se chama a liberdade de consciência: *O fim último do Estado, diz ele, não é dominar os homens, contê-los pelo temor, submetê-los à vontade alheia, mas, ao contrário, é permitir a cada um, tanto quanto possível, viver em segurança, isto é, de conservar intacto o direito natural que eles têm de viver sem prejuízo para si ou para o outro. Não, digo, o Estado não tem por fim transformar os homens de seres racionais em animais ou em autômatos; tem por fim fazer de maneira que os cidadãos desenvolvam em segurança seu corpo e seu espírito, fazendo uso da razão livremente. O fim do Estado é, pois, verdadeiramente, a liberdade [...] Qualquer um que queira respeitar os direitos do soberano, não deve jamais agir em oposição aos seus decretos; mas todos têm o direito de pensar o que quiser e de dizer o que pensa, desde que se limitem a falar e a ensinar em nome da pura razão, e que não intentem, por sua autoridade privada, introduzir inovações no Estado. Por exemplo, um cidadão demonstra que certa lei repugna à sã razão, e, ele pensa que ela deve ser por este motivo*

1 (NT) **Tradução:** *Tratado Teológico-Político*, contendo algumas dissertações em que se demonstra que a liberdade de filosofar, não só é compatível com a preservação da piedade e da paz, como, inclusivamente, não pode ser abolida sem se abolir ao mesmo tempo a paz do estado e a própria piedade.

revogada; se ele submete o seu juízo ao julgamento do soberano, ao qual unicamente compete estabelecer e abolir as leis, e se durante esse tempo, ele não age em nada contra a lei, seguramente ele bem merece do Estado tanto quanto o melhor cidadão [...]

[...] Admitamos que seja possível sufocar a liberdade dos homens e impor-lhes o jugo, a tal ponto que eles não ousem nem mesmo murmurar quaisquer palavras sem a aprovação do soberano; jamais, seguramente, nós os impediríamos de pensarem segundo sua livre vontade. Que se seguirá então, disto? Que os homens pensam de um modo e falam de outro, que, por conseguinte, a boa fé, virtude tão necessária ao Estado, se corrompa, que a adulação, tão detestável, e a perfídia tornar-se-ão honrosas, arrastando com elas a decadência de todos os bons e sãos hábitos [...] O que seria mais funesto para um Estado do que exilar como maus, honestos cidadãos, porque não têm as opiniões da multidão e ignoram a arte de fingir! O que seria mais fatal do que tratar como inimigos e enviar à morte os homens que não cometeram nenhum outro crime, além daquele de pensar com independência! Eis então o cadafalso, terror dos maus, tornando-se o glorioso teatro no qual a tolerância e a virtude brilham em toda a sua glória e cobre publicamente de desonra a majestade soberana. Certamente não se poderia aprender deste espetáculo senão uma coisa, imitar esses nobres mártires, ou, se se teme a morte, tornar-se o covarde adulator do poder. Nada é então, tão perigoso como o relacionar e submeter ao direito divino, as coisas de pura especulação e impor leis às opiniões que são ou podem ser assunto de discussão entre os homens. Se o direito do Estado se limitasse a reprimir os atos, deixando impunes as palavras, as controvérsias não se transformariam em sedições tão frequentemente.

Mais sábio que tantos pretensos homens práticos, nosso teórico via perfeitamente que não há governo mais durável do que os governos racionais, e que, só os governos temperados são governos racionais. Longe de absorver o indivíduo no Estado, ele produz para este sólidas garantias contra a onipotência do Estado. Não é um revolucionário, é um moderado; ele transforma, ele explica, mas não se destrói. Seu Deus não é daqueles que se comprazem com as cerimônias, com os sacrifícios, com o odor dos incensos; e, portanto, Spinoza não intenta de modo algum arruinar a religião; ele tem pelo cristianismo uma veneração profunda, um terno e sincero respeito. O sobrenatural não tem sentido na sua doutrina; segundo os seus princípios, algo que esteja fora da natureza, estará fora do ser, e, por conseguinte, não poderá ser concebido; os reveladores, os profetas foram homens como os outros: *Isto não é pensar, diz ele, é sonhar, crer que os profetas tiveram um corpo humano e não tiveram uma alma humana, e por conseguinte, sua ciência e as suas sensações foram de uma natureza diferente da nossa.* O profetismo não foi o apanágio de um só povo, do povo judeu. A qualidade de Filho de Deus não foi privilégio de um só homem. [...] *Para vos mostrar abertamente meu pensamento, eu digo que não é absolutamente necessário para a salvação conhecer Cristo segundo a carne; mas é inteiramente diferente, se falamos desse Filho de Deus, isto é, dessa eterna sabedoria de Deus que se manifesta em todas as coisas e principalmente na alma humana e, mais ainda do que em qualquer outro, em Jesus Cristo. Sem esta sabedoria, ninguém pode chegar ao estado de beatitude, visto que só ela nos ensina o que é o verdadeiro e o falso, o bem e o mal [...] Quanto ao que acrescentam certas Igrejas [...] eu expressamente adverti que eu não sabia o que eles queriam dizer, e, para falar francamente, eu confesso que elas me parecem ter a mesma linguagem que eu utilizaria*

se pretendesse dizer que um círculo revestiu a natureza de um quadrado. Dizia outra coisa Schleiermacher, e Spinoza, fundador, com Richard Simon, da exegese bíblica do Antigo Testamento, não é simultaneamente o precursor dos teólogos liberais que, em nossos dias, mostraram que o Cristianismo podia conservar todo o seu brilho sem o sobrenatural? Suas cartas a Oldenburg sobre a ressurreição de Jesus Cristo e sobre a maneira como São Paulo a entendia, são obras primas, que cento e cinquenta anos mais tarde teriam passado pelo manifesto de toda uma escola de teologia crítica.

Pouco importa, aos olhos de Spinoza, que se entendam os mistérios desta ou daquela maneira, desde que sejam entendidos em um sentido piedoso; a religião não tem senão uma meta – a piedade; o que lhe é necessário exigir, não é a metafísica, mas sim as direções práticas. No fundo, não há mais do que uma só coisa nas Escrituras, assim como na em toda revelação: *amai vosso próximo*. O fruto da religião é a beatitude; todos dela participam em uma medida proporcional à sua capacidade e aos seus esforços. As almas que a razão governa, as almas filosóficas que, desde este mundo vivem em Deus, estão ao abrigo da morte; o que a morte lhes tira não é coisa de nenhum preço; mas as almas fracas ou passionais perecem quase inteiramente, e a morte, ao invés de ser para elas um simples acidente, atinge-as até o fundo do seu ser... O ignorante que se deixa conduzir pela cega paixão, é impelido em mil sentidos diversos pelas causas exteriores, e não goza jamais da verdadeira paz da alma; para ele, cessar de sofrer é cessar de ser. Ao contrário, a alma do sábio pouco se abala. Possuindo, por uma espécie de necessidade eterna, a consciência de si mesma e de Deus e das coisas, jamais ela cessa de ser, e a verdadeira paz da alma, conserva-a sempre.

Ele não suportava que considerássemos a sua tentativa como irreligiosa ou subversiva. O tímido Oldenburg não lhe ocultava que algumas das suas opiniões pareciam a certos leitores tender ao oposto da piedade. *Tudo o que se concilia com a razão*, responde Spinoza, *eu o creio perfeitamente útil à prática da virtude*. A pretensa superioridade das concepções pesadamente positivas a respeito da religião e da vida futura encontrava-o intratável. *Isto significa rejeitar toda religião*, eu lhe pergunto, dizia, *reconhecer Deus como o soberano bem e pensar que a este titulo é necessário amá-lo com a alma livre. Sustentar que toda nossa felicidade, que a mais alta liberdade consiste neste amor, que o preço da virtude é a própria virtude, e que uma alma cega e impotente encontra o seu suplício na sua cegueira [...] é renegar por isso toda religião?* Por trás desses ataques, ele via sentimentos cheios de baixeza. Aquele que se irrita contra a religião desinteressada, confessava, segundo ele, que a razão e a virtude não tinham a seus olhos nenhum atrativo e que sua felicidade seria viver de acordo com suas paixões, se não fosse contido pelo temor. *Assim então, acrescenta, ele não se abstém do mal e só obedece ao divino mandamento a contragosto, como faria um escravo; e ao preço desta escravidão, ele espera de Deus recompensas que têm infinitamente mais valor a seus olhos do que o amor divino. Mais ele sente aversão e distância pelo bem, mais ele espera ser recompensado, e isto se afigura tal, que aqueles que não estão contidos pelo mesmo temor que ele, fazem o que ele faria, isto é, vivem sem lei!* Ele achava, com razão, que esta maneira de ganhar o céu, fazendo justamente o necessário para merecer o inferno, era o contrário da razão e que há alguma coisa de absurdo em pretender ganhar Deus, confessando-lhe que, sem temê-lo, não se poderia amá-lo.



Sentia os perigos de tocar em crenças nas quais poucas pessoas admitem estas sutis distinções. *Caute* era a sua divisa; seus amigos lhe tinham feito compreender a explosão que a *Ética* iria produzir, ele conservou-a inédita até à morte. Ele não tinha nenhuma vaidade literária e não procurava a celebridade, talvez, na verdade, porque estava seguro de tê-la sem procurá-la. Era perfeitamente feliz; ele o disse, acreditemo-lo sob palavra. Ele fez melhor ainda; deixou-nos o seu segredo. Ouçam, ouçam Senhores, a receita do *príncipe dos ateus*, para encontrar a felicidade. É o amor de Deus. Amar a Deus é viver em Deus. A vida em Deus é a melhor e a mais perfeita, porque é a mais racional, a mais feliz, a mais plena, em uma palavra: porque ela nos dá mais ser do que qualquer outra vida, e satisfaz mais completamente o desejo fundamental que constitui nossa essência.

Sua vida prática foi inteiramente regrada sobre essas máximas. Esta vida foi uma obra prima de bom senso e de juízo. Foi conduzida com essa profunda habilidade do sábio, que só quer uma coisa e termina sempre por obtê-la. Jamais um político combinou tão bem um fim com os meios para atingi-lo. Menos reservado, ele teria talvez tido a sorte do infeliz Uriel da Costa (1585-1640). Como amava a verdade por ela mesma, era indiferente às injúrias que lhe atraía sua constância em dizê-la; não respondeu jamais uma palavra aos ataques de que foi objeto. Não atacou jamais a ninguém. *É contrário aos meus hábitos*, dizia, *procurar descobrir os erros em que os outros incidiram*. Se tivesse querido ser uma personagem oficial, sua vida teria sido sem dúvida marcada pela perseguição ou, ao menos, pela desgraça. Ele não foi nada e não quis ser nada. *Ama nesciri* foi sua divisa, como a do autor da *Imitação*. Sacrificou tudo à tranquilidade de seu pensamento, e não foi por egoísmo, porque este

pensamento importava a todos. Recusou muitas vezes a riqueza que o procurava, e não desejava mais do que o necessário. O rei de França ofereceu-lhe uma pensão: ele agradeceu; o eleitor palatino lhe ofereceu uma cátedra em Heidelberg²: *Vossa liberdade será inteira, dizia-lhe, porque o príncipe está convencido de que dela não abusareis para perturbar a religião estabelecida. – Eu não compreendo bem, respondeu, em que limites é preciso encerrar esta liberdade de filosofar que me querem dar de bom grado, sob a condição de não perturbar a religião estabelecida; e depois, o que eu desse à instrução da juventude me impediria a mim mesmo de avançar na filosofia. Só consegui obter uma vida tranquila sob a condição de renunciar a toda a espécie de lições públicas.* Ele sentia que o seu dever era pensar: ele pensou, com efeito, para a humanidade, à qual ultrapassou em ideias, mais de cem anos.

Esta mesma habilidade instintiva, ele a portava em todas as relações da vida; sentia que a opinião não deixa passar em um homem, duas audácias ao mesmo tempo; sendo livre pensador, ele sentia-se como que obrigado a viver como um santo. Mas, eu digo mal: esta vida doce e pura, não era ela a expressão direta de sua consciência pacífica e amável? Afigura-se, então, o ateuista como um celerado, armado de punhais. Spinoza foi durante toda a sua vida, humilde, doce e piedoso; seus adversários tinham a ingenuidade de considerá-lo mau: eles teriam preferido que ele tivesse vivido conforme o tipo consagrado e que, levando a vida como um verdadeiro demônio encarnado, terminasse em desespero; Spinoza sorria desta pretensão singular, e recusava, para agradar seus inimigos, a mudar seu gênero de vida.

Ele teve excelentes amigos, foi corajoso quando necessitou ser, protestou contra os furores populares,

2 **NT**: Ver Carta 47 e 48 de Spinoza.

quando estes lhe pareceram injustos. As muitas desilusões não lhe impediram de ficar fiel ao partido republicano; o liberalismo de suas opiniões não esteve jamais à mercê dos acontecimentos. O que lhe dá mais honra, talvez, é que teve a estima e a afeição sincera dos seres simples, que viveram em torno dele. Nada se compara à estima dos pequenos, Senhores; seu julgamento é quase sempre o de Deus. Para os bons Van der Spyk, ele foi, evidentemente, o ideal do perfeito locatário. *Não houve jamais ninguém menos importuno*, disseram eles, alguns anos após a sua morte, a Colerus. *Quando estava em casa, não incomodava ninguém; ele passava a maior parte do seu tempo tranquilamente em seu quarto. Quando lhe acontecia encontrar-se fatigado por ter se envolvido demais em suas meditações, ele descia e falava aos da casa de tudo o que podia servir de assunto a um entretenimento comum, até mesmo de frivolidades.* Não se viu jamais, com efeito, vizinho mais afável. Ele conversava frequentemente com a sua hospedeira, particularmente nos períodos de seus partos, e com os da casa, quando lhes sobrevinha alguma aflição ou doença. Advertia as crianças a irem ao ofício divino, e quando voltavam do sermão, lhes perguntava o que haviam dele retido. Apoiava, quase sempre abertamente, o que o pregador havia dito. Uma das pessoas que ele mais estimava era o pastor Cordes, homem excelente e que explicava bem a Escritura; ele ia algumas vezes ouvi-lo e aconselhava seu hospedeiro a jamais faltar à pregação de tão hábil homem. Sua hospedeira lhe perguntou um dia se ela podia ser salva na religião que professava: *Vossa religião é boa*, respondeu; *vós não deveis procurar outra, nem duvidar de que nela conseguireis a vossa salvação, sempre que, apegando-vos à piedade, também leveis uma vida pacífica e tranquila.*

Ele era admiravelmente sóbrio e bem organizado. Suas necessidades cotidianas eram satisfeitas por uma profissão manual, a de polir vidros de lunetas, na qual se tornou muito hábil. Os Van der Spyk entregaram a Colerus os pequenos papéis nos quais anotava as suas despesas; elas chegavam em média a quatro soldos e meio por dia. Ele tinha muito cuidado em ajustar as suas contas trimestralmente, afim de não gastar nem mais nem menos do que tinha. Seu vestuário era simples, quase pobre; mas sua pessoa respirava uma serenidade tranquila. Estava claro que tinha encontrado a doutrina que lhe dava o perfeito contentamento.

Ele não estava jamais triste ou alegre, e a igualdade do seu humor parecia maravilhosa. Ele teve talvez um pouco de tristeza no dia em que a filha do seu professor [Franciscus] Van den Enden (1602-1674) o preteriu por Kerkering; mas eu imagino que ele logo se consolou. *A razão é meu prazer, dizia ele, e o fim a que aspiro nesta vida é a alegria e a serenidade. Não queria que se fizesse o elogio da tristeza: É a superstição, dizia, que erige em bem a tristeza e em mal tudo o que procura a alegria. Deus seria um invejoso se Ele se regozijasse da minha impotência e do mal que sofro. A medida, com efeito, que nós experimentamos uma alegria maior, nós passamos a uma perfeição maior, e nós participamos mais da natureza divina... A alegria não pode, então, jamais ser má enquanto é regulada pela lei da nossa utilidade verdadeira. A vida virtuosa não é uma vida triste e sombria, uma vida de privações e de austeridade. Como a divindade teria prazer no espetáculo da minha fraqueza, imputando-me lágrimas, suspiros, terrores, sinais de uma alma impotente. Sim, acrescentava ele com veemência: é próprio do homem sábio usar das coisas da vida e delas se deleitar tanto quanto possível, restaurar-se por uma nutrição moderada*

e agradável, encantar seus sentidos com o perfume e o brilho verdejante das plantas, ornamentar mesmo o seu vestuário, deleitar-se com os prazeres da música, dos olhos, dos espetáculos e de todos os divertimentos a que todos podem se entregar sem prejuízo de ninguém. Fala-se incessantemente do arrependimento, da humildade, da morte; mas o arrependimento não é por si uma virtude, ele é a consequência de uma fraqueza; a humildade não o é menos, pois nasce para o homem da ideia da sua inferioridade. Quanto ao pensamento da morte, é filho do medo, e é nas almas fracas que ele escolhe o seu domicílio. A coisa do mundo, dizia, na qual o homem livre pensa menos, é na morte. A sabedoria é uma meditação, não da morte, mas da vida.



Desde os dias de Epíteto e de Marco Aurélio não se tinha visto vida tão profundamente embebida pelo sentimento do divino. Nos séculos XII, XIII e XIV, a filosofia racionalista contou com muitos grandes homens; ela não teve santos. Frequentemente, alguma coisa de repulsivo e de duro se havia misturado aos mais belos espíritos do livre pensamento italiano. A religião esteve inteiramente ausente dessas vidas revoltadas, não menos contra as leis humanas do que contra as leis divinas, e cujo último exemplo foi o do pobre Vanini. Aqui, é a religião que produz o livre pensamento como uma parte da piedade. A religião, num tal sistema, não é uma parte da vida, ela é a própria vida mesma. O que importa, não é estar na posse de alguma frase metafísica mais ou menos correta, é dar à sua vida um rumo certo, uma direção suprema, o ideal.

Por aí vosso ilustre compatriota, Senhores, desfraldou uma bandeira susceptível, hoje ainda, de

abrigar tudo quanto se pensa e tudo o que se sente com nobreza. Sim, a religião é eterna; ela responde à primeira necessidade do homem primitivo tanto quanto à do homem culto; ela não pereceria senão com a própria humanidade, ou, melhor, o seu desaparecimento seria a prova de que a humanidade, degenerada, se prepara para retornar à animalidade de onde saiu. E, todavia, nenhum dogma, nenhum culto, nenhuma fórmula poderia, em nossos dias, esgotar o sentimento religioso. É necessário manter em presença de uma a outra, essas duas asserções em aparência contraditórias. Infeliz àquele que pretende que o tempo das religiões passou! Desgraça a quem imagine que se possa conseguir dar aos velhos símbolos a força que tinham quando se apoiavam sobre o imperturbável dogmatismo de outrora! Esse dogmatismo é preciso superá-lo; É preciso que superemos essas crenças estagnadas, fontes de tantas lutas e de tantas dissensões, mas também, princípios de convicções tão ardentes; é preciso renunciar à crença de que depende de nós mantermos os outros nas crenças que não compartilhamos mais. Spinoza tinha razão de sentir horror à hipocrisia; a hipocrisia é desprezível e desonesta; mas, sobretudo, a hipocrisia é inútil. Na verdade, a quem enganamos aqui? A persistência das classes superiores em patrocinar sem reservas, aos olhos das classes incultas, as formas religiosas de outrora, não terá senão um efeito, o de arruinar a sua autoridade para os dias de crise, nos quais importa que o povo creia ainda na razão e na virtude de alguns.

Honra então a Spinoza que ousou dizer: a razão acima de tudo; a razão não poderia ser contrária aos interesses da humanidade bem entendidos. Mas, àqueles que se deixa arrebatado às impaciências irrefletidas, lembremos que Spinoza não concebeu jamais a revolução

religiosa senão como uma transformação de fórmulas. O fundo para ele subsistia em outros termos. Se, por um lado, repeliu energicamente o poder teocrático de um clero concebido como distinto da sociedade civil e a tendência do Estado em ocupar-se da metafísica, jamais, por outro lado, negou nem o Estado, nem a Religião. Queria o Estado tolerante e a Religião livre. Nós, não os queremos menos. Não se poderia impor aos outros crenças que não temos. Que os crentes de outrora se fizessem perseguidores, sendo nisso tirânicos, eles ao menos eram consequentes; nós outros, fazendo como eles, seríamos simplesmente absurdos. Nossa religião é um sentimento susceptível de revestir formas numerosas. Essas formas estão longe de se valerem umas pelas outras; mas nenhuma tem a força nem a autoridade de banir as outras. Liberdade, eis a última palavra da política religiosa de Spinoza. Que seja a última palavra da nossa! É o partido mais honesto, é talvez, ao mesmo tempo, o mais eficaz e o mais seguro para o progresso da civilização.

A humanidade, com efeito, avança na via do progresso com um passo prodigiosamente irregular. O rude e violento Esaú se impacienta das lerdezas que ocasionam os pequenos passos do rebanho de Jacob. Deixemos o tempo para todos. Não permitamos, seguramente, que a ingenuidade e a ignorância constrojam os livres movimentos do espírito; mas não perturbemos mais a lenta evolução das consciências mais lerdas. A liberdade do absurdo para uns é a condição da liberdade da razão para outros. Os serviços prestados ao espírito humano pela violência, não são serviços. Que aqueles que não levam a sério a verdade pratiquem a coação, para obter a submissão exterior, nada mais simples. Mas nós, que cremos que a verdade é alguma

coisa de real e de soberanamente respeitável, como pensaríamos em obter pela força uma adesão que não tem preço senão quando ela é o fruto de uma convicção livre. Não admitamos mais as fórmulas sacramentais, operando por sua própria força, independentemente da inteligência daquele a quem se faz aplicação. Para nós uma crença não tem valor senão quando é conquistada pela reflexão do indivíduo, quando é por ele compreendida, quando ele a assimilou. Uma convicção introduzida por ordem superior é um tão perfeito disparate como um amor obtido à força, ou uma simpatia imposta. Prometamo-nos a nós mesmos, Senhores, que defenderemos sempre nossa liberdade contra aqueles que quiserem atingi-la, mas também que, em caso de necessidade, defenderemos a liberdade daqueles que nem sempre respeitaram a nossa, e que, provavelmente, se fossem os mestres, não a respeitariam.

Foi a Holanda, Senhores, que teve a glória, há mais de duzentos anos, de demonstrar a possibilidade dessas teorias, realizando-as. *É necessário provar, diz Spinoza, que esta liberdade de pensamento não ocasiona nenhum inconveniente grave e que é suficiente para conter homens abertamente divididos de sentimentos num respeito recíproco de seus direitos? Os exemplos abundam, e não é preciso ir muito longe para encontrá-los; temos a cidade de Amsterdã, cujo crescimento considerável, objeto de admiração das outras nações, não é senão fruto dessa liberdade. No seio desta florescente república, desta cidade eminente, todos os homens de qualquer nação e de qualquer seita vivem entre si na mais perfeita concórdia..., e não há seita tão odiosa, cujos adeptos, desde que não firam o direito de ninguém, não encontrem publicamente auxílio e proteção diante dos magistrados.* Descartes era da mesma opinião quando vinha pedir ao vosso país a

calma necessária ao seu pensamento. Depois, graças a este nobre privilégio de terra livre que vossos pais gloriosamente mantiveram contra todos, vossa Holanda tornou-se o asilo onde o espírito humano, ao abrigo de todas as tiranias que cobriram a Europa, encontrou ar para respirar, público para compreendê-lo, órgãos para multiplicar sua voz, alhures amordaçada.

Grandes, seguramente, são as feridas do nosso século, e cruéis são as suas perplexidades. Não é jamais impunemente que tantos problemas são levantados ao mesmo tempo, antes que se possuam os elementos para resolvê-los. Não fomos nós que quebramos esse paraíso de cristal, de argênteos e azulejados reflexos, que encantaram e consolaram tantos olhares. Mas ele está em pedaços; e o que está quebrado, quebrado está, e jamais um espírito sério empreenderá a tarefa pueril de restabelecer a ignorância destruída ou de restaurar a ilusão perdida. O povo das grandes cidades perdeu quase por toda parte, a fé no sobrenatural; por mais que fizéssemos, mesmo com o sacrifício de nossas convicções e da nossa sinceridade, não o conseguiríamos. Mas o sobrenatural particular, entendido à maneira de outrora, não é o ideal. A causa do sobrenatural está comprometida. A causa do ideal não foi atingida; ela não o será jamais. O ideal continua sendo a alma do mundo, o Deus permanente, a causa primordial, efetiva e final deste universo. Eis a base da religião eterna. Não mais que Spinoza, para adorar a Deus, não temos necessidade de milagres nem de preces interessadas. Enquanto houver uma fibra no coração humano para vibrar ao som de tudo que é verdadeiro, justo e honesto; enquanto a alma instintivamente pura preferir o pudor à vida, haverá amigos do verdadeiro para sacrificar seu repouso à ciência, amigos do bem para se devotarem

às obras úteis e santas da misericórdia, corações de mulheres para amar o que é bom, belo e puro, artistas para expressá-lo pelos sons, cores, acentos inspirados, Deus viverá em nós, Senhores. Será somente no dia em que o egoísmo, a baixeza do coração, a estreiteza do espírito, a indiferença à ciência, o desprezo pelos direitos do homem, o esquecimento do que é grande e nobre invadirem o mundo, nesse dia, então, é que Deus não mais estaria na humanidade. Mas, longe de nós tais pensamentos. Nossas aspirações, nossos sofrimentos, nossas faltas e mesmo nossas temeridades são a prova de que o ideal vive em nós. Sim, a vida humana é ainda alguma coisa de divino! Nossas negações aparentes não são, frequentemente, senão o escrúpulo de espíritos hesitantes que temem ultrapassar o que sabem. Eles prestam assim uma melhor homenagem à Divindade do que a adoração hipócrita do espírito rotineiro. Deus está ainda em nós, Senhores, Deus está em nós! *Est Deus in nobis!*



Inclinemo-nos todos juntos, Senhores, diante do grande e ilustre pensador que, há duzentos anos, provou, melhor que ninguém, pelo exemplo de sua vida e pela potência, nova ainda hoje, de suas obras, o que há, em tais pensamentos, de alegria espiritual e de união santa. Façamos, com Schleiermacher, a homenagem do que sabemos produzir de mais interessante aos manes do santo e desconhecido Spinoza. *O sublime espírito do mundo a penetra; o infinito foi o seu começo e o seu fim, o universal seu único e eterno amor; vivendo numa santa inocência e numa humildade profunda, ele se mirou no mundo eterno e viu que ele próprio, era para o mundo um espelho digno de amor; ele foi pleno de religião e pleno de Espírito Santo; por isso surge-nos solitário e sem igual,*

mestre em sua arte, mas elevado acima do profano, sem discípulos e sem direito de burguesia em nenhuma parte.

Este direito de burguesia vós ides lhe dar agora, Senhores. O vosso monumento será o ponto de ligação do seu gênio com a terra. Sua alma pairará como um bom gênio tutelar sobre os lugares por onde se cumpriu a sua rápida viagem entre os homens. Infelicidade, a quem passando injuriar esta figura doce e pensativa! Seria punido como todos os corações vulgares por sua vulgaridade mesma e pela sua impotência em compreender o divino. Ele, do seu pedestal de granito, ensinará a todos a via da felicidade que encontrou, e, pelos séculos, o homem culto que passar pelo *Pavilioensgracht* dirá a si mesmo: *É daqui, talvez, que Deus foi visto de mais perto.*

Que a lembrança desta festa nos fique, a todos, como uma consolação e um caro entretenimento.



O PROBLEMA MORAL NA FILOSOFIA DE SPINOZA*

VICTOR DELBOS

TRADUÇÃO DE JEAN-MARIE BRETON

REVISÃO CRÍTICA DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

O problema moral, tal como concebido por Spinoza, consiste em eliminar todas as denominações extrínsecas que relacionam a atividade humana com fins transcendentais e imaginários, para reencontrar as denominações intrínsecas, absolutamente verdadeiras que exprimem o fundo de nossa natureza e a relação real de nosso ser com o Ser: ele pode, portanto ser resolvido apenas por um sistema. O sistema, tal como Spinoza o elaborou em consequência, consiste em considerar *a priori* a Razão ontológica como a medida de tudo. O que não entra na Razão, o que não está fundamentado nela, é apenas ilusão e não-ser: nada pode ser admitido, nada pode ser realizado como bom por qualificação exterior ou por vontade contingente. Apenas é bom, aquilo que, podendo ser afirmado absolutamente, existe necessariamente por uma potência inteligível interna.

* Este artigo é um capítulo extraído de um livro que deve ser publicado muito em breve sob o título: **O problema moral na filosofia de Spinoza e na história do spinozismo.**

Nota de Tradução (NT): Publicado originalmente como **Le Problème Moral dans la Philosophie de Spinoza**, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, première année, Tome I, Paris, p. 126-139, 1893.

Mas, somente é bom também, aquilo que não está fora de nós, que nos toca diretamente e nos interessa. Por consequência, nossa melhor maneira e a mais certa de conceber a Razão são de concebê-la aplicada à vida: a suprema verdade, da qual decorre toda a doutrina, é a afirmação absoluta da vida. É verdadeiro, é útil tudo o que exprime a vida, o que a sustenta e a completa; é falso, é nocivo tudo aquilo que deprava a vida, o que a rebaixa ou a diminui. Não pode e não deve haver Metafísica a não ser para compreender e glorificar a vida: a Metafísica é uma Ética.

Assim explica-se o sistema de Spinoza. É um idealismo, pois estabelece desde a origem, pela definição mesmo da “causa de si”, a identidade do pensamento e da existência, do Ser racional que é em si e do Ser real que é por si. No entanto, é um idealismo concreto; isto é, ele se recusa a considerar a existência como um não-ser, uma simples aparência e ele a fundamenta imediatamente na essência. Ele coloca a verdade ao mesmo tempo na ideia e na coisa, na ideia tal como a concebe o entendimento, purificada de qualquer elemento sensível e imaginário; na coisa tal qual ela é realmente, sem mistura nem corrupção. Lembra o platonismo pelo esforço que faz para elaborar, antes do ser mesmo, a inteligibilidade do ser; lembra o aristotelismo pelo cuidado que tem de levar em consideração o que é dado, o que se manifesta. Ele se apresenta, no entanto como diretamente oposto às doutrinas antigas, e busca justificar a noção de individualidade humana. Tentando aprofundar-se, a razão ontológica se desprende de toda ideia de fatalidade externa; ela entende não suportar-se, mas postar-se; ela toma consciência do que há nela de subjetividade profunda e de liberdade interna. É a

este fato, embora contestado, de afirmar o indivíduo que tende a obra filosófica de Spinoza.

Se esta tendência pode se desenvolver e acabar num sistema, é certamente graças a Descartes. A lógica geométrica de Descartes teve como resultado afastar, substituindo-a, a antiga lógica, a lógica do conceito. Ela tinha eliminado da ciência todas as noções específicas em que se tentava resolver os objetos reais. Spinoza por sua vez tenta eliminar da filosofia moral todas as noções análogas em que se tenta resolver a vida. Fala-se em bem supremo, em perfeição exemplar: nada mais fútil do que estes tipos transcendentais propostos ou impostos ao homem; nada mais tirânico do que a pretensão de encaixar o homem nestes gêneros: o homem tem em si seu modelo, que é ele-mesmo, com sua natureza, seu desejo de ser, sua necessidade de felicidade; o homem não pertence a um gênero, ele é de seu próprio gênero, *sui generis*; não há hierarquia que possa tirar os seres de seus lugares e fixar-lhes arbitrariamente classes: cada ser, pelo simples fato que ele é, é em sua classe. Precisamos portanto quebrar todos estes quadros convencionais nos quais pretende-se enquadrar, custe o que custar, uma humanidade desfigurada, e em vez de imaginar uma razão inimiga do homem que lhe absorva e o reduza a nada, reconhecer que cada homem é uma Razão. Ao idealismo antigo que se fundamentava de início sobre a necessidade lógica e estética dos universais, e que era sempre mais ou menos obrigado a admitir no indivíduo alguma contingência, Spinoza substitui, influenciado por Descartes, um idealismo novo que exclui como ilusórias as ideias universais de gênero e de espécie e que afirma logo de início a necessidade racional do indivíduo. Em vez de sacrificar-se à beleza ou à regularidade da ordem e de ficar fora do sistema que ele poderia perturbar,

o indivíduo declara inconsistente a ordem que não o compreende e estabelece-se energeticamente no centro do sistema que ele desenvolve por si mesmo.

Sem dúvida a diferença destas duas concepções resulta em maneiras diferentes de entender o Pensamento. O Pensamento, segundo os antigos, o Pensamento que se pensa, funda sua unidade sobre sua homogeneidade absoluta. Ele conhece essencialmente apenas a si mesmo, segundo o princípio, que só o semelhante pode conhecer seu semelhante. Ele é o Ser determinado por excelência, o Ser acabado, o Ser perfeito, cujo ato puro é a reflexão sobre si mesmo. Ele é incomparável, pois é o termo último de qualquer comparação. Se ele age sobre os seres, não é por impulsão, mas por atração; não é por um contato direto, mas pela influência que exerce em cima da natureza a perfeição dos modelos que mais ou menos o imitam: de tal modo que ele é o artista supremo da obra de arte que se realiza nas coisas. O Pensamento divino, tal como o concebe Spinoza, é um infinito que não tem condições de refletir-se, que, ao invés de pensar-se eternamente, produz eternamente os seres; ele é incomparável porque o que é por ele não pode ser como ele. Ele não é, portanto, um objeto determinado que pudesse servir de exemplar e fazer da natureza sua cópia. Ele não é a causa final, a causa transcendental que se coloca à margem das coisas que ela impulsiona; ele é a causa eficiente e imanente, que sustenta imediatamente as coisas de sua ação. Ele e o que ele produz, são um só; mas o que ele produz é outro além dele mesmo: não a noção universal, é o indivíduo; e entre ele e o indivíduo, nada se interpõe. A realidade não é então uma obra de arte que se organiza de acordo com fórmulas: ela é uma ordem viva de afirmações individuais, um sistema de inspirações particulares. O

Pensamento divino é indiferente a tudo isso; isto é, a todas essas qualificações gerais pelas quais vem de fora nomear os seres; ele não é indiferente aos indivíduos que ele determinou a ser, e que, por assim dizer, ele chama pelo próprio nome.

O que é então de toda eternidade no Pensamento divino, são primeiro as ideias individuais, as “Essências particulares afirmativas”; são, em seguida, para que haja uma unidade inteligível, as relações entre estas ideias, entre essas Essências. Mas estas relações não são mais as relações de hierarquia entre tipos gerais; são relações de comunicação entre os indivíduos, fundadas sobre suas propriedades comuns, relações de afinidade e de parentesco. O indivíduo se compreende e se realiza pelo que é do indivíduo: ele é então sempre a medida da ordem na qual ele entra, ou melhor, dizendo, da ordem em que ele contribui para instituir. O que Spinoza leva assim ao absoluto no Pensamento divino é, com a afirmação do ser individual, a concepção moderna da lei. A lei não é uma forma universal de explicação, mais ou menos exterior ao seu objeto, ela é a relação imanente, imediata que une as coisas particulares; ela é a expressão do ato pelo qual os indivíduos se completam e se unem, pelo qual eles exprimem na diversidade de suas existências a unidade essencial do Ser infinito. Por isso ela tem mais do que um valor simbólico ou representativo: ela é verdadeiramente uma potência que o homem pode tornar sua, se a conceber como um encadeamento dialético de ideias, como um princípio de coesão sistemática, se agir de acordo com ela, como se ele mesmo fosse ela. O indivíduo que compreende claramente a lei necessária da natureza compreende-se a si mesmo assim: ele não se submete à ordem, ele a constrói.

Desta unidade eterna, na qual o ser e a lei se compenetraram ao ponto de parecer idênticos, a Geometria é a tradução adequada e certa. A Geometria é a verdade mesma, precisamente porque ela não admite senão a verdade; isto é, uma espécie de tipo universal ao qual ficariam subordinadas suas demonstrações, pois ela está inteira em sua evolução racional, e ela exclui rigorosamente todas as qualificações extrínsecas. Ela é a verdade porque ela deduz as noções umas das outras por suas propriedades respectivas, não dando importância ao que elas contêm, pois ela não altera em nada os objetos aos quais ela se aplica e ela os trata como inteligíveis. A ideia que o geômetra considera é, ao mesmo tempo em que clara e distinta, essencialmente individual: ela tem um sentido determinado que não podemos nem ampliar, nem reduzir, que é sua propriedade interna. E quando ela entra na ordem da dedução, não é que ela diminui, ao contrário, ela se projeta e se desenvolve. Não há, portanto verdade distinta das ideias: a verdade é unicamente a unidade lógica das ideias.

E pela mesma razão, não há também moral, se entendermos assim uma arte humana que deve sujeitar-se às regras e ter por objeto alguma qualidade universal; não há moral, isto é, não há disciplina externa que vale de legalidade prática que possa impor-se ao ser somente pela força das sanções; não há moral enfim, porque os preceitos que chamamos por este nome reportam às noções abstratas que não têm conteúdo real, que acabam por serem indiscerníveis e por deixarem dissolver no vazio de sua generalidade a distinção formal do bem e do mal. O maior esforço de virtude individual consiste em negar a moral.

Portanto, é para o seu próprio ser que o homem deve voltar-se; quando ele se afasta de si mesmo, afasta-

se de Deus. Aliás, ele não pode jamais desprender-se de sua natureza e de suas tendências: ele sempre está presente a si mesmo em tudo o que faz e em tudo o que é. Todos os seus atos, quaisquer que sejam, dependem desta tendência em perseverar no ser, que é sua essência mesmo. Ele é constituído inteiramente pelo seu desejo de viver, e é este desejo que, na medida de sua potência interna, cria seu próprio objeto. Ele é então, enquanto indivíduo, plenamente autônomo, pois o desejo pelo qual ele é se funda apenas sobre si mesmo, pois este desejo, em vez de ser determinado, como o pensava os antigos, pelo desejável que o provoca, determina-se por si mesmo àquilo que ele torna desejável. Em outros termos: o desejo vale por si mesmo e não pelo que ele persegue; ele tem seu fim em si mesmo e não nas coisas às quais ele se aplica: ele considera seu objeto adequado quando se encontra ele mesmo em seu princípio e em sua raiz: ele é então a identidade do indivíduo consigo mesmo. Por consequência, na natureza, nada tem sentido a não ser o que está relacionado com o indivíduo: é bom o que o indivíduo persegue, é ruim o que o indivíduo recusa. É vã a tentativa de qualificar em geral o universo e a vida: toda a significação do universo e todo o interesse da vida estão no indivíduo.

De onde vem, portanto, se o indivíduo é o centro de tudo, a inquietude e o sofrimento? Eles vêm do fato de que o homem trabalha precisamente em realizar o que não é dele, o que conseqüentemente o nega. Em vez de se constituir no que ele é verdadeiramente, ele procura ultrapassar-se; em vez de ser pura afirmação de si, ele quer se afirmar por objetos estranhos; ser finito, ele está impaciente quanto aos limites que encontra no lugar de experimentar intimamente a alegria do ser que ele possui. O desejo, que é sua essência, se determina, não

por si mesmo, mas sob a influência das causas externas: ele aliena-se em cada um dos objetos que o afetam; ele se quebra em uma série incoerente de tendências que se opõem entre elas e acabam opondo-se a ele. Neste momento começa uma vida de mentira, de incerteza e de contradição. Todas as crenças que criam ou sustentam a moralidade encontram-se desfiguradas. É no finito que se pretende atingir o infinito, quer dizer procurar todo prazer e todo bem; e como tal finito não seria suficiente para contentar a alma, prolonga-se este estado em uma infinidade enganosa que a imaginação sugere. Ao invés de ver em Deus a medida de tudo, a medida suprema que não pode ser mensurada, decidimos por uma impressão sensível ou por um interesse momentâneo, o valor definitivo das coisas; imaginamos uma lei da finalidade pela qual a Providência engajou-se em atender a todas as necessidades, e as decepções que experimentamos não deixam outra alternativa a não ser a resignação dolorosa ou a revolta impotente. Como nada parece regulamentado, afigura-se que as lacunas da ordem natural são, para Deus ou para o homem, ocasiões excepcionais de agir: de Deus e do homem, espera-se milagres que disponham melhor o universo. Como nada parece determinado, empurramos o ser para a direção da indeterminação mais radical; colocamos na origem de tudo o que vem das potências indiferentes, que nós chamamos vontade divina ou vontade humana, igualmente capazes de tudo fazer e de tudo desfazer; transformamos a liberdade em livre arbítrio, o ato pleno em faculdade vazia, a razão firme em capricho indeciso. Generaliza-se assim e coloca-se no absoluto o que a vida sensível contém de negação: o indivíduo torna dele o que lhe é o mais completamente estranho, e é disto que ele faz seu Deus.

Não é de estranhar que uma existência tão completamente alheia à verdade se sinta logo fora da paz e da alegria. Não conhecendo o que ele é, o homem não pode conhecer melhor o que são os outros; e para os bens fictícios que o fascinam, ele trabalha a destruir a individualidade deles como a sua: ele pretende fazer deles os instrumentos de suas fantasias, tratá-los como os meios. Naturalmente, eles se revoltam contra ele e opõem suas forças à sua força; daí essas lutas de todos os dias que flagelam tão dolorosamente a humanidade; daí também, por causa das misérias que resultam das lutas, a ideia de uma nova via a experimentar, de outra conduta a ter. É preciso restaurar a unidade destruída. Mas trata-se de restaurá-la concebendo-a ainda sob as formas da sensibilidade, ou procurando o supremo remédio ao mal nos constrangimentos da lei? O grande erro da maioria dos teólogos e dos filósofos, segundo Spinoza, é de acreditar que a lei em vigor pode, unicamente porque é a lei, nos conduzir à salvação. E este erro apoia-se em primeiro lugar sobre a falsa concepção de uma vontade livre, a qual poderia por decisão categórica se inclinar para o bem ou para o mal; apoia-se também sobre uma falsa assimilação da vida moral pela vida social. A lei imperativa tem valor absoluto apenas numa ordem civil que não compreende o indivíduo como um todo; ela supõe uma atividade que se distingue dela e que encontra nela seu limite; ela é então, de certa maneira, sempre externa ao indivíduo que ela governa; ou então, se admitirmos que ela envolve inteiramente o indivíduo, isso não quer dizer senão que o indivíduo é a própria lei viva? Quando invocamos a lei para controlar a potência interior do indivíduo, não fazemos mais do que aguçar nele o sentido do mal, do que estimular a tentação. A lei é o pensamento da falta possível, é a lembrança da

falta cometida, é a imagem obcecante do pecado; a lei é o pecado. Com a lei considerada absoluta introduz-se no homem já dividido um princípio de cisão mais profunda: os sentimentos naturais são pervertidos; há alegrias más, há tristezas boas; o homem está mais perto de se submeter quando está abatido, fazemos uma vergonha do seu prazer, e do seu sofrimento, um mérito; mergulhamos na ideia da prova e da expiação. A lei assim imaginada para constranger a sensibilidade, se envolve e se fortalece de toda espécie de representações sensíveis; sob a forma de lei, é uma potência tirânica que nos representamos, opondo-se caprichosamente aos nossos caprichos, violentamente às nossas violências. Não é a unidade de que a alma necessita. É ao contrário a dualidade irreduzível de duas forças estranhas que lutam entre si sem piedade, se encontram apenas no sofrimento e se anulem somente com a morte. Que cesse então, o reino da servidão e da lei; que advenha o reino da liberdade e do amor.

Assim torna-se vã qualquer fórmula da moralidade: é precisamente destruir a moralidade que lhe procurar a fórmula. A virtude não é um fim exterior que se possa perseguir por meios distintos dela: a virtude está nos meios e também no fim; ou melhor, a virtude é o próprio esforço do homem que chega pela consciência de si à sua plena autonomia. Não é portanto pela abnegação que o homem poderá se restaurar em seu ser; ao contrário, é por uma inteira afirmação de sua natureza. Sempre e constantemente, o homem procurará o que lhe é útil, e é tão ilusório quanto ilegítimo propor-lhe um bem que não seria seu bem. Mas, como passar da vida mentirosa à vida verdadeira? Por uma transição natural e contínua. Enquanto na vida mentirosa, apresentamos a submissão à lei como uma ruptura com

os desejos, é preciso reconhecer sem dúvida que é o desenvolvimento do desejo quem conduz à verdadeira vida. Há na existência um princípio sólido que faz com que possamos ultrapassá-la sem destruí-la: a tendência em perseverar no ser, que se dispersou na multiplicidade incoerente dos objetos exteriores, trabalha por si mesma a reconquistar-se e a reconstituir-se; ela se fortifica e se liberta à medida que ela se transpõe numa ordem nova, que é a ordem da razão; é pela razão que ela consegue agrupar numa unidade firme os elementos que a compõem; ela transforma assim em ideias adequadas, que são sua potência própria, as ideias inadequadas, que são principalmente a potência das coisas; ela chama a si, para retomá-la, toda a força que ela tinha em vão espalhado para fora. Mas esta libertação somente é possível porque a vida sensível não se sustenta por si só; embora a paixão tente divinizar seu objeto: ela não consegue dar o ser a quem não tem o ser. As relações empíricas ou imaginárias que a sensibilidade estabeleceu caem por sua própria fragilidade: há consistência apenas nas relações estabelecidas pela razão. Ora, as relações que a razão estabelece são verdadeiras, porque elas unem os seres por suas propriedades positivas e constitutivas, porque elas mostram em cada ser a necessidade que o faz ser e que o faz ser tal, que o torna de certa maneira, indestrutível e inviolável. O homem que concebe este gênero de relações não está mais exposto a afirmar o que é ilusório, a negar o que é real; ele não mais se coloca em contradição com a natureza, nem com seus semelhantes; ele experimenta que as afirmações verdadeiras, que são os próprios seres, não conseguem excluir-se pois são as afirmações, que necessariamente elas devem se compreender, e que enfim a lei universal que rege o mundo, é apenas a unidade lógica destas

afirmações. Daí segue-se que a sabedoria está na ciência, não nesta ciência abstrata e destacada de tudo, que é apenas um jogo de ideias, mas na ciência da vida, que não é, no fundo, mais do que a vida consciente de si mesma. Daí segue-se também, que o entendimento é a maior potência da natureza, que a natureza aspira ao entendimento, não no sentido teleológico em que o entendimento seria o fim da natureza, mas no sentido inteiramente geométrico em que o entendimento é a natureza mesma no esforço supremo que ela realiza ao mesmo tempo para concentrar-se e dilatar-se. Daí se segue, enfim, que as oposições imaginárias entre a força e o direito, a felicidade e a virtude, são caducas e sem efeito. O direito, que é a verdade, é necessariamente por ele mesmo a força maior; a virtude, que é o ato perfeito, é necessariamente por ela mesma a felicidade maior: a partir daí, para evitar qualquer consideração utópica no abstrato e no sobrenatural, é pela força que devemos determinar o direito e pela felicidade que devemos determinar a virtude.

Desta maneira, unindo o que a sensibilidade dividiu, a razão nos permite recuperar, sob uma forma doravante inteligível, as convicções que para a maioria dos homens são protetoras da moralidade: ela dá uma certeza irrecusável a este reino da justiça e do amor, que a fé religiosa anuncia por revelação e por graça; ela supera todas as antinomias nas quais se perdeu o melhor da vida tanto quanto o melhor da fé. Pois, do ponto de vista dos sentidos, quase todas as grandes concepções metafísicas e religiosas se dividem em grupos de noções contrárias: a necessidade, que significa o destino, opõe-se à liberdade, que significa o livre arbítrio; o desejo, que significa a paixão, opõe-se à lei, que significa o constrangimento; Deus, que significa o bem, opõe-se à

natureza, que significa o mal. E estas antíteses lógicas apenas traduzem em termos abstratos as contradições que a alma sofre. O entendimento, que não pode admitir em si nada de contraditório, reconduz estas antíteses à unidade pela exclusão dos elementos negativos. Desde que a necessidade seja compreendida, não como uma fatalidade irracional, mas como o princípio da inteligibilidade das coisas, desde que a liberdade seja compreendida, não como uma faculdade ambígua, mas como a determinação interna do ser pelo ser mesmo, não há mais oposição, há uma unidade absoluta da necessidade e da liberdade: a necessidade, é a razão mesma do ser na sua fonte íntima; a liberdade é a causa certa do que o Ser produz por si mesmo. Desde que o desejo seja compreendido, não como uma tendência desordenada, mas como a potência de viver, desde que a lei seja compreendida, não como uma ordem exterior, mas como a expressão da essência das coisas, não há mais oposição, há a unidade absoluta do desejo e da lei: o desejo, é a lei interna do indivíduo; a lei é o desejo tornado consciente de si mesmo e de sua virtude interna. Desde que Deus seja compreendido, não como um bem exemplar que se propõe ou se impõe de longe, mas como a potência infinita que produz por si mesmo e que sustenta imediatamente os seres, desde que a natureza seja compreendida, não como uma força independente ou revoltada, mas como o sistema dos seres que consideram intimamente a razão soberana de sua existência, não há mais oposição, há a unidade absoluta da natureza e de Deus: Deus, é a natureza reconduzida a seu princípio de inteligibilidade geradora; a natureza, é Deus que se exprime pelos seres singulares. A unidade assim reconstituída, percebida doravante em todo lugar no qual havia contradição e luta, não é

resultado de operações exteriores e abstratas; é o fruto da alma racional que conciliou nela todas as potências e que goza plenamente de sua obra que ela intui boa. E a vida que chegou até lá é verdadeiramente inatacável; ela tirou de si própria todas as negações, interiores ou exteriores, para constituir-se numa firme e inabalável afirmação: é a vida do homem livre.

No entanto, o homem pode fazer coisa melhor do que compreender-se pela verdade comum a todos os homens; ele pode afirmar-se a si próprio como uma verdade e dizer de si mesmo: eu sou minha vida. É pela pura intuição de sua essência, é relacionando todo o seu ser, como uma ideia, ao Pensamento divino, que ele realiza esta obra de ressurreição. Ou melhor: não há propriamente ressurreição, pois não houve morte; a vida, que somente pode ser afirmada, exclui qualquer concepção positiva do não-ser: ela se constitui por si mesma sem que a morte lhe sirva de instrumento ou de condição. A oposição entre a vida e a morte é relativa à sensibilidade, a qual compara o que aparece com o que cessa de aparecer; mas o que simplesmente aparece não é mais real afinal do que o que cessa de aparecer: é sempre no não-ser que a sensibilidade representa a existência. Nada pode restringir ou alterar esta infável afirmação de si que engendra todo ser; longe de ser somente o termo de nossa ação, ele é nossa ação em si na sua imutável atualidade. Nossa vida verdadeira, é nossa vida eterna; e se pudermos chamar a vida presente uma prova, é unicamente porque nós provamos nela o que somos de toda eternidade. O destino que cumprimos não é, portanto a obra de um capricho, nem de um instante; ele está fundamentado em Deus e por Deus; ele está por inteiro eternamente na razão individual que somos e no amor pelo qual nos amamos, amando a Deus.

Assim, segundo a filosofia de Spinoza, a origem e o fim de nossa vida são idênticos. O que é verdadeiro não precisa do tempo para ser verdadeiro; e diremos que o próprio sistema procura apagar, pela rigidez de suas fórmulas, o que não é realidade finalizada, ato completo, o que é simples movimento, simples passagem ao ato. Há no tom da palavra spinozista como que uma ressonância da eternidade. É aqui talvez que a doutrina encontra sua maior dificuldade. Por que o Ser, se ele é em absoluto de uma existência atual, se revelaria como tendência, como potência relativamente indeterminada? Qualquer esforço que fizermos para reduzir a nada esses objetos da sensibilidade, os quais, elevados ao infinito são o erro e o mal, há certamente, fora do Ser pleno no qual toda afirmação está fundada, possibilidades que o ultrapassam e o limitam. Portanto, por que a verdade imediata não seria objeto de uma afirmação imediata? E qual a necessidade que a obriga a limitar-se ou esconder-se de si mesma para tomar a forma do contingente ou do temporal, por mais ilusória que esta seja? Parece que para explicar tudo, o Ser absoluto deve conter em si um princípio de inteligibilidade, capaz de conter não só o que ele é, mas o que ele parece ser. Será que o contém verdadeiramente?

Muitas vezes foi comentado a este respeito que a doutrina de Spinoza não era homogênea; tentaram mostrar que havia nela certas contradições que podem chegar a uma contradição geral. A concepção de Deus, tal qual é apresentada no primeiro e no segundo livro da *Ética*, não corresponde à concepção de Deus apresentada no final do livro V, na teoria da vida eterna. No início, Deus é sobretudo o Ser infinito que se manifesta por uma infinidade de tributos: Ele é superior e estranho à todas as formas particulares da sensibilidade e da atividade

humanas; Ele é impassível e impessoal; Ele não tem nem entendimento, nem vontade, no sentido comum destas palavras; Ele é potência e pensamento. O homem torna-se assim, uma simples porção da natureza; todas as suas maneiras de ser são determinadas pelas coisas; sua vontade está constrangida. No final do quinto livro, Deus é o princípio da verdade muito mais do que o princípio do ser; de seus atributos em número infinito, um só parece determiná-Lo efetivamente: o Pensamento; até mesmo o Pensamento parece ter perdido sua impessoalidade primeira; ele está imediatamente unido aos seres pensantes, que se concebem como livres na razão de seu ser; Deus, que era impassível, experimenta na Glória a alegria de um amor infinito. Não existe aí uma oposição manifesta e uma contradição insolúvel?

A oposição é manifesta, embora ela não seja imediatamente contraditória; talvez exprima apenas uma diferença de pontos de vista na inteligência e uma diferença de momentos na inteligibilidade do absoluto. Podemos sustentar que há, segundo o spinozismo, uma dialética interna do Ser. O Ser é de início, posto em si numa espécie de identidade formal e puramente negativa; ele é o que exclui qualquer coisa que não seja ele, o que é por conseguinte anterior a tudo. “*Substantia prior est natura suis affectibus*”. Talvez seja Ele ainda sob o nome de Ser, apenas a pura forma do Ser, o que não pode ser rejeitado, se não quisermos afirmar o não-ser absoluto. É por meio da eliminação que ele é principalmente posto, pois ele somente tem relação consigo mesmo; tudo o que o determinasse de fora seria uma negação. Mas, precisamente por se opor a qualquer determinação externa, o Ser tira de si seu princípio de realização; ele tende, por assim dizer, a realizar-se, e eis porque ele revela-se em outros seres. Somente este ato, pelo

qual ele sai de sua identidade pura, deve ser adequado à sua infinita potência, e ele deve por consequência, engendrar outra coisa que não seja as cópias defeituosas desta potência. O Ser seria infecundo caso se repetisse em vãs imagens, caso se tratasse simplesmente como modelo, e ele se limitaria se estas imagens tomassem alguma consistência e lhe tirassem uma parte de seu ser sob sua forma própria. O Ser que se realiza não se reproduz: ele produz. Ora somente os indivíduos é que podem exprimi-lo sem limitá-lo; e a razão que une, pelos atributos, o Infinito e os seres, é uma razão viva, pois ela é, não mais somente a identidade do Ser consigo mesmo, mas a identidade do Ser com os seres. A existência é então fundada sobre a necessidade de conceber na eterna verdade, ao mesmo tempo, o que é o mesmo e o que é outro; e talvez precisemos pensar que se o indivíduo existente se estabelece antes no erro e no mal, é que ele participa pela imaginação e pela sensibilidade à esta forma anterior do Ser, que é, em relação ao que ela não é, exclusão e negação. No entanto, se o insucesso de suas pretensões reconduz pouco a pouco o indivíduo ao que ele é realmente, o indivíduo concebe-se numa relação imediata com o Ser infinito; ele se ama em sua razão que se afirma, em sua vida que se funda, em seu destino que se constitui. E por este concurso do homem, o Ser conciliou-se consigo mesmo, realizou-se, conquistou-se. Deus que se revelou fora dele mesmo como natureza, revela-se em si como espírito. Doravante, o ser é menos a substância infinita do que o pensamento eterno; ele é antes de tudo este *amor intelectual* que Deus experimenta para consigo e para com os homens, “não enquanto ele é infinito, mas enquanto sua natureza pode exprimir-se pela essência da alma humana considerada sob a forma da eternidade”. A moralidade do homem tem então seu

princípio último nesta espécie de progresso ideal pelo qual o Ser tende a realizar-se plenamente atravessando os seres para uni-los a ele na Beatitude e na Glória. E se este progresso ao qual se refere todo o desenvolvimento da vida humana e da existência concreta, não está suficientemente explicado e deduzido por Spinoza, ele é suposto e traduzido pelo andamento mesmo do sistema. Há, consubstancial ao Deus que existe por toda eternidade, um Deus que por toda eternidade devém, e nossa moralidade é precisamente o Deus que em nós devém e que nós levamos de certa forma pela nossa própria virtude à pura consciência de si; nossa moralidade, é a vida em Deus e é a vida de Deus.

Tal nos aparece a doutrina de Spinoza. Ela tem a noção de qualidade moral por uma noção fictícia que precisamos resolver por uma concepção metafísica e religiosa. Ela se exprime num sistema dialético no qual a potência da natureza e a potência da razão, a afirmação do indivíduo e a afirmação de Deus são tão intimamente unidas que não há nenhum lugar, na ordem das coisas, para o autoritarismo exterior, para a regra abstrata, para a obra sem fé, para a ciência sem amor. Ela termina e conquista seu pleno sentido nesta teoria do “*amor intellectualis*” que finaliza o quinto livro da *Ética*. Ela pretende ser a forma interna nas quais as almas se compreendam e se realizam, e ser desta maneira para elas, não uma simples ciência teórica, mas a ciência da vida, a religião verdadeira. Ela se esforça para constituir somente pela força do pensamento livre, o equivalente daquilo que o cristianismo tinha trazido aos homens; e de fato, ela busca muitas vezes traduzir numa linguagem racionalista, para deles se apropriar, algumas concepções cristãs. No *Prefácio* que redigiu para as *Obras póstumas*, Jarig Jellis (1620-1683) esforça-se

para estabelecer que o cristianismo, sendo por essência uma religião racional, não devia ser oposto à filosofia de Spinoza. Não seria, dizia ele, uma ideia cristã, essa ideia de um Deus soberano mestre do universo por sua potência e seus decretos? Todas as virtudes que Spinoza recomenda, como a força da alma, a generosidade, o ardor da ciência verdadeira, não seriam elas virtudes cristãs? Em que se resume a promessa da Nova Aliança, a não ser naquilo que o spinozismo afirma expressamente, ou seja: o reino da lei é findo; a revelação, doravante imediata e interior, está inteiramente nas verdades eternas que exprimem Deus no homem? Enfim Spinoza não teria firmemente concebido que a salvação só pode existir no amor de Deus e de nosso próximo em Deus? Eis certamente aproximações que não são sem fundamentos e que representam um valor histórico pela influência que o spinozismo exerceu sobre a teologia alemã. Estaríamos nos enganando se esquecermos das diferenças evidentes que existem entre o cristianismo e o spinozismo: diferenças essas de espírito. Spinoza não se submete ao pensamento cristão, ele adapta algumas fórmulas a uma concepção que é exclusivamente racional e que pretende justificar-se por si só. E mesmo quando ele interpreta por sua doutrina própria, certas doutrinas do cristianismo, ele permanece resolutamente fora do sentimento cristão. Precisamente porque ele tende a pôr a verdade num ato imediato, ele dá a este ato como expressão adequada e direta a natureza; ele quer apagar assim o sentido daquilo que não é alegria plena, virtude inteira; ele lança uma espécie de desprezo sobre o esforço impotente, a resignação dolorosa, a certeza mesclada com a esperança. Ele considera que a graça deve levar a esquecer da prova, e que não há outra via para a vida do que a vida. O sofrimento é então irracional

e mau: ele é uma negação, não uma afirmação do ser, uma opressão, não uma reabilitação. O estado eterno de beatitude, no qual a vida humana e a vida divina se unem, não admite em si a dor, a paixão em si: ele é a ação pura, inalterável, infinitamente feliz. Para provar que, de toda eternidade, Deus está presente ao mundo e ao homem, nada de mais claro, segundo Spinoza, do que a felicidade humana, nada de mais triunfante do que o grito de alegria da natureza.



LIVRO DA SABEDORIA LAICA SUBSÍDIOS PARA UMA DOCTRINA LAICA DA SABEDORIA*

ÉMILE-AUGUSTE CHARTIER

TRADUÇÃO DE JEAN-MARIE BRETON

REVISÃO CRÍTICA DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

O autor deste artigo acredita firmemente que uma doutrina da sabedoria existe aqui e agora; isto é, que os ensinamentos dos grandes filósofos sobre a melhor maneira de viver são os títulos menos contestáveis que a razão humana possa produzir, quando reclama a autonomia. Mas ele acredita também que a exposição sistemática desta doutrina, admitindo que um único homem empreendesse esta tarefa, apresenta tantas dificuldades que os amigos da Razão correm o risco de esperá-la por muito tempo ainda. E como é melhor agarrar algumas partes em vez de esperar indefinidamente o todo, o autor acredita prestar mais serviços à causa da Razão publicando agora, sem ordem e, se necessário, até sem ligação, o que retirou da leitura dos filósofos para a conduta de sua vida, do que prometendo ao público uma obra completa, bem ordenada e verdadeiramente digna desses ilustres mestres, empreendimento certamente muito nobre para provocar os esforços da maioria dentre nós, mas bastante pesada também para ultrapassar

* Publicado originalmente como *Livre de la Sagesse Laïque - Matériaux pour une Doctrine Laïque de la Sagesse*, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, Tome VII, Paris, p. 759-764, 1899.

de muito longe suas forças. Se alguns daqueles que dedicam seu tempo à filosofia são incentivados por este exemplo a publicar aqui sem demora os fragmentos deste *Livro da sabedoria laica* para o qual eles pensam em dedicar longos anos, eles darão testemunho assim fazendo de uma sabedoria muito necessária e bem rara, pois sacrificarão a uma ação imediata e pequena tão belos projetos e tão belas esperanças.

I

Valor moral da alegria segundo Spinoza

A maioria das doutrinas morais conservou algum resíduo dos tempos da servidão, durante os quais nos apoiávamos principalmente sobre o medo para tornar os homens inofensivos. O soberano bem sendo então, como dizia Pascal, a paz, tudo o que útil para a paz é bom, e notadamente o medo é bom; e, já que o medo é uma tristeza, a tristeza pode ser boa, e o moralista tem muito cuidado em não desviar o homem da tristeza. Pascal só dá valor a quem geme.

Hoje em dia, embora Pascal seja muito lido e muito admirado, a maioria dos espíritos cultos recuperou, no entanto alguma luz de razão equilibrada, até gostar, no mínimo, da alegria nos outros; muitos não chegaram ainda a amar a alegria em si mesmos; eles estão inquietos enquanto eles não tem inquietude e ficam calmos apenas quando atravessam alguma crise de tristeza e de desânimo da qual acreditam sair como que purificados. Isto comprova que eles não têm confiança em Deus, ou dito de outra forma: que eles não aprenderam a conhecer como tudo depende necessariamente da natureza infinita de Deus, isto é, de uma razão eterna que não pode absolutamente nem enganar-se nem nos enganar.

Quando dizem que a tristeza é boa, é como se dissessem que quando somos advertidos pela própria tristeza é que nos tornamos mais perfeitos; é como se dissessem que nós sofremos porque existimos mais e melhor. No que eles ofendem gravemente, se pudermos falar assim por imagens, a Razão eterna. Eles devem saber de fato que, na maioria das vezes, quando sentiram uma dor em alguma parte de seu corpo, eles aprenderam por si só ou souberam pelos médicos que esta parte de seu corpo existia menos e pior que antes, isto é, que os pequenos movimentos que fortificam ou reparam esta parte não se faziam como devia, mas ao contrário, eram contrariados ou impedidos. Da mesma forma, todas as vezes que eles experimentaram uma tristeza acompanhada da ideia de uma causa, eles puderam se dar conta que esta tristeza era o resultado daquilo que acreditavam, certo ou errado, que sua potência de agir estava diminuída ou contrariada. Que a tristeza do ambicioso, do apaixonado, ou do avarento resulta certamente de tais ideias, e que ao contrário, a alegria deles resulta do que eles consideram como mais potente, é algo que é inútil explicar mais. Em todos estes casos, a alegria e a tristeza deles os aconselhavam sempre e certamente tanto quanto seu próprio juízo e muitas vezes, até melhor.

Que os homens que são orgulhosos de sua tristeza e que desafiam sua alegria, aceitem considerar agora – coisas que sem dúvida sabem, mas pelas quais não pegaram o costume de viver; primeiramente que a substância existe em si e por si. Em segundo lugar, que ela é única e que nada pode existir ou ser concebido fora dela. Em terceiro, que ela é ao mesmo tempo em que extensão infinita, Razão perfeita, sem o que haveria fora dela alguma coisa mais perfeita do que ela, e que

assim seu verdadeiro nome é Deus. Em quarto, que nada pode acontecer a não ser pelas leis necessárias da natureza de Deus. Eles compreenderão uma vez isto posto, que a tristeza e a alegria, embora não tenhamos conhecimento pleno de suas causas, são, falando exatamente, avisos de Deus, pelos quais nós podemos concluir, com absoluta certeza, que nós passamos para uma perfeição menor ou para uma perfeição maior. Pensar o contrário seria acreditar que nossa luz natural pode nos enganar, e que estamos nas mãos de um gênio caprichoso e ruim que faria de tudo para nos tranquilizar enquanto nós passamos de um estado melhor para um pior, e, para nos inquietar, quando, ao contrário, nós ganhamos em perfeição e que nós vivemos mais e melhor. Tal opinião, embora muita gente a considere inseparável da verdadeira religião é, no entanto muito irreligiosa, e aqueles que a adotam e a ensinam, não fazem outra coisa a não ser negar a Deus, e assim merecem justamente o nome de ateus, que eles atribuem com tanta facilidade aos outros.

Nós ficaremos ainda mais convencidos e mais convictos neste ponto se examinarmos a Alegria e a Tristeza em si e se tentarmos defini-las.

Tal definição parece quase impossível para aqueles que consideram a alma e o corpo como duas substâncias distintas; pois são então obrigados a admitir que haja alegrias e tristezas corporais, as quais dependem da natureza inteira, e das alegrias e tristezas da alma, as quais dependem da disposição de nossa vontade. E, como haverá em consequência disto alegrias que não terão nenhuma relação com a perfeição própria da alma, não ocorrerá nunca regozijar-se de ser feliz sem mais exame, mas é sempre um julgamento reflexivo que deverá decidir se tal alegria é boa ou ruim. O embaraço

em que nos encontramos em relação à alegria só poderá ser aumentado, se distinguirmos na alma várias almas, como vontade, entendimento e sensibilidade, pois cada uma destas almas corre então o risco de ter sua perfeição própria, a alegria sendo apenas a perfeição própria da sensibilidade.

Escapamos facilmente a todas estas dificuldades desde que queiramos não esquecer o que foi demonstrado nas duas primeiras partes da *Ética*, a saber: que há apenas uma única substância; que o pensamento e a extensão são dois atributos da substância, isto é, duas maneiras de considerá-la e nada mais; que, a partir do momento em que um ser existe, ele é ao mesmo tempo um corpo, se for considerado sob o atributo extensão, e uma alma se for considerado sob o atributo pensamento, e que esta alma e este corpo são uma única e mesma coisa; que, igualmente, é apenas por abstração que se pode considerar na alma as faculdades, e que a alma é una e indivisível; que ela não contém partes inferiores, onde estariam localizadas a alegria e a tristeza, e nem partes superiores, onde encontraríamos as ideias e uma vontade. A alegria de Pedro não pode ser outra coisa do que toda a alma de Pedro, considerada somente sob a relação do agradável e do desagradável; e visto que não há na alma nem partes nem hierarquias, logo o agradável e o desagradável são idênticos com o bem e o mal, e, segue-se, que a alegria é a mesma coisa que a perfeição. Eu disse a mesma coisa que a perfeição, e, em absoluto, não a consequência necessária da perfeição, pois precisaria para entendê-lo desta forma, supor uma parte da alma que seria mais ou menos perfeita, enquanto outra parte seria mais ou menos alegre.

Tal é o sentido da definição muito conhecida: *Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem*; ou ainda: *Per Laetitium in sequentibus intelligam passionem qua Mens ad majorem perfectionem transit*. Esta segunda definição é de imediato mais surpreendente do que a primeira, mas ela é também mais clara, se refletirmos um pouco. A alegria é “uma paixão *pela qual* a alma passa a uma maior perfeição”; o que não quer dizer que a alegria nos leva à perfeição, mas simplesmente que ela não lhe é distinta, e que a mesma coisa, que chamo de passagem para uma maior perfeição, se se prestar atenção à potência de agir do ser considerado, eu a chamo de alegria se prestar atenção à capacidade que ele tem de ser feliz ou infeliz¹.

Certas demonstrações da quarta parte da *Ética* devem familiarizar-nos com essa ideia que longe de regular nossa tristeza ou nossa alegria de acordo com a opinião que temos do mal e do bem, devemos justamente ao contrário julgar o bem e o mal em função da alegria e da tristeza que temos. A piedade é má, porque ela é uma tristeza: *Commiseratio enim Tristitia est, ac proinde, per se mala*. Mais ainda, o conhecimento do mal é inadequado porque o conhecimento do mal é a tristeza em si, enquanto temos consciência dela, e que a tristeza, sendo paixão, está ligada a alguma ideia inadequada. A sabedoria não está, portanto, regulando nossas alegrias e nossas tristezas de acordo com nossos princípios de conduta; bem ao contrário, nós devemos ter confiança no pensamento perfeito que está no fundo de tudo, e subordinar antecipadamente nossos princípios de conduta à nossa alegria e à nossa tristeza. A jovialidade não pode ser excessiva; a melancolia é sempre má. O

¹ Ver também dem. prop. 41 da parte IV: *Laetitia est affectus quo corporis agendi potentia argetusu, vel jувatur;... etc.*

que chamamos de prazer (*titillatio*, prop. 43, parte IV) é às vezes ruim por não ser uma alegria de nosso ser por inteiro e que, assim, enquanto uma parte de nosso corpo existe mais e melhor do que antes, as outras partes se encontram de certa forma sacrificadas. Daí podemos facilmente tirar uma regra de conduta extremamente precisa. *Um prazer é certamente bom apenas quando envolve o corpo inteiro.* Tal prazer (*hilaritas*, prop. 42, parte IV) é sempre bom e não pode ser excessivo. Ele nos assegura que passamos para uma maior perfeição e que participamos mais da natureza divina.

Agora é fácil compreender bem, isto é, de juntar seriamente aos princípios da religião spinozista, a segunda afirmação da proposição 45 (parte IV): [...] *Certamente apenas uma triste e violenta superstição pode nos impedir de alegrar-nos. Pois, porque seria mais conveniente espantar a fome e a sede em vez da melancolia? Esse é o modo de viver que adotei. Uma divindade hostil poderia regozijar-se de minha fraqueza e de meu sofrimento, e prestar homenagem às minhas lágrimas, meus soluços, meus medos e todas as coisas desse tipo, que são a marca registrada de um coração fraco. Ao contrário, pelo fato só que sentimos mais alegria, nós passamos necessariamente a uma maior perfeição, e nós participamos mais da natureza divina. Por isso é preciso que o sábio use as coisas e tire delas o quanto for possível de alegria (não evidentemente até o desgosto, pois o desgosto não é alegria). É preciso, digo, que o sábio coma e beba com moderação e com prazer, que ele desfrute dos perfumes, da beleza das plantas, dos ornamentos, da música, dos jogos, do teatro; numa só palavra: de tudo o que podemos usar sem prejudicar os outros. Pois o corpo humano é composto de muitas partes de natureza diversa, que precisam continuamente de alimento novo e variado,*

afim de que o corpo inteiro seja igualmente apto a realizar tudo o que pode seguir-se de sua natureza, e que, por conseguinte², a alma seja ela também igualmente apta a compreender ao mesmo tempo mais coisas.

O leitor não deve ter receio de meditar longamente a respeito disso, nem de pensar que considerações desse tipo não sejam nem bastante nobres nem bastante relevantes. A dificuldade é justamente compreender como a religião está no fundo daquilo também. A obscuridade da moral spinozista, que faz com que esta moral possa parecer simples demais para muita gente, consiste em que ela fundamenta-se sobre a intuição da unidade da substância, da unidade de nosso ser, da unidade de nossa alma, e enfim da identidade real e concreta destas três unidades. As ideias abstratas separam, em todos os sentidos da palavra, e assim elas são a única causa, não só de nossas discórdias interiores, como se pode deduzir do que precede, mas também das inimizades que dividem os homens e os impedem de viver em paz.



2 Pois o corpo e a alma são uma só e mesma coisa considerada sob dois atributos diferentes.

A LÓGICA DE SPINOZA*

LÉON BRUNSCHVICG

TRADUÇÃO DE JEAN-MARIE BRETON
REVISÃO CRÍTICA DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Uma vez de posse desta liberdade intelectual que ele defendeu alternadamente contra a aspiração de suas próprias paixões, contra o poder do Estado e contra a autoridade da Igreja, Spinoza propôs-se a usá-la para resolver o problema da conduta humana. Segundo qual método, ele deve abordar o tema? A este respeito, sua liberdade reconquistada parece dar-lhe a faculdade de escolher absolutamente; no entanto não é nada disso: para um verdadeiro pensador, de fato, as ideias não podem ficar num estado de isolamento; por si mesmas, porque elas vivem, porque elas se estendem e se aprofundam, elas se organizam, e, em virtude de sua dependência mútua, elas tornam-se sistema, de modo que não há questão que seja puramente preliminar e que possa ser resolvida sem que esta solução não altere a solução geral do problema filosófico. O *Tratado de Teologia e de Política*¹ parece ser uma simples introdução

* Publicado originalmente como *La Logique de Spinoza*, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, première année, Tome I, Paris, p. 453-467, 1893.

¹ **Nota de Tradução (NT):** No original: *Traité de Théologie et de Politique*. Trata-se do *Tratado Teológico-Político* (TTP) publicado em 1670.

para a *Ética*, na verdade ele a contém inteiramente. A liberdade ainda exterior a qual ele chega, determina e já circunscreve a liberdade interior que demonstra o cumprimento do progresso moral. Com efeito, a liberdade absoluta que Spinoza apresenta como sendo essencial para o pensamento e característica de sua natureza, tem uma consequência imediata: o espírito pode confrontar apenas o espírito; entre ele e outra coisa que não ele, não pode haver nem contato nem comum medida, não pode, portanto haver nenhuma espécie de relação; ou ainda: a verdade não pode ser exterior ao espírito, pois o espírito não pode sair de si mesmo para justificá-la enquanto verdade. Por conseguinte, não devemos tirar de fora uma regra que possa impor-se ao pensamento e que o conduza ao verdadeiro. O espírito não deve procurar como ele encontrará, ele encontra primeiro; é ele quem deve conhecer, e o que ele conhece é verdadeiro, porque o conhece. *O princípio que constitui a forma do pensamento verdadeiro deve ser procurado no pensamento mesmo e deduzido da natureza da inteligência.* (Edição Van Vloten et Land, Tome I, p. 24). O pensamento é então suficiente para si mesmo, de tal modo que se possa afirmar dele o que foi dito a respeito da inteligência divina: ele é independente de seu objeto, ele existe antes dele e o cria concebendo-o (I, 24). Dali conclui-se também a natureza da verdade: visto que ela reside no espírito e depende apenas dele, é necessária que no seio do espírito ela já seja por si mesma alguma coisa. A verdade da ideia verdadeira não resulta de uma relação de conveniência entre esta ideia e seu objeto; não é uma qualidade acidental e passageira, como se uma ideia pudesse existir antes de ser verdadeira, e, a um dado momento, receber de fora a verdade; é uma propriedade inerente e constitutiva. A

verdade é interior ao verdadeiro. Há então em toda ideia verdadeira, alguma coisa pela qual ela é verdadeira, alguma coisa que é independente de tudo aquilo que não é pensamento, que é em si uma realidade de uma ordem diferente. *O círculo é uma coisa, a ideia do círculo é outra.* (I, 11) *A ideia do círculo não tem nem periferia nem centro como o círculo, a ideia de um corpo não é um corpo. Pedro é alguma coisa real, e a ideia de Pedro é em si alguma coisa real, inteiramente diferente do próprio Pedro.* (I, 12). A ideia, diz ainda Spinoza, é uma essência objetiva; esta essência, sendo real em si, é inteligível por si, isto é, a razão de ser deve ser procurada, não na essência do objeto da qual ela é absolutamente independente, mas numa essência da mesma ordem, tão ideal quanto ela. Só existe uma relação inteligível entre uma ideia e uma ideia. A atividade da inteligência é então ao mesmo tempo o que justifica e fundamenta o conhecimento, assim como o que o estende e o conclui, atividade espontânea e perfeita em si, cujo desenvolvimento não tem outra origem nem outro fim a não ser este desenvolvimento mesmo, de tal forma que a verdade, encarada em sua totalidade, forme como que um mundo absolutamente delimitado e suficiente para si mesmo: é o que chamamos de um sistema fechado.

Assim, o problema do método encontra-se posto em termos tão simples que é resolvido tão logo seja posto. Com efeito, a verdade sendo uma denominação intrínseca, e não extrínseca, do conhecimento, não há fora deste conhecimento um signo pelo qual possa ser reconhecida; o único critério da verdade é a própria verdade; portanto o verdadeiro método não consiste na descoberta de um sinal que permita discernir a verdade de uma ideia, uma vez esta ideia adquirida (I, 12). Por outro lado, o método não pode preceder a aquisição das

ideias, como se ele fosse condição necessária para isso. O método uma vez separado da verdade, se ele necessitar, antes de chegar à verdade, encontrar o verdadeiro método para nos levar até ela, precisaremos também para encontrar o verdadeiro método, conhecer o método do método, e assim até o infinito, seguindo uma regressão sem limites onde desapareceriam não só o conhecimento do verdadeiro, como também qualquer espécie de conhecimento em geral (I, 11). A descoberta do método acompanha então a aquisição do conhecimento, ele lhe é contemporâneo, ele não pode ser isolado dele; as ideias que, em relação aos ideados, quer dizer, seus objetos, eram chamadas essências objetivas, são, consideradas em si, e porque devem apenas a si sua realidade e sua inteligibilidade, essências formais (I, 12), por isso elas podem tornar-se objeto em relação à novas ideias que irão conter toda a realidade das primeiras objetivamente, isto é, sob forma de representação, e assim por diante: é esta reflexão indefinida da ideia sobre si mesma que constitui o método. *O método não consiste em raciocinar para perceber a causa das coisas, muito menos para compreender esta causa, ele consiste em raciocinar sobre o raciocínio, em compreender a inteligência.* (I, 12) O método nada mais é do que um conhecimento por reflexão, ele é a ideia da ideia (I, 13). A certeza, isto é, a ciência da ciência, é a consequência imediata da ciência, elas são inseparáveis e coextensiva, de tal forma que a condição necessária e suficiente para saber que sabemos é saber; a posse do método confunde-se com a posse da verdade que ele supõe e que o arrasta. Portanto, não se trata para o espírito ir do método para a verdade, basta-lhe desenvolver-se pela sua força nativa, como diz Spinoza, e de forjar assim os instrumentos intelectuais que façam crescer sua potência de investigação, e lhe permitam

estender seus conhecimentos; em seguida a estas novas obras, ele fará novas armas, e continuará assim a avançar por degraus até atingir o topo da sabedoria (I, 11). Assim o método e a verdade fertilizam-se mutuamente; assim como a bigorna é indispensável para forjar o martelo, e o martelo necessário para forjar a bigorna. A lei natural rompe o círculo no qual o raciocínio encerra-se por si mesmo; entre o método e a verdade ela estabelece no próprio interior do espírito, uma corrente de influência recíproca da qual sai, graças a uma reação contínua de uma sobre a outra, o progresso constante da inteligência. Este progresso interno torna o espírito um verdadeiro autômato. O automatismo realiza para o espírito a perfeição da liberdade, a verdade, que constitui um sistema fechado, pode ser inteiramente percebida por este autômato, e assim justifica-se completamente a fórmula que enuncia o princípio profundo da concepção spinozista, a identidade da verdade e da inteligência: *verum sive intellectus* (I, 23).

Esta concepção do espírito, sob a forma que lhe atribui a presente dedução, se desenrola e se acaba unicamente com a ajuda de afirmações positivas; ela não contém então o princípio de uma restrição ou de um obstáculo; não seria o caso de concluir que nada pode limitar a aptidão da inteligência em conhecer, nem a extensão de sua compreensão? E justamente é o que aparece em primeira mão, *prima fonte*, como diz Spinoza (I, 25): Parece-lhe que a inteligência humana seria chamada pela sua natureza a possuir a verdade total, que ela não seja suscetível de falhar, ou de suportar um desvio. No entanto é verdade que o pensamento humano procede por negação, que ele comete erros. A única necessidade da demonstração precedente lhe é testemunho suficiente: pois ele supõe a existência do

cepticismo que põe em dúvida as verdades que acabam de ser demonstradas, que nega até a existência da verdade. Ora, como conceber que seja possível pensar, e que o pensamento seja separado do ser e da verdade, que sua unidade seja rompida? Se a negação e o erro coexistem com o exercício da atividade intelectual, a relação imediata entre a ideia e o seu objeto está destruída, e com ela desaparece toda certeza. É necessário então, em virtude dos princípios que foram estabelecidos, manter que somente a afirmação positiva, o conhecimento verdadeiro são atos reais do pensamento, que eles atingem o ser, ou melhor, que eles são o ser mesmo. O céptico que duvida e que nega, não compreende efetivamente: ou ele fala contra sua consciência e tem apenas o exterior e a aparência do pensamento, ou então, se for sincero, precisamos reconhecer que existem pessoas que, seja por nascimento, seja por causa de seus preconceitos, isto é, por algum acidente exterior, estão padecendo de cegueira intelectual. Com efeito, estes não estão vendo o que é a evidência primeira: no momento em que duvidam e negam, eles não sabem que duvidam e que negam, eles dizem que não sabem nada; dizem que ignoram até mesmo sua própria ignorância, embora não o dissessem absolutamente, pois eles receiam admitir que existissem ao reconhecerem que não sabem nada. Se bem que eles devam acabar calando-se, para não se deixarem levar a formular qualquer suposição que possa ter alguma sombra de verdade (I, 15). São mudos que precisamos tratar como mudos. Em relação as suas opiniões especulativas (pois é verdade que nas relações da vida e da sociedade, a necessidade forçou-os a admitir sua própria existência, a procurar seu próprio bem, e a fazerem muitos sermões que afirmam ou que negam), eles renunciaram ao uso do espírito: se fizemos

diante deles uma demonstração, eles não saberão julgar se a argumentação procede ou não, eles não sabem se a rejeitam ou se a admitem, ou se eles lhe opõem outra em revide: são máquinas, completamente desprovidas de espírito (I, 15). De este modo duvidar da verdade, não é ter consciência de si mesmo, *neque seipsos sentiunt* (I, 15). O cético isola um do outro o juízo que é o enunciado de uma verdade, e o ato de intelecção que constitui esta verdade; ele arranca a verdade do espírito; é bem verdade neste caso que o produto, considerado fora de suas condições de produção, perdeu sua virtude interna, tornou-se indiferente às formas da afirmação e da negação e que é igualmente susceptível de recebê-las. Portanto se o erro existe – e sua possibilidade teórica é suficiente para revelar sua existência – ele provém não do exercício da inteligência, mas ao contrário, da faculdade que temos de não exercê-lo, para imitar de fora os resultados de sua atividade; o erro tem suas fontes em nossa inércia e nossa passividade; ele é exterior à inteligência. O erro não tem então realidade em si, pois ele seria verdade, e não erro; ele não existe, podemos dizer, enquanto erro, mas apenas enquanto está acompanhado por um ato determinado da inteligência; e, por conseguinte, na medida em que realizou este esforço intelectual, ele existe, e ele é uma verdade; fora desta verdade que ele envolve, embora parecendo destruí-la, não há nada de positivo nele (I, 23). Se o homem se engana, não é então porque ele conhece alguma coisa, mas porque ele não conhece o que tem além, porque ele ignora até mesmo que haja um além.

A verdade é o ser; o erro é o não-ser em relação à verdade, ou melhor, ele é ao mesmo tempo o ser e o não-ser, pois ele é ao mesmo tempo posse e privação do conhecimento. Esta contradição íntima que constitui o

erro, como ela desaparecerá? Pelo próprio progresso do conhecimento; com efeito, o erro se manifesta quando o espírito ultrapassa os limites em que estava encerrado inicialmente para adquirir uma ciência mais vasta e mais completa; e ao mesmo tempo em que se manifesta, porque ele não tem nada em si que seja substancial ou essencial, ele se dissipa. É a luz que revela aos homens a existência das trevas, tanto quanto sua própria presença; da mesma forma, o verdadeiro é o critério do falso, e também do verdadeiro. E da mesma maneira que a aparição da luz basta para eliminar as trevas, o erro se dissipa aos primeiros raios da verdade (I, 111). O remédio único para o erro é então a verdade. Por conseguinte a afirmação e a negação não podem ser consideradas como duas categorias que se opõem uma à outra no meio de uma mesma realidade que seria o pensamento; uma é e a outra não é de tal forma que não há nenhuma determinação que lhes seja comum e que possa servir para compará-las. Só pode haver relacionamento entre o que é e o que é, ou seja, entre a verdade e a verdade, verdade estreita e limitada de um lado, verdade larga e integral do outro. Uma ideia falsa é uma ideia que ainda não atingiu o desenvolvimento que comporta a essência real, a qual ela corresponde objetivamente, é uma ideia inadequada; uma ideia verdadeira é uma ideia que possui a plenitude de sua compreensão, é uma ideia adequada. Ora, a ideia inadequada é uma parte da ideia adequada, a ideia adequada é uma totalidade de ideias inadequadas. A relação entre o erro e a verdade se resume, em definitivo, à relação entre a parte e o todo. Se então nos acontece de termos ideias inadequadas, não podemos concluir que isto não esteja dentro da natureza do ser pensante de formar ideias verdadeiras, isto é, adequadas, mas simplesmente que nosso espírito

não é o espírito todo, que nós somos apenas uma parte de um ser pensante do qual algumas ideias constituem o nosso espírito, algumas tomadas em sua integridade, outras somente em parte. (I, 25)

Esta concepção implica certamente que todas as ideias sejam homogêneas, umas em relação às outras, que não haja verdade provisória por assim dizer, susceptível de transformar-se em erro no contato com verdades novas, mas que cada verdade possui desde o início um valor intrínseco e definitivo. No entanto, é necessário evitar entendê-las num sentido material, e de justapor estas ideias umas após as outras, como se faz com os elementos de uma soma aritmética. Igualando a verdade ao resultado de uma adição, fariamos abstração do que nos pareceu caracterizá-la enquanto realidade espiritual, eu quero dizer de sua interioridade. As ideias são interiores entre si, ao mesmo tempo em que interiores ao espírito, isto é, as partes são interiores ao todo. Entre elas existe uma ordem determinada e imutável, segundo a qual elas se juntam para formar uma totalidade ao mesmo tempo autônoma e acabada, que não é mais do que uma simples coleção, que é verdadeiramente uma unidade. A esta ordem legítima (*debitus ordo*), poderia ter acontecido que o espírito, tivesse se desenvolvido, seguindo-a naturalmente e necessariamente, sem jamais desviar-se, sem jamais encontrar a dúvida, sempre iluminado por esta luz pela qual a verdade se manifesta (I, 14). Mas, na realidade nós vimos que não é assim: os homens não têm o costume da meditação interior na qual a espontaneidade da alma age segundo suas leis determinadas; eles se deixam levar pelas coisas externas das quais refletem ao acaso as circunstâncias e os acidentes, e assim, a ligação das impressões corporais substitui-se em sua alma à relação lógica das ideias; ou

eles enunciam proposições às quais seu juízo individual não participe, porque, em vez de unir uma ideia a outra ideia, eles juntam uma palavra à uma outra palavra, porque afirmam e negam, não como quer o valor lógico de seus conceitos, mas como quer a aparência da linguagem, enganados conseqüentemente pelo uso vulgar que revestiu arbitrariamente tal expressão de uma forma afirmativa e tal outra de uma forma negativa (I, 30). O que importa mesmo, não é tanto enumerar aqui as diferentes causas do erro, mas de mostrar com exemplos que existe um estado no qual nosso espírito desenvolve um papel completamente passivo, no qual a ligação entre nossas ideias tem sua fonte e sua razão fora de nós, estado vago que Spinoza propõe chamar pelo nome geral de imaginação (I, 29).

Nós compreendemos então que, já que o homem cai sob o jugo da imaginação, é necessário que ele procure *livrar-se dela* (I, 29), para recuperar a posse de sua inteligência. E assim reaparece sob um novo aspecto o problema do método. Com efeito, se duas maneiras de encadear as ideias estão presentes, cabe ao método ensinar a ordem verdadeira, aquela que evita qualquer interrupção no desenvolvimento das ideias, que dispensa qualquer pesquisa inútil. Se fôssemos capazes de seguir esta ordem por nós-mesmos, por uma espécie de instinto que nos levaria a isso fatalmente, o conhecimento do método seria sem dúvida inútil; mas já que nossa natureza não nos leva a isso necessariamente, o progresso de nossa atividade intelectual só pode se fazer seguindo um plano determinado (*praemeditato consilio*). Mas, é verdade que o método não é suficiente por si mesmo, no sentido em que ele é, assim como Spinoza já o definiu, um conhecimento reflexivo, uma ideia de ideia; e porque não existe ideia de ideia, se não

houver em primeiro a ideia, não haverá método sem ideia prévia. Em consequência este método será bom se mostrar como dirigir o espírito segundo a norma de uma ideia verdadeira (*ad datae verae ideae normam*) (I, 13). Ora, qual o signo que permite reconhecer a ideia verdadeira que será o ponto de partida do conhecimento? A sua simplicidade. Com efeito, é impossível que uma ideia simples seja conhecida em parte e em parte desconhecida: ou não a formamos e nada podemos dizer a respeito, ou a possuímos na sua integridade, ela é clara e distinta, verdadeira por consequência (I, 21). No início de todo conhecimento, é necessário então apegar-nos às ideias simples, ou, se tivermos que encarar uma ideia composta, resolvê-la em seus elementos simples. Pois uma ideia simples estando em razão de sua verdade, conhecida em si mesma e por si mesma, sem relação alguma com qualquer causa externa que seja, basta considerar o que o espírito pôs de sua própria atividade nesta ideia, para formarmos um conceito absolutamente adequado. Se contornarmos, se fixarmos de certo modo esta parte da atividade, obteremos uma definição; aplicada a uma ideia que procede unicamente da inteligência, a definição só pode ser exata, abstração feita dos objetos que a natureza contém. Tudo o que ela contém de afirmação, correspondente a um ato positivo de concepção, deve à realidade deste ato sua verdade, esta verdade pode então ser posta sem nenhuma chance de erro, ela não tem outros limites a não serem os próprios limites do conceito (I, 24).

Assim, a ideia simples torna-se a base do método, sua definição é o ponto de partida necessário para organizar as ideias, podemos então dizer que ela é o princípio da dedução. Como se realiza esta dedução? Será que a afirmação da ideia simples conduz imediatamente

à afirmação da ideia composta? Seja por exemplo a definição da esfera: o sólido engendrado pela revolução de um meio-círculo em volta de um diâmetro; essa definição pode ser considerada como uma consequência direta da definição do meio-círculo, de tal maneira que o espírito logo passe de uma para a outra, por um prolongamento necessário de seu movimento primitivo? Se for assim, a formação da ideia de esfera não corresponde mais a um ato especial do espírito, ela se reduz a uma operação mecânica e passiva, à justaposição de duas ideias, que, não tendo nela razão determinante, permanece arbitrária, e conseqüentemente falsa. A única razão desta falsidade, diz Spinoza, é que nós afirmamos a respeito de uma coisa alguma outra coisa que não está contido no conceito que formamos dela, quanto ao círculo, por exemplo, o descanso ou o movimento (I, 24). Juntando, sem intermediário, ao conceito inicial esta propriedade de dar voltas em torno do diâmetro para engendrar uma esfera, propriedade que, não sendo inerente à ideia de meio-círculo, não pode ser tirada pela via da análise, nós ultrapassamos os limites do conceito primitivo, no interior do qual nós nos trancamos necessariamente enquanto tínhamos como tarefa apenas a ideia simples de meio-círculo, elaboramos em seguida um juízo que é mais vasto do que nosso pensamento real, que não pode mais encontrar na atividade intelectual a garantia que deve levar a verdade. Ora, cometemos sempre um erro quando pretendemos tirar de uma produção parcial um produto total. Descobrir a causa do erro é indicar também o remédio. Bastará totalizar a produção, se assim podemos dizer, isto é, formar por um esforço novo do espírito um conceito novo, mais extenso que o primeiro, pois acrescenta à primeira ideia, a de meio-círculo, uma segunda ideia, a de esfera, e simples ao

mesmo tempo, pois contém a relação inteligível destas duas ideias, um conceito que seja ao mesmo tempo soma e unidade. A passagem do erro à verdade se realiza por uma adição, por um enriquecimento, usando a palavra exata: por uma síntese. É nesta síntese perpétua que a inteligência manifesta sua atividade e sua eficácia; que ela corrige aos poucos *este defeito de percepção* (I, 24) que limitava e mutilava suas ideias; que ela as torna claras e adequadas. A revolução de um meio-círculo era uma concepção falsa, quando completamente isolada no espírito, ou, como diz Spinoza, completamente nua; ela é verdadeira quando é relacionada ao conceito da esfera, ou a qualquer outro conceito que contém em si a causa determinante (I, 25). A posse da verdade tem como única condição o livre progresso da atividade intelectual. Esta conclusão aparece cada vez mais facilmente porque nossa investigação se fez sobre uma ideia geométrica, isto é, sobre uma ideia verdadeira cujo objeto depende indiscutivelmente de nossa própria faculdade de pensar, sem encontrar objeto correspondente na natureza; e assim ocorre para qualquer tipo de pensamento. Um plano racional, uma vez concebido por um artesão, é um pensamento verdadeiro e este pensamento permanece verdadeiro, mesmo não sendo nunca executado, mesmo não o sendo jamais. Ao contrário, se alguém afirmar que Pedro existe, sem, no entanto saber que Pedro existe, seu pensamento, em relação a ele, está errado ou, se quisermos, ele não é verdadeiro, embora Pedro existisse na realidade; por isso esta proposição: “Pedro existe” é verdadeira apenas em relação àqueles que sabem de fonte segura que Pedro existe (I, 23).

Assim determinada, a noção de uma síntese contínua concilia a identidade estabelecida por Spinoza entre a inteligência e a verdade com a existência do erro

que parecia ser sua negação. Ela permite entender como acontece ao homem de errar e como este fato explica-se pelo movimento ou pelo repouso da inteligência e não pelo estado do mundo exterior, como, se eu posso dizer, o erro no interior do espírito constata-se enquanto erro e transforma-se assim em verdade, como enfim o pensamento desenvolve-se sem sair de si mesmo. Não devemos, portanto olhar a síntese, tal qual concebida por Spinoza, como um procedimento que o espírito emprega para alcançar a verdade, como um meio para um fim; a síntese é a verdade em si mesma, e seus diferentes momentos constituem tantas verdades distintas. Em resumo, a síntese spinozista é uma síntese concreta. Ela vai do ser para o ser, sem permitir jamais que na série dos seres reais as abstrações ou os universais sejam intercalados. Com efeito, um axioma universal não constitui nenhum destes seres em particular; não há nada de fecundo nele, ele se entrega inteiramente sem nada engendrar de vivo; um princípio abstrato é um princípio morto. Ligar uma essência real a um axioma universal, como ao verdadeiro princípio da dedução, seria então interromper o progresso da inteligência (I, 33), seria substituir à ordem real que está nos seres (I, 30) uma ordem fictícia que só existe no espírito. A natureza concreta é neste caso confundida com simples abstrações (I, 25); o pensamento está separado do ser, e o sistema das essências objetivas cessa de corresponder ao sistema das essências formais. A melhor conclusão, ao contrário, é aquela que se tira de uma essência particular afirmativa (I, 31), aliás, melhor porque a essência sendo mais particular é suscetível de ser concebida mais claramente e mais distintamente. Tal essência sendo naturalmente viva, ativa e eficaz, pois ela é a exata expressão da realidade, é uma causa, e

enquanto causa, ela envolve em si a noção de seu efeito, de tal forma que de sua única consideração deduzem-se as ideias de todas as coisas que oferecem alguma comunidade de natureza ou que mantém alguma relação com ela. Assim, se o espírito possui essa essência como ponto de partida da síntese, e passe de ideia concreta em ideia concreta, a ordem lógica de seus pensamentos corresponderá perfeitamente ao encadeamento natural das coisas. Entre o pensamento e o ser o paralelismo é exato, ou, para empregar a fórmula spinozista: a ideia comporta-se objetivamente como seu ideal se comporta realmente (I, 13). Donde, enfim, esta consequência, que nossas ideias têm entre si as mesmas relações que seus objetos. Com efeito, quanto mais uma coisa tem relações com outras coisas na natureza, mais rica e mais fecunda é a dedução que procede de sua ideia; assim estabelece-se entre as noções uma hierarquia de perfeição, que exprime a perfeição real de suas essências formais. Da mesma maneira que o desenvolvimento de nosso conhecimento seria bruscamente interrompido, se nos apegarmos à uma ideia, que, embora verdadeira, teria um objeto completamente isolado na natureza e sem relação nenhuma com um outro objeto, também desta mesma maneira, para atingir a verdade integral, isto é, para encerrar na unidade de uma síntese a totalidade de nossos conceitos, precisamos de progresso em progresso chegar a conceber o ser que está em relação com todos os outros seres, aquele consequentemente que é a fonte e a origem da natureza (I, 14); pois sua ideia contém em si todas as outras ideias; a posse desta ideia é suficiente então para provocar o desenvolvimento completo do espírito e reduzi-lo a um princípio único, pois ela permite percorrer a série das coisas naturais dando-lhes uma ordem e um encadeamento tais *que nosso espírito, tanto*

quanto pode, exprime em sua representação a realidade da natureza, na unidade de seu conjunto e no detalhe de suas partes (ut mens nostra, quod ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturae, quoad et totam et quoad ejus partes, I, 30). A verdadeira via da verdade pode então ser apenas a reflexão sobre este ser total, isto é, soberanamente perfeito, reflexão que é ela mesma um conhecimento total, isto é, uma ideia soberanamente perfeita, e o método termina nesta regra superior: dirigir seu espírito seguindo a lei que fornece a ideia do ser soberanamente perfeito (I, 13).

Assim o método é de certa forma amarrado ao ser, e, com efeito, somente aqueles que podem conceber uma separação entre a Lógica e a Metafísica, é que consideram o pensamento como desprovido de consistência e de profundidade, capaz somente de refletir, e transparente igualmente para toda espécie de realidade; neste caso, o método seria um processo mecânico indiferente à natureza que lhe é submissa. O princípio fundamental que nos pareceu caracterizar a filosofia de Spinoza, e justificar cada uma de suas conclusões, ao contrário, é o fato que o pensamento é por si só uma realidade. Quem diz conceito, diz ação (I, 76). A ideia é verdadeira em razão de sua geração espiritual e ela tem uma fecundidade que lhe permite comunicar sua verdade às novas ideias. O pensamento, sendo um ser organizado, está ligado necessariamente ao ser. Por conseguinte, não há estudo prévio tratando apenas dos meios para atingir o ser, e deixando indeterminada a natureza deste ser; a unidade do pensamento e do ser tem como consequência a unidade do método e do sistema. Da mesma forma que, o espírito uma vez libertado de qualquer autoridade exterior, um único método restava que seja coerente com esta independência, assim também este método não

pode se constituir e se acabar sem arrastar assim certa concepção de ser, sem tornar-se um sistema. A liberdade do espírito determinou um método; o método determina um sistema. O estudo do spinozismo, tal como nós temos feito até agora, resulta então nesta fórmula: a liberdade absoluta é uma determinação, determinação completa e exclusiva de qualquer outra determinação.

Desta união estreita que faz coincidir o sistema e o método, decorre uma consequência: o sistema tem um ponto de partida necessário, isto é, a noção suprema que forneceu o estudo do método; a partir desta noção ele se desenrola numa ordem fixa, ele é um e ele é único. Por conseguinte, a filosofia não se divide em várias partes, que corresponderiam então aos vários problemas especiais e independentes. Nenhuma questão pode ser abordada a não ser no nível que lhe pertence no desenvolvimento lógico das noções; com efeito, não só ela é tratada e resolvida graças às noções que a precedem racionalmente, mas ela nem mesmo pode ser posta e definida sem seu concurso. Spinoza, que pede à especulação filosófica uma doutrina de vida moral, se interditará, no entanto de aplicar imediatamente seu método na resolução do problema moral. Este problema não existe para ele num estado separado, de outra forma teríamos que supor uma categoria moral que iria impor-se por si mesma sem demonstração, sem definição, e por antecipação teríamos determinado a resposta pela interrogação; em vez de estabelecer uma verdade tendo um valor necessário e universal, teríamos desenvolvido um postulado. Certamente Spinoza não teria encontrado uma moral se não a tivesse procurado; a preocupação moral apenas serviu como o vimos, para excitá-lo a tomar posse de sua liberdade intelectual; tão logo esta liberdade conquistada, lhe cabe desdobrar-se unicamente por sua

própria força interna; ela encontrará o bem em seu caminho, pois o bem não pode ser separado da verdade nem do ser; de outra forma não seria verdadeiro, de outra forma ele não existiria. A verdade é interior ao espírito; o ser interior ao verdadeiro; o bem interior ao ser. São estes os três aspectos de uma única e mesma coisa. Lógica, metafísica, moral formam então apenas uma única e mesma ciência. A filosofia é uma unidade perfeita: considerada em seu método, ela chama-se lógica; considerada em seu princípio, ela chama-se metafísica; considerada em seu fim, ela chama-se moral. Eis porque podemos dizer igualmente que a filosofia de Spinoza não comporta uma moral, entendida no sentido de ciência isolada e autônoma, e que ela é inteiramente uma moral. Não há moral independente: *A moral deve, escreve Spinoza, como se sabe, ser fundamentada sobre a metafísica e sobre a física* (II, 118). A vida do vulgo foi condenada por Spinoza, não porque ela é imoral, considerada em si mesma, mas porque ela se resolvia no nada, e se punha assim em contradição consigo mesma. Inversamente a regra positiva da moralidade pode ser deduzida apenas de princípios lógicos e metafísicos; por conseguinte, também não há ciência que não contribua para a formação de uma moral: *Cada um poderá perceber que quero dirigir todas as ciências para este fim e esta finalidade única: chegar à soberana perfeição da humanidade, da qual já falamos; e assim tudo aquilo que, nas ciências, não nos aproxima em nada desta finalidade, devemos rejeitá-lo como inútil* (I, 6). O desenvolvimento do pensamento sendo uma realidade concreta é ao mesmo tempo uma obra moral. Tais como Spinoza os concebeu e os apresentou, o *Tratado de Teologia e de Política*, o *Tratado da Reforma da Inteligência*, são verdadeiras introduções à vida moral. Enfim, a obra que contém

a exposição integral do spinozismo, que trata de Deus e do homem, aquela mesma que o autor tinha inicialmente chamado *Sua filosofia* (I, 11, 12) leva definitivamente um nome moral: *Ética*.

Fazendo assim da moral a finalidade da filosofia, não haveria ali um grave perigo? A ideia do fim a ser atingido não teria necessariamente uma reação sobre o próprio princípio da filosofia, não seria uma intervenção no desencadear lógico dos conceitos? Uma ideia preconcebida vai introduzir-se na dedução; agindo como um fim transcendente, ela adaptará o sistema a si de fora e ela vai alterar sua forma natural. Trata-se então de se preservar de um defeito que corrompeu quase todas as doutrinas morais dos homens, trata-se de substituir definitivamente preconceitos arbitrários por juízos reais. Para alcançar este resultado, é necessário inicialmente partir de definições precisas. A definição é certamente, como diz Spinoza, o pivô do método (I, 31), a definição é a prova do conceito, ela fundamenta sua verdade, porque faz ver sua origem e porque limita sua extensão, ela o garante contra o erro. É preciso também que a demonstração se faça segundo um procedimento capaz de assegurar a ordem rigorosa das proposições, e de excluir qualquer introversão, de tal forma que o espírito se direcione sempre do conhecido para o desconhecido, do princípio para a consequência. Em resumo, a filosofia deve ser exposta da mesma maneira que a geometria. O caráter próprio do método matemático é de fato a exclusão das causas finais, a consideração única das essências e de suas propriedades (I, 71). Graças ao emprego deste método, a filosofia compor-se-á de verdades que se engendram e se encadeiam por si mesmas; ela se cria de certa forma, unicamente por sua própria virtude interna, e traduz-se exatamente

nas formas da demonstração; o progresso da ciência é adequado aos progressos do espírito. A aplicação deste método à filosofia, em particular à moral, não poderia, portanto ser considerado como um fato indiferente. Ela significa que é necessário se desembaraçar dos costumes intelectuais que nossa infância, nossa educação, nossos gostos, nossa conduta anterior e nossos interesses práticos nos fazem involuntariamente a adotar; é preciso afastar todo preconceito para usar verdadeiramente a inteligência. Um sistema original e livre exige, para ser compreendido, um pensamento original e livre. O método geométrico apareceu a Spinoza como o instrumento necessário para esta obra de libertação e de purificação. Ademais, a rigidez de suas formas exteriores, a continuidade de seu desenvolvimento íntimo, lhe parecia igualmente próprios, uma vez estabelecido o princípio, para prevenir qualquer erro no desenvolvimento das conseqüências, pois elas impedem que o pensamento se extravie sob a influência de uma pressão estrangeira, especialmente que ela não sofra um tempo de parada e deixe um lugar vazio que a imaginação possa ocupar, pelo menos em aparência, já que se trataria de uma concepção imaginária. Nem definições vãs, nem demonstrações ilusórias; é pela razão e somente pela razão que a filosofia se desenvolve. Se ela nos conduz ao fim que procuramos, se ela mesma parece nos *guiar pela mão* (I, 76), não é porque foi adaptada previamente e pela força para esta finalidade, que seu princípio tem sido determinado e admitido para tal conclusão, mas porque a contém verdadeiramente em si, e que a produz efetivamente graças ao acordo do pensamento consigo mesmo, ou, como diria Kant, porque indica precisamente a riqueza das conseqüências, a fecundidade das aplicações que comporta tal ou tal

proposição geométrica, em virtude de uma finalidade intelectual objetiva, que lhe é inerente. (*Critica do juízo*, ch. 62). Resumindo, a liberdade do espírito se reflete com exatidão num sistema cuja pureza e integridade garante a verdade, eis o que quer dizer o título da obra spinozista: *Ethica ordine geometrico demonstrata*.



EXPOSIÇÃO DA DOUTRINA DE SPINOZA SOBRE A LIBERDADE¹

ÉMILE BOUTROUX

TRADUÇÃO DE JEAN-MARIE BRETON

REVISÃO CRÍTICA DE EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Uma das partes mais originais do spinozismo é a teoria da Liberdade. Esta questão não se apresentava a Spinoza da mesma maneira com que ela se apresenta a certo número de filósofos. Diz-se comumente: a palavra “Liberdade” designa um *fato*. Para saber se um fato existe, necessitamos antes consultar a experiência. Se pela consciência ou pelos sentidos podemos constatar a realidade do fato em questão, qualquer demonstração que viesse contestar esta prova experimental ficaria sem efeito. A razão, quando se trata de um fato, é de uso

1 Estamos gratos a seus filhos poder publicar os principais trabalhos da ESCOLA NORMAL DE EMILE BOUTROUX ^(NE); que sejam agradecidos aqui. Além do interesse geral relacionado a tudo que saiu de tal pluma, estes escritos da juventude tem um valor de primeira ordem para o historiador: eles nos permitem entrever os primeiros delineamentos da filosofia de A CONTINGÊNCIA DAS LEIS DA NATUREZA, já discerníveis desde 1867 ou 1868. Enfim, uma destas dissertações, aquela que inserimos hoje, é preciosa por outra razão ainda: ela está acompanhada das observações de Jules Lachelier, então mestre de conferências na ESCOLA NORMAL SUPERIOR. Nossos leitores terão assim a alegria de reencontrar mais uma vez na Revue os nomes de dois mestres que, desde o início a sustentaram da maneira mais eficiente com seu concurso.

^(NE) **NOTA DOS EDITORES DA REVUE:** Estes trabalhos foram assinalados e analisados na notícia necrológica que M. D. Parodi consagrou a Émile Boutroux, no BULLETIN DA L'ASSOCIATION DES ANCIENS ÉLÈVES DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE de 1923.

legítimo apenas se a experiência é impossível. [Embora nunca possa substituí-la. Pois ela tem como finalidade demonstrar as relações que existem entre os fatos, não descobrir os fatos em si.]²

2 *Eu diria simplesmente: “embora sempre estivesse fundamentado numa experiência anterior”. A razão pode muito bem servir para descobrir um fato: por exemplo, se vejo cinzas num determinado lugar, eu concluo que houve fogo. O que você entende por “demonstrar as relações”?*

O MANUSCRITO TEM NO SEU INÍCIO ESTA AVALIAÇÃO GERAL DE LACHELIER: *Para compreender e julgar um sistema, a primeira condição é certamente entrar nele; mas a segunda é sair dele, isto é, encará-lo de um ponto de vista exterior, e se possível superior ao do autor. Você quis apenas preencher a primeira, mas o fez de maneira muito relevante. Sua exposição me parece exata, salvo um ou dois pontos, sobre os quais você empresta talvez a Spinoza ideias alheias a sua doutrina; o plano é claro, o estilo correto, a expressão justa, com algumas reservas; há finalmente em seu trabalho uma firmeza geral de pensamento e de tom que atesta um estudo muito sério do assunto e excelentes qualidades de espírito.*

NOTA DE TRADUÇÃO (NT): Publicado originalmente como *Exposition de la Doctrine de Spinoza sur la Liberté*, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, Tome XXXI, n. 4, Paris, p. 505-542, 1924.

Nós colocaremos em notas de rodapé as observações ou correções de Jules Lachelier, e as partes do texto às quais se referem serão colocadas entre colchetes. As citações de Spinoza serão indicadas entre parênteses no próprio texto em substituição às notas de rodapé indicadas por letras que o autor, Émile Boutroux utilizou no seu texto original. Utilizaremos as siglas **E** para a *Ética*, **TP** para o *Tratado Político*, **TIE** para o *Tratado da Emenda do Intelecto* e **Ep** para as *Cartas*. Quanto às citações das divisões internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra ou abreviatura correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S), definições de afeto (AD), demonstração (D), explicação (Ex), lema (L), postulado (Post), introdução (I) e apêndices (Ap), com seus respectivos números em algarismos arábicos. Para as citações referentes às divisões internas do *Tratado Político*, utilizaremos algarismos arábicos para os Capítulos e os

Spinoza não pode encarar desta maneira a questão da liberdade. Para ele, a experiência não tem valor científico, pois ela encara as coisas apenas por seus acidentes, por suas aparências passageiras e variáveis (TIE) [e porque a clara inteligência dos acidentes pressupõe a das essências]³. Por exemplo: eu tenho diante de mim um triângulo; eu reparo que seus três ângulos são desiguais. Seria isso uma propriedade constitutiva do triângulo? Se me limito a observar um grande número de triângulos, é possível que não encontre nenhum cujos ângulos não sejam desiguais. Seria o caso para mim de concluir que um triângulo tem necessariamente seus três ângulos desiguais. Ora, havia um meio de evitar este erro: seria considerar apenas a definição, isto é, a essência do triângulo, e ver se a desigualdade dos ângulos estava implícita nesta definição.

[Visto que a experiência não é suscetível de fundamentar a ciência, Spinoza propõe-se aplicar à filosofia o método *a priori*, e de “tratar de Deus, da alma, das ações e dos apetites dos homens, como se fosse questão de linhas, de planos, de sólidos”] (E3Pref).

Como vai apresentar-se a questão da liberdade em tal sistema?

Eu suponho que nós iremos perguntar se duas linhas retas, perpendiculares a uma terceira, são paralelas. Como procede o matemático? Ele fornece uma definição *a priori* do paralelismo, formada por meio da geração; a seguir, ele analisa as propriedades de duas linhas retas perpendiculares a uma terceira para ver se por meio

Parágrafos e para o *Tratado da Emenda do Intelecto*, utilizaremos algarismos arábicos para os Parágrafos. Por fim, citaremos as *Cartas* pela sua numeração contemporânea em algarismos arábicos.

3 Parece-me que falta aqui uma ideia intermediária: “enquanto a ciência tem por objeto as essências, pelas quais devem ser compreendidos os próprios acidentes”.

destas propriedades encontra-se o paralelismo, tal qual foi definido.

Se, portanto nos perguntamos: Deus é livre? O homem é livre? etc., o filósofo que procede como um geômetra deve dar uma definição *a priori* da liberdade, depois analisar as propriedades de Deus, do homem e dos outros seres, para saber se por meio destas propriedades encontra-se a liberdade tal qual foi definida]⁴.

Eis, portanto como se apresenta a questão da liberdade no sistema de Spinoza:

1º Quais são as condições *a priori* da liberdade?

2º Quais são os seres que, em virtude de sua essência, preencham estas condições?

I

O que é a *liberdade*? Segundo a definição 7 da primeira parte da *Ética*, “uma coisa é *livre* quando ela existe pela única necessidade de sua natureza, e está determinada a agir apenas por si mesma. Uma coisa é *constrangida* quando é determinada por uma outra coisa a existir e a agir, seguindo uma lei certa e determinada”.

Segundo esta definição, as condições da liberdade são três: existir pela única necessidade de sua natureza, [agir ou ser causa]⁵, e não ser determinado a agir a não ser por si mesmo.

Trata-se de uma definição *a priori*. [As noções que a compõem não poderiam, na verdade, ser concebidas sem a experiência; mas a experiência tem aqui o papel

4 *Muito bem.*

5 *Não sei se a ação deve ser colocada entre as condições (ou melhor, entre os caracteres) da liberdade, ainda mais que em Spinoza tudo age, com ou sem liberdade (Parte I, Proposição 36). Parece-me que, segundo a definição dele, a liberdade consiste apenas a ser e a agir por si; agora, poderíamos dizer que, nesta definição, ser e agir representam as condições (a matéria) e por si, o caráter (a forma) da liberdade.*

de ocasião, não de causa produtora, pois nenhum ser, na natureza, apresenta tais caracteres]⁶. Da mesma forma, em matemática, as ideias pelas quais se compõem as definições são [adquiridas]⁷ por ocasião da experiência, mas não derivam dela como de sua fonte.

Parece então que a definição de liberdade dada por Spinoza seja análoga às definições matemáticas. Mas esta analogia existe, [ao fundo]⁸, ou ela é apenas aparente? Dizemos comumente que as matemáticas têm por objeto as *possibilidades* enquanto que a filosofia tem por objeto as *realidades*. Se esta distinção tem fundamento, como uma definição pode ser ao mesmo tempo filosófica e análoga às definições matemáticas?

Encontramos em Spinoza as frases seguintes (E3Pref): “A natureza é sempre a mesma... as leis e as regras da natureza segundo as quais todas as coisas nascem e se transformam são em todo lugar e sempre as mesmas, e, por conseguinte devemos explicar todas as coisas quaisquer que sejam, por um mesmo método, quero dizer pelas regras universais da natureza”. Não poderíamos interpretar estas palavras de Spinoza como segue?

O método geométrico é aplicável à filosofia porque é [a mesma natureza que está sendo estudada pela filosofia e pela geometria]⁹. É falso que a geometria tenha como objeto as *possibilidades*. Ela tem por objeto [as *abstrações*, o que é muito diferente]¹⁰. [Não é possível, com efeito, que se encontre na natureza um triângulo ou um círculo perfeito, pois as condições

6 A diferença entre a experiência e a razão teria sentido no sistema de Spinoza?

7 Eu escreveria “formadas”.

8 Na realidade.

9 ?

10 ?

extremamente simples que o triângulo e o círculo perfeitos supõem não podem ser realizadas]¹¹. Existe uma ação recíproca de todos os corpos uns sobre os outros, que faz com que cada um deles se encontre sempre colocado em condições muito complexas. Ao contrário, isolando da *realidade*, pelo pensamento, um elemento simples, este elemento pode ser representado por uma fórmula matemática. Por exemplo, a queda de um corpo, sob a ação única da gravidade, e abstração feita das fricções, da resistência do ar, etc., quer dizer, de todas as circunstâncias estranhas, se produz segundo uma [linha perfeitamente reta], e obedece a uma lei matemática. Mas as condições que estamos supondo aqui [são simples demais para serem realizadas]¹². A lei da queda dos corpos é necessariamente contrariada por outras leis. Vemos assim que tal ou tal objeto das matemáticas, a linha reta, por exemplo, [é um elemento da realidade, mas um elemento que, considerado separadamente, não pode ser realizado]¹³. [Ora, lá está exatamente o que chamamos uma *abstração*. Podemos então dizer que os objetos das matemáticas *existem*, mas não são *reais*]¹⁴.

11 *Talvez seja impossível fisicamente, mas não há nada na forma do espaço que impeça a imaginação de descrever um círculo perfeito, e é exatamente o que exprimimos quando dizemos que esta figura é matematicamente possível. Parece singular que seja justamente o mais simples que não possa ser realizado. Você tem razão, no sentido em que você entendeu, mas precisaria talvez expressar-se de outra forma.*

12 *Mesma observação anterior. Ademais, não vejo como você pode chamar o que não pode ser realizado “um elemento da realidade”.*

13 *Se dissesse que a tendência dos corpos em cair em linha reta é um elemento da realidade, talvez houvesse um ponto de concordância entre nós.*

14 *Parece-me que há aqui um equívoco. Uma abstração não pode ser por ela mesma uma realidade, mas ela pode muito bem ser realizada in concreto. (Por ex. o comprimento, num corpo que é ao mesmo tempo largo e profundo). Ao contrário, segundo você, a linha reta não pode ser*

E observamos que na medida em que as matemáticas se afastam de seu ponto de origem, elas aproximam-se da realidade. Pois as figuras que elas consideram são cada vez mais complexas; e, por conseguinte os elementos de que as fórmulas não mencionam são cada vez mais negligenciáveis.

Se for assim, [será que podemos dizer que o objeto da filosofia é de outra natureza do que o objeto das matemáticas?] A única diferença consiste, parece, no grau de complexidade. A finalidade ideal das matemáticas é a construção da realidade material; [a finalidade ideal da filosofia é a construção da realidade total. A marcha de uma e da outra ciência pode ser então a mesma.]¹⁵

Quais são as definições matemáticas que apresentam alguma analogia com a definição da liberdade dada por Spinoza?

realizada de jeito nenhum. Ela não é então uma abstração, mas uma quimera. Como você pode dizer em seguida que ela existe? E como uma coisa pode existir sem ser real? Só vejo uma saída para você: é dizer que a linha reta existe na imaginação que a descreve, ou melhor, ainda, na virtualidade do movimento que a descreveria, se não fosse impedido. Ora, essa existência ideal ou virtual me parece ser precisamente o que entendemos por uma possibilidade, embora reconhecendo que talvez não seja possível que esta possibilidade se realize.

Parece-me que, em toda esta página, quando você fala, por exemplo, de linha reta, você pensa somente na linha reta atual e efetiva, o que conduz você a dizer ao mesmo tempo em que ela existe e que ela não existe. Mas existe outra que é apenas virtual ou pensamento, e esta é o objeto das matemáticas. Se a virtualidade não fosse nada, haveria apenas a física e não matemáticas.

15 Você tem certeza de que não há na realidade total um elemento de retorno sobre si mesmo, de subjetividade, de liberdade, que deveria sempre ficar aquém de qualquer construção, e que seria, no entanto o objeto por excelência da filosofia? Se for assim, a marcha da filosofia não seria a mesma das matemáticas sobre todas as questões, e seria necessário excetuar justamente a questão da liberdade.

[Todas as definições matemáticas não são da mesma natureza¹⁶. Após ter definido a linha, o plano, o círculo, a esfera, o geômetra não se sente obrigado a demonstrar que os objetos destas definições não são quiméricos. A essência destes objetos lhe parece implicar a existência (entendida como foi dito acima, isto é, a título de *elemento* da realidade). Não é assim para todas as definições matemáticas. Após ter definido a perpendicular, por exemplo, como sendo “uma linha reta que faz com outra linha reta dois ângulos adjacentes iguais”, o geômetra ainda deve demonstrar que *existem* tais linhas retas. Esta demonstração consiste em ligar logicamente a definição da perpendicular às definições fundamentais da linha reta e do ângulo, as quais implicam a existência de seus objetos. Após ter definido as paralelas como sendo “as linhas retas que não se encontram, tão longe forem prolongadas”, resta demonstrar que existem tais linhas retas. Esta demonstração consiste em ligar logicamente a definição das paralelas à definição da perpendicular. (Demonstramos que duas linhas retas, perpendiculares a uma mesma linha reta, são paralelas). Assim, há em matemática as definições fundamentais, implicando a existência de seus objetos, e definições secundárias, expressando simplesmente a essência de seus objetos; em outros termos: há definições de coisas e definições de palavras. As primeiras são *verdadeiras*. As segundas, em si mesmas, são apenas *inteligíveis*. Mas tornam-se verdadeiras pela demonstração.]¹⁷

É assim também quanto às definições de Spinoza. Uma destas definições exprime uma essência tal que, segundo Spinoza, esta essência envolve a existência. É a definição da substância,

16 **Nota de Émile Boutroux (NEB)**: As *Cartas* 13 e 14 a Simon de Vries. [NT: Atualmente correspondem às *Cartas* 9 e 10].

17 *Muito bem*.

definição *verdadeira* em si mesma. Ela encontra analogias nas definições do ponto, da linha e do círculo, e estas definições nos aparecem incluindo a existência de seus objetos apenas [porque elas são vizinhas da definição da substância]¹⁸, e que, por conseguinte, elas são na mente ideias claras quase que ao mesmo título que a definição da própria substância. Quanto às definições que Spinoza dá dos outros objetos além da substância, em si mesmas, estas definições aplicam-se somente às *palavras*. Elas são apenas *inteligíveis*. Para que estas *palavras* tornem-se *coisas*, uma demonstração é necessária. Quando tivermos ligado pela razão as definições secundárias (ou de *essências*) à definição fundamental (implicando a *existência*) é que poderemos considerar como existentes os objetos das definições secundárias. Estas últimas definições encontram na geometria seus análogos nas definições da perpendicular ou das paralelas que em si mesmas, são apenas definições de palavras.

É por meio destas definições secundárias que devemos incluir a definição de liberdade. Em si mesma, ela é apenas *inteligível*. Ela não implica a *existência* de seu objeto. Ela só poderá ser dita definição de *coisa*, definição *verdadeira*, quando tivermos mostrado a ligação necessária que a une à definição de coisa por excelência, quero dizer, à definição da substância.

18 Não entendo nada desta vizinhança. Exceto este ponto, acho estas duas páginas muito bem pensadas, de modo firme e nítido; eu tenho apenas algum escrúpulo sobre o uso que você faz da palavra *essência* para designar coisas que poderiam ser impossíveis e absurdas em si (como a quadratura do círculo): um cartesiano diria certamente que a quadratura do círculo não tem *essência* nenhuma. Nem sei se você pode caracterizar como *inteligível* a definição de uma coisa quando não se sabe ainda se ela pode ser concebida sem contradição. Eu não posso sobretudo admitir que a *existência* seja precisamente a mesma coisa que a *verdade*, embora sobre este ponto você esteja plenamente de acordo com Descartes.

II

Quais são os seres que, em virtude de sua essência, isto é, de sua definição, preenchem as condições da liberdade?

O primeiro ser que nos é dado é o Ser em sua plenitude, quer dizer Deus.

Deus é livre?

[“Entendo por Deus”, diz Spinoza (E1Def6), “um ser absolutamente infinito, isto é, uma substância, (o que é em si e concebido por si), constituído por uma infinidade de atributos, dos quais cada um expressa uma essência eterna e infinita”.]

A análise desta definição mostra quase imediatamente sua veracidade; e assim a existência do objeto definido é desde já rigorosamente estabelecida (E1P11).

Ora, esta definição leva necessariamente às consequências seguintes:

1. Deus existe pela única necessidade de sua natureza (E1P3 e E1P14). Com efeito, se duas coisas não tem nada em comum, uma delas não pode produzir a outra. Deus é substância. Então, se ele for produzido, o foi por um ser que possui algum atributo expressando a essência de uma substância. Ora, tal ser não pode existir fora de Deus, pois Deus possui todos os atributos que expressam a essência de uma substância, e ele é concebido por si, isto é, o seu conceito não envolve a essência de nenhuma outra coisa. [Portanto, Deus não é produzido; e, já que ele existe, ele existe pela simples necessidade de sua natureza.]¹⁹

[2. Deus é causa (E1P16). – De fato, da definição de uma coisa qualquer, o entendimento conclui um certo número de propriedades que dela decorrem necessariamente, e que são apenas o desenvolvimento desta definição. Maior a realidade expressada pela

19 *Muito bem.*

definição, maior o número das propriedades que decorrem dela. Mas a natureza divina compreende uma infinidade de atributos infinitos. Portanto, decorre deles uma infinidade de coisas modificadas por uma infinidade de maneiras. Logo, Deus é causa eficiente de tudo que pode decair sob uma inteligência infinita.]²⁰

[3. Deus está determinado a agir apenas por si mesmo. Pois, supomos que o que o determina seja diferente dele: é uma substância ou é um modo. Pois, fora das substâncias e dos modos, não há nada, segundo o axioma: “Tudo existe em si ou em outra coisa” (E1Ax1).

Se Deus estiver determinado por uma substância, certamente tal substância pode existir fora dele. Ora, qualquer substância desenvolve-se necessariamente por algum atributo expressando a essência de uma substância. Portanto, toda substância confunde-se com a substância divina.

Por outro lado, os modos, sendo as afecções da substância, somente podem ser, ou serem concebidos numa substância (E1Def5); e, como não há outra substância a não ser Deus, os modos não podem ser e nem serem concebidos a não ser em Deus.

Não existe nada que seja diferente de Deus, e que, por conseguinte, possa determiná-lo de fora. [Portanto, Deus está determinado por si mesmo a agir, isto é, a desenvolver-se.]²¹

Em resumo, Deus satisfaz as três condições que constituem a liberdade. Portanto, Ele é livre.

Acrescento que não há outra causa livre a não ser Deus, isto é, que só Deus preenche as três condições enunciadas acima.

20 *Muito bem.*

21 *Muito bem.*

1º Só Deus existe pela única necessidade de sua natureza. Com efeito, apenas uma substância [existe]²² pela simples necessidade de sua natureza. Pois o que não é substância, isto é, o que é modo da substância, não pode ser concebido sem a substância, e, por conseguinte, não existe por si mesmo. Ora, não há outra substância a não ser Deus.

2º Só Deus é causa. Com efeito, todas as coisas que possam cair sob um entendimento infinito são produzidas por Deus. Ora, fora as coisas que podem cair sob um entendimento infinito, não há nada. Portanto, caso haja uma causa distinta de Deus, ela não produziria nada, isto é, não seria causa.

3º Já que só Deus é causa, [é evidente que é o único não determinado a agir por algo fora de si]²³.

Portanto, só Deus é livre, e assim, perguntar para si mesmo se [algum ser é livre]²⁴, é perguntar-se se ele participa da natureza divina e em que medida.

Deus é livre, isto é, [ele não está engajado na série das coisas finitas]²⁵ cujo conjunto constitui o mundo, mas que ele é colocado [fora e acima]²⁶ desta série. Esta série subsiste apenas por Ele mesmo, é apenas o desenvolvimento de sua essência, e Ele a produz tomando em si mesmo o princípio de sua ação. O ato uno, eterno e imutável pelo qual Deus torna-se o mundo é a essência divina em si mesma. Pois, se for

22 Use de preferência os termos “pode existir”, para mostrar que você fala aqui em geral.

23 Evidente demais, pois, antes de agir por si, é necessário começar a agir. Aliás, estas três páginas parecem-me excelentes.

24 “Algum outro ser”. Mas após ler o que antecede não se entende nem sequer a possibilidade de tal pergunta. Teria sido melhor não fazê-la neste momento.

25 Estas expressões não fazem parte da linguagem de Spinoza.

26 Spinoza não aceitaria nem um nem outro.

verdade afirmar que tudo o que existe depende de Deus e não poderia subsistir sem Ele (E1P34), da mesma forma também, a existência de Deus sendo posta, este Deus deve necessariamente [realizar-se]²⁷ de todas as maneiras possíveis, quer dizer, tirar eternamente de si mesmo uma infinidade de coisas capazes de exprimir sua substância infinita.

Assim é a liberdade divina, tal qual se deduz da definição de Deus.

[Agora, é necessário ainda contestar as opiniões diferentes, professadas por várias escolas de filósofos? Um geômetra, após ter demonstrado a verdade de uma proposição, não tem que refutar a proposição contrária. É porque na geometria, os princípios e o método estão sempre de acordo, e a única questão é saber se as deduções são lógicas. Não é o caso da filosofia; e, sobretudo não pode ser o caso para Spinoza. Podemos, embora reconhecendo a exatidão de seus raciocínios, não admitir suas conclusões, porque contestamos a legitimidade do ponto de partida ou do método, porque sustentamos que outras definições da liberdade podem convir à essência divina, em resumo, porque chegamos, por outra via, a um resultado que entendemos mais adequado à realidade. Spinoza deve então pesquisar quais são, sobre a liberdade de Deus, as opiniões diferentes da sua, e as refutar, colocando-se no campo de seus adversários.]²⁸

Alguns pensam que o que dá a Deus o caráter de causa *livre*, é o fato que Ele pode fazer com que as coisas que decorrem de sua natureza, quer dizer, que estão em seu poder, não aconteça, ou não sejam produzidos por Ele.

27 *Spinoza usa esta palavra?*

28 *Muito bem.*

Eis as razões sobre as quais se apoiam os partidários desta doutrina: a liberdade, tal qual acabou de ser definida, existe no homem de certa forma, e representa para ele um [começo de perfeição]²⁹. É, portanto legítimo atribuí-la a Deus, concebendo-a como infinita.

As três proposições que compõem este raciocínio são contestáveis. 1º. A liberdade da qual falamos existe no homem? 2º. Admitindo que ela exista no homem, ela é [para ele]³⁰ uma perfeição? 3º. Será que basta, para poder atribuir a Deus a liberdade humana, concebê-la como infinita?

Admito aqui que os adversários de Spinoza tenham razão sobre os dois primeiros pontos, o exame destas questões deverá ser considerado no estudo da liberdade humana. Eu digo que a terceira pergunta é falsa.

Com efeito, Deus e o homem, considerados como causas, diferem não só porque um é causa finita e o outro, causa infinita. Entre estas duas causas, há mais do que uma diferença de grau, há uma diferença de natureza. Uma coisa causada difere de sua causa precisamente pelo que dela recebe (E1P17C2). Por exemplo, um homem que engendra outro homem é diferente dele pela existência, e não pela essência. Quer dizer, a existência de um deles sendo destruída, a existência do outro não cessará necessariamente, enquanto que, se a essência de um deles pudesse ser destruída, a essência do outro também seria destruída ao mesmo tempo. Ora, um homem que engendra outro homem é causa de sua existência, não de sua essência. Mas Deus é causa ao mesmo tempo da essência e da existência das coisas. Ele difere então, tanto pela essência, quanto pela existência,

29 *Acredito que você pode dizer “uma perfeição”, falando a linguagem dos cartesianos.*

30 *É melhor, eu creio, “em si” ou “dentro dele”.*

quer dizer, absolutamente. E assim, a [liberdade] divina, causa da [liberdade] humana, [não tem]³¹ nada em comum com ela. Ela lhe é semelhante, diz Spinoza, como o cão, signo celeste, é semelhante ao cão, animal que late.

O método utilizado pelos adversários de Spinoza é, portanto ilegítimo. Por isso suas conclusões estão erradas. A liberdade que eles atribuem a Deus (faculdade de fazer com que as coisas que estão em seu poder acontecer, não aconteçam) está em contradição com sua natureza. Ela contradiz sua onipotência, sua infinidade, sua imutabilidade.

1º Ela contradiz sua onipotência divina (E1P17S). Com efeito, se Deus possuísse tal liberdade, ele a exerceria. Porque em Deus tudo é em ato, [nada é em potência]³². Dizer que Deus exerce tal liberdade, é dizer que [de toda eternidade] as coisas que estão no poder

31 Diga “vontade” em vez de “liberdade”, pois você atribuirá logo mais ao homem uma participação na liberdade divina. Diga “não teria” em vez de “não tem”: pois Spinoza não admite vontade em Deus (Ética, parte I, prop. 31 e prop. 32, cor. 2). Se você adotar este raciocínio por sua conta, lhe direi que o princípio me parece contestável. Não vejo nenhuma necessidade de admitir, seja do ponto de vista panteísta, seja até do ponto de vista teísta, uma heterogeneidade absoluta entre Deus e as coisas produzidas por Deus; pois não está claro que Ele seja causa de sua essência precisamente no mesmo sentido que de sua existência. Qualquer que seja a ideia que nós fazemos da maneira pela qual Deus produz as coisas, é necessário que ele lhes dê uma existência numericamente distinta da sua, porque sem isso ele não os produziria de modo algum. Eu entendo que é necessário que a essência das coisas seja diferente daquela de Deus, como o finito do infinito: mas por que esta diferença, por mais infinita que seja, deva ser de natureza e não somente de grau? De resto, a infinita diferença de grau basta certamente para que não possamos atribuir a Deus o que é semelhante a nosso entendimento e a nossa vontade; mas, faltando a semelhança, podemos talvez manter a analogia.

32 Não poderíamos dizer “exceto a própria potência”, o que acabaria com o argumento?

de Deus realizar, [não são realizadas]³³. Uma parte da potência divina está então na eterna impossibilidade de passar a ato; isto é, não existe efetivamente. Assim Deus não é livre, no sentido em que os adversários de Spinoza o entendem, a não ser com a condição de que Ele não seja onipotente.

2º Esta liberdade contradiz a infinidade divina. Com efeito, se Deus a possui, Ele forma as volições e cada uma delas é uma manifestação *especial* de sua atividade. Além do mais, cada uma destas volições é *finita*, de acordo com a demonstração precedente. Mas (E1P28), isto é negar a infinidade de Deus, se for posto [diretamente em relação]³⁴ com uma coisa [finita].

3º A liberdade atribuída a Deus contradiz sua imutabilidade. Com efeito, se Deus pode fazer com que aquilo que está em seu poder aconteça ou não aconteça, ele pode [sancionar]³⁵ decretos opostos entre si. Se ele pode [sancionar] tais decretos, ele os sanciona (E1P33S2) porque [em Deus nada está em potência, mas tudo está em ato]³⁶. Portanto, ele não é imutável.

Em resumo, a faculdade de fazer com que uma coisa possível não aconteça, não convém a um ser Todo-Poderoso, infinito, imutável. Ela não existe então em Deus.

Alguns filósofos dão outra definição da liberdade divina. Esta liberdade, dizem, é o poder de agir em todas as coisas pela razão do Bem.

Esta definição é, como a primeira, formada a partir da observação da natureza humana. Há então que fazer

33 *Eu não compreendo bem esta expressão.*

34 *Esta ideia de relação não está bem clara e não sei se você a usa da mesma maneira que Spinoza. Não seria melhor dizer que as vontades finitas devem pertencer à natureza naturada e não à natureza naturante?*

35 *Esta palavra não seria imprópria?*

36 *O Deus de Spinoza é um Deus gelado, inteiramente e de toda a eternidade.*

as mesmas reservas sobre a legitimidade de [sua]³⁷ aplicação à natureza divina.

Além do mais, os partidários desta definição supõem (E1Ap) que as transformações do mundo são uma caminhada para o Bem. Ora, esta doutrina é contestável.

Enfim, mesmo com estes dois primeiros pontos concedidos, a tese ainda seria insustentável, pois ela arruína a independência divina. [De fato, o Bem, em vista do qual fazemos agir Deus, não está nele, pois neste caso ele confundir-se-ia com sua substância, e em vez de ser *fim* ele seria *causa*. Ele está então fora de Deus, e sendo assim, Deus tiraria de fora o princípio de suas determinações. Portanto, Ele não é independente.]³⁸

[Se a primeira doutrina introduzia o capricho e o acaso na natureza divina, esta submete Deus à fatalidade. A liberdade, tal qual definida por Spinoza, é então a única que combina com a essência de Deus; e devia ser assim: Spinoza, para determinar a natureza de Deus, considera tão somente sua essência, e a submete à análise. Ele está então seguro de atribuir a Deus apenas os caracteres conformes a sua natureza. Ao contrário, a consideração de seres inferiores a Deus pode fornecer apenas elementos indignos da essência divina.

Parece que a questão da liberdade em Spinoza deve acabar aqui. Já que só Deus é livre, não seria inútil nos perguntarmos se a liberdade existe nos seres distintos de Deus? A resposta a esta questão já não estaria dada?

37 (Its).

38 É evidentemente absurdo supor que Deus trabalha em vista de um fim fora dele mesmo. Mas quem impede de admitir que as coisas procedam da sabedoria e da bondade incompreensíveis de Deus como se um entendimento e uma vontade as ordenassem em vista de um fim? Por que não podemos atribuir à ação divina a mesma finalidade que a de um relojoeiro, há uma razão para submetê-la a uma necessidade bruta?

Ela estaria dada, caso estes seres estejam absolutamente separados de Deus, caso eles não tenham nada em comum com Ele. Neste caso, é evidente que estes seres não são livres, pois, para que um ser seja livre, é necessário que ele seja Deus. Mas, se os seres [secundários] estão em Deus, e em um sentido são o próprio Deus, está na hora de nos perguntarmos se estes seres são livres, e em que pode consistir sua liberdade.]³⁹

[Ora, segundo Spinoza, tudo o que existe, existe em Deus e por Deus. As coisas são apenas o desenvolvimento da essência divina. Elas são o próprio Deus, enquanto sua natureza é expressa por uma infinidade de modos finitos. Então, não se trata de abandonar Deus para iniciar o estudo do mundo. Trata-se apenas de considerar a natureza divina a partir de um novo ponto de vista. Até então consideramos Deus em sua essência. De agora em diante, vamos considerá-lo em seu desenvolvimento, o qual é uma consequência necessária de sua essência, e constitui o que chamamos o mundo.

A liberdade tem lugar no mundo? Onde a encontramos, e em qual medida?

Para resolver este problema, o método a seguir é o mesmo que foi empregado quando se tratou da natureza divina. Devemos considerar as definições dos seres finitos tais quais elas são estabelecidas pelas demonstrações de Spinoza; e, analisando estas definições, procurar saber se elas envolvem a liberdade.

O mundo nos oferece uma infinidade de seres que são diferentes uns dos outros. Mas é entre os homens e as coisas ditas inanimadas que a diferença é mais marcante. Podemos então nos limitar a estudar estas duas espécies de seres. Os caracteres dos animais e das

39 *Muito bem.*

plantas devem ficar no meio entre os dos homens e os das coisas chamadas inanimadas.]⁴⁰

O que é o homem (E2P10C e E2P11)? O homem, segundo as deduções de Spinoza, é um modo que expressa de certa forma determinada a essência de Deus, enquanto consideramos Deus como coisa extensa e coisa pensante.

[Desta definição resulta que há no homem dois elementos: um sistema de afecções do pensamento e um sistema de afecções da extensão: é o que chamamos a alma e o corpo.

A relação que existe entre a alma e o corpo é esta (E2P13): o corpo em ato é o objeto da ideia que constitui a alma humana.

Há entre o corpo e a alma uma perfeita harmonia; e a qualquer modificação de um deles corresponde a modificação da outra. Com efeito, é a mesma essência, a de Deus, que está sendo expressa pelo corpo e pela alma de duas maneiras diferentes. O corpo e a alma são o próprio Deus, considerado em duas formas particulares de seu desenvolvimento.

É pelo corpo que se define o homem, pois a alma é apenas a ideia do corpo.

O homem, assim constituído, pode ser considerado de dois pontos de vista: 1º. Em suas relações com os outros modos do pensamento e da extensão divina; 2º. Em sua essência, isto é, enquanto é apenas a expressão de Deus, de certa maneira determinada.

Considerado em suas relações com os outros modos da substância divina, o homem seria livre, isto é, ele existiria pela única necessidade de sua natureza, ele agiria; e, ao agir, seria ele determinado a agir por si só?

40 *Muito bem.*

1. O homem, enquanto modo da Substância divina, não existe pela única necessidade de sua natureza (E1Def5), porque um modo é o que existe em outra coisa, e é concebido por esta mesma coisa.]⁴¹

2. e 3. [Ele não age.]⁴² Com efeito, consideremos a potência pela qual o homem, enquanto modo em relação com os outros modos, persevera na existência (E4P3). Esta potência é limitada pela potência de outra coisa, de acordo com o axioma: não existe na natureza nenhuma coisa particular que não tenha acima dela outra coisa mais potente e mais forte (E4Ax). Mas em virtude do mesmo axioma, a força imediatamente superior a aquela do homem é também limitada por uma força maior; e assim por diante até o infinito. Portanto, a potência das causas externas ultrapassa infinitamente a potência própria do homem. [O homem, enquanto modo relacionado com os outros modos é então absolutamente passivo; e, mesmo quando se determina conforme a sua natureza, não é a sua natureza mesma que é necessário relacionar esta definição, mas sim com as causas externas que, desta vez, encontram-se em harmonia com a sua natureza.]⁴³

41 *Muito bem.*

42 ?

43 *Eu não sei bem a consequência. A potência das coisas exteriores pode certamente limitar a do homem sem o destruir: pois não é necessário que ela entre inteiramente de uma só vez em conflito com a sua. – Uma ideia inadequada é aquela que está em Deus, não só enquanto Ele constitui a natureza da alma humana, mas enquanto Ele tem ao mesmo tempo a ideia de outra coisa (livro II, Proposição 11, Corolário). A alma age então em parte, mesmo quando ela tem uma ideia inadequada, pois esta ideia resulta em parte de sua essência, e ela sofre apenas porque esta ideia resulta também da essência de outra coisa. – O que é uma determinação conforme à natureza humana, que no entanto não procede desta natureza, mas de causas externas em harmonia com esta natureza? Tudo isto tem algum sentido na doutrina de Spinoza?*

A paixão não é então um acidente no homem: ela é o seu estado normal. Enquanto faz parte do conjunto dos modos que expressam a substância divina, [o homem não age; mas cada uma de suas modificações é determinada necessariamente pela influência das causas exteriores.]⁴⁴

Considerado [em si mesmo, isto é, enquanto essência divina expressa de certa maneira determinada]⁴⁵, o homem é livre?

A resposta é evidente, de acordo com o corolário acima. O homem, segundo este segundo ponto de vista, é Deus; portanto, ele é livre.

No entanto, o homem, mesmo neste segundo ponto de vista, não é Deus por inteiro, pois Deus é constituído por uma infinidade de tributos expressos por uma infinidade de modos, enquanto que o homem apenas representa dois atributos de Deus expressos de uma maneira incompleta por certo número de afecções somente. O homem é somente uma parte de Deus. Sua liberdade é então apenas uma parte da liberdade divina. Ora, qual é a quantidade de liberdade que o homem possui?

Resolver este problema é determinar em que proporção o sistema de pensamentos e o sistema de movimentos que constituem o homem exprimem o ser de Deus.

O homem é capaz de liberdade, enquanto tem um corpo próprio a um grande número de funções. Podemos dividir em três partes a demonstração desta proposição:

44 *Acrescente: “parcialmente”, e você estará certo. Eu o reenvio às Definições do livro III.*

45 *Não sei se você se expressou aqui exatamente sob o ponto de vista de Spinoza. O homem, tal como é concebido por ele, exprime tão bem a essência divina por suas paixões quanto por suas ações. Só que as últimas procedem apenas dele, enquanto que as primeiras procedem ao mesmo tempo dele e das coisas que são exteriores a ele.*

1. [O homem, enquanto possui um corpo próprio a um grande número de funções, tem uma alma própria a adquirir ideias adequadas.]⁴⁶

46 Esta proposição é uma das mais obscuras de Spinoza e admito não compreender nem seu espírito, nem mesmo a letra. De que funções fala Spinoza? Sem dúvida daquelas às quais correspondem as percepções mais distintas e particularmente daquelas que dão origem às percepções de extensão e de movimento: pois as ideias adequadas, isto é, aquelas das propriedades comuns ao nosso corpo e aos corpos exteriores, só podem ser aqueles da extensão e do movimento (livro II, Proposições 38 e 39 junto ao Lema 2). Está certo que se o homem fosse só olho ou só mão, ele seria mais inteligente, menos passional, conseqüentemente mais livre; e acredito que Spinoza quer dizer, no fundo, algo semelhante. Mas por que se limita a falar de um corpo próprio a receber um grande número de disposições? Bastaria então que se realizem muitos movimentos distintos em nossos órgãos para termos uma ideia distinta do movimento? Talvez isso seja verdadeiro em certa medida, e não é impossível que a variedade e a delicadeza das sensações sejam exatamente proporcionais à delicadeza das partes que sentem, isto é, ao número, à extensão e à persistência dos pequenos movimentos de que são capazes. Mas me parece que sempre há distância da sensação mais fina (como aquela das cores), até a percepção da extensão e do movimento, e que esta última supõe uma reação muscular, um movimento voluntário do olho e da mão ao qual Spinoza não parece pensar. – Mas isto não é tudo. Eu suponho que chegamos a representar-nos as afecções de nosso corpo sob a forma inteligível (no sentido cartesiano) da extensão e do movimento. Será que estas afecções dependem menos da ação dos corpos exteriores sobre o nosso, e, por conseqüente, a ideia que as representa deixaria por causa disso de envolver ao mesmo tempo a ideia de nosso corpo e dos corpos exteriores? Esta ideia, em resumo, seria menos inadequada, e nossa alma menos passiva? – Mas, responde Spinoza, a ideia de extensão e a ideia do movimento são sempre adequadas, porque a extensão e o movimento são os mesmos em nosso corpo e nos corpos exteriores. – Eu vejo bem que são da mesma natureza e admito que baste ter consciência da extensão e do movimento em nós para nos fazer uma ideia geral das propriedades geométricas e mecânicas da matéria. Mas isto não impede que nosso corpo e os corpos exteriores não tenham cada um sua extensão e seu movimento particular e que o conhecimento de um deles não envolve o dos outros. Se então um movimento orgânico resulta ao

Com efeito (E2P14), a alma percebe tudo o que acontece no corpo, porque ela não é outra coisa do que a ideia deste corpo. Então ela percebe tanto mais coisas quanto maior o número de disposições que o corpo recebe. Ora, a alma por si só, não tende a nada além do compreender (E4P26). Ela segue então tanto mais sua tendência própria, quanto mais ela conhece um maior número de coisas. Por isto mesmo ela é menos submissa às paixões. Ora, só as paixões somente a impedem de ordenar as coisas segundo a lei do entendimento (E5P10). Então, só pelo fato de que a alma é a ideia de um corpo próprio

mesmo tempo da ação própria de nosso corpo e da ação de um corpo estranho sobre o nosso, a ideia deste movimento deverá resultar ao mesmo tempo da ideia de nosso corpo e da ideia do corpo estranho, ela não procederá então exclusivamente da essência de nossa alma; ela será inadequada e nós seremos passivos. – Será que Spinoza subentende que, graças à delicadeza prodigiosa de nosso cérebro, podemos ter em nós uma imagem de todos os corpos, de tal forma que a ideia de nosso corpo envolva aquela do mundo material inteiro? Não sei, mas me parece que se ele quer nos livrar das paixões, ele precisa conseguir de uma forma ou de outra nos dar uma alma que corresponda ao universo inteiro: desta maneira nós tiraremos de nós mesmos o conhecimento de todos os movimentos que serão feitos e de todas as contrapartidas que estes movimentos poderão ter em nosso corpo; seremos então, em tudo e sempre ativos, segundo sua definição. Poderíamos até dizer que o mundo tendo uma extensão e uma duração infinitas, e o infinito não podendo ser percorrido por nenhum pensamento, a última razão dos movimentos que percebemos se encontrará sempre nos outros que nós não percebemos, e que assim, a sua ideia em nós será sempre inadequada. Será então sempre um erro fundamental a liberdade sobre a ciência; mas a própria ciência me parece inexplicável num sistema no qual a alma é precisamente e exclusivamente a ideia de certo corpo particular. E quando nossa alma, por uma operação que Spinoza não explica, concentrasse em si o mecanismo inteiro do mundo material, lhe faltaria ainda afastar-se deste mecanismo, voltar-se sobre si própria e colocar-se à distância para poder julgá-lo; faltar-lhe-ia a reflexão, a subjetividade, a interioridade espiritual. Não só a ciência não fundamenta a liberdade, mas como também ela a supõe.

a um grande número de funções, ela pode se subtrair à influência das paixões, e, por conseguinte, é capaz de ordenar as coisas segundo a lei do entendimento, quer dizer, de adquirir ideias adequadas.

2. O homem, enquanto é capaz de adquirir ideias adequadas, pode relacionar a Deus todas as afecções do seu corpo.

Com efeito, inicialmente as coisas que o homem conhece como adequadas, ele as relaciona a Deus. Pois estas coisas não são substâncias, já que há apenas uma Substância, que é Deus. Estas coisas são então modos; e, por definição, um modo só pode ser concebido em Deus.

Além do mais, o homem pode conhecer todas as afecções de seu corpo de uma maneira adequada. Vimos que o homem conhece todas as afecções de seu corpo. Acrescento que há em todas estas afecções um elemento que só pode ser conhecido de uma maneira adequada, e que, por conseguinte, o homem, enquanto pode considerar suas afecções em relação a este elemento, pode conhecê-las de maneira adequada. Com efeito, [o que é comum a uma ordem inteira de coisas não pode ser conhecido a não ser de uma maneira adequada, porque o que é comum a uma ordem inteira de coisas é concebido em Deus (E2P38), e que toda ideia que se encontra em Deus é necessariamente adequada]⁴⁷. Ora, as afecções do corpo do homem têm em comum com todas as afecções corporais o fato de envolver

47 Você se equivocou aqui, ou então você se expressou mal. O que é comum a uma ordem inteira de coisas não é mais e nem menos conhecido por Deus do que é particular a certas coisas. Mas o que é comum a nosso corpo e aos outros corpos é conhecido por nossa alma de uma maneira adequada: pois, visto que isto está da mesma maneira em nosso corpo e nos outros corpos, a ideia das afecções que resultam da ação dos outros corpos sobre o nosso não envolve a este respeito nenhum elemento que já não esteja contido na ideia de nosso corpo ou não pertença à essência de nossa alma. Eu creio que a Proposição 39 esclarece a Proposição 38.

o conceito de extensão. Então, enquanto envolve o conceito de extensão, as afecções corporais do homem só podem ser concebidas de maneira adequada.

O homem, enquanto pode considerar todas as afecções de seu corpo em relação à extensão, isto é, matematicamente, pode conhecê-las de maneira adequada e, por consequência relacioná-las a Deus.

3. O homem, enquanto relaciona a Deus todas as afecções de seu corpo, é livre.

Com efeito, o homem, enquanto relaciona a Deus todas as afecções de seu corpo, contempla Deus no ato pelo qual ele tira as coisas de sua essência. [Ele pode então multiplicar ao infinito seus conhecimentos adequados, da mesma maneira que quando estamos na posse de uma definição matemática, podemos deduzir uma infinidade de consequências e todas elas têm o mesmo valor que a definição.]⁴⁸ Ora, o homem sofre apenas quando ele tem ideias inadequadas (E3P3). Pois, enquanto ele tem ideias inadequadas, ele não tira suas ideias de sua própria essência, mas as recebe de coisas exteriores. Enquanto tem ideias adequadas, ao contrário, ele tem ideias que são o desenvolvimento de sua própria essência, e são concebidas por Deus. Por conseguinte, enquanto o homem concebe apenas ideias adequadas, ele não se distingue de Deus: ele é então livre como Deus é.

Em resumo, todas as determinações do homem podem ser consideradas sob dois aspectos: [ou bem] vemos nelas as resultantes produzidas pelo concurso das causas exteriores, [ou bem]⁴⁹ as concebemos unicamente

48 Spinoza o diz bem, no escólio da Proposição 47, da Parte II; mas, como conciliar esta afirmação com sua tese fundamental que a alma não é outra coisa do que a ideia do corpo?

49 Esta alternativa não me parece spinozista. Trata-se apenas de saber se a alma é causa parcial ou total.

pela essência do homem, como que por sua causa próxima. No primeiro caso, as determinações são *fatais*, no segundo caso elas são produzidas *livremente*: nos dois casos, elas são *necessárias*. Mas aqui a necessidade é *interior*, lá ela é *exterior*. [Aqui] é a necessidade pela qual uma definição engendra uma série indefinida de proposições; [lá]⁵⁰ é a necessidade pela qual um corpo se move, quando for empurrado por um outro corpo. Seja, por exemplo (E4P37S1), o apetite que leva o homem a desejar que os outros gostem do que ele gosta, e vivam como ele vive. [Concebido unicamente pela essência do homem], isto é, relacionado à Razão ou a Deus, este apetite é a *Caridade*, quer dizer, uma virtude, um princípio de ação. [Considerado em sua relação com as outras afecções da Substância], isto é, relacionado a um impulso cego, tal como o amor de si, este apetite torna-se amor da tirania, quer dizer, uma paixão, uma diminuição da atividade humana. É assim que o mesmo apetite é uma virtude [quando tem sua fonte na Razão, e uma paixão quando tem sua fonte em outro apetite.]⁵¹

O homem que é livre assume por si mesmo o princípio de todas as suas determinações. Em vez de ver cada uma destas determinações resultarem necessariamente de um concurso de causas exteriores a esta determinação, ele vê todas as suas determinações

50 Estas duas necessidades não diferem aos olhos de Spinoza: e é certo que a direção que um corpo empurrado toma deduz-se daquela de seu movimento anterior e do movimento do corpo que o empurrou. O problema é então da mesma natureza (se atribuírmos a Spinoza a confusão do abstrato e do concreto): é somente mais complexo.

51 A questão é saber se o apetite em questão tem sua fonte “na razão ou num outro apetite?” Não seria o caso de saber se desejamos viver segundo a razão (compreender) ou segundo as paixões, e, por conseguinte, se o desejo do qual falamos está ligado às ideias adequadas ou às inadequadas, se a alma (ideia do corpo) é causa total ou parcial?

decorrendo necessariamente de sua própria essência; ele percebe de certa forma [a face interior de suas determinações]⁵²; ele as apanha em sua causa geradora. [Ao mesmo tempo apaga-se a diferença que separava o homem de Deus quando ele se considerava como uma parte da natureza.]⁵³ Ele contempla e ama Deus em sua essência: [ou melhor, ele coloca-se no centro mesmo da Essência divina, e reproduz pelo pensamento o ato pelo qual essa Essência se desenvolve. Tal é o sentido desta palavra de Spinoza: “A liberdade consiste num amor constante e eterno para Deus, ou se preferirmos, num amor de Deus por nós.” (E5P36S).

Vimos que Spinoza, após ter provado a liberdade de Deus, entendida de certa maneira, teve que refutar as doutrinas que atribuem a Deus outra espécie de liberdade. Ele deve, pelas mesmas razões, examinar as definições da liberdade humana propostas por seus adversários.

Uns (E2P49S) definem a liberdade humana como sendo o poder de determinar-se independentemente dos motivos, e mesmo quando os diferentes motivos estão entre eles num equilíbrio perfeito.]⁵⁴

Pode-se objetar que este equilíbrio dos motivos talvez jamais tenha se produzido e talvez não se produza jamais; e que, aliás, não é [contraditório]⁵⁵ admitir que, neste caso e somente neste caso, o homem não poderia absolutamente determinar-se. Da mesma maneira, um corpo, solicitado por duas forças iguais e de sentido contrário, permanece em repouso.

52 Não há interioridade para Spinoza.

53 *Você supõe de fato implicitamente que o homem tornou-se a natureza inteira. Mas se for assim, como sua alma ainda é a ideia de um corpo particular?*

54 *Muito bem.*

55 *Não vejo bem de qual contradição poderia se tratar aqui.*

Segundo Descartes⁵⁶, a livre vontade do homem é a potência de formar ou de não formar um juízo, enquanto não se tem conhecimento distinto.

[Descartes atribui ao homem um poder quimérico (E2P49S). Nós não somos mais livres ao negar o que estamos vendo de forma distinta do que ao afirmar o que estamos vendo confusamente. Supõe-se, por exemplo, uma criança que se represente um cavalo e nada mais. Como poderia ela não concluir que este cavalo está presente? Evidentemente, para que possa conceber alguma dúvida sobre a existência deste cavalo, é necessário que ela percebesse outras coisas cuja existência não lhe pareça compatível com a do cavalo. Mas se nada vier adverti-la de que a ideia que ela tem do cavalo não é uma ideia adequada, ela não saberia duvidar que o objeto desta ideia estivesse realmente presente. Pois esta dúvida não seria fundamentada por nenhuma razão, o que é absurdo.]⁵⁷

Segundo outros filósofos, a liberdade é o poder que o homem teria de agir como quiser de uma maneira ou de outra, mas sempre por algum motivo. A liberdade, assim entendida, pode ser designada livre arbítrio.

A palavra *agir*, que se encontra nesta definição, é suscetível de várias interpretações, [das quais]⁵⁸ as duas seguintes: entendemos sempre por ação um *movimento* comunicado ao corpo pela alma. Mas alguns filósofos reservam esta palavra para o fenômeno puramente interior da *resolução*. Pode então parecer que duas

56 **NEB:** Descartes, *Princípios de Filosofia*, Parte I, Artigo 39.

57 *A confusão entre a Vontade e o Entendimento é uma das monstruosidades do spinozismo, mas ela é a própria alma do sistema, que consiste em absorver o sujeito no objeto.*

58 *Ce “dont”, sans verbe, est dur.* [**NT:** No original, o termo entre colchetes era “dont”. Mantivemos a observação no original francês, pois não teria sentido em português].

doutrinas tão diferentes sejam confundidas na definição que acabamos de citar: uma, que atribui à alma a potência de mover o corpo como quer; a outra, que atribui à alma apenas a potência de formar resoluções como quiser. Mas logo reparamos que é muito raro que os filósofos que sustentam a segunda doutrina não acabem admitindo a primeira, tão logo sejam forçados a precisar suas afirmações; além do mais, estas duas doutrinas têm em comum o fato de atribuir ao homem o poder de romper a cadeia de suas determinações; assim, embora estas duas doutrinas apresentem diferenças notáveis, [é inútil]⁵⁹ examiná-las separadamente.

Os partidários das duas doutrinas contidas na definição anterior apoiam-se sobre algumas das considerações seguintes:

1º O homem dá à matéria um grande número de disposições que não podem ser explicadas unicamente pelas leis da natureza corporal. Assim fazem edifícios, pinturas, esculturas, que revelam um artista inteligente. Da mesma forma, o homem toma decisões que não podem ser explicadas pelo seu caráter ou pelas influências morais, [no meio] das quais ele [vive]⁶⁰.

2º O homem tem consciência de mover seu corpo e de tomar decisões sem ser determinado por nenhuma necessidade, seja interior, seja exterior.

[Ao primeiro argumento podemos objetar que não conhecemos ainda o bastante a constituição dos corpos para assinalar um limite às propriedades às quais eles são suscetíveis. Com mais razão devemos ser muito cautelosos em nossas afirmações quando se trata de máquinas tão complicadas e tão mal conhecidas

59 *Mais ainda porque é somente da liberdade de querer que estejam tratando aqui.*

60 *Melhor: “às quais” ele encontra-se “submetido”.*

quanto o corpo humano (E3P2S). Vemos os animais e os sonâmbulos cumprir fatalmente atos semelhantes àqueles que parecem manifestar o livre arbítrio do homem. Para podermos afirmar que um fenômeno físico não está determinado necessariamente por fenômenos anteriores, é necessário conhecer todas as leis da natureza, e constatar exatamente as condições em que se produziu o fenômeno.]⁶¹

Por razão semelhante, é impossível afirmar que uma determinação moral não resulte necessariamente de determinações anteriores. Uma multidão de percepções quase escapa à consciência e à lembrança, [seja] porque elas são muito fracas, [seja]⁶² porque elas são confundidas com outras percepções. No entanto é possível que, por sua acumulação, elas tornem-se capazes de [determinar na alma um fenômeno intenso]⁶³, e este fenômeno parecerá não resultar das condições morais em que ele foi produzido, pois de fato ele não resultará daquelas condições morais que podem ter-lhe sido atribuídas. Assim, vemos mil pequenos riachos, vindos não se sabe de onde, unirem-se e formar um grande rio.

Quanto ao segundo argumento, ele contém a asserção de um fato que é seguramente incontestável. Se um homem afirma que tem consciência de mover seu

61 *Pode-se admitir com Spinoza (e Leibniz) que a construção de um templo resulta de um mecanismo corporal: mas é necessário também admitir que este mecanismo seja penetrado e dominado por um princípio de finalidade que faz convergir na unidade da obra a diversidade infinita dos movimentos que está sendo executado pelos corpos dos operários; e, quando dizemos que a construção do templo resulta de uma vontade ou de um concurso de vontades, só queremos dizer que temos consciência desta finalidade.*

62 *Elas se perdem na multidão, precisamente porque elas são muito fracas para fixarem por elas só, o olhar da consciência.*

63 *Expressão infeliz.*

corpo como quer, e de decidir-se a favor de tal ou tal partido, [seria]⁶⁴ absurdo negar que ele tenha de fato este sentimento. Mas será que esta consciência do livre arbítrio demonstra sua existência? Eis o que ninguém examina, e, entretanto, é a questão em si. [Se é falso que a consciência de uma faculdade implique necessariamente a existência desta faculdade]⁶⁵, o fato que se invoca não prova nada.

[Ora, é impossível admitir que a consciência de uma coisa implique a existência desta coisa]⁶⁶. Pois a consciência não é nada mais do que um ponto de vista particular que varia de acordo com os indivíduos. Quem se atreveria a dizer que todos os homens têm consciência [da mesma liberdade]⁶⁷, e que esta liberdade é precisamente aquela que estamos estudando aqui? Nações inteiras são fatalistas. A educação, a religião, as instituições políticas influenciam o sentimento que o homem tem de sua liberdade. O homem é livre. Quase todo o mundo está de acordo com isso. A palavra existe sem dúvida em todas as línguas. Mas em que consiste a liberdade? Há para esta pergunta quase tantas respostas quanto existe de indivíduos. É necessário crer que a liberdade apresenta de fato todos os caracteres contraditórios que lhe atribui a consciência dos diferentes homens?

[Mas, ainda tem mais: o indivíduo em si mesmo é essencialmente variável; donde, segue-se que, para um mesmo homem, a consciência é um ponto de vista que muda a cada instante. Hoje, eu tenho consciência de ser livre num certo sentido; amanhã, talvez eu tenha consciência de ser livre num outro sentido. No sonho,

64 “é”.

65 *É necessário amaciar esta expressão.*

66 *Pelo menos sob a forma precisa pela qual pretendemos ter consciência desta coisa.*

67 *Esta expressão tem alguma coisa obscura.*

tenho consciência de tomar decisões com liberdade; em vigília, eu falo que estas decisões não eram livres. Portanto, será que há decisões que não deveríamos acreditar livres? Mas, se for assim, o critério da verdade está fora da consciência. Numa palavra: é impossível que a verdade seja submetida a semelhantes variações, que ela mude com os indivíduos, e para um mesmo indivíduo, com as circunstâncias]⁶⁸.

[Concluímos então que os fatos de consciência são relativos à nossa organização, e não garantem de forma nenhuma a existência de seu objeto. Eles nos fazem perceber nosso próprio ser, tal como devemos percebê-lo do ponto de vista particular no qual nos encontramos, mas não como seria percebido de todos os pontos de vista possíveis. Podemos dizer que os fatos de consciência são o *real*, mas que o *verdadeiro* é outra coisa]⁶⁹.

O conhecimento do *verdadeiro* é então recusado ao homem? Uma analogia tirada do estudo do mundo dos sentidos vai facilitar a solução deste problema.

68 *Tudo isso me parece duro e exagerado. Eu creio que você não tem razão quando opõe com Spinoza a consciência ilusória do sonho à consciência da vigília. Isto não é mais permitido depois de Maine de Biran. Sobre o ponto em questão, todos os homens têm consciência da mesma coisa e de uma coisa verdadeira, isto é, da espontaneidade e da moralidade de suas resoluções. Mas há muita distância da consciência de um fato até a análise deste fato e a determinação exata dos elementos que ele encerra ou que ele exclui; é assim que os homens se afiguram que a liberdade deles consiste em romper o encadeamento de seus estados internos. Mas eles não se enganam ao dizerem que são livres.*

69 *Isso pode ser justo do ponto de vista objetivo de Spinoza, para quem há apenas acontecimentos, cuja verdade somente pode ser dada pela análise científica que os resolve em seus elementos e os ata às suas causas. Mas há, além dos objetos, um sujeito espiritual e livre; a existência e a natureza deste sujeito poderão ser dadas apenas pela consciência no sentido preciso e primitivo da palavra, que fala aqui só e sozinha e sentencia infalivelmente.*

Nós vemos o sol girar em torno da terra. Concluiríamos que o sol gira *de fato* em torno da terra, isto é, que, de todos os pontos de vista possíveis, este fenômeno seria percebido? De jeito nenhum. Sem dúvida, somos levados de imediato a [tirar esta conclusão]⁷⁰. Mas a experiência nos adverte logo para sermos cautelosos, e de não erigirmos *como verdades* os dados dos sentidos. [Rejeitaríamos então este fenômeno como estranho para a ciência?]⁷¹ Também não. Pois então, como nós percebemos sempre as coisas de um ponto de vista particular, precisaríamos [rejeitar]⁷² sem exceção todos os fenômenos que aparecem para nós e assim renunciar à ciência. Em vez de admitir como existente absolutamente, ou de rejeitar como quimérico, o fenômeno em questão, nós o explicamos, mostrando que ele é uma consequência de [leis físicas e mecânicas]⁷³; nós provamos que aquilo que vemos de um ponto de vista particular, está ligado necessariamente ao que vemos por outro ponto de vista (ao que veríamos do sol por exemplo). [Nós atamos logicamente o fenômeno em questão aos outros fenômenos; o colocamos no sistema das percepções reais ou possíveis]⁷⁴. Este trabalho feito, nós possuímos o *verdadeiro* sobre a questão. Pois o conhecimento das *relações* não depende de pontos de vista como o conhecimento dos *fenômenos*. Ao contrário, ele carrega em si o caráter da universalidade.

Tal deve ser o papel da filosofia. Dado um fato de consciência claramente percebido, não nos é permitido ignorá-lo e seguir em frente sem o levar em conta; mas

70 [...] “dos dados dos sentidos” [...].

71 A expressão aqui não é clara.

72 *Idem*.

73 Aqui a expressão é vaga. Quais são as leis físicas ou mecânicas que nos fazem ver o sol girando ao redor da terra?

74 Tudo isso é justo ao fundo, mas não está nitidamente exposto.

também não é permitido considerá-lo como uma verdade. Em si mesmo, ele não é nem verdadeiro nem falso; apenas é [real]⁷⁵, pois seu caráter é a individualidade e a verdade é essencialmente universal. [Da consciência que possa ter de cumprir como queira tal ou tal ato, para a existência absoluta de uma coisa que chamo de livre arbítrio, a passagem é impossível]⁷⁶. Tudo o que pode e deve fazer o filósofo, é ligar [logicamente] a consciência do livre arbítrio aos outros fatos que se produzem no homem; é mostrar como a consciência do livre arbítrio faz necessariamente parte do sistema de afecções que constitui a natureza humana.

Spinoza prova assim que o homem, nas condições ordinárias, deve ter consciência de possuir o livre arbítrio.

A extensão e o pensamento, que são os dois elementos que compõem o homem, não podem, em virtude de sua essência, exercer nenhuma ação um sobre o outro, isto é, uma decisão da alma não pode de forma alguma ser a causa de um movimento do corpo. De fato, se duas coisas não têm nada em comum, o que se produz numa delas não pode ser causa do que se produz na outra. Ora, a extensão e o pensamento, enquanto atributos (isto é, enquanto extensão e pensamento), não têm nada em comum. Portanto, elas não podem ter influência uma sobre a outra.

Além do mais⁷⁷, uma modificação do pensamento é unicamente e inteiramente determinada por uma modificação anterior ao pensamento, e uma modificação da extensão por uma modificação anterior à extensão.

75 O sentido que você dá para a palavra “real”, em oposição à palavra “verdadeiro”, é adequado?

76 Sim, do ponto de vista spinozista. Tudo isto é talvez, um pouco longo. É verdade que estas considerações têm uma grande importância, sempre do ponto de vista spinozista.

77 **NEB:** *Ética*, Parte II, Proposição 7, Escólio. [**Nota de Jules Lachelier (NJL):** Citar também a Proposição 2 da Parte III.].

Com efeito, se uma modificação do pensamento, por exemplo, não pode ser determinada por uma modificação da extensão, nem por nenhum outro atributo (pois a demonstração precedente é válida para todas as relações de todos os atributos possíveis entre eles), ela deve ser determinada pela própria Substância, ou por uma modificação anterior do pensamento. Ora, uma modificação do pensamento é coisa finita, e, por conseguinte não pode ser determinada diretamente por uma coisa infinita. Não é então a Substância que determina uma modificação dada no pensamento. Sobra que deve ser uma modificação anterior do pensamento.

A mesma demonstração é válida para as modificações da extensão (E2L3). Podemos acrescentar que é impossível que uma quantidade qualquer de movimento seja jamais acrescentada ao universo dos corpos⁷⁸, [porque neste caso este universo não teria mais unidade, e em consequência não poderia ser produzido por Deus]⁷⁹.

Cada um dos nossos pensamentos está então determinado por um pensamento anterior, da mesma forma que cada um de nossos movimentos está determinado por um movimento anterior. No entanto, o encadeamento dos pensamentos está numa harmonia perfeita com o encadeamento dos movimentos, porque [os movimentos e os pensamentos]⁸⁰ são no fundo a [mesma substância] considerada sob dois pontos de vista diferentes.

Se for assim, o que é conhecer a *causa* de uma ação humana?

78 **NEB:** Carta 5, a Oldenbourg. [**NT:** Atualmente corresponde à Carta 5 mesmo]. [**NJL:** Esta Carta é muito curiosa, porque nela vemos Spinoza, quando interrogado sobre a unidade teleológica do universo, responder pela unidade mecânica.].

79 Isto tem necessidade de ser desenvolvido.

80 Use de preferência: o pensamento e a extensão.

A palavra *causa* tem dois sentidos, que precisamos distinguir. [Pois falamos que Deus é *causa* do mundo e assim não se entende que Deus faça parte da série dos fenômenos que constituem o mundo, que ele seja o primeiro fenômeno do mundo, o qual sendo posto determina o segundo, e assim por diante. Queremos dizer que, colocado fora e acima da série dos fenômenos, Deus a faz *existir* inteiramente por um ato único. Por outro lado, falamos que um fenômeno é *causa* de outro fenômeno, e com isso não queremos dizer que o primeiro dá o *ser* ao segundo, mas que, o primeiro sendo posto, determina o segundo, que estes dois fenômenos são necessariamente *ligados* entre si, que eles são dois anéis consecutivos da cadeia infinita dos fenômenos. A *causa* é, portanto, ora o *agente produtor*, ora a *condição determinante*]⁸¹.

O que é conhecer a *causa* de uma ação? Se tomarmos a palavra *causa* no primeiro sentido, é ligar esta ação a Deus, como à essência do desenvolvimento no qual esta ação tem lugar. Tal é o conhecimento [adequado]⁸² da

81 *Eu creio que, no sistema de Spinoza, Deus está tão absorvido na objetividade dos fenômenos que os dois sentidos da palavra “causa” se confundem. Os atributos não são nada fora dos modos, Deus não é nada fora das coisas. É então “em” e “por” um fenômeno que Deus dá ao mesmo tempo a determinação e o ser ao seguinte. Lembre a comparação da definição que se desenvolve. Sei que o conhecimento do terceiro gênero consiste em ver as coisas enquanto elas dependem imediatamente de Deus (Ética, Parte V, Proposição 36, Escólio). Mas eu creio que isto significa simplesmente: ver Deus nas coisas, saber que o ser das coisas é o próprio ser de Deus. A palavra “imediatamente” não está em Spinoza. Sem isso, o que seria da doutrina sustentada na Parte I, Proposição 28 e Escólio, e na Parte II, Proposição 9, e lembrada por você na página anterior?*

82 *Mas este conhecimento adequado é apenas o conhecimento completo das condições determinantes. Toda a diferença entre o conhecimento do segundo gênero e o do terceiro consiste, creio eu, no fato de que o primeiro se detém nas leis e na forma do desenvolvimento, enquanto que o segundo é a intuição do ser que se desenvolve (mas sempre no próprio desenvolvimento).*

ação; e, se o homem não fosse submetido à influências estrangeiras, ele possuiria sempre este conhecimento. Mas o homem é um ser finito, reduzido pelos limites que a natureza lhe impõe de ter quase sempre ideias inadequadas; o resultado é que ele não consegue conhecer [a causa de suas ações no primeiro sentido da palavra. Raramente a noção desta causa superior está clara e distinta na sua mente. Mas, decrescendo da Substância divina ao entendimento do homem, esta noção sofre uma alteração profunda, e torna-se a noção de condição determinante. Esta última noção é de certa forma o resultado da violência que devemos fazer à verdadeira noção de causa para adequá-la aos fenômenos, únicos objetos de um entendimento finito]⁸³. Assim, um raio luminoso, para passar do ar para a água, é obrigado a quebrar-se, e modificar-se profundamente. Como o homem pensa com mais frequência com seu [entendimento] do que com sua [Razão]⁸⁴ (intuição de Deus), a causa que ele procura é em geral a condição determinante, não a causa superior. Se então tomarmos a palavra *causa* no seu segundo sentido, como o homem o faz quase sempre (sem se dar conta), [conhecer a causa de uma ação é, por um lado, ligar logicamente o pensamento desta ação aos pensamentos anteriores, e por outro lado, ligar logicamente o movimento que é a manifestação física da ação aos movimentos anteriores.

83 A concepção desta causalidade superior e verdadeiramente livre é impossível no sistema de Spinoza. A alteração da qual você está falando está sendo feita de uma vez por todas por Spinoza, e me parece constituir o vício radical do spinozismo.

84 Você empresta tanto a Spinoza às ideias de Kant que você acaba por substituir a linguagem de Kant à sua. Quando Spinoza distinguiu assim a Razão do Entendimento? O conhecimento do terceiro gênero deveria certamente ser a Razão Kantiana; ela aponta para isto, mas não o fundamenta.

Mas a complicação extrema do mecanismo corporal (E3P2S), e em consequência, do sistema de nossos pensamentos (pois há harmonia entre os movimentos e os pensamentos), torna este duplo conhecimento quase impossível. Disto resulta (E2P35) que quase sempre o homem tem consciência de sua ação, e não tem consciência das causas que a determinam.]]⁸⁵

O que o homem deve fazer nestas condições? Ele deve afirmar que sua ação não tem causa? Seu entendimento recusa-se. Pois, se existir uma verdade que ele conceba com perfeita clareza, é a seguinte: Tudo o que acontece tem uma causa. Só temos duas saídas: ou reconhecer que a causa da ação é desconhecida, ou *imaginar* uma causa quimérica, e substituí-la às verdadeiras causas. O homem tomaria sempre a primeira proposta se ele fosse simplesmente ignorante [sem estar apaixonado], e se ele buscasse sempre [de boa fé] a verdade; mas, [como a paixão é um elemento necessário da natureza humana, como nada custa tanto quanto uma confissão de ignorância]]⁸⁶, o homem deve tomar muitas vezes a segunda proposta, e inventar uma causa quimérica para explicar suas ações.

Aliás, como a consciência de nossas afecções nunca é totalmente nula, como há uma infinidade de graus entre a consciência a mais obscura possível e a consciência esclarecida, o homem pode sentir mais ou

85 *Muito bem.*

86 *Você acredita que a paixão e a má fé têm um papel muito grande nesta questão? O homem tem sempre consciência de sua causalidade inteligível e nem sempre tem uma consciência distinta das causas empíricas de sua ação; ele é levado por outro lado a representar-se o inteligível sob uma forma sensível; é então muito natural que ele acredite que sua ação não tem outra causa a não ser sua livre vontade, e que ele a represente como um fenômeno que precede sua ação: ora, eis precisamente a opinião comum sobre o livre arbítrio.*

menos vagamente que as causas de seus atos são tantas quanto o número [de fatos cujo sistema constitui sua pessoa], (embora não tendo o *conhecimento* destas causas); o homem está assim levado a confundir mais ou menos [com sua própria personalidade o ser de razão que ele imagina].

Eis de onde vem a consciência do livre arbítrio, e como ela tem seu lugar necessário no meio das afecções [que compõem o homem]⁸⁷.

Aliás, esta doutrina está confirmada pela experiência. Pois [a consciência de nosso livre arbítrio é tanto mais viva, quanto nós conhecemos menos as razões de nossos atos, embora tendo consciência dos próprios atos]⁸⁸.

Os exemplos que os homens alegam geralmente para provar seu livre arbítrio são da mesma natureza que este: “eu quero mover meu braço, eu o movo”. Neste ato podemos distinguir dois elementos: a vontade e o movimento. A vontade de realizar o movimento citado é, até certo ponto, suscetível de uma explicação natural. Podemos dizer que ela resulta do meu desejo de experimentar minha liberdade. Mas não é em absoluto a liberdade de querer que propomo-nos demonstrar por este exemplo. Ao contrário, [toda explicação natural do movimento escapa a quem o realiza. Ora, é precisamente a liberdade de mover seu corpo, a liberdade física, que sentimos vivamente no fato em questão, e que nos propomos demonstrar]⁸⁹.

87 *Acredito que a pessoa humana é algo diferente de um sistema de fatos.*

88 *Será que temos uma consciência bem viva de nosso livre arbítrio quando agimos mecanicamente? A consciência da liberdade não seria de preferência proporcional à moralidade dos atos?*

89 *Mesmo quando enxergarmos todo o jogo do mecanismo corporal que determina o movimento do braço, nós não sentiríamos menos a força que age, não sobre, mas dentro desse mecanismo. A consciência não*

Vários filósofos, é verdade, pensam que, nos atos desse gênero, o livre arbítrio é quase ilusório; que, aliás, não é a liberdade física que importa provar; que nas ações importantes o livre arbítrio exerce-se verdadeiramente, e que, nestas ações, ele é essencialmente a faculdade de querer ou de não querer. Observamos inicialmente que estes filósofos, que fazem questão de apoiar-se no testemunho da consciência, arruinam por eles mesmos suas doutrinas. Pois a consciência do livre arbítrio [é certamente tão viva nos atos insignificantes]⁹⁰ que não são produtos do hábito, quanto nos atos mais importantes. Não podemos sentir com mais vigor nosso livre arbítrio do que quando falamos: “Eu quero mover meu braço, eu o movo”. Aquele que negou que num caso deste o testemunho da consciência nos faz conhecer a existência absoluta das coisas, não pode de jeito nenhum atribuir legitimamente à consciência um valor igual.

Além do mais, se for verdade que, em nossos atos importantes, sentimos geralmente nosso livre arbítrio, é também certo que as razões destes atos nos escapam em grande parte. Ao lado de algumas razões consideráveis, claramente percebidas, há uma infinidade de razões insignificantes [cada uma delas]⁹¹, mas que juntas, tornam-se bem pesadas, das quais não temos mais do que uma consciência muito obscura. Acontece-nos de muitas vezes vermos o melhor e decidirmo-nos pelo pior. Qual é a razão [de tal ato]⁹²? [Certamente não é voluntariamente que nós sacrificamos um bem superior a favor de um bem inferior. Mas nós cedemos aos nossos

comete então aqui nenhum erro: não é sua falta se os filósofos consideram algumas vezes a força, que é a própria substância do mecanismo corporal, uma entidade distinta do corpo e livre das leis mecânicas.

90 *Sim, contanto que eles sejam deliberados.*

91 *Em vez de “cada uma delas”, eu colocaria: “se as isolarmos”.*

92 *De preferência: “de tal determinação”.*

hábitos, às nossas paixões, isto é, às razões das quais temos apenas uma consciência obscura e que vem, no entanto, acrescentar aos nossos olhos o valor do pior em detrimento do melhor.]⁹³ É necessário que seja assim para que nosso ato tenha uma razão de ser. [Assim, neste caso também, a consciência do livre arbítrio coincide com a ignorância dos motivos.]⁹⁴

Alguns fatos manifestam a lei com uma nitidez particular. Por exemplo: um homem percebe que uma decisão que ele tomou lhe foi prejudicial, e que, agindo de outro modo ele teria evitado os dissabores que lhe aconteceram. Ele passa neste caso por dois [estados de alma]⁹⁵ sucessivos. Primeiro, ele irrita-se consigo mesmo e lamenta o partido que tomou. Ele tem [consciência de poder tomar] o partido oposto: ele [sente]⁹⁶ seu livre arbítrio. Depois, na medida em que sua mente se acalma e volta a ser dona de si pela reflexão, ele se lembra das circunstâncias no meio das quais ele se encontrava, e se dá conta da influência que elas exerceram sobre sua vontade; e ele compreende que sua decisão foi determinada necessariamente pelas condições em que ela foi tomada.

Assim, o homem que, [tendo consciência de seu livre arbítrio], [conclui que o livre arbítrio existe de fato, parece-se com uma criança ou com um bêbado que acredita na existência de fantasmas criados por sua própria imaginação. Spinoza encerra esta discussão com estas palavras (E3P2S): “Tudo que posso dizer àqueles que acreditam que podem falar, calar, em suma, agir em

93 *Muito bem.*

94 *Por isso dizemos neste caso: fieri sentio em vez de facio.*

95 *Não seria melhor “estados de espírito”?*

96 *Eu escreveria: “ele acredita que poderia tomar...; ele acredita estar sentindo”. O exemplo, aliás, está bem escolhido, e a conclusão que você elaborou é justa.*

virtude de uma livre decisão da alma, é que eles estão sonhando de olhos abertos”.]97

Após ter refutado as doutrinas diferentes daquelas de Spinoza, resta-nos examinar outra ordem de objeções: são aquelas que se tiram das consequências relativas à moral, à religião, à política. Mas, Spinoza se ocupa pouco com estas objeções em sua *Ética*, porque as consequências desagradáveis que tiramos com mais ou menos equidade de um sistema filosófico não provam nada a seu ver contra esse sistema, se este estiver estabelecido sobre princípios sólidos; e porque, reciprocamente, as consequências favoráveis não poderiam dar nenhum valor científico a um sistema que não fosse fundado na razão. Aliás, segundo Spinoza (E1Ap), [o bem e o mal, do ponto de vista humano, são necessariamente relativos e variáveis]98. Consequentemente seria dar a um sistema uma confirmação bem medíocre, se mostrássemos [seu] acordo com as crenças dos homens. [A ciência não tem por missão satisfazer os desejos que mudam com as horas e com os lugares. Ela não se propõe nem consolar nem atormentar os homens. Que ela prove, e sua tarefa está feita]99.

No entanto, se precisasse mostrar que a doutrina de Spinoza não contradiz os princípios geralmente reconhecidos da religião, da moral e da política, poderíamos fazê-lo insistindo sobre as observações seguintes:

1. A liberdade, segundo Spinoza (E4ApCap12 e Cap15) é o maior de todos os bens; ela consiste no amor

97 *Muito bem.*

98 *De novo uma enormidade spinozista, felizmente desmentida pelo quinto livro da Ética.*

99 *Partição conhecida: Mas isto só é verdade para a filosofia, caso a filosofia seja essencialmente a ciência do sujeito, do homem interior e moral.*

dos homens para com Deus ou no amor de Deus para com os homens, [numa só palavra, na união do homem com Deus]¹⁰⁰. Ora, esta união é exatamente a finalidade que toda religião se propõe atingir.

2. Embora o homem esteja nas mãos de Deus “como a argila está entre as mãos do oleiro”, e embora para Deus cada coisa seja o que deve ser, está certo também que os bons são úteis aos seus semelhantes, e que os maus lhes são prejudiciais¹⁰¹. Portanto há necessidade, mesmo nesta vida, de honrar os primeiros e castigar os outros. Ademais, como [o *bem verdadeiro* não é outra coisa do que o ser, e o mal uma diminuição do ser]¹⁰², os bons são chamados, por sua própria natureza, a subsistir eternamente, a gozar eternamente do amor de Deus¹⁰³, enquanto os maus são destinados a serem quase que inteiramente destruídos, [pois nada de imperfeito pode existir na Substância divina]¹⁰⁴. A responsabilidade moral e, por conseguinte, a moral em si encontra então no sistema de Spinoza uma base sólida.

3. Como cada homem é uma parte de Deus, há em cada homem um elemento que o Estado não deve

100 *Isso seria admirável se Spinoza a entendesse, ou melhor, pudesse, em seu sistema, entendê-la como todo o mundo.*

101 **NEB:** Carta 12, a Oldenbourg. [**NT:** Atualmente corresponde à Carta 28].

102 *Não é precisamente por causa disso.*

103 **NEB:** *Ética*, Parte V, Proposição 42. [**NJL:** A Proposição 38 não é melhor para o que você quer citar?].

104 *No entanto eles estão em Deus todo o tempo de suas vidas. A razão dada por Spinoza é absolutamente outra: a alma tem ideias adequadas enquanto ela concebe a essência do corpo sob o caráter de eternidade e, por conseguinte sendo ela mesma eterna (Ética, Parte V, 29; confrontar com Ética, Parte V, Proposições 22 e 23; e talvez também com Ética, Parte II, Proposição 8). Por conseguinte, mais uma alma tem ideias adequadas, maior é a parte eterna desta alma. Mas, esta doutrina toda é bem obscura.*

[absorver] (TPIII8). O homem, enquanto ele participa da natureza divina, é sagrado. É para assegurar aos homens o livre desenvolvimento de sua natureza própria que o Estado foi instituído, não para lhes impor uma natureza de convenção¹⁰⁵. “O Estado tem o direito de comandar aos homens atos contrários à sua natureza, tanto quanto o homem tem o direito de enlouquecer e de delirar.”

A doutrina de Spinoza sobre a liberdade humana está estabelecida então, em primeiro lugar diretamente sobre o raciocínio; e em segundo lugar, indiretamente sobre a refutação das doutrinas contrárias e o exame das conseqüências.

Resta-nos estudar a questão da Liberdade relativamente aos seres ditos inanimados.

Esta questão foi tratada implicitamente no estudo da liberdade humana. O que torna o homem capaz de liberdade é, como vimos, um mecanismo corporal complexo, porque ele coincide com uma alma capaz de adquirir ideias adequadas. Assim, [sendo posto um ser qualquer, temos um meio de saber se ele é livre (E2P13S). É suficiente, com efeito, considerar este ser do ponto de vista da extensão, o que é sempre possível]¹⁰⁶. O que são os seres ditos inanimados? São seres que, como o homem, mas num grau inferior, exprimem Deus sob a dupla relação do pensamento e da extensão. Tal é sua definição *a priori*. Há entre eles e o homem uma diferença de grau, não de natureza: eles são uma parte menor de Deus. Assim sendo, o que é verdadeiro para o homem aplica-se, guardadas as devidas proporções, aos seres ditos inanimados.

105 Não confiaria muito nisso, nem que seja somente por causa do artigo 10 do mesmo capítulo (do Tratado Político, Capítulo III, citado na nota anterior).

106 É necessário saber se ele alcançou precisamente o grau de complexidade necessária para adquirir as ideias adequadas, o que não me parece tão fácil.

Estes seres são, como o homem, submissos dum lado à fatalidade, e livres por outro lado. Mas que quantidade da liberdade divina eles possuem?

Examinemos sua organização. Todo corpo tem necessariamente certo número de partes combinadas entre si segundo certa lei, de maneira a realizar uma forma determinada. Nos fenômenos de cristalização em particular, nós vemos claramente as moléculas da matéria ocuparem sempre a mesma disposição. Há, portanto nas coisas inanimadas um início de organização, de solidariedade entre as partes, de unidade; e conseqüentemente, um início de independência em relação aos objetos exteriores. Considerados sob o ponto de vista da extensão, os seres inferiores têm uma tendência a durar, apesar das causas de dissolução que os cercam. A esta disposição de seus corpos corresponde necessariamente uma disposição análoga de sua alma, [isto é, certa independência em relação às paixões, um início de aptidão para conceber ideias adequadas. Logo, estes seres têm um início de liberdade.]¹⁰⁷

A liberdade aumenta na medida em que o organismo corporal é mais complexo e mais perto de ser autossuficiente. Assim, há mais liberdade nas plantas do que nos minerais, nos animais do que nas plantas, e finalmente no homem mais do que em todos os seres deste mundo.

Tal é, com alguns comentários e algumas tentativas de interpretação, a doutrina de Spinoza sobre a Liberdade; nós podemos resumi-la assim: [Só Deus é perfeitamente livre; isto é, só Deus existe pela única necessidade de sua natureza e somente Ele é determinado a agir por si só]¹⁰⁸. Os seres que não são Deus são livres na mesma

107 *Isto me parece verdadeiro, do ponto de vista spinozista, mas muito vago.*

108 *Muito bem.*

proporção [da porção da essência divina]¹⁰⁹ que eles exprimem. [É o grau de complexidade do mecanismo corporal que mensura o grau de liberdade.]¹¹⁰

[Sem procurar saber se esta doutrina é verdadeira ou falsa]¹¹¹, podemos dizer que raramente as especulações dos filósofos apresentaram-se sob uma forma tão científica. Na verdade, Spinoza tratou da liberdade divina e da liberdade humana assim como um geômetra trata de planos, de superfícies e de sólidos. É, sobretudo [para]¹¹² tal demonstração que o emprego do método geométrico é bastante ousado. Se, portanto Spinoza [conseguiu encontrar o verdadeiro], não podemos mais dizer que a filosofia não é suscetível do rigor e da certeza das matemáticas. Se Spinoza fracassou, sua obra não foi inútil. Pois ela terá provado de maneira quase definitiva que [o método geométrico não pode ser aplicado à filosofia]¹¹³.

OBSERVAÇÕES SOBRE SPINOZA¹¹⁴

[1. Dizendo que os objetos das matemáticas são *abstrações*, não *possibilidades*, eu quis dizer que *em si* eles não são *reais*, mas que eles *existem*, *in concreto*, no mundo real: o que não podemos dizer de simples *possibilidades*.]¹¹⁵

109 ?

110 *Muito bem.*

111 *Isto, no entanto não seria demais.*

112 ? *Em.*

113 *É o que estou pensando. E você?*

114 Estas “Observações” parecem ter sido apresentadas por Emile Boutroux ao seu professor em resposta a algumas das observações ou críticas feitas por ele à dissertação anterior, reproduzidas em rodapé.

115 *Os objetos das matemáticas existem sem dúvida no mundo, mas modificados uns pelos outros: assim, a linha descrita pela terra em seu movimento anual é um acordo entre a elipse que ela faria ao redor*

[2. Apliquei a palavra *inteligível* à uma definição que, *em si*, concebe-se sem contradição, embora ela possa contradizer as propostas já demonstradas e em seguida estar sem objeto. Da mesma forma Spinoza (*Carta XIII a Simon de Vries*): “Ou a definição explica a coisa definida tal como ela é fora do entendimento, e neste caso ela deve ser *verdadeira*...; ou ela explica a coisa definida tal como ela é no entendimento, e neste caso... ela é sujeita apenas a uma única condição, ou seja: ser absolutamente *inteligível*, sem a outra condição de ser verdadeira.”]¹¹⁶

3. Dizendo (numa linguagem, de fato, diferente daquela de Spinoza) que [Deus não está engajado na série das coisas finitas, mas que ele está colocado *fora e acima* desta série, eu não quis dizer que Deus tenha uma existência à parte, fora das coisas finitas]¹¹⁷, quis dizer, segundo Spinoza (*Ética*, Parte II, Demonstração do Corolário da Proposição

do sol se não existisse outros planetas, e aquela que faria em volta de cada planeta se fosse atraída apenas por este. Para entender os objetos das matemáticas em toda a sua pureza, é necessário então entendê-los num estado anterior a sua existência in concreto: ora, ou este estado não é nada, ou é um estado de possibilidade. Quem impede de falar depois que estas possibilidades realizam-se ao limitar-se?

116 *Eu não me recordo mais da definição em pauta. Mas parece-me que Spinoza diz verdadeira a definição de uma coisa existente (por exemplo, o templo de Salomão) e inteligível a definição de uma coisa simplesmente possível (por exemplo, o acabamento da catedral de Colona). – Da mesma forma a definição do polígono de 92474 lados que talvez nunca seja realizado no mundo é inteligível, sem talvez for verdadeira. Mas a definição da quadratura do círculo não é nem inteligível, porque se desenvolvermos os termos, nós perceberemos que a coisa é impossível em si.*

117 *É exatamente o sentido de Spinoza; mas se Deus não tem nem existência nem ação à parte, sua liberdade não é mais do que uma palavra.*

9), que uma coisa finita qualquer não é [produzida]¹¹⁸ por Deus enquanto *infinito*, mas enquanto Ele tem a ideia de uma outra coisa particular.”

4. Parece-me conforme ao pensamento de Spinoza falar que o homem, *enquanto modo* da Substância divina em relação com os outros modos é *absolutamente* passivo, pois os modos se entrelaçam entre si de uma maneira *absolutamente* necessária e fatal¹¹⁹. “Nós sofremos, diz Spinoza (*Ética*, Parte IV, Proposição 2), enquanto somos apenas uma parte da natureza.” (Assim, para que o homem apareça [como *ativo*], é necessário considerá-lo, não como uma parte da natureza, isto é, como um modo em relação com os outros modos, mas como uma parte de Deus)¹²⁰. [Spinoza diz ainda: “Uma paixão pode ser impedida ou destruída apenas por uma paixão contrária e mais forte” (*Ética*, Parte IV, Proposição 7); e ainda, (*Ética*, Parte IV, Proposição 18, Escólio): Resta-me expor quais são as *paixões* que são conformes às regras da Razão (mostrando assim que as afecções do homem que, consideradas de um ponto de vista, são conformes à Razão, isto é, são *ações*, são também *paixões*, (se as considerarmos de outro ponto de vista). A distinção dos dois pontos de vista está aqui nitidamente indicada (*Ética*, Parte IV, Apêndice, Capítulo 1): “todos os desejos do homem resultam da necessidade de sua própria

118 *Trata-se neste corolário do conhecimento e não da produção das coisas.*

119 *A passividade é para Spinoza a mesma coisa que a necessidade? A passividade me parece mais resultar da colisão de várias necessidades, isto é, de várias atividades. Nós sofremos, diz ele na própria Proposição que você cita, quando acontece em nós algo de que nós somos a causa apenas parcial.*

120 *Uma parte de Deus é uma parte da natureza. É a mesma coisa para Spinoza. A atividade de cada modo não seria a força pela qual ele persevera na existência?*

natureza, de maneira que eles podem ser concebidos, *seja por ela sozinha, seja enquanto ela é uma parte da natureza.*”]¹²¹

[As afecções que nomeamos paixões contêm sempre algo de positivo, e, por conseguinte, exprimem sempre uma parte da Essência divina. Mas não é enquanto *paixões* que elas têm este caráter, mas sim enquanto elas podem ser consideradas, não só em relação às outras afecções, mas em si mesmas. Assim consideradas, elas não são mais *paixões*, mas *ações*. Elas exprimem então a Essência divina, neste sentido. A paixão não é alguma coisa real, é uma simples privação.]]¹²² “Não há nada de *positivo* nas ideias, que as faça chamar *falsas*. Ao contrário, enquanto elas se

121 *O debate entre nós aqui, evolui talvez sobre uma expressão equívoca. Uma paixão para Spinoza não é necessariamente passiva (veja a Definição 3 da Parte III com a explicação que a segue). Quando Spinoza diz que uma paixão só pode ser destruída por uma paixão mais forte, ele quer dizer simplesmente que uma afecção do corpo somente pode ser destruída por outra. Agora, se esta segunda afecção resulta de nossa própria potência de agir, se, por conseguinte, a ideia que a representa é adequada, uma e outra são verdadeiras ações, e é por um singular abuso de linguagem que Spinoza as chama de paixões. (Veja sobretudo a Demonstração da Proposição 15 do livro IV). Entre a atividade e a passividade, há então para Spinoza uma diferença, não de ponto de vista, mas de natureza, embora as duas sejam envolvidas na expressão imprópria e equivocada de paixões.*

122 *Elas são compostas apenas por elementos positivos que se limitam uns aos outros: por conseguinte, se as considerarmos em relação a Deus, elas são puramente positivas e todas juntas são a expressão adequada da essência divina. Uma paixão, mesmo passiva, é apenas passiva então em relação ao ser finito do qual ela limita a potência de agir; em relação a Deus, esta mesma paixão é uma ação. Eis a distinção dos pontos de vista. Mas parece-me que você confundiu esta distinção de ponto de vista com a distinção de natureza que Spinoza estabelece entre as ações e as paixões, ou, para falar a linguagem dele, entre as paixões ativas e passivas, consideradas em relação ao próprio ser que é afetado.*

reportam a Deus, elas são verdadeiras.” (*Ética*, Parte IV, Proposição 1).

5. [Parece-me que a alma humana, embora seja a ideia de um corpo, pode pretender à ciência universal, porque no mundo, tudo está ligado]¹²³, e que concebendo as afecções de nosso corpo de uma maneira adequada (o que é possível, se admitirmos a identidade das matemáticas e da natureza), conceberemos também as afecções de todos os corpos de uma maneira adequada.

As afecções dos outros corpos além do nosso [podem apenas ser conhecidas por nós implicitamente]¹²⁴, enquanto nós podemos ter das afecções de nosso próprio corpo um conhecimento *explícito*. É assim que um homem que conhece apenas a *definição* do triângulo, não teria do triângulo uma ideia falsa; ele teria até mesmo uma ideia adequada, e, no entanto [não teria a ideia das propriedades do triângulo]¹²⁵. *Adequado* e *explícito* não são sinônimos. Um conhecimento pode ser ao mesmo tempo *adequado* e apenas *implícito*. [O homem conhece as afecções dos corpos outros que não o dele, enquanto essas afecções estão *envolvidas* nas afecções de seu próprio corpo. Ele possui de certa forma as definições pelas quais os seres pensantes diferentes dele possuem e conhecem o desenvolvimento.]¹²⁶

123 *É necessário que Spinoza entenda assim, mas você há de convir que ele não o disse claramente e que ele parece mesmo até dizer o contrário, pois apenas temos segundo ele uma ideia inadequada das afecções de nosso corpo das quais a causa está em parte fora de nós.*

124 *Não é necessário que este conhecimento possa tornar-se explícito para que nós possamos dominar nossas paixões?*

125 *Ele poderia ao menos adquiri-la.*

126 *Se o conhecimento do mecanismo da natureza inteira está sempre em nós implicitamente, e se ele não pode nunca tornar-se explícito, como poderemos passar da escravidão das paixões para a liberdade? Não seria o caso, ou de sermos sempre livres se este conhecimento for adequado, ou de sermos sempre escravos se não for?*

Esta obra foi composta pela *Argentum Nostrum* em Algerian, Arrus BT, Calibri, Century Schoolbook, Charter BT, Davys Dingbats 1, Metro e PCornaments, em plataforma PDF em setembro de 2020.

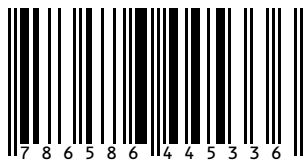


Spinoza comove, alerta, afeta. Pensador ímpar, nunca o pensamento filosófico emanou tanta inquietação e força como através desse filósofo que é um verdadeiro marco do ápice da Idade Clássica. Apesar de tão distante no tempo e no espaço, o sucesso alcançado por Benedictus de Spinoza na atualidade é notável, podendo ser comparado apenas a Nietzsche

A disseminação dos problemas levantados por Spinoza somente chegou a níveis mundiais em nosso século, sobretudo nas últimas décadas, numa espiral cada vez maior; tal influência no pensamento atual, todavia, não é apenas expressão do caráter inovador de suas reflexões. Spinoza pode ser lido em todas as latitudes, longitudes, ideologias e convicções, incitando constantemente a uma ação – livre – devida a uma ontologia absolutamente inovadora e imanente. A seleção dos cinco textos sobre o pensamento de Spinoza realizada por Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, especialista em Filosofia Moderna (e em Spinoza, de maneira particular) é extremamente criteriosa e oportuna: reúne ensaios de autores e especialistas no pensador holandês distantes entre si no tempo e no espaço, trazendo contribuições aos estudiosos e interessados sem precedentes e sobre importantes aspectos do pensamento e da vida daquele que é – para muitos – o mais importante filósofo do século XVII. Essa coletânea de textos sobre Spinoza é um presente – real – para a comunidade dos leitores de Filosofia no Brasil.

Guilherme Castelo Branco - UFRJ (2004)

978-65-86445-33-6



**A coleção ARGENTUM NOSTRUM, publicada pela Editora da UECE
sob a iniciativa do Mestrado Acadêmico em Filosofia desta
Universidade, tem por objetivo a publicação de trabalhos - ensaios, teses,
coletâneas, traduções - na área de Filosofia.**