

S

pinhoza

ALAIN

(ÉMILE-AUGUSTE CHARTIER)

Coleção
Argentum nostrum



Laboratório de Educação
LETRAFIL
Especializada em História



Spinoza

ALAIN

(ÉMILE-AUGUSTE CHARTIER)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HILDEBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS

EDITORA DA UECE - EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

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

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO

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 BEZERRA DE MENEZES
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO
FRANCISCO HORÁCIO SILVA PROTA
FRANCISCO JOSÊNIO CAMELO PARENTE
GISAFRAN NAZARENO MOTA JUCÁ
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 LÍDIA CALLOU DE ARAÚJO E MENDONÇA (UNIFOR)
PIERRE SALAMA (UNIVERSIDADE DE PARIS VIII)
ROMEU GOMES (FIOCRUZ)
TÚLIO BATISTA FRANCO (UFF)

Coleção
Argentum nostruM

Spinoza

ALAIN

(ÉMILE-AUGUSTE CHARTIER)

APRESENTAÇÃO, TRADUÇÃO, REVISÃO E NOTAS

COLETIVO GT BENEDICTUS DE SPINOZA

LABORATÓRIO DE TRADUÇÃO ESPECIALIZADA EM FILOSOFIA - LETRAFIL



COORDENAÇÃO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA

FABÍOLA DA SILVA CALDAS

HENRIQUE LIMA DA SILVA



1ª EDIÇÃO
FORTALEZA - 2021

Spinoza

© 2021 *copyright by* organizador

ISBN: 978-65-86445-59-6

1. Edição: Dezembro de 2021

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

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

DIAGRAMAÇÃO

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

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

A317s Alain (pseudônimo de Émile-Auguste Chartier).

Spinoza [recurso eletrônico] / Alain; apresentação, tradução, revisão e notas Coletivo GT Benedictus de Spinoza, coordenação Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Carlos Wagner Benevides Gomes, Wandelson Silva de Miranda, Fabíola da Silva Caldas e Henrique Lima da Silva. – Fortaleza, Ce: EdUECE, 2021.

126 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

Tradução: *Spinoza*

ISBN: 978-65-86445-59-6

1. Spinoza – Filosofia. 2. Filosofia holandesa. I. Chartier, Émile-Auguste. II. GT Benedictus de Spinoza. III. Título.

CDD 190

SUMÁRIO



APRESENTAÇÃO	
COLETIVO GT BENEDICTUS DE SPINOZA	
LABORATÓRIO DE TRADUÇÃO ESPECIALIZADA EM FILOSOFIA	
	p. 7
PREFÁCIO DO AUTOR	
	p. 11
A VIDA E AS OBRAS DE SPINOZA	
	p. 19
A FILOSOFIA DE SPINOZA	
INTRODUÇÃO	
	p. 25
I. O MÉTODO REFLEXIVO	
	p. 29
II. SOBRE DEUS E A MENTE	
	p. 45
III. SOBRE OS AFETOS E AS PAIXÕES	
	p. 65
IV. SOBRE A SERVIDÃO DO HOMEM	
	p. 81
V. SOBRE A RAZÃO	
	p. 91
VI. SOBRE A LIBERDADE E A BEATITUDE	
	p. 109
CONCLUSÃO	
	p. 119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS DO AUTOR	
	p. 121



APRESENTAÇÃO
COLETIVO GT BENEDICTUS DE SPINOZA
LABORATÓRIO DE TRADUÇÃO ESPECIALIZADA EM FILOSOFIA



O Coletivo **GT Benedictus de Spinoza** surgiu a partir da consolidação dos estudos e pesquisas sobre o pensador holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677) e de seus comentadores, por exemplo, Gilles Deleuze (1925-1995), Victor Delbos (1862-1916), Victor Brochard (1848-1907), Martial Gueroult (1891-1976), Marilena Chaui (1941), Pierre Macherey (1938), Pierre-François Moreau (1948) e Alexandre Matheron (1926-2020), que vem sendo realizados na *Universidade Estadual do Ceará* – UECE desde o ano de 2003 pelo Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, alguns colegas professores e alunos do curso de graduação em Filosofia e do curso de Mestrado em Filosofia da UECE.

Ao longo dos últimos anos, com a formação acadêmica de muitos de seus alunos – alguns se tornaram colegas e outros estão em vias de doutorarem-se –, os estudos e pesquisas sobre Spinoza foi sistematizado em um Grupo de Trabalho vinculado à ANPOF, o *GT Benedictus de Spinoza*, e em dois Grupos de pesquisa,

certificados pela UECE e inscritos no *Diretório de Pesquisa do CNPq*, intitulados *A fundamentação Política em Benedictus de Spinoza* (2003) e *A questão da Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza* (2006).

Na ordem natural do processo, o passo seguinte seria publicitar o material produzido pelos grupos de pesquisas, visando sua divulgação, e com isso, propiciar melhores condições para a formação de novos pesquisadores sobre Spinoza. Assim, foi criado o **Coletivo GT Benedictus de Spinoza** com a intenção de unirmos esforços para a disponibilização de textos autorais não publicados e traduções de obras inéditas em língua portuguesa sobre Spinoza, visando à expansão da base bibliográfica em nossa língua, e, por conseguinte, a ampliação da viabilidade de mais estudos sobre Spinoza. O grupo inicial foi ampliado com a inclusão de novos membros, vindos de outras instituições de ensino superior, por exemplo, da *Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul* – PUCRS, da *Universidade Federal do Ceará* – UFC e da *Universidade Federal do Maranhão* - UFMA.

O **Coletivo** estrutura-se a partir de um núcleo central e permanente composto pelos membros dos Grupos de pesquisa ao qual se juntam os novos membros –, e com os colaboradores eventuais em nossos projetos editoriais. Atualmente o Coletivo é coordenado por um colegiado composto pelo Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, pelo Prof. Dr. Wandêilson Silva de Miranda, pela Profa. Dra. Elaine Costa da Silva e pelos doutorandos Carlos Wagner Benevides Gomes, Henrique Lima da Silva, Fabíola da Silva Caldas e Karine Vieira Miranda.

Num segundo momento, o passo seguinte seria a institucionalização de todo o processo de tradução realizado pelo **Coletivo GT Benedictus de Spinoza**. Assim, criamos o **Laboratório de Tradução Especializada**

em Filosofia - LETRAFIL para atender às atividades de pesquisa vinculadas à tradução especializada de textos de Filosofia em geral, e de Filosofia Moderna em particular.

Conforme a metodologia adotada, todo o processo de publicação, desde a concepção até a entrega do livro impresso e/ou digitalizado (PDF, *e-Book*), o nosso projeto editorial fundamenta-se na participação coletiva, na qual cada membro do **LETRAFIL** atua segundo as suas potencialidades adquiridas ou em processo. Nesse sentido, a relação a seguir reflete a totalidade dos colaboradores para este projeto editorial.

Coordenadores

Carlos Wagner Benevides Gomes
Elainy Costa da Silva
Emanuel Angelo da Rocha Fragozo
Fabíola da Silva Caldas
Henrique Lima da Silva
Karine Vieira Miranda
Wandefilson Silva de Miranda

Tradução e notas

Adríade Scarlettty
Daniela Ribeiro Alves
Dayane Maria Martins Vidal
Elainy Costa da Silva
Emanuel Angelo da Rocha Fragozo
Francisca Nepomuceno de Souza
Karine Vieira Miranda
Renata de Oliveira Silva
Samyla Mayara Silva Aguiar Almeida
Viviane Silveira Machado
Wandefilson Silva de Miranda

Revisão final do texto

Carlos Wagner Benevides Gomes
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso
Francisca Nepomuceno de Souza
Jefferson Alves de Aquino
Karine Vieira Miranda
Viviane Silveira Machado
Wandefilson Silva de Miranda



PREFÁCIO DO AUTOR



Minha intenção é corrigir aqui o que sempre considerei abstrato e árido no pequeno volume azul que publiquei na coleção de Delaplane, *Les Philosophes*. Eu me perguntei por um longo tempo por que não gostei desse resumo preciso e moderado. O tom me pareceu ser bastante estranho à espantosa empresa de Spinoza. Sim, parecia-me que estava traindo esse grande homem, expondo-o inteiramente ao nível do senso comum. Isto me parecia muito professoral. A filosofia é certamente uma grande coisa; pode-se fazer tudo que se quiser com ela, exceto algo superficial. O mesmo se aplica à Razão, à Sabedoria, que consistem sobretudo em um fogo do qual é importante preservar a eficácia; pois nada se perde mais facilmente do que a vida e a força das ideias.

Agora, então, começo. Devemos partir de Descartes e levar esta bela doutrina a Spinoza. É o meio de não cair na filosofia escolar e despertar o homem no

leitor. Portanto, entreguemo-nos completamente ao espírito das *Meditações*, considerando especialmente o que poderia ter assustado o próprio Descartes, e o tenha levado a retornar à matemática, cem vezes mais fácil, onde a coragem é suficiente, assim como na guerra. Eu considerarei inicialmente a presença de Deus, tão evidente nas *Meditações*. Imaginemos que Descartes se embrenhe em algum retiro para ficar sozinho, conversando com sua própria mente e redescobrimo o mundo inteiro e todo o Ser. Por isso, primeiramente, Deus, ou o Espírito, é indivisível; o que significa que, se descobrimos em nós mesmos uma parte dele, necessariamente deve-se encontrá-lo completamente; de modo que o movimento de orar, ou de meditar nos afasta dos homens e das coisas e nos coloca em posse de nossa liberdade, que é o próprio Deus. Tal conclusão que Descartes não desenvolveu, deve tê-lo assustado, como tudo o que dá ao homem um grande poder. O posto de rei naturalmente inspira muita desconfiança. Em cada um está o Espírito absoluto, o Grande Juiz, juiz de todos os valores, juiz da opinião, da majestade, juiz das cerimônias. Tal poder convida energicamente o homem a fundar uma religião: “Como, diz a si mesmo, *mais uma!*” Essa reflexão sobre si deu ânimo a Rousseau, e não poderia ser de outra maneira. Estou convencido de que Rousseau nunca pode esquecer o capítulo do *Contrato Social*, intitulado “*Le Droit du plus fort*” [O Direito do mais forte], e de que ele jamais se perdoou por isso. É a mesma coisa que a moral de Kant, que tornou inútil tantos raciocínios metafísicos e, também, assustou a esse grande filósofo, que rejeitou sua grandeza.

O olhar aguçado de Descartes já havia visto todas essas dificuldades. Além disso, aconselhado

por Mersenne¹, este grande jesuíta, ele deve ter se arrependido de seu posto de soldado, que já era bastante assustador por si mesmo, e chegou à Modéstia absoluta, da qual encontrei exemplos em Lagneau² e em Lachelier³.

Então, aqui já estamos bastante avançados nesse caminho, quando conhecemos por Descartes que o Espírito é uno. Agora, Spinoza havia lido Descartes. Ele o apresentou em proposições matemáticas, sob o título de *Cogitata Metaphysica* [*Pensamentos Metafísicos*]. Mas ele, Spinoza, não tinha nenhum medo de seu Espírito e se entregou inteiramente a ele, com a admirável ingenuidade de um leitor da Bíblia.

1 Marin Mersenne (1588 - 1648). Filósofo francês, teólogo, desenvolveu ao longo da sua vida um trabalho com preocupações em relacionar a teologia e o saber científico. Consta em suas obras a tentativa de combater o ceticismo, os deístas, ateus e os libertinos, mas, principalmente, procurou desenvolver as bases do mecanicismo que, segundo ele, não seria contrário à religião.

2 Jules Lagneau (1851 - 1894). Professor de Filosofia nos Liceus de Sens, Saint-Quentin, Nancy e Venves. Foi praticamente desconhecido ao longo da carreira, porém, foi professor do Alain (Émile-Auguste Chartier) que empregou em sua filosofia e em suas ideias o ensino apreendido ao lado do mestre. Na passagem, evidentemente, ele evoca esse caráter fundamental dos ensinamentos de Lagneau e que se tornaram parte de sua própria filosofia, especialmente a questão da ação moral, a função da educação e o uso do conhecimento no processo libertador.

3 Jules-Esprit-Nicolas Lachelier (1832 - 1918). Professor de Filosofia. Considerado um dos principais representantes da corrente idealista e espiritualista francesa do século XIX, desenvolveu uma filosofia marcada pela influência de Immanuel Kant, especialmente, o problema da relação entre a necessidade natural e a liberdade. Para ele, a possibilidade de indução científica fundamenta-se na existência de causas que garantam a regularidade dos fenômenos da natureza, mas procura conciliar o determinismo natural com a noção da liberdade por meio de uma metafísica idealista.

Se você ler a Bíblia, não poderá deixar de pensar que a única religião está lá, e o único Deus, e a verdadeira política. Eu já disse muitas vezes e repito aqui que aqueles que cresceram familiarizados com a Bíblia têm uma imensa vantagem sobre seus contemporâneos, eles sabem adorar e sabem desprezar; o que deu origem a essa perseguição contínua que, ao separá-los dos homens, obrigou-os a formar a Humanidade. Daí um ódio que ainda dura e que só pode cessar com o desenvolvimento da imensa ideia hebraica, um ódio que não pode permanecer, o que obviamente exige uma continuação e uma infinidade de Messias. Mas quantos perigos ainda nesta glória! Spinoza aceitou esse papel de ímpio e desprezado, porque pesou na balança os prazeres da amizade e os prazeres do amor a Deus e tomou o partido da felicidade, como nós vemos na quinta parte da *Ética*.

Se você leu a Bíblia, sabe que lá está o verdadeiro Deus e a única religião conhecida; então ela despreza todas as outras; daí esses ódios, como eu disse; e esse terrível isolamento que vem de não querer nada, de não estimar nada, a não ser o Pensamento, pelo qual podemos nos manter em comunicação com Deus. Por isso, as pedras lançadas contra Spinoza caem sobre nós. Tal é o monastério moderno. Podemos ver as razões para tornar-se spinozista; pois isso também é proibido. O movimento de se unir com o povo é o movimento próprio de todo Espírito. Mas o movimento de se recolher em si mesmo, de se recusar, é ainda mais forte. Tal é a situação de um espírito moderno diante da Política, tão detestada quanto inevitável.

Ao ler, de Spinoza, o *Tratado político do direito natural*, bem como o *Tratado Teológico-Político*, sem dúvida vocês encontrarão neles todas as condições para

uma República, e sem dúvida me perdoarão também por ter considerado Spinoza como o radical puro. É surpreendente que tanto o jacobino puro, quanto o monge puro, seja o mesmo personagem em Spinoza, tantas vezes e tão em vão amaldiçoado. Podemos perceber o uso que se pode fazer de Spinoza.

Sem dúvida, ficaremos surpresos com a potência desse resumo tão sábio, que forma o corpo da presente pequena obra. Sim, mas e a alma? Encontramos mais alma nos perseguidores, nos guerreiros, em todos os personagens *Gloriosos da História*, do que no Judeu estudioso que, não obstante, será levado a carregar pelas ruas o cartaz que Spinoza utilizou para denunciar todos os tiranos.

A questão está então claramente posta. Pois *temos que preferir a justiça e vingar o inocente*. É quase impossível não me surpreender ao ver a imponente massa de padres e fiéis, enfim, toda a Igreja, a praticar tantas vezes o contrário e a confirmar a escravidão universal. Algumas vezes eu disse que a filosofia é muito perigosa. Por isso, nenhum homem foi mais refutado do que Spinoza. Nenhum sistema foi mais amaldiçoado que esse detestável *panteísmo*. Falta, porém, saber o que é. Porque Deus é uno e indivisível, Deus está presente em toda parte; como de resto é isto o que é ensinado. Mas coitado daquele que a ensina. E o jesuíta eterno nos lembra de que *não devemos dizê-lo*. Quando tiver considerado suficientemente todas essas contradições, que causam a guerra entre nós, então irá copiar a *Ética* do início ao fim, porque é por aí que é preciso começar se quiser experimentar essa beleza *bíblica*, modelo de toda grandeza.

Depois disso, as mui sábias *Proposições* e os mui prudentes *Escólios* da *Ética* lhes parecerão grandes e

belos versículos da nova religião. E diga a si mesmo que a *Grande Reconciliação* será feita assim, e não de outra maneira; pelo culto da Humanidade redescoberta e pelo que deve ser chamado de *alegre fanatismo da Razão*. Pense no número de humanos que ficam indignados quando veem que é a *desrazão* que reina. Porque, enfim, é preciso se opor a ela. Não temos o direito de abandonar a Razão e a Justiça. Estes abandonos são a causa do *que nós vemos presentemente*.

Então, toda vez que você volta a Spinoza com toda a sua coragem perdida e sem ver mais nada nele, esconda-se, como Descartes, neste vasto mundo e interrogue o espírito uno e indivisível. Então, inevitavelmente, recobrará seu espírito, e as fórmulas spinozistas recuperarão seu sentido, quer você tenha se dedicado à Política ou à Moral, ou mesmo ao prazer. Então você se reencontrará na Bíblia, diante de Jeová e de uma sabedoria tão antiga quanto o mundo.

Esse é, portanto, o sentido do spinozismo, um sentido muito positivo e bem fácil de entender, contanto que sejamos persuadidos de que estamos na presença do *Espírito universal*. Essa persuasão tornará seu pensamento suportável e, de repente, você se reconhecerá como homem, sempre à luz do axioma: *Homo homini deus*, que é a chave da futura República e da igualdade de 48⁴. Eu digo igualdade, porque não é

4 Alain refere-se à Segunda República Francesa (1848 – 1851), também conhecida como Revolução de Fevereiro que produziu uma série de tensões políticas acirrando os conflitos internos da frágil República Francesa varrendo a Europa com sublevações de ordem social e política que procuraram diminuir as diferenças entre as classes, principalmente as desigualdades eleitorais e as exclusões sociais. Tais movimentos contaram com o apoio e a participação em massa de estudantes, trabalhadores, e a própria Guarda Nacional que apoiou os revolucionários em 23 de fevereiro de 1848.

PREFÁCIO DO AUTOR

possível que o homem não tenha paixões e porque toda afecção deixa de ser uma paixão desde que se forme dele uma ideia adequada. Aí reside o segredo da Paz, que em todos os casos é a Paz da alma, uma verdade muito pouco conhecida. Por este meio, você formará o partido Spinoza, um partido que você se absterá de chamar de partido judaico, mas que, no entanto, não será menos esse partido. Então, sem combate, o nazismo, o fascismo e todo tipo de despotismo serão vencidos, e a maldade completamente impotente, como ela é (porque ela não é nada). Tal é o futuro próximo, contido neste pequeno livro.

Alain (*Émile-Auguste Chartier*)
Em 5 de dezembro 1946.





A VIDA E AS OBRAS DE SPINOZA



Baruch de Spinoza nasceu em 24 de novembro de 1632. Pertencia a uma família de judeus portugueses. Seus pais quiseram fazer dele um rabino; deste modo fizera estudos profundos e aprendeu o hebraico e o latim; ao mesmo tempo, ele estudou a geometria e a física. A leitura das obras de Descartes o conduziu para a filosofia.

A sua vida foi a de um sábio. Quis, para poder pensar livremente, viver do trabalho de suas mãos, e passou parte de seu tempo a polir as lentes para os instrumentos ópticos. O Eleitor palatino ofereceu-lhe uma cadeira de filosofia na Universidade de Heidelberg. Ele respondeu nesses termos: “Eu me digo, inicialmente, que eu deveria renunciar a fazer avançar a filosofia, se eu quero me ocupar de instruir a juventude. Eu me digo, em seguida, que eu não saberia quais limites eu deveria trazer a esta liberdade de pensamento do qual falaste, se eu não pretendo perturbar a Religião

estabelecida; pois os cismas não provêm tanto de um amor ardente pela Religião, como das diversas paixões que agem nos homens e em seu gosto pela contradição, que ordinariamente os faz deformar e voltar ao mal as coisas as mais nitidamente ditas. E, como eu tenho já comprovado, mesmo enquanto vivo sozinho e separado, teria bem mais a temer se eu me elevasse até à dignidade que me ofereces”. É provável que ele tenha recusado também, e sem dúvida pelas razões de mesma ordem, uma pensão que o Condé lhe queria fazer dar por Luís XIV. Observa-se que a sua vida reclusa não havia impedido que a sua reputação crescesse. Leibniz, retornando da Inglaterra, fez-lhe uma visita. Um dos irmãos de Witt¹ sentia-se honrado de ser seu aluno e amigo.

Sabemos, pelos seus biógrafos, que ele era simples e bom, que vivia de pouquíssimas coisas e que, malgrado sua debilitada saúde, ele era feliz. Sabemos também, especialmente pelo seu *Tratado Teológico-Político*, que ele era profundamente próximo da República holandesa, e que ele pôs a liberdade de consciência e a liberdade política no alto dos bens mais preciosos.

Como ele procurou os princípios da verdadeira Religião e pretendeu substituir a revelação pelas luzes naturais da razão, foi acusado de ateísmo. Essa era a maneira de suportar um homem que escrevia, referindo-se aos Turcos e aos Gregos: “Se eles oferecem em suas preces a Deus o culto da justiça e o amor ao próximo, eu acredito que eles possuem o espírito de Cristo, e que

¹ Trata-se de Johan de Witt (1625-1672), que juntamente com seu irmão, Cornelis de Witt (1623-1672), eram os líderes políticos da *República das Sete Províncias Unidas dos Países Baixos* ou simplesmente *Províncias Unidas*, que agrupava as sete províncias do norte dos Países Baixos (Frísia, Groninga, Gueldres, Holanda, Overissel, Utreque e Zelândia).

eles estão salvos, mesmo que eles possam acreditar em Maomé e nos oráculos!”. A essas acusações (de ateísmo) ele respondia simplesmente assim: “Se me conhecessem, não acreditariam tão facilmente que eu ensino o ateísmo. Pois os ateus têm o costume de procurar acima de tudo as honras e o dinheiro, coisas que eu desprezo, como sabem todos aqueles que me conhecem.” Observa-se que ele praticava, como prova de sua Religião, uma vida simples e frugal, desapegado de tudo isso que não fosse a Verdade. É necessário admitir que sem essa prova, as outras de nada valeriam. Como crer que um homem conhece, compreende e ama a Deus e ainda assim persegue as honras e o dinheiro? Não se pode servir a dois mestres.

Spinoza morreu aos quarenta e cinco anos, no dia 23 de fevereiro de 1677, de uma doença de peito que ele havia suportado durante muitos anos com nobreza de ânimo. Ele publicou *Princípios da Filosofia cartesiana*, seguido de *Pensamentos metafísicos*, e um *Tratado Teológico-Político*, no qual ele se esforçou para interpretar a Bíblia segundo as luzes da Razão. Podemos facilmente adivinhar que ele se arrependeu de ser assim exposto às críticas violentas e injustas; por isso não publicou nenhuma outra obra. No mesmo ano de sua morte, dois de seus amigos fizeram aparecer as obras que ele deixara. Estas são um *Tratado político*, inacabado; verdadeiro manual de política racional, no qual são desenvolvidos os princípios expostos no *Tratado Teológico-Político*. Nele trata da monarquia e da aristocracia; as condições de existência destas duas formas de governo são analisadas com uma precisão de detalhes que revelam um profundo conhecimento dos homens. O capítulo XII e último nada mais é que uma introdução de um estudo sobre a democracia. Outro

Spinoza

tratado, também inacabado, tem por título: *Da Reforma do Intelecto*. Aqui devemos, ao que parece, procurar a chave de todo o sistema: é como se fosse um prefácio da *Ética*, e não existe, sem dúvida, no mundo outro modelo tão perfeito de análise filosófica. O leitor poderá obter alguma ideia deste texto ao ler nosso primeiro capítulo. Temos, então, a própria *Ética*, a obra-prima da qual todos conhecem a forma geométrica. A *Ética* está dividida em cinco partes que levam os seguintes títulos: *De Deus, Da mente, Das paixões, Da servidão humana, Da liberdade humana*. As duas primeiras correspondem, aproximadamente, ao nosso segundo capítulo; a terceira, ao nosso terceiro capítulo; a quarta, aos capítulos quarto e quinto; e a quinta, ao nosso sexto capítulo. Finalmente, um *Tratado de Deus e do homem*, que parece um esboço da *Ética*, foi traduzido do holandês e publicado em 1862 por Johannes van Vloten.

Certo número de *Cartas* constitui, para nós, um precioso comentário da *Ética*. As mais interessantes são a célebre carta XXIX², sobre o Infinito; a carta XLII³, sobre a Distinção da essência e da existência; a carta XLV⁴, sobre a Demonstração da existência de Deus; a carta XLIX⁵, sobre Deus, os destinos e a salvação, e a carta LXXIV⁶, contra a Religião católica. Citamos, ainda, um *Compêndio de Gramática hebraica*. Todas essas obras, à exceção do *Tratado de Deus e do homem*, foram escritas em latim.

2 Corresponde à Carta 12 (a Meyer) na numeração de Gebhardt. Alain utiliza a numeração das cartas de Spinoza da edição de J. van Vloten. Carl Gebhardt em sua edição crítica reordena e atualiza a numeração das cartas.

3 Corresponde à Carta 12 (a Meyer).

4 Corresponde à Carta 35 (a Hudde).

5 Corresponde à Carta 21 (a Blyenbergh).

6 Corresponde à Carta 76 (a Albert Burgh).

A vida e as obras de Spinoza

Sem mais adiar, iremos expor a filosofia de Spinoza. Há, para todo sistema, um ponto de vista desde o qual o reconhecemos como verdadeiro e como completo. Nossa intenção é fazer com que o leitor perceba em que sentido Spinoza tem razão. Para demonstrar em que sentido ele está errado, nós deixamos aos mais hábeis, que sem dúvida não faltarão. Alertamos ao leitor que no lugar de “Spinoza diz...” e “segundo Spinoza...” nós tomamos a palavra em seu lugar para citá-lo seguidamente e para parafraseá-lo a todo o momento.



Spinoza



A FILOSOFIA DE SPINOZA



INTRODUÇÃO

Os homens são, em geral, malvados e infelizes. São malvados porque fazem depender sua felicidade da posse de objetos que não podem pertencer a vários homens de uma vez, como as honras e o dinheiro, de modo que a felicidade dos outros os fazem infelizes e, ao contrário, eles tampouco podem ser felizes sem o sofrimento de seus semelhantes. Daí nasce a inveja, o ódio e o desprezo; daí nascem as injúrias, as calúnias, a violência e as guerras.

Por outro lado, a infelicidade dos homens não faz senão aumentar porque se ligam a objetos que não estão sob seu controle, em coisas finitas que só fazem uma breve aparição na existência e que o curso natural dos acontecimentos basta para que os levem embora; tudo sem falar na enfermidade, na velhice e na morte, a que não podem escapar nem deixar de pensar; de tal modo que os homens nunca estão seguros de poder conservar

sua felicidade por um só momento a mais, porém, têm a certeza de perdê-la um dia. Por isso sua existência, dividida entre o ódio e o medo, está repleta de tristeza e acaba, por fim, por levá-los ao desespero.

Assim, todos os homens entendem confusamente que a verdadeira felicidade não depende das coisas finitas, e que para salvar-se da miséria, do medo e da morte, devem ligar-se com algo diferente, algo que não pereça, que dure. Por isso, encontramos sempre na boca dos homens estas profundas palavras: “Temos que amar a Deus”. E daí nasce todas as Religiões: todas querem fazer o homem participar do eterno, da vida eterna.

Porém é fácil ver que, para o homem, as Religiões são na maioria das vezes apenas uma nova fonte de medo e de tristeza. Pois aqueles que têm o hábito de conduzir os homens por meio do medo e da esperança não perderam a oportunidade de representar Deus como um ser malvado e temível, com ciúmes de suas pobres alegrias e que se regozija com as suas lágrimas. É desse modo que os homens, no lugar de um libertador, têm encontrado um amo; e a falsa Religião os tem feito duas vezes escravos, escravos das aparências e escravos do ser, escravos quando desejam e escravos quando renunciam.

O remédio se encontra nessa luz natural que chamamos de Razão e que está em cada um de nós. Os homens buscam a Deus nos livros sagrados e nas palavras dos profetas; não se dão conta de que nos livros e nos discursos não há mais que letras e sons, que somente sua razão permite dar-lhes um sentido a tudo isso e que, em uma palavra, só podem encontrar a Deus nos livros porque Deus já está com eles. A revelação pelos livros supõe, portanto, a revelação interior, e não é nada sem ela. E, na medida em que há uma revelação interior, nós não temos necessidade de nenhuma outra coisa, para

alcançar a verdadeira Religião e a verdadeira felicidade, do que utilizarmo-nos devidamente da nossa Razão. Tal como disse o apóstolo: “Sabemos que estamos em Deus e que Deus está em nós porque nos foi dado parte do seu espírito”. Portanto, é procurando o espírito de Deus em nós que nós seremos salvos. É pela filosofia que nos salvaremos. A filosofia é a verdade de toda a religião.





I. O MÉTODO REFLEXIVO



Queremos aprender a bem usar a nossa razão, queremos aprender a formar ideias verdadeiras. O que é uma ideia verdadeira? A primeira resposta que nos vem é de que uma ideia verdadeira ou adequada é a ideia que convém ao seu objeto, ou, se quisermos, que a ideia está conforme o seu objeto. A ideia verdadeira de tal cavalo seria uma ideia que coincidissemos perfeitamente, se assim pode se dizer, com o cavalo real que representa. E, como a ideia é distinta do objeto, posto que Pedro, Paulo ou Tiago podem, cada um deles, formar ideias distintas do mesmo objeto, a verdade de uma ideia seria um caráter extrínseco da ideia, uma relação entre a ideia e outra coisa distinta da ideia. Uma ideia só poderia ser conhecida e reconhecida como verdadeira se pudesse ser comparada com seu objeto. Contudo, se compreende facilmente que tal comparação é impossível, visto que, por exemplo, o que chamo de cavalo real é justamente a ideia que

tenho do referido cavalo e nada mais do que isso, e que, portanto, somente posso comparar uma ideia de um objeto com uma outra ideia do mesmo objeto.

Admitindo, então, que apenas a ideia verdadeira é conforme seu objeto, somos forçados a admitir que não seja essa conformidade que nos permitirá reconhecer a ideia verdadeira. E será necessário, ou bem que não tenhamos nenhum meio de saber se uma ideia é verdadeira, ou então que a ideia verdadeira se distingue da falsa ideia por algum caráter intrínseco a ela. Assim é precisamente o caso, e vemos que uma ideia não espera, para ser verdadeira, que o objeto que representa exista no mundo. Se um artífice concebe uma máquina engenhosa, cujas partes da qual estão todas adequadamente arranjadas para o uso que deseja dar, sua ideia é verdadeira, mesmo que a máquina não exista no momento que ele a concebeu, nem nunca tenha existido no passado, ou nunca existirá no futuro. Ora, se a verdade de uma ideia dependesse para nós da sua relação com um objeto real, não poderíamos dizer que a ideia desse artífice seja verdadeira.

Mas ainda há mais. Uma ideia pode não ser verdadeira, embora seja concebida de acordo com um objeto real. Se alguém dissesse, sem ter razão para dizer e, portanto, ao acaso: “Pedro existe”, e se descobrisse que Pedro existe naquele momento, haveria, sem dúvida, concordância entre a ideia desse nome e o objeto, ou seja, o fato da existência de Pedro; mas apesar deste acordo, diremos com razão que sua ideia é falsa ou, se você preferir, que não é verdadeira; pois a afirmação “Pedro existe” só é verdadeira para quem sabe com certeza que Pedro existe. Da mesma forma, como diziam os Estoicos, o louco que diz em plena luz do dia: “É dia” não tem, portanto, uma ideia verdadeira; a coincidência

fortuita entre sua afirmação e o objeto não é suficiente para tornar essa afirmação uma verdade.

Para saber se uma ideia é verdadeira, não é necessário olhar para outra coisa senão a própria ideia. Não há dúvida de que há algo de real nas ideias que distingue as ideias verdadeiras das falsas. Há certamente uma forma de pensar que, por si mesma, é verdadeira. Não é o objeto que é necessário aproximar da ideia para saber se a ideia é verdadeira, mas sim de um tipo de ideia verdadeira, de uma maneira verdadeira de pensar. Assim, vemos que a verdade de uma ideia reside na maneira como a ideia é ideada, na forma, como se costuma dizer, e que isso depende unicamente da natureza e da potência do intelecto.

Esta conclusão é importante o suficiente para examinarmos mais de perto. Portanto, revisaremos todas as formas de conhecer, indo do menos certo ao mais certo, para ver se sua perfeição depende de um caráter intrínseco da ideia, ou bem depende de outra coisa.

Quando conhecemos uma coisa, seja o que for, o fazemos por ouvir dizer, por experiência ou por dedução. Sei por ouvir dizer a data de meu nascimento e os nomes de meus pais; e é perfeitamente necessário que eu saiba essas coisas de ouvido, pois não posso ter nenhuma experiência delas. Também conheço toda a história por ouvir dizer, uma boa parte da geografia e até uma parte importante das ciências naturais; não é sempre que alguém chega a pensar em repetir as experiências dos outros por conta própria. O que chama a atenção é que consideramos verdadeiro esse conhecimento, no que é evidente que estamos errados. É claro que não duvidamos, em geral, do valor desse conhecimento, mas isso não significa que tenhamos alguma certeza sobre ele. Não tenho dúvidas da existência da Inglaterra, mas

não tenho tanta certeza disso quanto estou certo de que a soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos retos.

A segunda maneira de conhecer é a experiência, isto é, a verificação dos eventos que nos são apresentados. Essa forma de saber depende do que chamamos de acaso, ou seja, da coincidência de inúmeras causas que não podemos conhecer: sucede que vi esse homem cair do teto, ou um navio quebrar-se nos recifes. Entretanto, parece-nos que o verdadeiro conhecimento não pode ser o resultado de um encontro feliz, e que a diferença entre o sábio e o ignorante não depende dos notáveis acontecimentos que um deles teria encontrado em seu caminho.

Mas, além disso, é fácil mostrar que esse conhecimento pela experiência nunca pode ser verdadeiro no sentido de que uma proposição geométrica é verdadeira. Todo o poder da experiência se reduz à verificação de um fato. Mas nossos sentidos podem nos enganar; podemos estar adormecidos e sonhar, e acreditarmos, entretanto, que estamos perfeitamente acordados e que percebemos; também podemos sonhar acordados, como sabemos que certas pessoas fazem. Além disso, como o acontecimento passa e nunca mais volta, somos obrigados a confiar, em tudo o que se relaciona com esse acontecimento, a nossa memória. Ora, mas quem pode confiar em sua memória sem correr o risco de estar errado? Assim, o conhecimento da experiência é sempre e por natureza, incerto.

Finalmente, deve ser enfatizado que a existência de uma coisa, que é propriamente o que a experiência nos faz conhecer, é bem distinta da natureza dessa coisa. O que faz uma coisa existir em um determinado tempo, em um determinado lugar, e que dure apenas certo tempo, não é a natureza dessa coisa, mas o número infinito de

circunstâncias que a acompanham. Por exemplo, um homem não existe porque ele é constituído e capaz de tais ações, mas porque certas circunstâncias o mantêm e o conservam. O que é claramente demonstrado pelo fato de que posso perfeitamente conceber um homem sem que o homem que concebo exista; e ainda assim existiria, se fosse sua natureza, ou se você quisesse, a sua essência ou aquilo que o faz existir. Da mesma forma, não se pode dizer que um homem morre porque sua estrutura e funções deixam de ser tal e tal; pois a estrutura e as funções desse homem, tudo isso que faz com que seja ele, tudo isso constituirá ainda sua natureza quando de sua morte; o que é verdadeiro para este homem não pode passar a ser falso acerca dele, nem pode deixar de pertencer à sua essência; conseqüentemente, as razões que o fazem deixar de ser não podem proceder de sua natureza, mas de outra coisa: devemos dizer que ele morre porque certas circunstâncias o excluem, o expulsam da existência. Em outras palavras, não se pode deduzir da definição ou da essência de um ser se ele existirá ou deixará de existir em um determinado momento. Mesmo supondo que conhecêssemos muito bem a natureza de um homem, isso não explicaria em absoluto por que ele nasceu naquele momento e por que ele morre naquele momento. A concordância entre a estrutura e as funções de um homem não tem nada a ver com o fato de que uma pedra o atinge na cabeça ou que a pedra cai ao seu lado. Os acontecimentos que trazem à existência um ser ou que o expulsam da existência não entram em sua definição: são extrínsecos em relação a ele; dependem do conjunto de outras circunstâncias, ou seja, do estado de todo o Universo a cada momento.

Conseqüentemente, estudar a existência de um ser e as condições em que essa existência mais ou

menos se prolonga não significa estudar esse ser em si, mas estudar algo diferente dele; não é estudar o que permanecerá verdadeiro dele quando ele for destruído ou quando ele morre, por exemplo, que o homem é social porque é racional; não é estudar o que nele há de eterno, sua essência; é se ocupar apenas disso que lhe acontece e, portanto, cuja natureza não acrescenta mais nada, é ocupar-se do acidente. Em outras palavras, o momento em que um ser passa a existir, e o tempo que nela passa, não fazem parte da verdadeira ideia desse ser. Experiência e verdade, portanto, não pertencem à mesma ordem.

Deve-se dizer, além disso, que o conhecimento experimental, que não tem mais motivo de ser que sua utilidade prática, perde-se, justamente por causa disto, no abstrato e no geral ou, para ser mais claro, nas palavras. Para ser útil o conhecimento experimental requer que permita a aplicação, a um outro caso semelhante, disso que foi verificado. Sei por experiência que morrerei, porque vi morrer seres semelhantes a mim; porém, não há nada de verdadeiro na fórmula geral que daí extraio; pois há muitos modos de existir como homens, e muitas formas de morrer como homens; e o que existe é tal homem determinado e tal morte determinada; e é justamente isto que escapa à experiência. É importante que o leitor se detenha nesta ideia, pois temos o hábito de confundir os conhecimentos os mais preciosos com as ideias as mais abstratas e gerais; o motivo é que as ideias abstratas são úteis, pois nos põem em guarda contra os perigos; mas elas não representam nenhum ser, nenhuma verdade. O que existe na natureza são as coisas particulares, cada uma delas com a sua natureza própria. Todos os carvões ardentes podem nos queimar se os tocarmos, eis aqui uma afirmação muito útil, sem

dúvida; mas nem por isso deixa de ser uma afirmação grosseira e confusa, pois cada parte de carvão tem sua própria maneira de ser carvão e de nos queimar.

Passemos agora à dedução e examinemos com detalhe, pois nela encontraremos finalmente uma verdade, e uma verdade independente dos acasos que trazem os objetos à experiência. Mas para compreender adequadamente a natureza e a verdadeira potência da dedução, há que esquecer por um momento as palavras e as cadeias de palavras que a expõem, e considerar o próprio ato pelo qual construímos por meio de uma essência, outra essência. Para formar o conceito de esfera, o que faço é inventar uma causa que me convenha; por exemplo, faço girar um semicírculo ao longo do seu diâmetro, e surge a esfera. Seguramente uma tal ideia de esfera é verdadeira. Entretanto, sabemos perfeitamente que nenhuma esfera se há formado assim na natureza; e sabemos também perfeitamente que nenhuma esfera se adequa inteiramente, na natureza, a ideia de esfera que nós acabamos de formar. Porém, ainda há algo mais. Para formar uma esfera, afirmo que um semicírculo gira; isso é uma afirmação verdadeira ou falsa? Para responder a esta pergunta, não se trata de investigar se existe algum semicírculo na natureza, e se esse semicírculo gira, girou ou vai girar, porque sabemos bem que nem um nem outro destes fatos será jamais verificado; trata-se somente de considerar como nossas ideias estão ligadas, ou seja, de relacioná-las a uma maneira de pensar que seja por si mesma verdadeira, de se perceber aí uma maneira de pensar verdadeira. E vê-se claramente que esta afirmação – o semicírculo gira – seria falsa se se considerasse só o semicírculo, porque nada há na ideia desta figura geométrica donde se possa deduzir que o semicírculo gira. Entretanto, esta

afirmação é, portanto, verdadeira se ela é relacionada com a ideia de uma esfera.

Observamos, deste modo, que a consideração de um objeto existente ou não existente, de um fato constatado ou não constatado, está aqui completamente ausente, e que a verdade ou o erro apenas resultam de certa relação entre as ideias, ou seja, de uma dedução mais ou menos correta. Não é verdade que o semicírculo gire, mas é verdade que o semicírculo, rodando, gera uma esfera.

O que acabou de ser dito aplica-se não apenas às figuras geométricas, mas também aos seres que existem na natureza. O que faz a diferença entre uma ficção de uma ideia verdadeira é ainda uma dedução mais ou menos correta. Quando digo, por exemplo, que as árvores falam, sei perfeitamente que se trata de uma ficção, quer dizer, uma ideia falsa. Como eu o sei? Sem dúvida não porque sei de fato que nenhuma árvore tem falado nem falará nunca, pois minha experiência não pode me permitir conhecer todo o passado e todo o futuro. Então é porque eu não consigo jamais conceber que as árvores falem que me limito a dizê-lo. Eu não posso conceber realmente que uma árvore fale; eu me contento em pensar ao mesmo tempo em uma árvore e em uma palavra, e digo que é a árvore quem fala: eu o digo, mas eu não o vejo, eu não tenho nenhuma ideia disso. Do mesmo modo, se digo que um homem é instantaneamente transformado em uma rocha, não concebo de forma alguma tal transformação; mas, eu penso sucessivamente em um homem e em uma pedra, e digo que esta pedra havia sido um homem um momento antes; o digo, mas não tenho nenhuma ideia.

Na realidade, todas estas ficções consistem somente em palavras. Falta a representação de tal transformação

determinada ou de tal ação determinada, e a dedução verdadeira consiste justamente em tal representação. O que é verdade, é que o semicírculo engendra uma esfera quando gira ao longo do seu diâmetro. Do mesmo modo, para aquele que concebe distintamente as partes de um homem, é verdade que esse homem come, caminha, fala, tem recordações; e tudo isso seguirá sendo verdade ainda que naquele momento nenhum homem estivesse comendo, falando, nem recordando tal como o representamos. Pelo contrário, para aquele que só concebe o homem grosso modo, ou seja, abstratamente e em geral, não é verdade que este homem caminhe, fale e tenha recordações, assim como não é verdade que a estátua de Galateia ganhe vida e que as árvores falem; e, no entanto, há homens que falam, que caminham e que têm recordações. Conhecer o acontecimento e ignorar a essência é não conhecer nada em verdade, é no fundo sonhar acordado.

Assim, pois, a verdade de uma ideia é o resultado da maneira como é pensada, quer dizer, de certo uso que fazemos do intelecto, de um certo método que seguimos. E este método parece ser a dedução correta, quer dizer, a representação precisa das causas e das propriedades do que se afirma. Ter uma ideia verdadeira da elipse é representar um plano que corta um cone sob certo ângulo, ou representar um lápis, um barbante esticado, dois pontos fixos e o movimento do lápis. Ter uma ideia verdadeira do círculo é representar que uma reta de comprimento fixo gira ao redor de uma das suas extremidades. Ter uma ideia verdadeira da fala é representar que os órgãos do homem, dispostos de certa maneira, imprimem tais movimentos ao ar. Ter uma ideia verdadeira da memória é representar como os órgãos do homem, por sua estrutura, consistência e movimentos,

tornam possível a memória. Ter uma ideia verdadeira da monarquia é representar como tais costumes, tais instituições, tais ideias concebidas por tais homens e tais ações realizadas por tais homens dão permanência ao poder de um só homem. Não se vê outro caminho para o homem avançar com certeza no estudo das coisas mais complicadas, senão ao modo da geometria no estudo das figuras e dos sólidos; e será importante que a ciência de Deus, do homem e da felicidade se pareça tanto como seja possível, por ordem, por vigor e pela clareza de suas demonstrações, a um tratado de geometria.

Agora, sabemos então que para estudar o Homem, a Natureza e Deus em sua verdade, devemos renunciar ao conhecimento das coisas mutáveis e perecíveis cuja existência se constatou. Não há verdade na existência para o intelecto humano, pois a existência de cada coisa depende de uma série de causas e de circunstâncias, e estas, por sua vez, de outras e assim indefinidamente. Ademais, é inútil conhecer a ordem da existência, pois esta não nos informa em absoluto sobre a essência, isto é, sobre a natureza das coisas que existem. O conhecimento do círculo não pode deduzir-se das vicissitudes que possa sofrer na natureza um círculo de ferro ou de madeira. Do mesmo modo, quando sabemos que Pedro viveu tantos anos e que morreu em tal dia, não sabemos ainda nada da natureza de Pedro. A única verdade está na essência, e a essência deve ser procurada nas coisas eternas e fixas, como a esfera e o círculo. E, como nós compreendemos a natureza e as propriedades do círculo, da mesma maneira nós devemos procurar compreender todas as coisas particulares, negligenciando sua existência e duração para nos ocuparmos unicamente da sua natureza, como era antes de seu nascimento e como ainda será depois de sua morte. Estas coisas eternas através das quais

I. O MÉTODO REFLEXIVO

podemos conceber e compreender as coisas perecíveis são as verdadeiras ideias gerais. As verdadeiras ideias são as essências, isto é, seres determinados com uma forma própria, e da qual nós representamos claramente a natureza e os atos. Por exemplo, eu represento claramente certo círculo, engendrado por certa reta, que tem todos seus raios iguais e uma série de outras propriedades, e as tendo não neste ou naquele momento, mas sempre; ou melhor: fora do tempo. Do mesmo modo, eu represento certo homem, constituído de tal maneira e capaz de mover-se, de falar, de recordar, e isso não neste ou naquele momento, mas fora do tempo, na eternidade.

Porém, isto não quer dizer que a dedução basta a si mesma. A dedução supõe, não acima dela nem ao lado, mas nela mesma, um outro gênero de conhecimento sem o qual não seria possível. O que faz verdadeira uma dedução correta é que cada coisa é conhecida enquanto engendrada por outra, e esta, por sua vez, por outra. Mas, enfim, é preciso que alguma coisa seja verdadeira por si mesma, e não enquanto engendrada por outra. A dedução sempre terá necessidade de um princípio simples e evidente. Se a causa próxima do que nós representamos não é verdadeira em si mesma, mas em virtude de outra ideia, será preciso que esta outra ideia seja verdadeira também, sem o qual nossa verdade dependeria de algo duvidoso, isto é, não seria uma verdade. Na ideia da verdade de uma dedução encontramos contida, pois, como sua condição necessária, a ideia de uma verdade que seja conhecida por uma via distinta da dedução. Não é possível, neste caso, remontar de uma causa à outra indefinidamente. Pois não se trata de apresentar a causa de um fato, mas sim de conhecer a causa de uma essência eterna. Estamos fora do tempo e nada precede realmente

a nada: se algo é verdadeiro, tudo deve ser verdadeiro eternamente. Para que uma dedução seja verdadeira, pois, é necessário que alguma primeira verdade seja verdadeira de maneira diferente da dedução.

Mas esta outra maneira de conhecer não se encontra unicamente na origem da dedução, ela está em toda parte na própria dedução. Pois na realidade não é a dedução que justifica as ideias, e sim o contrário: são as ideias que justificam a dedução. Fazer girar um semicírculo entorno de seu diâmetro, e assim engendrar a esfera, eis uma dedução correta. Por quê? Porque uma esfera é engendrada. Jamais poderíamos concluir da ideia do semicírculo que ele deve girar e engendrar a esfera. Do mesmo modo que não teremos o semicírculo enquanto não tivermos o círculo. Não teremos o círculo enquanto não girarmos uma linha reta entorno das suas extremidades. Ora, jamais na ideia da linha reta, nós encontramos algo que a faça girar. Só deduzimos uma ideia de outra se já possuímos uma e outra ideia. É necessário então que a cada momento da dedução o que é deduzido seja conhecido imediatamente e intuitivamente como verdadeiro. Existe, então, um conhecimento intuitivo e imediato de cada essência determinada.

Seja proposto o seguinte problema: encontrar uma quarta quantidade que com três outras forme uma proporção. Os comerciantes sabem como resolver este problema, ou bem por ouvir dizer, e porque sua memória preservou fielmente as operações que precisam ser feitas; ou bem pela experiência que muitas vezes eles realizaram com números simples. E nós chamaremos essas duas maneiras de conhecer opinião, ou imaginação, ou ainda, conhecimento do primeiro gênero. Também podemos resolver o problema porque entendemos por dedução as propriedades de toda a proporção.

Mas, também podemos encontrar o quarto número imediatamente e intuitivamente, quando se trata dos números mais simples. Se os números propostos forem 1, 2, 3, todos verão de imediato e intuitivamente que o número procurado é 6; e, na realidade, tal conhecimento precedeu necessariamente a demonstração propriamente dita. Se não tivesse compreendido antes, considerando os números mais simples, o que é uma proporção, não se teria tratado demonstrativamente das proporções. Da mesma forma, a aritmética oferece regras para adicionar um número a outro, e demonstra que essas regras se aplicam a todos os números. Mas, ninguém jamais teria pensado em demonstrações desse gênero se não tivesse de início a intuição imediata do que é uma soma de números; em particular, quando se trata dos números mais simples, como 1 e 1, não é possível nenhuma demonstração sobre a soma de $1+1$; só se pode ver imediatamente o que é; e, se não se vê, não se poderá jamais compreender nada sobre a soma de dois números. O mesmo pode ser dito de todas as demonstrações. Se não vemos antes intuitivamente aquilo que se pretende demonstrar ou deduzir, jamais nos ocorrerá a ideia de fazer uma dedução ou uma demonstração. Se o conhecimento de uma esfera se fizesse realmente em dois momentos, e se fizéssemos girar um semicírculo antes de conceber a esfera, jamais chegaríamos a concebê-la, pois jamais giraríamos o semicírculo. Conhecer uma essência é conhecê-la enquanto formada por outras essências, o qual só pode ser feito de uma vez, pois de outro modo se conheceria sempre as ideias componentes e não a ideia que elas formam.

Sem dúvida, parece-nos, que no curso da demonstração a certeza surge pouco em nós; porém, é impossível que seja assim. É preciso que, em

cada um dos momentos da demonstração, tenhamos uma certeza imediata. Somente depois, e pela linguagem, que expomos por ordem ordenada e acumulamos as provas; na realidade, não fazemos senão ligarmos nossas intuições umas às outras, e toda a arte da demonstração consiste em deduzir uma verdade complexa, $2+2 = 4$, de várias intuições imediatas e indecomponíveis, $2 = 1+1$, $2+2 = 2+1+1$, $2+1 = 3$, $3+1 = 4$. Se não se compõem a demonstração de proposições bem simples para que se apreendam imediatamente e sem demonstração, não haverá demonstração. Não haveria, portanto, nem a verdade nem a certeza se o pensamento não apreendesse imediatamente e absolutamente a verdade, antes de refletir sobre a verdade.

A propósito, não poderia ser de outro modo. Quando eu sei uma coisa, sei que a sei, e sei que sei que a sei, e assim indefinidamente. Eu tenho a certeza, por exemplo, que sei que sei, antes de ter a certeza de que sei que sei que sei. Ora, existe a mesma relação entre saber e saber que se sabe, que entre saber que se sabe e saber que se sabe que se sabe. Pelo mesmo raciocínio, é preciso que eu esteja certo de que eu sei, antes de estar certo de que sei que sei. A certeza é, portanto, imediata e instantânea e precede a toda reflexão sobre a certeza. Em outras palavras, se o ato de conhecer a verdade não for imediato e instantâneo, então, ele nunca será; pois, quando ele acontece, será preciso que seja sempre imediato e instantâneo. Ou estamos na verdade ou somos deixados de fora. Enquanto esperamos e deliberamos, não estaremos nela; e quando estamos nela, estaremos de uma só vez. Toda reflexão sobre algo que não seja uma ideia verdadeira é uma reflexão irrelevante, uma reflexão falsa.

Segue-se de tudo isso que o método Reflexivo, ou reflexão verdadeira, não consiste em encadear

I. O MÉTODO REFLEXIVO

ideias e explicá-las umas pelas outras, quer dizer, em raciocinar sobre as causas dos seres e sobre as causas destas causas. Nisto consiste a falsa reflexão, a reflexão sem objeto e sem fundamento; pois, na realidade, ela incide sobre o quê? Tal reflexão não faz mais que ligar sombras com sombras; ela é sempre hipotética; ela não é, a bem dizer, a ideia de nada, assim como, o falso e o duvidoso. O método Reflexivo é a ideia da ideia, ou seja, a reflexão sobre a ideia verdadeira dada, a reflexão sobre aquilo que é certo de forma imediata e intuitiva. A ideia da ideia duvidosa ou falsa, e a ideia desta ideia, e as ideias destas ideias, se afastam indefinidamente da verdade ao invés de se aproximar dela; elas se perdem no abstrato e no geral, e é deste modo que se formam as ideias confusas da Vontade, da Liberdade, do Bem e do Mal. A verdadeira Reflexão é a reflexão sobre a ideia verdadeira dada, sobre a certeza imediata e absoluta. Se não partimos da Verdade, estaremos sempre fora da Verdade. Partamos, portanto, da Verdade e coloquemos como princípio de nossas demonstrações a Verdade imediatamente conhecida, ou seja, a ideia que não tem necessidade de nenhuma outra coisa (apenas dela mesma) para ser concebida.

Entretanto, também podemos ir um passo mais adiante e examinar em que consiste esta ideia a partir da qual começaremos. O falso não é. O que tornaria a ideia de um semicírculo que gira falsa, por exemplo, é porque este pensamento não está junto ao pensamento da esfera. A falsidade não é algo de positivo na ideia falsa; ela consiste unicamente na ausência de outra ideia. A ideia falsa é verdadeira em si; ela só é falsa para nós discursivamente. Antes que uma ideia seja falsa, é necessário primeiro que ela seja verdadeira. O erro procede de termos ideias incompletas e mutiladas; em

seu ser imediato, em seu ser por elas mesmas (e não em seu ser para os outros e para nós) tais ideias são verdadeiras; são eternamente completas e adequadas. Assim, pois, se o falso resulta da ausência de uma ideia e se a verdade nos é dada de forma imediata, fora do tempo, é preciso que exista um todo das ideias verdadeiras e que exista o todo das ideias verdadeiras no ser imediato de cada ideia. O ser imediato de cada ideia, o ser por si de cada ideia, supõe todas as ideias perfeitas, ou seja, um pensamento perfeito. A ideia imediatamente verdadeira da qual partimos, encerra, necessariamente, o Pensamento perfeito do qual nosso pensamento é apenas uma parte: ao mesmo tempo que definimos a Verdade imediata e absoluta, também definimos Deus.



II. SOBRE DEUS E A MENTE



“Entendo por Substância aquilo que é em si e se concebe por si, e cuja ideia não precisa, para a sua formação, da ideia de nenhuma outra coisa”¹. Esta definição apenas resume o que se disse sobre o método no capítulo anterior. É preciso partir de uma ideia imediatamente concebida; de uma ideia que não seja deduzida de nada e que não possa ser explicada por nada; de uma ideia que possa conceber-se sem recorrer a nada mais. Uma tal ideia é também a ideia do verdadeiro; é também a ideia do ser total, absoluto, perfeito, a ideia de Deus. Deus, ser absolutamente infinito, é substância; pois, se não fosse substância seria concebido em virtude de algo distinto de si mesmo; dependeria, pois, de outra coisa e seria limitado nesse sentido.

Deus ou a Substância existe necessariamente. Com efeito, Deus não pode ser produto de nada distinto de

¹ *Ética*, Parte I, Definição 3. (Vamos especificar as referências das obras de Spinoza citadas por Alain).

si, pois em tal caso sua ideia dependerá da ideia desta outra coisa. Deus é causa de si mesmo. A causa de sua existência não pode supor-se externa à sua natureza, isto é, externa à sua essência; outra forma de expressá-lo é dizer que se existe, então, sua essência contém sua existência, ou, se preferirmos, que existe por definição. E é preciso dizer que existe por definição, pois devemos partir da ideia verdadeira dada e a ideia verdadeira deve estar em conformidade com um objeto real. Por isso dissemos no início: “a substância é o que é em si mesma”.

Deus é único. Com efeito, uma multiplicidade de coisas nunca é resultado de uma definição, isto é, de uma essência. Por exemplo, para explicar que existem vinte homens não bastará invocar a natureza humana; ademais haverá que encontrar a causa da existência de cada um destes homens. Mas, a causa da existência de Deus é sua própria essência; Deus é, pois, único.

Deus é eterno, isto é, está fora do tempo. Uma coisa particular existe na duração, ou seja, tem um começo e um fim, pois a causa que a faz existir é diferente da sua essência ou, se preferirmos, de sua definição. Mas, como Deus existe por definição, não é possível conceber em Deus nem princípio, nem fim, nem duração. Donde se conclui que não devemos confundir a duração ilimitada, que pode ser o resultado de uma coincidência afortunada de circunstâncias, com a eternidade, que é necessária.

Tudo o que existe, existe em Deus e é concebido a partir de Deus; pois Deus é o ser, o único ser. E sendo Deus infinito, não há razão para limitar o número e a variedade dos seres que estão nele e são concebidos a partir dele, isto é, que resultam necessariamente de sua natureza. Digo que resultam necessariamente de sua natureza, pois só posso conceber claramente uma coisa a partir de outra se concebo que esta coisa resulta

II. SOBRE DEUS E A MENTE

necessariamente da outra, do mesmo modo que concebo as propriedades do triângulo a partir da essência do triângulo. Por isso é preciso dizer que Deus não é apenas causa da existência das coisas, mas também causa de sua essência, uma vez que conceber as coisas é compreender sua essência, e são concebidas a partir de Deus.

As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira, ou seguindo um curso diferente do que seguiram. Com efeito, tentaremos supor uma ordem diferente nas coisas; devemos afirmar que esta ordem também foi realizada, uma vez que não temos nenhuma razão para limitar o número e a variedade das coisas que resultam necessariamente da natureza de Deus: tudo aquilo que é possível existe necessariamente.

Temos dois modos distintos de conhecer uma coisa qualquer. Podemos conhecê-la como um fato e podemos conhecê-la como uma ideia. A conhecemos como um fato quando conhecemos sua existência na duração. A conhecemos como uma ideia, quer dizer, como uma essência, quando compreendemos a natureza desta coisa, em outras palavras, quando compreendemos a verdade ou a necessidade das relações entre os elementos que a compõem. Por exemplo, conheço a esfera como um fato se vejo na natureza um corpo esférico feito por algum artesão; conheço a essência da esfera se a formo fazendo girar um semicírculo em torno do seu diâmetro e se demonstro as propriedades do volume assim construído. E esses dois modos pelo qual se revela a mim o ser da esfera são distintos e independentes entre si; pois para constatar a existência de um corpo esférico, e para explicar sua existência a partir de causas como o trabalho de um artesão, não é preciso compreender sua essência, e não seria de

nenhuma utilidade; pois não é a essência da esfera a causa da existência da esfera, mas um trabalhador ou uma ferramenta, os quais têm, por sua vez, uma causa do mesmo gênero e assim indefinidamente. Do mesmo modo, para que a essência da esfera seja o que é e contenha as propriedades necessárias que contém, não é preciso que exista nenhuma esfera em tal momento.

Direi que a esfera é um corpo, na medida em que existe e está determinada por outras coisas, por sua vez também existentes, como um tronco de árvore, uma ferramenta ou um trabalhador. E direi que a essência da esfera é um pensamento, na medida em que é gerada e contida em uma essência distinta dela, como o círculo, o qual, por sua vez, é gerado e contido por outras essências, como a reta e assim indefinidamente.

Assim, pois, podemos considerar o ser ou Deus de duas maneiras distintas. Podemos considerá-lo como a totalidade dos corpos, isto é, como um ser formado pelos corpos que entram na existência ou saem da existência, empurrados ou expulsos por outros corpos submetidos também ao nascimento e morte. Nesse sentido, direi que a unidade de todos os corpos, isto é, a extensão, que é sua natureza comum e seu vínculo, é um atributo de Deus. Também podemos considerar o ser como a totalidade dos pensamentos, isto é, como um ser formado por todas as essências, na medida em que se explicam umas pelas outras, fora da duração, no eterno. Nesse sentido, diria que o pensamento, natureza comum e vínculo de todos os pensamentos, é um atributo de Deus. Para nós, o fato e a verdade são distintos; mas não podem ser realmente distintos em Deus, pois Deus é um. Deus é, ao mesmo tempo, fato e verdade, todos os fatos e todo o fato, todas as verdades e toda a verdade: é a unidade de um e outro.

II. SOBRE DEUS E A MENTE

Além disso, como Deus é absolutamente infinito, não tenho nenhuma razão para limitar a dois os atributos de Deus. Direi, pois, que Deus possui uma infinidade de atributos infinitos; só que conhecemos apenas dois deles, a Extensão e o Pensamento.

Chamaremos modos da extensão divina às coisas particulares que conhecemos como existentes, quer dizer, sob o atributo da extensão, as coisas que nascem, mudam (crescem) e morrem, como Tiago, Pedro, esta árvore ou este livro. Chamamos modos do pensamento divino as coisas particulares que conhecemos em suas essências eternas, quer dizer, sob o atributo do pensamento, como uma esfera formada pela rotação de um semicírculo, um círculo formado pela rotação de uma reta ou um ato da memória explicado pela estrutura de um corpo organizado.

Um corpo, modo da Extensão, é qualquer coisa na medida em que consideramos que deriva sua existência daquilo que a rodeia, de alguma coisa extrínseca a ela; e a extensão exprime que a existência de tal ser depende da existência de todos os demais. Uma ideia, modo do Pensamento, é qualquer coisa na medida em que consideramos que sua essência é explicável por outras essências que ela mesma pressupõe e encerra, assim como a essência da esfera está contida na essência de um semicírculo que gira; e o pensamento exprime que a essência de um ser depende da essência de todos os demais, ou seja, todas as essências são intrínsecas umas às outras, implicadas umas nas outras, explicáveis umas pelas outras.

“Em Deus se dá necessariamente a ideia tanto de sua essência como de tudo o que resulta necessariamente de sua essência”². Com efeito, Deus pode pensar tudo

² *Ética*, parte II, Proposição 3.

isso porque é pensamento e, tal como dissemos, tudo o que é possível existe necessariamente em Deus. Há, pois, uma verdade absoluta de tudo; e esta verdade não difere mais das coisas mesmas do que difere Deus enquanto pensamento de Deus enquanto extensão. A forma como Deus concebe todas as ideias não difere em absoluto da forma como produz todas as coisas: “A ordem e o encadeamento das ideias é o mesmo que a ordem e o encadeamento das coisas”³; digo o mesmo, pois a substância, ou Deus, é única, e os atributos extensão e pensamento são apenas maneiras de considerá-la.

Mas as coisas não fazem mais que passar pela existência. Quando as coisas não existem o que acontece com as suas ideias? Em que sentido podemos dizer que continuam compreendidas na ideia infinita de Deus? Sabemos que todo o concebível é real em Deus, de modo que é preciso que continuem compreendidas nele. Mas, só está na mesma medida em que as essências formais das coisas particulares, os modos, estão compreendidos nos atributos de Deus. Em outras palavras, as ideias podem existir de duas maneiras. Existem em Deus como infinito; e existem em Deus como causa da existência atual da coisa da qual esta ideia é a ideia. Em suma, uma ideia pode existir implicitamente em Deus como infinito ou pode existir em ato. A existência implícita da ideia é o que a torna necessária, independentemente da existência da coisa. Neste sentido, a ideia está contida em Deus como um círculo possui uma infinidade de retângulos equivalentes formados pelas secantes que se cortam em um ponto. Mas é preciso também que a ideia tenha uma existência de fato, ligada à existência da coisa e que passe pelas mesmas vicissitudes da própria coisa. Se, por exemplo, considero dois dos retângulos de que

3 *Ética*, parte II, Proposição 7.

II. SOBRE DEUS E A MENTE

acabo de falar, deve-se admitir que, desde o momento em estes retângulos existem, suas ideias não existem apenas na medida em que estão compreendidas na ideia do círculo, mas também na medida em que envolvem a existência desses dois retângulos.

Por esta razão, uma ideia pode ter o pensamento divino como causa em dois sentidos distintos. Toda ideia tem Deus por causa enquanto infinito. E a ideia de uma coisa que existe atualmente tem, além disso, por causa Deus, considerado como a causa também da ideia de outra coisa que existe atualmente e cuja existência está ligada à existência da primeira. Dito de outro modo, a ideia está ligada também à existência. Tudo aquilo que existe é inteligível em virtude de uma essência eterna e nada poderia existir sem ela. Mas a essência eterna não basta para explicar a existência de uma coisa particular. A inteligibilidade de uma coisa não explica a existência dessa coisa na duração; apenas supõe a eternidade da essência fora do tempo. Por exemplo, quando vejo um objeto vermelho, posso compreender perfeitamente em que consiste a percepção da cor vermelha e descobrir suas leis eternas e necessárias; mas estas razões eternas e necessárias não explicam a existência de tal cor vermelha em tal momento. Portanto, é necessário que a ideia de vermelho que existe atualmente esteja em Deus de uma maneira diferente da ideia eterna de vermelho; o que quer dizer simplesmente que existe também em Deus uma verdade da existência e que a extensão é um atributo de Deus.

Assim, pois, toda coisa que existe atualmente é ao mesmo tempo coisa e ideia, além disso, é ideia em dois sentidos distintos; é ideia eterna, mas também é ideia real, ideia ligada a existência em ato da coisa, ou, se preferir, ideia de uma coisa que existe atualmente.

A ideia de uma coisa que existe atualmente é a alma desta coisa. Assim, pois, tudo o que existe atualmente tem uma alma.

Também o homem que existe atualmente é ao mesmo tempo coisa e ideia. Considerado como coisa, ou seja, a partir do atributo extensão, o homem é um corpo. Considerado como ideia desse corpo atualmente existente, ou seja, como ideia atualmente real, e não simplesmente como essência eterna, o homem é uma alma. Donde se conclui que a mente humana se relaciona com Deus de duas maneiras distintas. Para começar, está em Deus como essência eterna, eternamente concebível, mas também está em Deus na medida em que Deus contém, sob o atributo da extensão, a existência atual do corpo de que a mente é a ideia. É o que expressamos quando dizemos que a mente do homem está unida ao corpo do homem. A mente e o corpo estão unidos do mesmo modo que, em Deus, estão ligados os atributos do pensamento e da extensão, ou seja, ambos são atributos de um só e mesmo ser.

Há, portanto, necessariamente, mudanças na ideia mente que estão relacionadas às mudanças que ocorrem no corpo, e essas mudanças da mente são percepções. Somente nessa medida pode-se dizer que a mente existe. A existência da mente não consiste em outra coisa que na percepção daquilo que ocorre com o corpo. Quando dizemos que a mente humana percebe tudo o que ocorre em seu corpo, queremos dizer que não só está ligada em Deus a todas as demais ideias, sob o atributo do pensamento, mas que também está ligada em Deus, na medida em que Deus tem também por atributo a extensão, a existência atual de uma coisa determinada. Por isso, quando um corpo é mais apto para realizar e receber ações, dizemos que a mente

II. SOBRE DEUS E A MENTE

deste corpo também é mais apta para receber mais coisas. Tudo o que é mudança no corpo é percepção na mente ou, mais exatamente, todo estado de um homem existente atualmente é uma mudança de seu corpo, se considerar esse homem a partir do atributo extensão, e uma percepção de sua mente, se considerar o homem a partir do atributo do pensamento.

O corpo humano é um composto de indivíduos que são, por sua vez, compostos de indivíduos; e o corpo em conjunto também é um indivíduo, ou seja, um conjunto de corpos que comunicam movimentos entre si seguindo uma lei fixa. Do mesmo modo, na mente estão as ideias desses indivíduos, de suas relações e de suas modificações. E como toda modificação depende, por sua vez, da natureza dos corpos exteriores e da natureza do corpo humano, a ideia de cada modificação do corpo humano deve conter, por sua vez, a natureza do corpo humano e a natureza do corpo exterior que o modifica. A mente percebe, portanto, ao mesmo tempo a natureza do seu corpo e a natureza de uma pluralidade de outros corpos. Só que as ideias que nós temos dos corpos exteriores exprimem bem melhor a constituição de nosso próprio corpo que a natureza dos corpos exteriores. Por exemplo, quando um febreiro percebe o sabor amargo do vinho, esta percepção lhe informa mais sobre seu próprio estado que sobre a natureza do vinho que bebe.

Por isso a mente pode contemplar corpos que não estão presentes como se estivessem presentes. Basta para isso que a modificação do nosso corpo, que contém sua natureza, se produza em sua ausência; o qual é possível porque toda modificação de nosso corpo supõe uma mudança de movimento e toda mudança de movimento pode deixar vestígios nas partes moles do corpo, de modo que essa mudança ocorre como resultado do movimento

que lhe é próprio, quer dizer, da vida do corpo. Por isso há uma grande diferença entre a ideia de Pedro, que é a própria mente de Pedro, e a ideia de Pedro na mente de Paulo. Pois a ideia-mente de Pedro deixará de existir junto com o corpo de Pedro, enquanto, a ideia de Pedro em Paulo, que exprime muito mais da constituição do corpo de Paulo do que a natureza de Pedro, poderá subsistir ainda que Pedro já não exista mais, desde que Paulo continue a existir.

Esta representação de um objeto ausente como se estivesse presente é a imaginação. E deve-se enfatizar que as imaginações deste gênero, consideradas nelas mesmas, não contêm nenhum erro. O erro é simplesmente o resultado de não saber que o corpo que imaginamos está ausente; com efeito, se soubéssemos que está ausente, o fato de representá-lo sem que esteja presente evidenciará mais nossa potência que nossa fraqueza.

As imagens dos corpos que modificaram simultaneamente nosso corpo estão ligadas umas às outras, de modo que não poderíamos pensar em uma sem pensar na outra. A razão é que a disposição do corpo que contém a natureza de uma contém também a natureza da outra. E é este encadeamento das ideias que contém a natureza das coisas exteriores, ao mesmo tempo em que as modificações do nosso corpo, o que torna possível a Memória. Com efeito, a memória não é outra coisa que o encadeamento das ideias que contém a natureza dos corpos exteriores, um encadeamento que segue a ordem e o encadeamento das modificações do corpo, isto é, segue os hábitos de cada um. Sucede assim que um soldado, vendo a pegada de um cavalo na areia, pensará imediatamente em um cavaleiro, enquanto a mesma percepção fará o camponês pensar na charrua e no campo.

II. SOBRE DEUS E A MENTE

A mente humana só pode conhecer um corpo exterior como existente através das ideias das modificações do seu corpo; ela não tem nunca um conhecimento direto e certo da presença ou existência de um objeto. A existência dos corpos exteriores não constitui para objeto de ciência; só captamos sua existência através de uma modificação de nosso corpo; para dizer a verdade, não conhecemos outra existência senão a do nosso corpo, e a partir dessa existência e das vicissitudes pelas quais passa, nós vemos a existência dos corpos exteriores. Por isso, não podemos ter nenhuma certeza da existência dos corpos exteriores; não temos nenhum meio para constatar nada além da existência do nosso corpo e de suas modificações; constatar, além disso, a existência de uma coisa exterior é necessariamente e sempre um engano. Nosso conhecimento do que acontece, do nascimento, da morte e da duração das coisas que nos rodeiam, assim como a duração do nosso próprio corpo, que depende dos acontecimentos, é necessariamente e por natureza inadequado, isto é, incompleto e enganoso, pois só conhecemos tudo isso através das modificações do nosso corpo.

A este conhecimento inferior, ou conhecimento do primeiro gênero, está ligado a formação de falsas ideias gerais, que têm sido motivo de tantos erros e tantas discussões estéreis. Como nosso corpo não é capaz de receber um número ilimitado de impressões sem confundi-las e mesclá-las entre si, chega um momento em que a mente não pode captar distintamente as imagens de todos os corpos que apreendeu, e tendem a serem eliminadas pequenas diferenças de cor, de grandeza, etc., que existem entre elas. Por outro lado, achamos vantajoso, do ponto de vista da segurança, julgar uma coisa em função de outra e considerar

idênticas as coisas que produzem sobre nosso corpo um efeito mais ou menos igual. Acabamos pensando muitas coisas ao mesmo tempo e designando com um único termo um grande número de seres particulares. É assim que se formam os termos transcendentais como ser, coisa, etc., e as ideias gerais como homem, cachorro, cavalo, etc. Muitos homens consideram que as ideias formadas deste modo são as mais claras de todas, pois eles acabam por só ter em seu pensamento palavras de que fazem uma representação nítida; mas se prestarmos atenção à natureza própria dos seres que são reunidos em uma única palavra, reconheceríamos que é impossível realmente pensar vários desses seres ao mesmo tempo e que, em consequência, as ideias deste gênero são totalmente confusas, pois seu conteúdo não pode ser realmente pensado. É assim que as palavras substituem frequentemente as coisas, o que é a origem de muitos erros que consistem, em suma, na ausência de uma ideia, como se eu dissesse que as árvores falam ou que um homem se transformou de repente em uma pedra; pois posso dizer perfeitamente essas coisas, mas não posso pensá-las; e não é menos falsa a ideia que tenho quando pronuncio essas palavras, do que quando digo: “meu quintal voou para a galinha do meu vizinho”.

A ideia de que as coisas são contingentes tem sua origem no conhecimento experimental ou no conhecimento do primeiro gênero. Com efeito, não podemos conhecer as causas que fazem com que uma coisa particular entre na existência ou saia da existência; pois na medida em que tudo está ligado no universo e que as causas próximas dependem de outras causas e assim indefinidamente, a explicação de um acontecimento supõe o conhecimento de todo o universo. Por isso, nos vemos impelidos a crer que um acontecimento que se

II. SOBRE DEUS E A MENTE

tem produzido de certa maneira, poderia ter ocorrido de outro modo. Esta ideia, que é totalmente confusa, é o resultado de nós representarmos antecipadamente o tempo futuro em função da ligação que existe entre as diferentes modificações do nosso corpo. Se ontem uma criança viu Pedro pela manhã, Paulo ao meio-dia e Simeão a noite, e se vê hoje Pedro pela manhã, entende-se que assim que ver a manhã chegar, pensa no meio-dia e na noite, e que ao mesmo tempo em que pensa no meio-dia, pensa em Paulo e que, ao mesmo tempo em que pensa na noite, pensa em Simeão; é o que expressamos quando dizemos que se representa a existência de Paulo e de Simeão como ligadas a certo tempo futuro. E a criança representa tudo isto com mais confiança quanto mais vezes tenha verificado esta mesma sucessão. Mas se algum dia ocorrer que a noite veja Jacob no lugar de Simeão, na manhã seguinte pensará alternativamente em Simeão e em Jacob quando pensar na noite, sua imaginação flutuará entre um e outro, e isso é o que expressamos quando dizemos que ambos os eventos serão representados como contingentes, isto é, como incertos. Vemos assim que a contingência só tem sentido em relação com a imaginação, isto é, com o conhecimento da existência e que a ideia da contingência está ligada à ideia da nossa ignorância. Representar as coisas que existem no tempo é sempre e necessariamente uma fonte de erro, pois é sempre julgar das coisas segundo as modificações do nosso corpo, e julgar da ordem das coisas segundo a ordem das modificações do nosso corpo. A confiança com a qual esperamos a repetição dos acontecimentos depende sempre da forma como as suas imagens estão relacionadas em nosso corpo.

Mas a mente humana é capaz de um conhecimento de outro gênero. Além das falsas ideias gerais, existem

noções que são realmente comuns a todos os seres e que são idênticas tanto na parte quanto no todo; é o caso da extensão, por exemplo, para os corpos. Uma parte qualquer da extensão contém todas as propriedades, todas as leis, toda a natureza da extensão: um triângulo possui as mesmas propriedades em qualquer parte da extensão; não se vê, pois, como poderia ter-se um conhecimento incompleto ou mutilado da extensão; ou não se a conhece em absoluto ou se a conhece perfeitamente. Ter uma parte dessa ideia é tê-la completa. A mente humana possui, pois, uma ideia adequada da extensão e, em geral, de tudo o que é realmente comum a todos os seres. Ao conhecimento dessas noções comuns chamaremos Razão, o conhecimento do segundo gênero. À razão devemos as demonstrações geométricas, que permitem deduzir umas das outras e explicar claramente às propriedades da extensão. Mostramos, já na primeira parte, que a Razão ou conhecimento do segundo gênero supõe, por sua vez, um conhecimento superior ou conhecimento intuitivo, sobre o qual é inútil insistir nesse ponto.

O importante é não perder de vista que o conhecimento do primeiro gênero é a única fonte de erro. O conhecimento do segundo gênero, e com mais razão ainda o outro conhecimento que é sua condição, são necessariamente verdadeiros. Não têm por objeto a existência, que depende de uma infinidade de causas que não podemos conhecer completamente. O conhecimento do segundo gênero tem por objeto o que é realmente comum a todos os seres, como a extensão; e o conhecimento de tal objeto não pode ser incompleto, pois as partes possuem as mesmas propriedades que o todo. Quanto ao conhecimento do terceiro gênero, que é o conhecimento intuitivo da essência de cada coisa

II. SOBRE DEUS E A MENTE

em particular, é por definição perfeito e completo, pois é imediato, isto é, não depende de nada e não pode, portanto, carecer de nada.

Vemos, assim, que não há nada positivo no erro e que o erro consiste somente na ausência de ideias adequadas, que caracteriza o conhecimento do primeiro gênero. Percebo o sol como se estivesse a duzentos passos de mim. Tal percepção não é verdadeira e não pode ser; pois não posso conhecer com certeza a natureza de um corpo em função das modificações do meu próprio corpo. Mas tampouco se pode dizer que esta percepção seja falsa. Pois, quando um homem conhece, por meio da Razão, a verdadeira distância do sol, certamente não se equivoca sobre isso, e ainda assim ele continua percebendo o sol como se estivesse localizado a duzentos passos. Quem percebe assim não se equivoca porque lhe falta a ideia da verdadeira distância do sol. Permanece numa região onde nos enganamos necessariamente. Não conhece outra coisa do mundo que os fatos, esse é seu erro. Conhecer os fatos não é equivocar-se; mas crer que não se pode conhecer outra coisa além dos fatos, tomar o conhecimento dos fatos como modelo do conhecimento certo, ignorar conseqüentemente aquilo em que consiste compreender e aquilo em que consiste a certeza, isso sim é equivocar-se. O erro não é um fato isolado dentro da nossa vida, é uma maneira de viver; equivocar-se é permanecer num grau inferior do conhecimento. Assim que se participa do conhecimento racional, assim que se sabe o que é ter uma ideia clara, não pode deixar-se enganar por nenhuma percepção, nem tomar nenhuma percepção por verdadeira. O erro é descoberto, então, quando dele nos libertamos; o erro é inteligível para quem saiu do erro, pois pode comparar as visões da sua imaginação com as ideias claras e distintas que possui

agora. É impossível fazer compreender o que é o erro a um homem que ignora a verdade; e assim que um homem conhece a verdade, compreende em que consiste o erro. “Como a luz, que ao mostrar-se mostra também o que são as trevas, a verdade se deixa reconhecer por si mesma e permite reconhecer o falso.”

Portanto, não há nada de positivo nas ideias que possa dizer que são falsas. O erro é a ausência da verdade, nada mais. Equivocar-se é estar reduzido às percepções; é não conhecer outra maneira de pensar que aquela que consiste em adivinhar o melhor possível a presença ou a ausência das coisas em função das mudanças que ocorrem em nosso corpo. Quem vive assim é, na realidade, prisioneiro do seu corpo; ignora o ser; ignora a natureza e a Deus; e só se equivoca na medida em que ignora a natureza e a Deus.

Para explicar o erro, pois, não é necessário supor na mente humana uma vontade absolutamente livre, cujas afirmações se estenderiam além dos limites do entendimento, como fez Descartes. Tal vontade é um exemplo perfeito dessas falsas ideias gerais, que parecem muito claras só porque não colocamos nelas outra coisa senão uma palavra, e que são na realidade totalmente confusas. O que está em nós é um ato de vontade e algum outro ato de vontade: quero adquirir tal e tal objeto por tais meios, ou prejudicar meu inimigo por meio de tais ou tais ações, ou ganhar a amizade de tal pessoa mediante tal serviço determinado; aqui estão as vontades reais. A vontade, tomada em geral, guarda a mesma relação com tais atos de vontade que a brancura com este ou aquele objeto branco; não é mais a causa deste ou daquele ato de vontade que a humanidade é a causa de Pedro ou Paulo. Há uma infinidade de maneiras distintas de querer, e o que existem são estas diferentes

II. SOBRE DEUS E A MENTE

maneiras de querer. Falar sobre a vontade em geral é pronunciar uma palavra e nada mais.

Em virtude de um engano do mesmo gênero, existe também a tendência a separar a vontade que julga do entendimento que concebe a ideia. Quando concebo um triângulo, por exemplo, sou perfeitamente capaz de não dizer com palavras que três retas podem encerrar um espaço; e é porque eu posso acreditar que me impeço de julgar, que eu sou livre de não julgar. Aqueles que tomam palavras por ideias criam, assim, a ilusão de que são capazes de afirmar e negar coisas contra seu próprio juízo; eles imaginam que duvidam quando não duvidam e que ignoram quando não ignoram. Mas se analisarmos as ideias em si mesmas, nós nos daremos conta de que cada ideia encerra uma afirmação que não pode, por nenhum artifício, separar-se da ideia. Penso em um cavalo alado e digo que não afirmo nada por pensá-lo. Mas, o que é pensar num cavalo alado senão afirmar que um cavalo tem asas? Do mesmo modo, já podemos tratar de conceber uma vontade particular que permita a mente afirmar que a soma dos ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos retos. É evidente que essa afirmação envolve a ideia do triângulo, isto é, não pode ser concebida sem ela; pois, como se pode afirmar algo do triângulo, salvo em palavras, sem ter a ideia do triângulo? E mais, a ideia do triângulo envolve necessariamente a afirmação de que a soma dos ângulos do triângulo é igual a dois ângulos retos e isso é exatamente o que demonstra a geometria. Portanto, essa afirmação é inteiramente inseparável da ideia de triângulo: não é nada sem a ideia e a ideia não é nada sem ela. Somente um artifício da linguagem pode permitir-nos separar a ideia e a afirmação; e, mais ainda, é apenas em palavras que se pode separar o entendimento,

suposta causa das ideias, da vontade, suposta causa das afirmações. Toda ideia encerra uma afirmação e toda afirmação está ligada à ideia. Os que creem poder isolar a ideia de toda afirmação, ignoram completamente a natureza da ideia, que é um pensamento, e tomam as ideias por pinturas mudas e mortas, reproduções inertes das coisas, tais como as imagens na retina, por exemplo. É bem verdade que se considerarmos uma coisa entre as coisas, sob o atributo da extensão, concebemos esta coisa como sustentada pelas demais, sem que seja necessário um juízo para manter a união de suas partes. Por outro lado, de uma tal coisa podemos afirmar apenas que está presente ou que não está presente, e novamente sem nenhuma certeza. Mas se queremos pensá-la realmente, saber o que é e não somente se existe, devemos refazê-la com todas as suas partes e mantê-la e sustentá-la; toda ideia é uma rede de informações e está constituída por essas informações; o ato de conceber e o ato de julgar são idênticos.

Digamos, pois, que não há vontade livre na mente humana. Nada no mundo pode ser independente de Deus, e o curso dos acontecimentos não pode depender dos caprichos do indivíduo, pois procede da natureza divina, de forma necessária e de acordo com as leis eternas. O homem se crê livre porque é consciente de suas ações, mas ignora suas causas; no entanto, sabemos que toda ação tem uma causa, e não acreditamos na palavra dos doentes ou dos loucos que se acreditam livres e que nos dizem que são (livres), pois sabemos bem que são tão escravos quanto possível. Certamente, isso não significa dizer, que o homem não possui nenhum poder nem nenhuma liberdade, ou seja, nenhuma salvação (trataremos em breve da potência do homem sobre as suas paixões e da sua liberdade).

II. SOBRE DEUS E A MENTE

Significa simplesmente que o homem não tem nenhum poder sobre os acontecimentos, e que deve começar por aceitá-los e compreender que, na ordem dos fatos, não é possível nenhuma salvação, nenhuma libertação, nenhum progresso. Não é modificando os acontecimentos de sua vida que o homem logrará salvar-se e libertar-se, senão por sua capacidade de apreciá-los por seu valor justo, por sua capacidade de compreender que sua vida verdadeira está em outra parte, acima do que acontece, no eterno. Em vão, ele tentará extrair a menor verdade de suas percepções; não fará mais que trocar um erro por outro; a verdade é de outra ordem e está em uma outra região; é pela dedução das essências que podemos chegar a ela. Da mesma forma, o homem procurará em vão colocar no curso de suas percepções um pouco de poder e liberdade; só conseguirá mudar a escravidão. A potência do homem é de outra ordem, não se exerce sobre o corpo nem sobre os fatos, mas sobre as ideias; na ordem das essências; está na Razão. E a liberdade é ainda de outra ordem; corresponde ao conhecimento de tudo isso por Deus e em Deus, na contemplação imediata da verdade, no conhecimento do terceiro gênero. É o que vamos agora explicar, tratando inicialmente das paixões do homem e de sua escravidão, em seguida do poder que lhe dá o uso da Razão e, finalmente, da liberdade e da felicidade que para ele resulta da sua união direta e imediata com Deus.





III. SOBRE OS AFETOS E AS PAIXÕES



A maioria daqueles que trataram das Paixões, atribuem-nas a não se sabe qual vício da vontade humana; conseqüentemente, eles estão mais preocupados em ridicularizá-las ou condená-las, do que explicá-las. No entanto, as paixões devem ser o resultado de leis necessárias derivadas da natureza divina, tal como tudo o que é; trata-se, portanto, de entender como os afetos e as paixões intervêm na nossa relação de dependência com o Universo, ou seja, a existência de nosso corpo na extensão. Trata-se de entender como os afetos e as paixões intervêm nas vicissitudes de nossa existência em termos de duração, e nas ideias inadequadas que temos sobre tais vicissitudes. O objetivo deste capítulo é mostrar que a ignorância e o erro são também, alegria e tristeza, amor e ódio, esperança e medo.

Dizemos que agimos sempre que algo acontece em nós ou fora de nós, que somos a causa adequada, ou seja, quando algo pode ser explicado exclusivamente pela nossa

natureza. Assim, por exemplo, a compreensão da natureza da esfera a partir da rotação de um semicírculo é algo que não depende dos acontecimentos ou das coisas à nossa volta, mas apenas da natureza do nosso pensamento. Neste sentido, dizemos que se trata de uma ação.

Ao contrário, dizemos que padecemos sempre que algo acontece em nós ou fora de nós que não somos a causa adequada, ou seja, que não é explicável exclusivamente pela nossa natureza. Daí resulta que padecemos não só quando estamos sujeitos à ação de um objeto, mas também quando agimos, no sentido vulgar do termo, para evitar tal ação; por exemplo, o ato de fugir porque vemos um leão não é uma ação, pois a nossa natureza não é suficiente para explicá-la; depende tanto da nossa natureza como de um acontecimento; o mesmo acontece quando levanto um para-raios para me proteger da descarga elétrica, e mesmo quando presto um serviço a alguém para prendê-lo a mim por meio do reconhecimento; e também quando Augustus perdoa à Cinna por desarmar os seus outros inimigos¹. Segue-se que, no campo das ações e das paixões, não devemos acreditar no que os homens dizem e acreditam; pois muitas vezes eles acreditam que agem quando não fazem nada além de padecer, e dão à sua vontade o mérito do que de fato não pode ser explicado exclusivamente pela sua natureza. Tal como os ignorantes não querem a certeza, na medida em que nem sequer suspeitam do que é, mas dizem e acreditam que estão de posse dela, o homem que é mais um escravo dos fatos, não quer poder e liberdade, na medida em que nem sequer suspeita do que são, mas diz e acredita está na posse deles.

O corpo humano pode ser modificado de muitas maneiras diferentes; e em virtude destas modificações,

1 Tragédia de Pierre Corneille.

III. SOBRE OS AFETOS E AS PAIXÕES

sua capacidade de agir pode ser aumentada ou diminuída. Assim, por exemplo, o frio pode produzir uma obstrução ou uma congestão em certas partes do corpo, que já é um padecimento; por outro lado, uma boa refeição ou um exercício moderado aumentam as forças do corpo e o preparam para a ação. A ideia de cada uma destas modificações ocorre necessariamente ao mesmo tempo na mente. Vamos chamar de afeto, a ideia de uma modificação de nosso corpo, em virtude da qual aumenta ou diminui a sua capacidade de agir.

A mente age ou realiza ações na medida em que possui ideias adequadas. De fato, tais ideias não dependem de nada exterior a ela; a mente concebe-as e as liga de acordo com a sua natureza e sem estar ligada a nenhum acontecimento; em outras palavras, tais ideias são explicadas exclusivamente a partir da natureza da mente: por exemplo, a ideia da linha reta como resultado do movimento de um ponto, ou a ideia da esfera como resultado da rotação de um semicírculo, explicam-se pela própria natureza da mente; ao construí-las obedecemos apenas às exigências do nosso pensamento; isto é, o que expressamos quando dizemos que a mente age. Pelo contrário, a mente sofre ou experimenta paixões na medida em que possui ideias inadequadas. Pois, ideias inadequadas dependem de corpos exteriores, ou seja, de acontecimentos que dependem, por sua vez, de outros acontecimentos e, finalmente, de todo o Universo; e, essas ideias não são, portanto, explicáveis exclusivamente a partir da natureza da mente; seriam explicáveis apenas a partir de todo o universo ou, se preferirem, de Deus, na medida em que Ele constitui o ser não só da mente humana, mas também de todas as outras coisas. Em outras palavras, a mente é tanto mais escravizada

quanto mais é determinada pelos fatos e, tanto mais livre, quanto menos se preocupar com os fatos.

Por exemplo, se eu quero o bem do meu vizinho, porque ele tem agido de tal maneira, porque ele tem sido bom, o meu vizinho, enquanto acontecimento, faz parte da causa de minha ação, e minha mente padece. Mas se, pelo contrário, eu quero o bem do meu vizinho segundo as leis necessárias a qualquer sociedade, deduzidas da ideia de Deus e da natureza humana, a existência do meu vizinho não tem qualquer influência na formação dessa ideia: a minha mente age, porque quer em virtude de uma ideia necessária, uma ideia independente de todo acontecimento, superior a todo acontecimento, e da qual também é uma causa suficiente; o nosso vizinho nada pode fazer contra isso: ele pode até não existir e nós ainda desejaríamos o seu bem.

As ações da mente só podem ser o resultado de ideias adequadas; as paixões da mente só podem ser o resultado de ideias inadequadas; pois não há nada além de ideias na mente. Assim, vemos que tudo o que ocorre na mente, como resultado de si mesma, é ação, e que suas paixões não lhe pertencem: elas são as repercussões de todo o universo sobre ela; a mente é apenas sua causa parcial; portanto, temos paixões na medida em que dependemos dos acontecimentos. Por isso, reservamos o nome de paixões para os afetos que surgem na mente a partir de ideias inadequadas, ou seja, de ideias que incluem a presença de objetos exteriores a seu corpo.

Nenhuma coisa pode ser destruída a não ser por uma causa exterior, ou seja, por uma causa que não faz parte de sua definição ou de sua essência. Por certo, suponhamos que sua essência contenha uma causa que a destruísse; essa essência seria ela própria impossível, e o impossível, todavia, não existe. Assim, quando uma

III. SOBRE OS AFETOS E AS PAIXÕES

coisa é destruída por alguma causa, pode-se dizer que essa causa não está incluída na natureza eterna da coisa, na essência da coisa; o que significa simplesmente que tudo tem uma essência eterna. É, portanto, a eternidade da essência que torna impossível a destruição da coisa por si mesma; cada coisa existente, na medida em que possui uma essência eterna, durará indefinidamente, si ela existe, até que uma causa externa a destrua. Isto é o que expressamos quando dizemos que qualquer coisa, por natureza, dura e se preserva enquanto não houver causas externas que a eliminem da existência: “Todas as coisas se esforçam, na medida em que está ao seu alcance, por perseverarem em seu ser”². Mas nesse esforço para perseverar no seu ser, não se deve ver nenhuma abstração análoga à vontade, nenhuma tendência distinta da própria natureza do ser. Toda natureza é uma manifestação da potência de Deus e somente neste sentido a coisa possui a capacidade de durar. Este é o significado último da ideia comum do instinto de autopreservação ou o *conatus* (esforço de perseverar na existência). E isso não é verdade apenas para o homem e para os animais; é verdade para tudo o que existe. A existência não se reduz a condições externas, pois se tudo fosse uma condição externa, ou seja, uma condição negativa, nada existiria. Não é a existência, mas a destruição que resulta de condições externas. Para que haja exclusão dos modos uns pelos outros, e luta pela existência entre modos ou seres particulares, é necessário antes de tudo que os modos em questão existam positivamente em virtude da potência de Deus. O esforço para perseverar no seu ser não é, portanto, nada mais que a potência de Deus manifestada por um modo; é o ser que vem primeiro, e

² *Ética*, Parte III, Proposição 6.

a destruição é um fenômeno extrínseco; isto é o que há de verdadeiro no amor de si.

A mente, como tudo o que existe, se esforça para perseverar em seu ser; só ela é consciente deste esforço; ou seja, a mente tem consciência das ideias das quais é feita, das ideias das modificações de seu corpo, e nunca encontra nada nas suas ideias que implique a sua destruição; a mente nunca encontra em si mesma a ideia da sua própria destruição; a mente é incapaz de pensar na possibilidade de não pensar mais; a ideia do *conatus* é assim esclarecida. Na medida em que esse *conatus* corresponde unicamente à mente, enquanto ela possui ideias adequadas, chama-se vontade; e na medida em que corresponde ao mesmo tempo à mente e ao corpo, isto é, à mente, enquanto possui ideias inadequadas, chama-se apetite.

Vemos, pois, que o *conatus* (esforço) da mente para perseverar no seu ser nada mais é do que a própria essência do homem, da qual resultam necessariamente os atos necessários para a sua conservação. Não é por que tais atos ocorram que o homem persevera em seu ser; pelo contrário, esses atos ocorrem porque o homem persevera em seu ser; tais atos nada mais fazem do que expressar a essência da existência, e nada mais são do que a presença de fato de nosso corpo no mundo dos corpos. A resistência de um corpo a corpos que exercem pressão sobre ele não pode advir dos corpos que o pressionam; é preciso que ela resulte da natureza do próprio corpo; mas isso não significa que tal resistência se destine a preservar a sua natureza; tudo o que se pode dizer é que o conserva e que ela vem dele, e não de outros. Todo o ser que é, é, pelo simples fato de que está apegado ao ser, sem o qual não seria mesmo por um momento. A essência do corpo humano é uma

III. SOBRE OS AFETOS E AS PAIXÕES

certa fórmula de movimento; pode-se dizer que esta fórmula de movimento só existe na medida em que os movimentos do corpo são realizados de acordo com esta fórmula: por isso se diz que estes movimentos são dirigidos para preservar o corpo; mas na realidade eles não são realizados para preservar o corpo: o corpo não é nada mais que o conjunto dos movimentos em virtude dos quais ele é preservado. Quando dizemos que o ser se esforça para perseverar no seu ser, nada mais queremos dizer do que isso, ou seja, que ele possui uma essência eterna, que consiste em certa fórmula de movimento determinada, que dura indefinidamente até que causas exteriores o impeçam de manifestar-se.

O desejo, é o apetite consciente de si mesmo. Segue-se que o desejo nada mais é do que a própria essência³, na medida em que estamos conscientes das condições necessárias para tal existência. Não há razão, portanto, de reportarmo-nos sobre isto ao julgamento da maioria e acreditar que desejamos uma coisa porque a julgamos boa; o desejo vem primeiro; o desejo é um fato natural, inseparável da existência: é a própria existência, na medida em que nunca contém em si a sua própria negação; assim, se julgamos que uma coisa é boa, é porque a desejamos.

Entende-se, portanto, que a mente pode padecer de muitas maneiras diferentes e passar, como resultado, a uma maior ou menor perfeição, e isto porque a mente é a ideia de um corpo que tem duração incerta e que é pressionado e ameaçado de todos os lados por outros corpos. A potência do nosso corpo de agir é, dependendo do caso, aumentada ou diminuída, do que resulta que, sendo a mente e o corpo um e o mesmo considerado de dois pontos de vista diferentes, a potência da nossa mente

3 O autor usa o termo “existência” ao invés de essência.

de pensar é igualmente favorecida ou contrariada. Um espírito puro não poderia experimentar tais vicissitudes; mas, a bem dizer, um espírito puro, um espírito que dependesse apenas da sua própria natureza, ou seja, da natureza das ideias enquanto ideias, seria perfeito: ele seria, na verdade, Deus. O corpo não significa nada além da imperfeição e limitação da mente; significa que a mente não é tudo, visto que, pelo corpo, a mente depende de todas as coisas.

Assim, todas as mudanças que a mente sofre como também o corpo podem ser reduzidas a duas: a passagem para uma perfeição maior e a passagem para uma perfeição menor. Da mesma forma, os afetos da mente são redutíveis a duas grandes espécies: afetos agradáveis e afetos desagradáveis, ou seja, a Alegria e a Tristeza. É evidente que a alegria será a sensação da passagem para uma maior perfeição, e a tristeza, a sensação da passagem para uma menor perfeição. É impossível, de fato, que a mente receba sem resistência a ideia de sua própria destruição; também é impossível que a mente não ame seu ser e não se regozije por existir mais e melhor. Quando se compreende que a alegria e a tristeza não são o resultado da nossa vontade, mas de modificações do corpo e das ideias dessas modificações, torna-se claro que a alegria deve ser o signo da perfeição e a tristeza o signo da imperfeição, ou, mais precisamente ainda, que a alegria deve ser a passagem para uma perfeição maior e a tristeza a passagem para uma perfeição menor, pois o afeto não é separável da mente que o experimenta, mas é a própria mente modificada.

A nossa alegria e a nossa tristeza são, portanto, formas de ser que não são da nossa autoria, mas formas de ser que sofremos e que nos são dadas pelo nosso corpo e, através do nosso corpo, por todo o Universo.

III. SOBRE OS AFETOS E AS PAIXÕES

Às vezes a mente explica ou acredita que pode explicar claramente a causa de sua alegria ou tristeza, e às vezes, ao contrário, apenas se limita a experimentar sua alegria ou tristeza como um fato, com uma ideia muito confusa de que o corpo é a sua causa; no primeiro caso, chamamos a alegria de contentamento (*Hilaritatem*), se a ligarmos ao corpo como um todo, e excitação (*titillationem*), se a ligarmos a uma determinada parte do corpo; e chamamos as duas formas correspondentes de tristeza, a melancolia e a dor.

A mente se esforça o máximo que pode para imaginar as coisas que aumentam a capacidade de agir de seu corpo; e quando a mente imagina as coisas que diminuem a capacidade de agir de seu corpo, ela se esforça o máximo que pode para imaginar outras coisas que excluem a existência das primeiras. Mas isso não significa que a mente aumente voluntariamente a capacidade de agir de seu corpo, coisa que não poderia fazer, mas significa apenas que a tendência a imaginar coisas que aumentam a potência de agir do corpo e, conseqüentemente, a potência de pensar da mente, é conforme a essência da mente e, portanto, é motivo de alegria para ela, e a exclusão das imagens das coisas que diminuem essa mesma potência é inseparável da própria existência da mente. Não expressamos nada mais do que isso, dizendo que a mente se esforça para substituir certas imagens por outras, a mente não quer essa substituição antecipadamente, mas a mente só existe na medida em que consegue operar essa substituição; quando diz que ela a quer, é como se dissesse que ela (a mente) dura e se conserva, porque essa alegada vontade não se distingue da conservação e da própria existência da mente. É somente nesse sentido que podemos dizer que a mente tem aversão a certas coisas.

Somos, agora, capazes de fazer uma ideia clara do amor e do ódio. Quando unimos à alegria a ideia de uma coisa exterior, esforçamo-nos, no sentido em que acabamos de explicar esta palavra, por ter e conservar presente a coisa que está unida à nossa alegria; dizemos, então, que amamos essa coisa, o que não quer dizer que saíamos da nossa essência para nos unir a ela, mas que, pensando nela, afirmamos nossa essência e nossa duração, que amamos a nós mesmos quando a imaginamos, ou mais precisamente, que nos regozijamos em nosso ser pensando sobre essa coisa. Nós diremos, por isso, que o amor é a alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior e que o ódio é a tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior.

Além disso, nossas alegrias e tristezas são ligadas umas às outras de mil maneiras, assim como são as modificações corpóreas das quais elas dependem. Nossos afetos pressupõem sempre as modificações do corpo e sofrem, conseqüentemente, o efeito da justaposição, que é a lei do mundo dos corpos. Se a mente experimentar de uma vez dois sentimentos ao mesmo tempo, ela não poderá experimentar um sem o outro. Ademais, até mesmo as coisas indiferentes podem ser para ela causa de alegria ou de tristeza e, conseqüentemente, do desejo; bastará para isso que essas coisas sejam unidas pela imaginação a uma coisa que seja para nós causa de alegria e de tristeza ou objeto de desejo. É suficiente, portanto, que tenhamos pensado em uma coisa enquanto nós estávamos felizes ou tristes para que nós amemos ou odiemos essa coisa.

Mais ainda, bastará que uma coisa tenha qualquer semelhança com o objeto amado para que nós o amemos; que tenha qualquer semelhança com o objeto odiado para que nós o odiemos. De fato, isso que as duas

III. SOBRE OS AFETOS E AS PAIXÕES

coisas que se assemelham têm em comum foi imaginado ao mesmo tempo em que experimentávamos a alegria ou a tristeza. Explica-se, assim, que experimentamos o amor e o ódio sem saber o motivo, e é isso que se deve entender por simpatia e antipatia. Segue-se disso que se uma coisa odiada como causa de tristeza assemelha-se a outra coisa que amamos, nós a amaremos e a odiaremos ao mesmo tempo, ou melhor, nós flutuaremos entre um sentimento e outro.

Vemos, então, quantos objetos diversos e frequentemente indiferentes associamos a nossa alegria e a nossa tristeza, e de quantos acontecimentos nós nos tornamos assim escravos. Porém, nós somos ainda capazes de experimentar, a propósito das coisas passadas ou futuras, os mesmos sentimentos que nós experimentamos na ocasião de uma coisa presente. Com efeito, a imagem de uma coisa passada ou por vir está sempre presente para nós quando nela pensamos; dizemos apenas que ela é passada ou por vir porque a ligamos a ideia de tempo passado ou por vir; em si própria a imagem de uma coisa é sempre a mesma, quer essa coisa esteja ausente ou presente, e o estado de nosso corpo, quando pensamos na coisa passada ou por vir, é o mesmo que se a coisa estivesse presente. Esses sentimentos de alegria e tristeza, quando são acompanhados da ideia de uma coisa por vir, chamam-se Esperança e Medo. Quando a alegria e a tristeza estão acompanhadas da ideia de uma coisa passada, experimentamos seja o Remorso, seja uma espécie de contentamento, ao qual não corresponde nenhum termo em especial.

Por último, nossos sentimentos complicam-se ainda quando o objeto que amamos ou odiamos nos parece capaz de experimentar os mesmos sentimentos que nós. A ideia da destruição de um objeto amado nos

entristece (*attriste*); a ideia da destruição de um objeto odiado nos regozija (*réjouit*). Consequentemente, a alegria do ser que amamos nos regozija; a alegria do ser que nós odiamos nos entristece; a tristeza do ser que amamos nos entristece e a tristeza do ser que odiamos nos regozija. Com efeito, quando nós imaginamos que um ser está triste, é como se imaginássemos que ele está destruído; quando nós imaginamos que um ser está feliz, é como se imaginássemos que ele dura e conserva-se. E o nosso ódio e o nosso amor se estenderão até às coisas que nos parecem ser as causas da alegria e da tristeza para o ser que amamos ou que odiamos. Daí, uma multidão de sentimentos, entre os quais, podemos citar a comiseração, que é uma tristeza acompanhada da ideia da tristeza de um ser que amamos; a indignação, que é uma tristeza acompanhada da ideia de um ser que causa de tristeza para o ser que amamos. Vemos claramente que as causas que foram até agora examinadas resultam em uma infinidade de sentimentos, muitos dos quais não são designados por nenhum nome.

Mas outros sentimentos tão variados e que não são menos importantes do que os que acabamos de discutir resultam de nossa semelhança com os outros homens. “Só por isso, ao imaginarmos que um ser que se parece conosco experimenta um sentimento, nós o experimentaremos também”.⁴ De fato, as imagens das coisas são modificações do corpo humano que implica a presença de um corpo exterior, em outros termos, quando conhecemos um corpo exterior como presente, isso significa que a ideia do nosso corpo exprime, ao mesmo tempo em que a natureza do nosso corpo, a natureza do corpo exterior, e só podemos conhecer uma modificação do corpo exterior se a ideia dessa

4 *Ética*, Parte III, Proposição 27, Demonstração.

III. SOBRE OS AFETOS E AS PAIXÕES

modificação está compreendida na ideia que temos do nosso corpo. Agora, quando representamos que um de nossos semelhantes experimenta um certo sentimento, nós só podemos sabê-lo se a ideia de uma modificação do seu corpo, que corresponde a esse sentimento, estiver compreendida na ideia que temos do nosso corpo; assim, quando representamos que um de nossos semelhantes experimenta um sentimento, a ideia que temos do nosso corpo inclui uma modificação que está ligada em nós com esse mesmo sentimento e, dessa forma, é impossível que nós não o experimentemos. Então, se nós imaginamos que um ser que se assemelha conosco experimenta algum sentimento, quer dizer que experimentaremos esse mesmo sentimento. Essa imitação de sentimento explica a piedade e a emulação. E não somente ficaremos felizes ou tristes com nossos semelhantes, mas nós amaremos ou odiaremos tudo isso que imaginamos como sendo causa da alegria ou da tristeza para eles.

Além disso, nossos atos seguem nossos sentimentos, ou melhor, são apenas esses mesmos sentimentos considerados no corpo. A ação é idêntica ao desejo, o que é desejo na mente é ação no corpo. É por isso que nós nos esforçamos para realizar, para trazer à existência tudo o que imaginamos como favorável à nossa alegria e, ao contrário, para destruir o que imaginamos como desfavorável à nossa alegria. Da mesma forma, nós nos esforçamos para realizar isso que nossos semelhantes, conforme acreditamos, imaginam com alegria, como para destruir isso que é para eles, segundo acreditamos, causa de tristeza; daí a glória e a vergonha e outros sentimentos do mesmo gênero que dependem do efeito que supomos que nossas ações produzem nos sentimentos de nossos semelhantes.

Os sentimentos dessa espécie parecem, por natureza, aproximar os homens uns dos outros e uní-los. Mas não é verdade. Na verdade, se imaginamos que alguém goza de uma coisa da qual não podemos gozar ao mesmo tempo em que ele, nos esforçamos para fazer que ele, assim, não o tenha, pois a imitação de sentimentos faz com que seu desejo aumente o nosso. E vemos, por isso, que não é nem mesmo necessário para que os homens sejam rivais, que as coisas que eles disputam sejam necessárias para eles; basta um homem desejar uma coisa para que outro a deseje também, e para que eles se odeiem e lutem uns contra os outros. Observamos como, da natureza humana, a inveja e o ódio resultam tão necessariamente como piedade. A mesma imitação dos sentimentos que nos faz compadecer da infelicidade do outro, pode tornar a felicidade dele insuportável para nós.

É necessário acrescentar a tudo isso os efeitos bem conhecidos do ciúme. Quando amamos um ser que se assemelha conosco, nós nos esforçamos para fazer com que ele nos ame também. De fato, amar alguém é amar seu ser, é, portanto, querer sua alegria; é, portanto, querer que ele experimente uma alegria a qual somos a causa. Mas, além disso, nós amamos a aprovação dos nossos semelhantes, por isso queremos que aquele que nós amamos tenha alegria e acredite que nós somos a causa: queremos que ele nos ame. Portanto, se ele ama outro ser, nós odiaremos por isso ao mesmo tempo em que nós o amamos. Daí [procedem] todos os absurdos e todas as contradições da vida passional.

Nessa exposição das paixões e dos seus efeitos funestos, não devemos esquecer também a influência que tem sobre o nosso amor e o nosso ódio, o amor e o ódio que supomos naqueles que amamos e odiamos. Aquele

III. SOBRE OS AFETOS E AS PAIXÕES

que imagina que é odiado por alguém sem ter dado a ele nenhum motivo para odiá-lo, por sua vez o odiará; pois, quando imaginamos tal coisa, experimentamos a tristeza, como resultado da imitação dos sentimentos, e não vemos outra causa para essa tristeza senão aquele de quem pensamos que nos odeia; então, nós o odiamos, de acordo com a definição do ódio. Como resultado, devolvemos o mal pelo mal, experimentamos a raiva e desejamos a vingança. Por outro lado, e por razões análogas, aquele que imagina que é amado por alguém sem ter feito nada para isso, vai por sua vez amá-lo. Segue-se disso que o ódio é aumentado pelo ódio recíproco, mas pode ser destruído pelo amor; e que o ódio, quando é superado pelo amor, torna-se um amor maior do que se não tivesse sido precedido pelo ódio. É ainda, por razões de mesmo gênero, que necessariamente somos levados a odiar alguém que nós imaginamos que odeia a quem amamos.

Resta, finalmente, mostrar que os homens são naturalmente inimigos uns dos outros, quer dizer, um homem odeia outro homem mais do que qualquer coisa. Em iguais circunstâncias, uma coisa é mais odiada se a considerarmos como causa única da nossa tristeza, do que se a considerarmos somente como causa parcial da nossa tristeza; e isso resulta da própria definição de ódio. Isso porque, em iguais circunstâncias, odiamos mais um ser que supomos livre, ou seja, causa única dos seus atos, do que se o supusermos determinado a agir por outras causas. E como somos levados a acreditar que, na natureza, só os homens são livres, teremos mais ódio de um homem do que de qualquer outro ser. Além disso, nos alegramos muito menos com isso que nos é comum com os outros do que isso que nos é próprio e exprime mais distintamente a perfeição do nosso ser;

donde resulta que um homem se alegra sobretudo com a sua própria contemplação quando contempla nele mesmo o que nega aos outros. Segue-se disso que somos levados por essa mesma razão a também nos alegrar com a imperfeição dos outros e a nos afligir com sua perfeição. E aqui está, novamente, uma causa de ódio.

Poderíamos prolongar indefinidamente essa análise das paixões particulares, quer dizer, maneiras de amar ou de odiar e seus efeitos. É necessário observar bem, de fato, que um afeto ou uma paixão não é separável da mente que o experimenta. O afeto de um indivíduo difere do afeto de outro, como a essência de um difere da essência de outro; portanto, entre um amor e um amor, entre um ódio e um ódio, existe sempre alguma diferença, e de um homem para outro, e de um momento para outro no mesmo homem; pois os corpos são todos diferentes e são todos modificados de infinitas maneiras diferentes. É importante refletir sobre isso, a fim de jamais considerar a alegria em geral, nem a tristeza em geral, nem o afeto em geral, nem o homem em geral. Pois é sempre um ser determinado, Pedro ou Paulo, que deve ser libertado ou salvo e não a humanidade.

Vemos, segundo tudo isso que precede, que as paixões e seus efeitos resultam necessariamente da condição humana, ou seja, de que o corpo do homem é uma parte da natureza; e não podemos responsabilizar nenhuma vontade livre pela injustiça e pela maldade dos homens. Quando compreendemos isto, não podemos mais nem nos indignar, nem culpar, nem odiar, e nesse sentido, já somos melhores.



IV. SOBRE A SERVIDÃO DO HOMEM



Quase todos os homens são conduzidos por suas paixões, e suas paixões, como acabamos de explicar, tornam-nos inimigos uns dos outros. Mas sua existência não vai transformar-se, por isso, em uma luta contínua do homem contra o homem. Em primeiro lugar, como vimos, existem paixões que aproximam os homens uns dos outros. Nós imitamos os sentimentos de nossos semelhantes, amamos voluntariamente o que eles amam e odiamos o que eles odeiam. Consequentemente, na ausência de outras considerações, estamos mais inclinados a fazer as coisas que os outros aprovam do que as coisas que os outros rejeitam. Essa preocupação de ser aprovado, esse medo de ser rejeitado é uma das causas que dispõem os homens, por mais escravos que sejam de suas paixões, a associarem-se uns com os outros. Mas existem razões desse tipo somadas a razões ainda mais poderosas, que resultam da dificuldade que eles têm em lutar contra as forças naturais e em obter

o que precisam para viver. Dois indivíduos são mais poderosos juntos do que cada um seria se estivessem sozinhos, três indivíduos unidos são mais poderosos do que dois. Os homens, portanto, têm uma vantagem em se unirem para formar uma sociedade.

Mas a sociedade que eles formam seria inútil se eles continuassem a viver de acordo com os seus caprichos, promovessem cada um para a sua existência de acordo com os meios que parecem bons para eles, chamassem de bem somente o que os agrada e de mal apenas o que os desagrada e empenhassem-se em conservar o que amam e destruir o que odeiam. Assim, eles retornariam para o mesmo estado de isolamento. Para que eles pudessem viver em paz e ajudar uns aos outros, é preciso que eles sacrifiquem parte de seus desejos e comprometam-se uns com os outros a não fazer nada que possa prejudicar o próximo. Mas como os homens que são, por hipótese, escravos de suas paixões, podem formar, assim, uma sociedade durável? Como os efeitos necessários das paixões não vão anular todas as promessas e violar todas as leis? Isso se explica se considerarmos que uma paixão pode ser destruída por uma paixão contrária. Compreendemos muito bem, por exemplo, que um homem se abstém de fazer mal a alguém que ele odeia por medo de um mal maior. E é assim que uma sociedade pode estabelecer-se e durar, desde que ela se comprometa de punir aqueles que prejudicam o seu próximo e de instaurar leis baseadas na ameaça. Assim, a cidade dos escravos, fundada no medo, pode estabelecer-se e durar.

Em tal cidade, chamaremos de bem o que é favorável à existência e duração da cidade, e mal, o que é contrário. Chamaremos pecado ou falta, e se punirá tudo o que for contrário à lei. Diremos que os cidadãos têm mérito, se eles contribuem para fortalecer e para manter a cidade, e

IV. SOBRE A SERVIDÃO DO HOMEM

diremos que eles estão em demérito se, ao contrário, eles contribuem para enfraquecer a cidade. A disposição de um cidadão em obedecer a lei e contribuir para segurança comum será chamada de virtude e a disposição contrária será chamada de vício. A aprovação e a recompensa serão atribuídas para uma e a culpa e a punição serão atribuídas para a outra. Haverá, nessa cidade, homens justos e injustos. Se, além disso, adicionarmos ao poder da lei a superstição, o medo dos tribunais e das penalidades impostas pelos homens, o medo de um Deus cruel que os punirá ainda mais após sua morte, tudo nessa cidade oferecerá a imagem perfeita da paz, da concórdia, da boa-fé e da religião. E ainda assim, as paixões reinarão e todas essas alegadas virtudes resultarão somente do medo que toda a sociedade imprimirá em cada um dos seus membros. É necessário entender que, primeiramente, para não ser enganado por esse falso bem, essa falsa justiça, essa falsa virtude, que torna o homem menos maléfico, faz dele duas vezes mais escravo.

Sem dúvida, pode acontecer que, na cidade dos escravos, somos levados a considerar como más as paixões que de fato são más, como o ódio, a inveja, o ciúme, o orgulho. Mas estas paixões só são, então, consideradas como más pela sociedade e não pelo próprio indivíduo. Assim, acontece que os homens, em certos casos, as julgam boas e transformam os vícios em virtudes. Elogiam, por exemplo, aquele que odeia os assassinos e os ladrões, aquele que odeia os inimigos externos; elogiam aquele que inveja o seu próximo, se essa paixão o leva a ser útil para a sociedade. Elogiam o orgulho, quando este leva os homens a buscarem os elogios e a evitarem a culpa, ou seja, a agir de acordo com os desejos da maioria e com o interesse comum. É por essa razão também que eles incluem entre as virtudes a vergonha, a

humildade, a piedade e todos os sentimentos do mesmo gênero, que impedem os homens de prejudicarem seus semelhantes e, assim, contribuem para a manutenção da paz. Quem quer conhecer a verdadeira virtude e o verdadeiro bem não deve se limitar a considerações desse gênero, e deve, antes de tudo, dedicar toda a sua atenção em compreender que mesmo as paixões que são sempre e em todas as circunstâncias consideradas como virtudes pelos homens, que vivem em sociedade, ainda permanecem como paixões e não podem ser virtudes.

Colocamos, primeiramente, que a tristeza por si mesma seja má. Isso decorre da própria definição de tristeza. A tristeza é a passagem para uma perfeição menor. Chamo a passagem para uma perfeição menor, se considero a potência de agir de um ser, a mesma coisa que chamo de tristeza, se considero a capacidade que ele tem de ser feliz ou infeliz. Assim, não é necessário dizer que a tristeza pode ser boa e que ela pode nos tornar mais perfeitos. Isso só pode ter sentido na cidade dos escravos que acabamos de descrever, onde os cidadãos são bons e honestos na medida em que têm medo da punição. Como a sociedade seria destruída se os homens não experimentassem o medo; o medo, que é a condição de existência da cidade, pode ser considerado bom nesse sentido. E como o medo é uma tristeza, nesse sentido, ela também pode ser dita boa. E é também por isso que superstições ou falsas religiões, que não procuram realmente tornar os homens melhores, mas apenas conter suas paixões no interesse comum, faz do medo e da tristeza virtudes, assim como fazem também da segurança e da alegria vícios, e imaginam um Deus cruel e ciumento que se regozija com as lágrimas e o terror dos homens e que fica irado com suas alegrias. Sem dúvida, enquanto as pessoas não forem guiadas pela Razão, é bom que sejam guiadas pelo medo, para que façam aos seus

IV. SOBRE A SERVIDÃO DO HOMEM

semelhantes o menor mal possível. Mas não devemos ser enganados por todas essas convenções úteis, e acreditar que os homens são realmente melhores quando, por medo da punição, não cedem mais ao ódio ou à inveja: eles mudaram de escravidão, eis tudo.

Damesma forma, o ódio é sempre necessariamente mau, porque é uma tristeza. E sem dúvida, existem ódios que fortalecem a sociedade; aqueles que odeiam vagabundos, os ladrões e os assassinos e, em geral, todos os inimigos da sociedade, esses podem ser considerados bons cidadãos e, nesse sentido, seu ódio pode ser considerado justo. Entretanto, nem por isso deixa de ser contrário à sua natureza, porque é uma tristeza. Um homem que passa do ódio aos magistrados para o ódio aos criminosos torna-se, certamente, mais útil ou menos perigoso do que ele era, mas não se torna mais perfeito, porque o ódio é sempre ódio e este é sempre mau.

A própria piedade é uma falsa virtude, uma virtude de escravos. De fato, a piedade é uma tristeza, e a tristeza é por si mesma má. E sem dúvida, a piedade é melhor do que nada. O homem, que facilmente é tocado pela piedade, raramente faz mal aos seus semelhantes e, muitas vezes, é levado a fazer o bem. Assim, ele contribui, por sua parte, em manter a união e a concórdia entre os cidadãos e então em fortalecer a cidade. É porque a piedade é considerada na cidade dos escravos como uma virtude preciosa; porque ela é elogiada e aprovada, e muitas vezes, até recompensada e isso é bom. Mas não devemos acreditar que o homem que é acometido pela piedade é realmente mais perfeito: ele é somente menos perigoso.

O arrependimento também não é uma virtude; e quem se arrepende é duas vezes infeliz, quer dizer, duas vezes escravo. Primeiro, porque quem se arrepende rendeu-se a paixão, foi escravo uma primeira vez quando

agiu e quando se arrepende, ainda passa para uma perfeição menor se se arrepende, pois então está triste. Sem dúvida, compreendemos bem que o arrependimento seja considerado como um ato de virtude na cidade dos escravos. De fato, quanto mais os homens estão sujeitos a lamentar o que eles têm feito, menos eles se abandonarão as suas paixões, porque temerão, então, ter que se arrepender depois. Pelo arrependimento, o homem pune a si mesmo; ele mesmo exerce a função de juiz e carrasco, nenhum sentimento é mais útil para a sociedade do que esse e é, unicamente, nesse sentido, que ele pode ser considerado bom.

É preciso que se diga um tanto sobre a humildade. Compreendemos que a falsa Religião a coloca em primeiro na classificação das virtudes: o homem humilde é mais fácil de conduzir e satisfazer que outro; ele se contenta com pouco e resigna-se facilmente com a pobreza e o sofrimento. É porque, enquanto os homens não são conduzidos pela Razão, é necessário desejar que eles sejam mais humildes do que orgulhosos, e que tenham uma fraca ideia de sua potência, da sua virtude e de seus méritos: eles serão mais fáceis de recompensar. Se há de se pecar, é melhor pecar assim do que de outra forma. E, na verdade, aqueles que são conduzidos pelas paixões desse tipo podem ser levados mais facilmente do que outros à vida razoável. Mesmo assim, a humildade não é verdadeiramente boa, porque ela é uma tristeza. Diremos a mesma coisa da vergonha, que é também mais adequada para manter a concórdia entre os homens, pois ela regula as ações de cada um de acordo com a aprovação e a culpa dos outros, mas que é também uma tristeza e, por isso mesmo, é má. O mesmo deve ser dito do desprezo de si mesmo e de todos os sentimentos desse gênero.

IV. SOBRE A SERVIDÃO DO HOMEM

O medo da morte e a meditação sobre ela são considerados em conformidade com a sabedoria pelas falsas religiões. De fato, entre as paixões que podem evitar os homens de prejudicar os seus semelhantes e de violar as leis, o medo da morte e das punições que a seguem é uma das mais poderosas. Um homem que teme a morte, que pensa frequentemente na morte, que regula toda a sua vida sobre esse medo e sobre esse pensamento é, assim, menos perigoso do que outro. Mas, ainda assim, meditar sobre a morte não está de acordo com a Razão, e não é porque temos ideias claras que podemos pensar na morte. A morte, sendo a negação da existência da mente, não pode ser, como ideia adequada, dada na mente, uma vez que nenhum ser jamais é destruído, exceto por causas externas. Não é, portanto, na medida em que a mente é e age, que ela pensa na morte; é, ao contrário, na medida em que ela imagina sua própria destruição tanto quanto pode, ou seja, enquanto ela sofre, ela pensa sobre isso. E, além do medo da morte, até mesmo um único pensamento sobre a morte, não a isenta da tristeza e, por isso, eles são maus. O homem razoável pensa na morte menos do que os outros: é sobre a vida que ele medita e não sobre a morte.

De uma maneira geral, podemos dizer que, para a maioria dos homens, o bem só resulta de evitar o mal, quer dizer, a destruição de um mal com um outro mal. E os moralistas que procuram o bem na região do mal e do erro se assemelham completamente com o médico que dá ao seu paciente, como remédio, uma outra doença que destruirá o efeito da primeira. De tanto pensarem no que pode diminuir ou suprimir o seu ser, os homens se esquecem de ser. Eles agem como se não tivessem nenhuma potência de ser, nenhuma existência positiva, e como se a virtude não fosse outra coisa do que a ausência do mal. Do mesmo modo para o doente, viver é não morrer. E é claro

que os homens, agindo assim, chegam ao mesmo resultado (se consideramos do exterior) como se eles perseguissem diretamente o bem. Eles caminham para o bem, mas de costas para ele. Podemos dizer, literalmente, que eles fogem em direção ao bem e que chegam apenas, por exemplo, à justiça por medo da injustiça e à caridade por medo da violência. Agora, qual é o valor desse progresso para cada um deles? É nenhum, e a sua tristeza é a prova disso. Ser conduzido pelo medo, que é uma tristeza, para evitar um mal, cujo único pensamento também é uma tristeza, não é tornar-se mais perfeito, uma vez que isso é estar triste. Somos como o paciente que come sem apetite por medo da morte; sem dúvida, esse paciente pode, assim, evitar a morte, que é um resultado, mas esse resultado é muito mais seguramente alcançado por aquele que, estando em boa saúde, tem prazer de comer; e este último tem muita probabilidade de evitar a morte do que se quisesse evitá-la diretamente. Da mesma forma, o juiz que condena sem ódio e sem raiva, pensando apenas no bem público, julgará muito melhor do que aquele que se irrita e se entristece, e trabalhará mais eficazmente do que ele para defender a sociedade. O homem razoável deve, portanto, buscar diretamente o bem e evitar indiretamente o mal.

O mero pensamento do mal é ruim. De fato, o conhecimento do mal nada mais é do que tristeza, na medida em que dele temos consciência; se fosse de outra forma, diríamos apenas que estamos pensando no mal, mas não pensaríamos nele. Porém, a tristeza é a passagem para uma perfeição menor; ela não pode ser explicada somente pela essência do homem; como mostramos, ela implica o conhecimento das coisas exteriores. Quer dizer que o conhecimento do mal depende de ideias confusas e inadequadas, ou seja, é ele mesmo confuso e inadequado; pensar o mal é pensar mal.

IV. SOBRE A SERVIDÃO DO HOMEM

É por isso que o sábio, quando fala em público, fala o mínimo possível dos vícios e da escravidão do homem, e o máximo possível, ao contrário, do bem, da liberdade, da virtude e dos meios pelos quais podemos dirigir os homens a não serem mais conduzidos pelo medo ou pela aversão, mas somente pela alegria. O mal em si mesmo não é nada; falar do mal é não falar nada; e todos os discursos do mundo sobre a fraqueza e a tolice dos homens só podem entristecê-los ou irritá-los, o que, longe de conduzi-los a uma vida feliz, ao contrário, afasta-os dela.

Observamos por tudo isso que, se a mente humana só tem ideias adequadas, jamais formaria a noção de mal. Se os homens nascessem livres, ou seja, razoáveis, também não formariam nenhuma concepção de bem, pois o bem e o mal são dois contrários que só tem sentido um pelo outro. E é isso que o mito do Paraíso terrestre (Céu na Terra) exprime bem: o declínio dos homens está ligado ao fato deles terem saboreado o conhecimento do bem e do mal; e Deus lhes havia bem anunciado que, se eles dele experimentaram, a partir daquele momento, eles cessariam de amar a vida e não fariam mais do que temer a morte. Tal é a existência do que acabamos de descrever, dos homens que vivem em escravidão. E é o espírito de Cristo que pode trazê-los de volta à liberdade, entendemos por isso a ideia de Deus, o único conhecimento do qual dependem a liberdade e a felicidade do homem.





V. SOBRE A RAZÃO



Assim são as coisas na cidade do medo e da tristeza. E todos aqueles que refletem quererem sinceramente sair de lá; todos sabem e compreendem que nenhum bem real pode resultar do encontro de vários males, nem qualquer felicidade real da luta entre o desejo e o medo. Em vão procuramos fazer, de uma reunião de escravos, uma cidade livre. Em vão procuramos conquistar uma opinião por outra. É como se nós pretendêssemos combater o erro com outro erro. Enquanto nós nos contentamos em pensar de acordo com as modificações do corpo, enquanto nós somos conduzidos pela imaginação, nós não ganhamos nada substituindo uma imaginação mais prejudicial por outra que é menos; jamais, nesta região das ideias confusas, nós encontraremos alguma coisa que se assemelhe ao verdadeiro. O jogo de nossas paixões é totalmente independente da falsidade ou da verdade dos conhecimentos. Por exemplo, um falso medo pode muito bem ser suprimido por uma notícia

verdadeira que nós aprendemos; mas um medo legítimo pode também ser destruído por uma notícia falsa. Enquanto nós trabalhamos para combater um mal com outro, consideramos o verdadeiro como indiferente; nós ignoramos, nós esquecemos nosso ser para nos ocupar unicamente daquilo que não somos; só pensamos nas diferentes maneiras de não ser: escolhemos entre uma morte e outra.

Muitos homens também pensam em tornar-se livres, afirmando-se livres, indo contra seu próprio interesse, insurgindo-se contra o medo, renunciando a tudo o que o vulgo chama de bens, vivendo por outra coisa que não eles mesmos, por um Deus, ou para uma ideia. E o triunfo da liberdade humana parece-lhes ser aceitar voluntariamente a morte, ou mesmo ir ao encontro dela pelo suicídio.

Na realidade, aqueles que pensam assim são tão escravos quanto os outros. Antes de tudo, não basta negar o poder das paixões para libertar-se delas; não basta invocar contra elas alguma ideia superior que as ponha em fuga como o dia afasta as trevas. Não se pode evitar que o homem tenha paixões, porque nada pode impedir que o homem seja uma parte da natureza. O verdadeiro faz o erro aparecer, o verdadeiro denuncia o erro, mas não o destrói. O que há de positivo na ideia falsa não pode ser suprimido pela presença do verdadeiro, porque toda ideia relacionada a Deus é verdadeira, e a ideia verdadeira não pode ser destruída pela ideia verdadeira. Ora, assim como há uma verdade do erro, há uma verdade das paixões. O homem é apenas uma parte da natureza; conseqüentemente, ele imagina necessariamente e está necessariamente sujeito ao medo e à esperança. Por exemplo, nós imaginamos que o sol está a duzentos passos, no que nós nos enganamos. Quando

conhecemos pelo raciocínio a verdadeira distância do sol, reconhecemos que estamos enganados ao imaginá-lo a duzentos passos e, nesse sentido, podemos dizer que não estamos mais no erro; mas ainda continuamos a ter essa ideia do sol a duzentos passos, de acordo com a ação do sol em nosso corpo, porque não podemos fazer com que não tenhamos corpo e que o sol não aja sobre nosso corpo. O maior sábio do mundo não pode ver o sol ali onde ele sabe, contudo, que o sol está; da mesma maneira, o maior sábio do mundo não conseguirá deixar de ver em um espelho as imagens dos objetos, embora saiba muito bem que essas imagens são enganadoras. O mundo da imaginação está, portanto, fora do alcance do verdadeiro; a paixão se desenvolve nele e nele produz seus efeitos de acordo com as leis necessárias; Há em Deus uma verdade do erro e uma verdade das paixões.

Além disso, é fácil mostrar que aqueles que pretendem esquecer o seu interesse e o seu ser, e sacrificar-se por alguma outra coisa – mais ainda do que os outros –, são dominados por causas exteriores. O esforço pelo qual um ser qualquer persevera em seu ser é definido somente pela essência deste ser; ele existe por si próprio, e a sua existência positiva é apenas a manifestação de sua natureza individual. Tudo o que está fora dele, tudo o que é outro que não ele, só pode excluir ou limitar o seu ser. Consequentemente, na medida em que as ações de um ser são explicadas por qualquer coisa exterior a ele, este ser sofre; as ações desse gênero não podem, portanto, serem atribuídas a ele sem contradição; pois ele não é a causa adequada delas, é apenas a causa parcial. E, quanto mais ele se esquecer de si mesmo mais ele será determinado a agir pelos acontecimentos, menos poder terá e tanto menos se libertará.

Ninguém negligencia a conservação de seu ser, a menos que seja derrotado por causas exteriores e contrárias à sua natureza. É sempre forçado por causas exteriores que um homem rejeita os alimentos ou se entrega à morte. Um homem que se mata porque outro o obriga, girando sua mão, a se perfurar com sua própria espada, não se mata realmente, ele foi morto. O mesmo ocorre a Sêneca, que recebe do tirano a ordem de abrir as veias, e obedece para evitar, por um mal menor, um mal maior. E o mesmo, também, sucede para quem, pelo efeito de causas exteriores que ele ignora, é modificado a tal ponto que seu corpo assume uma nova natureza, contrária à antiga, e da qual a ideia não pode ser dada na mente: tal estado não é outra coisa que o fim da existência do corpo de quem a mente era a mente e, conseqüentemente, também o fim da existência da mente; e pouco importa que o homem se mate ou se deixe morrer: as causas de sua morte são as mesmas nos dois casos. Quanto à suposição de que o homem, pela necessidade de sua natureza, se esforce para não existir ou para assumir uma outra natureza, é tão absurdo quanto pretender que do nada possa resultar alguma coisa.

É, portanto, impossível para o indivíduo mutilar sua própria natureza e encontrar alguma razão para viver exterior a essa mesma natureza; porque a razão de viver e a vontade de viver de um ser não são outra coisa do que sua essência mesma, na medida em que exclui de si mesma tudo o que a nega. Em vão procuramos desejar alguma coisa que nos seja exterior e que nós chamamos a felicidade, o bem ou a virtude: ninguém deseja ser feliz, bem agir, viver de acordo com a virtude se não deseja ao mesmo tempo ser, agir e viver, isto é, existir em ato. Antes de desejar qualquer coisa, eu desejo ser.

Todo desejo que não envolva este não procede de mim; é um falso desejo; e está sendo-me imposto por coisas exteriores. O esforço para se conservar é, portanto, o primeiro e o único fundamento da virtude. Virtude é potência; e o homem não tem nenhuma potência fora de sua natureza individual; toda sua potência é definida por sua essência individual, ou seja, por seu esforço para perseverar em seu ser. Portanto, quanto mais um ser se esforça para buscar o que lhe é útil, ou seja, para conservar seu ser, mais virtude ele tem e, ao contrário, um homem é escravo na medida em que deixa de procurar o que lhe é útil, ou seja, de conservar seu ser.

É necessário partir deste princípio para começar a fundar uma existência racional e livre, no lugar de começar por querer destruir toda a potência real do homem. E é por isso que não devemos procurar suprimir toda esta vida passional que resulta do nosso esforço para perseverar em ser; destruí-la é destruir o corpo, é suprimir, conseqüentemente, a existência da mente; é querer uma virtude, que não é virtude de ninguém; é supor que a perfeição consiste em abandonar seu ser e assumir outro; e isso não é mais razoável do que se disséssemos que seria bom para um cavalo tornar-se um leão; pois para um cavalo não pode haver outro bem do que ser o melhor cavalo possível, e para tal cavalo não pode haver outro bem senão ser tal cavalo da melhor maneira possível. Não devemos tentar substituir a vida passional pela vida racional: a vida racional deve ser sobreposta à vida passional.

Digamos então que a virtude consiste unicamente em agir de acordo com as leis de sua própria natureza, ou seja, para fazer ações que podem ser explicadas por ela; que a virtude não difere do esforço pelo qual alguém persevera em seu ser e que a felicidade consiste em

poder conservar seu ser; que, portanto, a virtude deve ser buscada por ela mesma e não há nada no mundo que seja mais útil que ela, por causa disto que nós devemos buscá-la. Digamos, enfim, que nada no mundo pode limitar legitimamente o direito natural de qualquer ser; um ser tem naturalmente e exatamente tanto direito quanto tem de potência; tudo o que ele faz é, portanto, justo e bom, e tudo pelo qual sua ação ou sua potência é diminuída é ruim para ele. O bem, para ele, é ser e agir o máximo possível, o mal é agir menos e ser menos.

É por isso que, assim como dissemos que a tristeza é sempre um mal, porque ela é o sinal certo de nossa passagem para uma perfeição menor e que, no fundo, não é separável, senão pelo discurso, dessa passagem, da mesma maneira, diremos que a alegria é sempre um bem, porque é o sinal certo de nossa passagem para uma perfeição maior. Primeiro, porque nossa alegria nos indica que nosso corpo existe melhor e tem uma maior potência de agir ou, se preferirmos, de viver, e que a existência de nosso corpo está ligada a existência de nossa mente. Também porque a perfeição de nosso corpo, e sua potência de agir, como também o de ser modificado, está ligada à perfeição de nossa mente. Suponhamos, embora isso seja dificilmente concebível, uma mente sem corpo: ela seria reduzida a uma monótona contemplação de si mesma, e não seria conduzida a representar-se a essência de qualquer coisa em particular. Portanto, tudo o que aumente a potência de agir de nosso corpo, tudo o que o torne capaz de mais ações e mais modificações, tudo isso está de acordo com a Razão.

Mas, no entanto, é importante distinguir, entre as alegrias: aquelas que estão relacionadas a uma determinada parte do corpo e que chamamos de

excitação (*plaisirs* – prazeres), e aquela que se relaciona com todo o corpo, que chamamos de contentamento (*gaieté* – júbilo)¹. A excitação (O prazer) não tem, por si mesmo, nada de má; mas é o sinal da potência de agir de uma determinada parte do corpo, com exclusão de outras, e, nesse sentido, pode-se dizer que é má; pois a existência do corpo como indivíduo supõe a potência de agir de todas as suas partes juntas e não de apenas algumas. Portanto, seremos cautelosos com as excitações (os prazeres) que têm sua sede em determinada parte do corpo e, pelo contrário, teremos plena confiança no contentamento (júbilo), que é, por assim dizer, a alegria de todo o corpo.

Tal prazer não pode ter excesso, ele garante-nos que passamos a uma perfeição maior: *“Certamente uma superstição triste e feroz só pode impedir-nos de nos regozijarmos, por que seria melhor matar a fome e a sede em vez de evitar a melancolia? Essa é a maneira de viver que eu adotei. Somente uma divindade hostil poderia se regozijar de minha fraqueza e de meu sofrimento, e fazer honra à virtude de minhas lágrimas, de meus soluços, de meus medos e de todas as coisas desse gênero, que são a marca de uma alma fraca. Pelo contrário, somente por isso que experimentamos mais alegria, passamos necessariamente a uma maior perfeição e participamos mais da natureza divina. É por isso que convém que o sábio use as coisas e tire alegria delas tanto quanto possa (claro que não ad nauseam, pois isto não é alegria). Convém, digo, que o homem sábio coma e beba com moderação e prazer, que desfrute dos perfumes, da beleza das plantas,*

1 A tradução da *Ética* de Spinoza realizada por Tomaz Tadeu utiliza respectivamente *excitação* para o prazer localizado em uma parte do corpo e *contentamento* para designar quando igualmente todas as partes são afetadas.

dos ornamentos, da música, dos jogos, do teatro e, em uma 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 um alimento novo e variado, de modo que todo o corpo seja igualmente apto a fazer o que pode seguir de sua natureza e que, portanto, a mente também é igualmente apta a compreender mais coisas ao mesmo tempo”².

Entretanto, ainda assim, ter um corpo e cuidar de conservar o ser do corpo, isso não constitui toda a atividade de que a mente é capaz, nem mesmo sua verdadeira atividade. Sem dúvida, é necessário primeiro ser, e para ser, viver, e ninguém pode viver sem depender dos acontecimentos. Mas, nesta vida uma vez dada, há espaço para alguma ação real da mente, que nos permite estender nossa perfeição e nossa felicidade muito além de nossa saúde. O que é realmente agir? A mente, como dissemos, age quando ela tem ideias adequadas e sofre quando tem ideias inadequadas. Agora não há outra coisa na mente senão ideias. Assim, todas as ações da mente resultam somente das ideias adequadas; todas as paixões da mente resultam apenas de ideias inadequadas. Ora, mas estamos fadados e condenados a permanecer na região dos acontecimentos, da imaginação e das ideias inadequadas? Não. Somos capazes de conceber as essências clara e distintamente e de deduzir dessas ideias adequadas outras ideias adequadas. Por exemplo, posso conceber um triângulo formando-o por meio de três linhas retas que se cruzam duas a duas e deduzir daí certas propriedades necessárias do triângulo; posso conceber uma esfera como gerada pela rotação de um semicírculo e deduzir daí certas propriedades da esfera; este conhecimento é o que chamamos de conhecimento

² Cf., *Ética*, Parte IV, Proposição 45.

do segundo gênero, ou razão. E, como tais deduções não dependem de nenhum evento, como elas não esperam de modo algum, para ser verdadeiras, que um triângulo ou uma esfera sejam conhecidos por nós como existindo atualmente, elas não dependem das modificações do corpo que envolvem a presença de objetos, elas são explicadas apenas pela natureza da nossa mente, elas são, no sentido pleno da palavra, ações.

Agora, quando a mente conhece a si mesma e à sua potência de agir, ela se regozija necessariamente; e, por outro lado, a mente necessariamente se contempla quando concebe uma ideia adequada, ou seja, uma ideia verdadeira. Assim, a mente se regozija na medida em que concebe ideias adequadas, porque agora ela realmente age e sabe que age. Dizemos, portanto, que o conhecimento do segundo gênero ou a Razão é uma fonte de alegria. A Razão se sobrepõe à vida passional; mas ela não se desenvolve à parte; ela é sentimento, ela é alegria; por isso ela modifica todo o nosso ser, e modifica-o ainda mais, pois o sentimento que acompanha o exercício da Razão é sempre alegria e nunca tristeza, sempre desejo e nunca aversão. A tristeza só pode resultar, com efeito, do que a mente sofre, do que a mente depende das causas exteriores; portanto, ela nunca pode resultar, para a mente, do exercício da Razão.

Então, o que é realmente útil para nós, o que é útil para nós acima de tudo, é usar nossa Razão. A verdadeira virtude coincide com a potência; ela consiste em ser o máximo possível e em agir o máximo possível. E, como realmente agimos apenas enquanto tivermos ideias adequadas, nossa verdadeira virtude e nosso verdadeiro interesse é usar nossa Razão o máximo possível. Agir de acordo com a virtude é, portanto, agir de acordo com a

Razão; é agir segundo as leis de sua própria natureza; é praticar atos de que se é a causa suficiente ou adequada. A Razão, portanto, não pode nos conduzir a outra coisa senão a compreensão, e é no ato de compreender que se realiza melhor e mais completamente nosso esforço por perseverar no ser. “*Nós não conhecemos nada, com certeza, como bom ou mau, exceto o que certamente nos conduz a compreender e o que pode nos impedir de compreender*”³. Fora das ideias adequadas, não temos certeza de nada, e as ideias adequadas excluem qualquer outro desejo que não seja o de compreender.

Porém, um conhecimento adequado só é possível pela ideia de Deus, pois tudo está em Deus e é concebido por ele. Daí resulta que “*o soberano bem da mente é o conhecimento de Deus, e a suprema virtude da mente é conhecer a Deus*”⁴. Sem dúvida, o conhecimento do segundo gênero ou Razão ainda é apenas o conhecimento das essências deduzidas umas das outras, a partir do conhecimento da natureza de um atributo de Deus, a extensão. É, no entanto, pelo conhecimento de Deus, e não pelo conhecimento confuso dos acontecimentos, que podemos ser salvos da ignorância e da infelicidade. E isso não significa que, pelo simples fato de contemplarmos as essências como o círculo, a esfera, o cone e estudarmos suas propriedades necessárias, nós cessamos de ter ideias confusas e de estarmos sujeitos à dor e ao medo: isso exigiria que não tivéssemos mais corpo, e então nossa mente não poderia mais ser dita existente. Isso significa que uma parte de nossa existência é dedicada aos pensamentos que não dependem de acontecimentos e que são para nós uma fonte certa de alegria, porque são realmente ações: daí

3 *Ética*, parte IV, proposição 27.

4 *Ética*, parte IV, proposição 28.

resulta que, por conhecimento do segundo gênero ou Razão, nós somos, em todas as situações, certamente mais potentes e felizes do que se fôssemos reduzidos ao conhecimento dos acontecimentos.

Mas a potência da Razão se estende ainda mais longe, até o domínio das ideias confusas e das paixões, e, se ela não pode nos libertar completamente, ao menos ela pode fazer com que nos tornemos menos escravos. O homem racional se distingue bem menos dos outros por sua maneira de viver e por suas ações do que por sua disposição interior. Os mesmos atos que os outros homens fazem sob o império do medo e da piedade, o homem racional também poderia fazer sem deixar de ser racional, pois podemos ser determinados pela razão a fazer todas as ações para as quais somos impelidos por uma paixão. De fato, na medida em que uma paixão é paixão, ela nunca nos faz agir; pelo contrário, ela diminui nosso poder de agir. Assim, quando uma paixão nos faz agir, ela está de acordo com a Razão e a Razão pode substituí-la. O homem racional, seguindo a Razão, portanto, não precisa temer mutilar sua própria natureza. Tudo isto de que a Razão se afasta não é ação, mas paixão, e todas as vezes que uma ação resulta verdadeiramente da natureza de um homem conduzido pela paixão, e não pelas circunstâncias, podemos ter certeza de que ele ainda seria conduzido a fazê-la se fosse racional. Assim, o homem passional às vezes combate e se expõe ao perigo em uma guerra, e às vezes foge, dependendo se é movido pelo medo ou pela audácia cega. Agora, o homem racional também é capaz, pela razão, às vezes de fugir, às vezes de combater; e essas duas ações opostas, que manifestam a escravidão do homem passional, manifestam igualmente tanto a potência quanto a virtude do homem racional; é, de fato,

tão difícil triunfar sobre a audácia quanto triunfar sobre o medo. Enquanto no homem passional uma dessas duas paixões pode ser vencida pela outra, no homem racional elas são, por sua vez, todas duas vencidas pela Razão. O homem racional saberá, portanto, expor-se ao perigo, sem ser conduzido por uma audácia cega, e se abrigar sem ser conduzido pelo medo. Da mesma forma, ele saberá punir sem ser conduzido pelo medo e, o que os homens passionais fazem sob o império da cólera ou do pavor, ele o fará por amor à paz pública.

Mas tem mais; o homem racional prevalecerá sobre o homem passional quando se trata de escolher entre dois males, o menor, e entre dois bens, o maior, ou seja, quando se trata não mais de formar as ideias adequadas, mas de viver no meio dos acontecimentos. De fato, aquele que concebe as coisas de acordo com a razão é movido tanto pela ideia de uma coisa futura ou passada quanto com a ideia de uma coisa presente; pois tudo o que a mente concebe de acordo com a razão, ela o concebe como necessário, ou seja, como eterno fora do tempo; é por isso que a ideia que um homem racional tem de uma coisa é a mesma, seja essa coisa presente, passada ou futura. Daqui resulta que apenas o homem racional é capaz de comparar um bem presente e um bem futuro, um mal presente e um mal futuro; assim, ele é mais capaz do que outro de se conduzir na vida. O homem ignorante, pelo contrário, é muito mais movido por um evento presente do que por um evento que ele imagina como ligado a um tempo futuro e, portanto, age sempre bem mais de acordo com o presente do que de acordo com o futuro, ele é perpetuamente punido por sua imprudência.

A prudência do homem racional, mesmo que o conduza a agir como agiria um homem passional, não o torna, portanto, um escravo. O que os outros homens

fazem porque os eventos os impelem a fazê-lo, ele faz porque ele quer, e ele quer na medida em que usa sua Razão, na medida em que forma as ideias adequadas. De fato, devemos considerar que a potência de agir da mente se define pelas próprias ideias adequadas, e de modo algum por tais ou tais ações do corpo. Uma paixão, portanto, não se define por certos atos, mas pelas ideias confusas que acompanham os atos. *“Um sentimento que é uma paixão cessa de ser uma paixão quando formamos dela uma ideia clara e distinta”*⁵. E, sem dúvida, não podemos compreender completamente uma paixão: nossa alegria e nossa tristeza, na medida em que elas estão ligadas ao estado do Universo, bem como à saúde de nosso corpo, não podem ser absolutamente compreendidas; mas de tudo o que lhes adicionarmos para delas fazer o Amor e o Ódio, a Esperança e o Medo, todas aquelas ideias confusas pelas quais aumentamos a tristeza e a alegria até preencher toda a nossa mente com elas, podemos formar delas ideias claras e distintas. Foi isso que fizemos ao tratar das paixões; e é isso que qualquer um pode fazer a propósito de uma paixão particular. Acrescentemos a isso, que a Razão, que nos faz conceber todas as coisas como necessárias, abranda assim e necessariamente o amor e o ódio de que as coisas externas são a ocasião; de fato, amamos e odiamos muito mais uma coisa que supomos livre do que uma coisa que concebemos como necessária; e é assim que a potência das ideias claras, sem poder destruir as paixões, pode ao menos salvar das paixões tudo o que nelas vem de nós, ou seja, tudo o que é verdadeiramente ação. Toda ideia clara que formamos diminui nossa escravidão e aumenta nossa liberdade.

E, acima de tudo, devemos ter cuidado para não acreditar que o homem que vive de acordo com a Razão

⁵ *Ética*, parte V, Proposição 3.

é inútil para os outros, que ele não pode formar uma sociedade com eles e que vive à margem da cidade. O homem racional é conduzido, pelo contrário, seguindo sua própria natureza, buscando sua própria utilidade, a fundar e a conservar uma cidade em que tudo acontecerá como em uma cidade de escravos, com a diferença que, o que os outros fazem com tristeza e por medo, ele o fará sem medo e com alegria.

Nenhuma coisa pode ser má para nós por aquilo que tem em comum com a nossa natureza. De fato, se uma coisa pudesse nos prejudicar pelo que tem em comum conosco, o que tem em comum conosco prejudicaria a si mesma, o que é absurdo. Além disso, pelo que isso tem em comum conosco, uma coisa é necessariamente boa para nós. Certamente, ela não pode ser ruim. Podemos assumir que ela é indiferente; é, portanto, que nada resulta da natureza desta coisa que seja útil ou prejudicial à nossa conservação, nem, conseqüentemente, à sua própria conservação, pois consideramos o que é comum à coisa e a nós; mas isso é impossível, porque tudo o que constitui a essência de uma coisa contribui para conservá-la. Então, toda coisa, pelo que ela tem em comum conosco, é necessariamente boa para nós. Agora, os homens, na medida em que têm paixões, podem muito bem ser considerados como diferentes uns dos outros e contrários uns aos outros; mas, na medida em que vivem de acordo com a razão, eles necessariamente têm uma natureza comum, pois, pela razão, todos necessariamente concebem o mesmo bem e o mesmo mal, em outras palavras, o verdadeiro bem e o verdadeiro mal, já que necessariamente concebem, enquanto eles são racionais, a mesma verdade eterna e o mesmo Deus. Existe, portanto, uma natureza humana realmente comum a todos os homens,

e que é a própria Razão. E é por isso que não há nada no mundo que seja mais útil para um homem racional do que um homem racional. Consequentemente, quanto mais os homens realmente buscam o que é útil para eles, ou seja, como foi mostrado, mais serão racionais e mais úteis serão uns aos outros. Portanto, quanto mais os homens são racionais, mais a cidade, que é fundada sobre a utilidade que um homem pode tirar de outro homem, será próspera e durável.

Finalmente, o que é o soberano bem para os homens racionais é comum a todos e pode fazer ao mesmo tempo a alegria de todos. Os homens ignorantes, mesmo quando estão unidos uns aos outros pelo medo, estão sempre divididos pela ganância; isso vem do fato de serem levados com todo o seu desejo para coisas materiais que ninguém pode possuir sem privar os outros. O homem racional, pelo contrário, na medida em que é racional, não deseja nada além de compreender, e o soberano bem, para ele, é conhecer a Deus; ora todos os homens podem ao mesmo tempo conhecer a Deus. Entre todos os bens, somente a verdade pode ser inteiramente de todos. Além disso, o homem racional também deseja para outros homens o soberano bem que ele deseja para si. De fato, nada é mais útil para um homem racional do que um homem racional. Todo homem racional, portanto, necessariamente se esforçará para fazer com que os outros homens sejam racionais. Portanto, de qualquer maneira que a consideremos, a razão nunca pode dividir os homens, mas, pelo contrário, ela os une. Portanto, onde quer que haja um homem racional, aí já existe o germe da cidade feliz.

Se o homem racional se deparar com o ódio, a cólera ou desprezo, ele não estará inclinado a retribuir o mal com mal; pelo contrário, ele se esforçará ao máximo

para vencer o ódio e as injúrias com o amor. De fato, o ódio, sendo tristeza, é sempre mau, e é por isso que o homem racional se esforça para não experimentar o ódio. Mas como ele quer que os outros também sejam racionais, se esforçará para fazer com que os outros não sintam ódio e, para alcançar isto, ele os amará. E, enquanto *“quem quer responder as injúrias com ódio vive em tristeza e pesar, quem quer vencer o ódio com amor combate alegremente e sem medo. Ele triunfa sobre muitos inimigos, bem como sobre um só, e não precisa da ajuda da fortuna. Aqueles a quem ele consegue vencer estão felizes por serem vencidos; e, vencidos, eles não são menos fortes; pelo contrário, eles são mais fortes”*.⁶

Por razões do mesmo gênero, o homem racional sempre age de boa-fé e é incapaz de perfídia. É certo que os homens que são conduzidos por suas paixões chegam a uma espécie de sinceridade e boa-fé porque são forçados por causas exteriores, porque sem a boa-fé a sociedade não poderia durar, e que sem a sociedade eles mesmos não poderiam viver. Eles são, portanto, conduzidos à boa-fé pelo medo, ou seja, pelo que é comumente chamado de seu interesse. Somente essa boa-fé não vem deles; não pode ser explicada por sua própria natureza; são os acontecimentos que lhas impõem; eles são tão escravos quando mantêm suas promessas, como quando as violam; além disso, sempre se pode imaginar uma circunstância em que eles terão interesse em ser perverso e trair seus concidadãos, por exemplo, quando uma morte imediata os ameça. O homem racional sempre age de boa-fé e sempre por outras razões. Suponha que um homem racional seja conduzido pela razão a alguma perfídia; a perfídia seria então uma virtude, e todo homem deveria, para realmente conservar seu ser,

6 *Ética*, parte IV, Proposição 46, Escólio.

ser pérfido; de onde se seguiria que os homens apenas concordariam uns com os outros em palavras e que, na realidade, os homens seriam contrários uns aos outros; a sociedade seria uma mentira e não uma verdade. Ora, a sociedade é uma verdade: do ponto de vista da razão, nada é mais útil ao homem do que o homem. O homem racional se fosse conduzido pela Razão a alguma perfídia, seria, portanto, conduzido pela Razão a negar o que a Razão o conduziu a afirmar, o que é um absurdo. Portanto, pela única potência de sua definição completa, pela única força que exclui de sua essência toda contradição, o homem racional é conduzido a agir sempre de boa-fé. E mesmo que ele pudesse, por um ato de perfídia, escapar da morte iminente, a Razão não o conduziria a ser pérfido. Porque o fato de que a morte está presente não pode impedir que uma contradição seja uma contradição, nem fazer que o ser racional possa negar e afirmar ao mesmo tempo a mesma coisa.

Em resumo, o que os ignorantes fazem por medo, para obedecer às leis e velar pela salvação comum, o homem racional faz por razão. Os mesmos atos que são impostos aos outros por causas exteriores, isto é, pelo medo ou pela esperança, são, em um homem racional, o resultado de sua natureza. Os outros, na medida em que praticam esses atos, sofrem; ele, na medida em que os faz, age. Pelas próprias leis de sua natureza, e quaisquer que sejam as circunstâncias, o homem racional contribui para fundar e manter a cidade. Seu amor pela cidade vem realmente dele, e não do infortúnio dos tempos. Por meio dele, a cidade dos escravos torna-se, enquanto permanece a mesma, a cidade dos homens livres. O que dois ódios podem fazer, encontrando-se e limitando-se um ao outro, dois homens livres, desenvolvendo livremente toda a sua natureza, fazem-no muito melhor

e com muito mais segurança. A mais perfeita liberdade faz mais pela paz do que a mais rigorosa escravidão. O interesse geral, para os homens passionais é, para dizer a verdade, apenas uma abstração; é feito de interesses particulares que estão unidos apenas porque são contrários uns aos outros, que se apoiam uns sobre os outros como as pedras de um edifício. Não há realmente nenhum interesse comum, exceto para os homens racionais, porque a razão lhes é realmente comum, porque todos eles têm em si o mesmo Deus. Só eles podem, enquanto obedecem às leis, desenvolver livremente toda a sua natureza. Só eles não são diminuídos nem mutilados pela vida em comum. Para os outros, a união faz a força; somente para eles, a união faz a alegria. *“O homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade, onde obedece às leis, do que em um deserto⁷, onde ele obedeceria apenas a si mesmo”⁸.*



7 Alain nessa citação utiliza o termo *désert*, porém, no original em latim Spinoza utiliza *solitudine* (solidão).

8 *Ética*, parte IV, P 73.

VI. SOBRE A LIBERDADE E A BEATITUDE



A razão como acabamos de ver, já nos livra e nos salva da tristeza. No fundo, é Deus que nos salva e nos liberta. Se não estivéssemos em Deus, se não fôssemos uma parte do pensamento infinito de Deus, não poderíamos encadear corretamente, umas às outras, as ideias eternas como o círculo e a esfera, nem deduzir de suas definições suas propriedades necessárias. Não é na medida em que afirmamos, de acordo com as modificações do nosso corpo, a presença de um ser em tal momento e por um determinado período, que podemos ter alguma ideia adequada: o conhecimento dos acontecimentos é, para o homem, necessariamente e por sua natureza, inadequado. Apenas porque Deus é, e apenas porque nossa mente, enquanto ideia, participa da natureza eterna de Deus, é que nós podemos encontrar no uso da Razão uma existência superior ao lado da qual as nossas paixões resultam em quase nada. Somente enquanto não refletirmos sobre as condições

do verdadeiro, podemos ignorar tudo isso, negar Deus e a eternidade da mente e, ainda assim, viver segundo a Razão. Deste modo, muitos homens vivem felizes por Deus, mesmo ignorando a Deus, e livres pelo Pensamento sem saberem o que é o Pensamento. E, enquanto eles dizem que tudo é matéria, eles se consolam refletindo sobre as essências e explicando-as uma pelas outras segundo a Razão. Assim, do mesmo modo que eles desconhecem Deus, sua sabedoria demonstra Deus. A potência mesma das ideias adequadas permite que eles vivam sem ódio e sem tristeza. Eles obedecem voluntariamente às leis, contribuem com a prosperidade da cidade e se esforçam, no tanto que lhes é possível, em fazer com que outros homens vivam segundo a Razão.

Coisa de que o vulgo frequentemente se espanta. Pois a maioria dos homens acredita que sejam livres quando eles podem obedecer a seus caprichos, e não cedem nada dessa liberdade, somente se eles esperam um castigo ou uma recompensa em outra vida. Dizem a si próprios que se não tivessem esse medo e essa esperança, se não acreditassem em Deus ou na eternidade da mente, libertar-se-iam do jugo da virtude. No entanto, o homem racional não tem necessidade de ser dominado pelo medo e pela esperança para ser justo e bom. Mesmo quando ele acredita que Deus não existe, e que a mente perecerá com o corpo, ele não vive menos segundo a verdadeira Religião. E se lhe perguntassem por que ele guia assim a sua vida, apesar de não acreditar que exista uma mente e um Deus, ele acharia essa questão tão absurda quanto se perguntassem por que ele não ingere venenos e narcóticos, já que ele não poderia se alimentar eternamente de alimentos saudáveis; com efeito, não é porque ele acredita que a mente não seja eterna, que ele viverá sem pensamento e sem razão.

VI. SOBRE A LIBERDADE E A BEATITUDE

Entretanto, é evidente que a felicidade e a virtude do homem racional não se bastam por si mesmas. Se as paixões não determinam necessariamente toda a vida do homem, é porque existe algo além das paixões; se o conhecimento dos acontecimentos pode ser um pouco mais do que nada no pensamento de um homem, é porque existe outra coisa além do corpo; e se uma dedução correta é possível, é porque existe alguma outra coisa para além da dedução. Cada uma das proposições verdadeiras que demonstramos deve ser verdadeira antes de ser demonstrada, verdadeira eternamente em si mesma, e não pelas razões que a fazem parecer verdadeira. Se tudo é verdadeiro por outra coisa, nada é verdadeiro. O verdadeiro apenas pode ser imediatamente dado. E quando entendemos por uma longa cadeia de razões que tal proposição é verdadeira, resta ainda refletir sobre essa ideia verdadeira dada e perguntarmos como pode sê-lo. Esta ideia da ideia verdadeira, é o conhecimento do terceiro gênero, ou o conhecimento Reflexivo. Do mesmo modo que o conhecimento do primeiro gênero é a ocasião para formarmos as ideias adequadas como o círculo e a esfera, e de refletirmos sobre elas, de modo que essas reflexões são para nós a ocasião de refletir sobre a ideia verdadeira e de compreender como, antes de ser verdadeira por relação com outra ideia, ela é verdadeira em si mesma.

Por isso, todos os espíritos naturalmente inclinados à reflexão, muitas vezes percebem que após ter encadeado entre si, por raciocínio correto, certo número de teoremas, não compreendam tudo isso que daí pode se concluir. Aquele que compreende apenas os raciocínios, permanece na superfície e por ela passeia. Compreender verdadeiramente não é apenas seguir de uma coisa à outra, é ir ao íntimo das coisas; é compreender

cada verdade, não apenas como consequência de outra verdade, mas de novo como verdade em si mesma; isso é não se deixar conduzir de olhos fechados por um método comprovado e infalível, é perceber o verdadeiro a cada momento e em cada parte do raciocínio. Observa-se frequentemente que, nas ciências matemáticas, certos homens podem avançar muito na esteira de outros, e até mesmo fazer algumas descobertas, sem fazer nada além de aplicar os métodos maquinalmente, e permanece completamente incapaz de ver a cada instante onde eles estão. Portanto, existe, acima do conhecimento dedutivo, um conhecimento intuitivo. Em outros termos: cada vez que tenho uma ideia verdadeira, eu posso sempre me perguntar não como eu cheguei a ela (ou seja, isso que eu tive de pensar antes de pensar esta ideia), mas como eu pude tê-la (isto é, o que devo pensar neste momento para poder pensar esta ideia). Por sua vez, a condição primeira e interior a toda verdade é Deus, em quem tudo o que existe é, e pela ideia do qual é verdadeiro tudo o que é verdadeiro. É necessário, portanto, que em toda verdade, exista implicado o conhecimento imediato e intuitivo de Deus. E, mesmo se considerarmos uma sequência de proposições deduzidas corretamente da definição de Deus, não alcançaremos o conhecimento do terceiro gênero, enquanto compreendermos apenas como uma se sucede a outra; tal sequência de proposições, não deve ser para nós mais do que a ocasião para procurar como cada uma delas é verdadeira em si mesma. Não é somente na definição de Deus que é preciso ver Deus, mas em todas as outras proposições.

A mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus. Com efeito, ela tem ideias segundo as quais considera as coisas particulares como existindo em ato; porém,

VI. SOBRE A LIBERDADE E A BEATITUDE

como cada coisa particular existe em Deus e por Deus, enquanto considerado sob certo atributo, a ideia dessa mesma coisa encerra necessariamente o conceito desse atributo. Esse conhecimento da natureza de Deus, sendo realmente comum a todas as ideias de todas as coisas, está compreendido também na ideia de nosso corpo, ou seja, em nossa mente. Para falar de outro modo, em nosso conhecimento devem estar contidas as condições sem as quais o nosso conhecimento não seria possível; deve ser possível dar conta do fato de que pensamos; pois de fato nós pensamos; e, porque nosso pensamento é real, ele contém realmente as condições que o tornam possível; ora, nada pode ser concebido sem Deus; pelo fato mesmo que nós temos as ideias, nós pensamos, portanto, implicitamente a ideia de Deus em cada uma delas.

Entretanto, não existe nenhuma modificação do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto, porque nós temos o conhecimento adequado disso que é realmente comum a todas as modificações do corpo, como é, por exemplo, a extensão. E, como o sentimento é apenas uma ideia da modificação do corpo, todo sentimento deve conter alguma ideia adequada. Percebe-se daí que nós podemos sempre relacionar uma emoção com a ideia de Deus, que é a condição de todo conhecimento adequado; e, enquanto a mente tem tal conhecimento e que dele tem consciência, ela se alegra, porque ela contempla sua própria potência de agir. O homem pode, portanto, fazer de cada um de seus sentimentos uma ocasião para alegrar-se, a tempo que ele pensa na ideia de Deus, e esta alegria acompanhada da ideia de Deus é o verdadeiro amor a Deus. Este amor não pode deixar de ocupar a mente bem mais do que qualquer outro sentimento, porque todas as modificações

do corpo podem ser a ocasião de experimentá-lo. Ele não pode transformar-se em ódio, porque, no tanto que nós contemplamos Deus, nós agimos, e que, por conseguinte, não pode existir tristeza acompanhada da ideia de Deus. Este amor não pode ser manchado pelo ciúme; ao contrário, quanto mais amamos a Deus, mais nós desejamos que os outros o amem também. Nenhuma paixão pode, portanto, ser contrária a este amor a Deus. Ele permanece tanto quanto dura nosso corpo, ou seja, tanto quanto os acontecimentos que nos modificam nos dão a ocasião para pensar nas essências eternas e na ideia de Deus que inclui a todas.

Porém, nosso conhecimento de Deus e nosso amor a Deus não estão necessariamente relacionados à existência de nosso corpo. Existe em Deus uma ideia que exprime eternamente a essência de tal ou tal corpo humano. Por conseguinte, porque a mente humana é a ideia de tal ou tal corpo humano, a mente humana está em Deus eternamente. A mente humana não pode, portanto, ser destruída absolutamente com o corpo; enquanto o corpo é destruído, a mente cessa de existir na duração, porém sua essência não é menos eterna em Deus. E, sem dúvida, não podemos lembrar-nos de nada da nossa existência antes de nosso corpo, pois não permanece nenhum vestígio de tal existência em nosso corpo, pois a eternidade não pode ter nenhuma relação com o tempo, nem consequentemente com o passado. Entretanto, nós sentimos que somos eternos, pois nossa mente não sente menos as coisas que ela concebe pela Razão que aquilo que ela guarda em sua memória; e as demonstrações são os olhos pelos quais a mente ver as coisas. Por isso, sentimos que nossa mente, enquanto ela encerra eternamente a essência do seu corpo, enquanto ela é a verdade de seu corpo, é eterna, eterna como toda

VI. SOBRE A LIBERDADE E A BEATITUDE

essência, eterna como toda verdade; pois a verdade não começa, e não poder findar, e não tem duração: simplesmente é.

Ora, é pelo conhecimento do terceiro gênero que sabemos que somos em Deus e que nós somos eternos. No tanto que nós conhecemos pela razão todas as coisas como eternas, nós conhecemos Deus como exterior a nós; e é por isso que nos parece que, se as coisas conhecidas são eternas, pelo menos o conhecimento que temos dessas coisas começou e terminará. Porém, enquanto nós refletimos sobre a ideia verdadeira dada, e que procuramos não mais como ela é verdadeira pelas outras e com outras em Deus, mas como ela é verdadeira em nós, então vemos claramente que não é por um pensamento diferente do pensamento divino que podemos pensar o verdadeiro. Pela reflexão, nós sabemos que Deus está em nós, ou melhor, que nós somos em Deus, e que nosso pensamento é seu pensamento. Por isso, o conhecimento do terceiro gênero produz em nós uma alegria acompanhada da ideia de Deus como causa. E este amor de Deus, que resulta do conhecimento do terceiro gênero, é eterno; pois a mente não concebe que o conhecimento que ela tem da sua união com Deus, jamais possa deixar de ser verdadeiro. Este amor a Deus não está, portanto, relacionado à duração de nosso corpo; por isso o chamamos amor intelectual de Deus. E chamamos de beatitude a alegria que constitui este amor. Podemos ver que nossa salvação e nossa beatitude residem nesse amor eterno a Deus. Quando nós compreendemos que a essência de nossa mente consiste no único conhecimento, do qual Deus é o princípio e o fundamento, então vemos claramente como nossa mente depende continuamente de Deus. Podemos ver bem o quanto o conhecimento intuitivo

das coisas particulares ou o conhecimento do terceiro gênero é superior ao conhecimento universal, ou seja, à Razão. Demonstramos anteriormente que tudo, e por consequência nossa mente também, depende de Deus segundo a existência e segundo a essência; porém, essa demonstração universal, por mais sólida que seja, não nos toca, todavia, tanto quanto a compreensão direta e reflexiva de que uma coisa particular, como a nossa mente, depende de Deus e está em Deus.

Aconteceu a quase todos aqueles que ensaiaram compreender alguma demonstração de estar claramente ciente de todas as razões externas sobre que o autor a apoiava, sem, entretanto, ver claramente a verdade da coisa demonstrada: eles não poderiam deixar de admiti-la, mas, eles admitem a contragosto e malgrado eles. Entretanto, acontece algumas vezes, após meditarem sobre a coisa mesma, e de ensaiarem todos os caminhos que levam a ela, que se sintam repentinamente iluminados, e entendam, por fim, realmente e imediatamente isso que até então eles apenas podiam demonstrar. Eles chegaram, nesse exato momento, ao conhecimento do terceiro gênero; eles percebem claramente essa ideia como constituindo eternamente um pensamento perfeito; e eles percebem também que sua mente não podia até aquele momento ser uma mente, que o seu pensamento não podia até aquele momento ser um pensamento, senão em virtude dessa ideia e de outras ideias; eles reconhecem na ideia um elemento essencial de sua natureza pensante. Até ali eles sabiam; pois ser um pensamento é saber; agora eles sabem finalmente que eles sabem. Eles tiveram não apenas a ideia, mas também a ideia da ideia. E nós vemos por aí que passamos naturalmente do conhecimento do segundo gênero para o conhecimento do terceiro

gênero. Mas nós vemos também que, do conhecimento do primeiro gênero, não podemos esperar nada de parecido; pois, no conhecimento do primeiro gênero, nada mais afirmamos do que a existência de um objeto na duração; e quem afirma que uma coisa existe sabe, nesse momento, tudo o que ele pode saber sobre isso; e não existe duas maneiras de constatar a existência de alguma coisa: constata-se ou não se constata: nenhuma verdade, nenhum progresso na verdade pode resultar apenas do fato de se considerar que uma coisa existe.

O que acontece por acaso àqueles que usam da sua Razão, e sem que eles a percebam claramente, aquele que reflete sobre a ideia verdadeira dada o faz por cada verdade particular; e cada vez que ele o faz, ele descobre em si uma parte de uma mente eterna. Com as verdades particulares captadas diretamente dessa forma, se constrói realmente uma mente, sua mente; toma consciência de sua verdadeira natureza e da identidade de sua verdadeira natureza com a natureza absoluta do pensamento, com Deus.

Deste modo, a mente, no tanto que ela conhece as coisas como eternas, seja pelo raciocínio, seja pela intuição, é ela mesma eterna. Portanto, quanto mais conhecemos das coisas como eternas, tanto maior é a parte de nosso ser que salvamos das paixões e da morte. Sem dúvida, não podemos destruir inteiramente nossas paixões; podemos ao menos fazer com que a maior parte de nosso ser esteja fora delas e acima delas; podemos fazer com que aquilo que de nós parece com o corpo seja menosprezado em comparação com isso que, em nosso pensamento, permanece eterno. É nesse sentido que o amor de Deus nos salva da morte.

Porém, não é preciso entender que nossa salvação e nossa alegria sejam a recompensa por nossa luta

contra nossas paixões e pelo desprezo que votamos ao nosso corpo. Aqueles que acreditam que o homem pode desprezar e negligenciar o seu corpo esquecem-se que a mente é tanto mais apta a adquirir o conhecimento de Deus, quanto mais apto é o corpo para mais coisas, e que aquele que tem, como a criança, um corpo apto para poucas ações e depende tanto quanto possível das causas exteriores, tem uma mente que tem pouca consciência de Deus, de si mesma e das coisas. E mais, aqueles que acreditam que a mente pode suprimir as paixões, esquecem que as afecções do corpo, de que as paixões são as ideias, dependem dos corpos exteriores e de todo o universo. Em realidade, nossa virtude não está em nenhuma luta contra as nossas paixões, mas em desenvolver, a partir de nossas paixões, e para além delas, a vida racional e a vida divina, e é apenas quando, pela reflexão, colocamos a maior parte de nossa vida ao abrigo das paixões e da morte, que nós poderemos dizer que triunfamos sobre nossas paixões. Portanto, não é porque triunfamos sobre nossas paixões que obtemos a beatitude; na realidade, é o contrário, porque nós alcançamos a beatitude é que podemos triunfar sobre as nossas paixões. Não olhemos jamais para a nossa miséria nem para nossa escravidão; olhemos para o outro lado, para o verdadeiro e para a alegria, vivamos primeiramente o verdadeiro o mais que possamos, fundemos em nós a alegria incorruptível, e por ela seremos libertados de nossas paixões. “A beatitude não é a recompensa da virtude, mas a própria virtude”¹.



1 *Ética*, parte V, Proposição 42.

Conclusão



Examinando a mente humana e definindo-a bem, descobriremos que o erro não é nada e que a maldade é apenas escravidão. Devemos, portanto, resignar-nos à necessidade de Deus, que consiste na inércia dos corpúsculos. Para onde regressamos, para uma fuga em si mesmo, ao Espírito do Filho, que é absoluta graça. E finalmente ao único espírito que é fantasia e frivolidade. Cabe a cada um celebrar o seu Pentecostes, que consiste em gozar da felicidade de pensar, e em perdoar a Deus. Esta é a ideia mais oculta e mais pacificadora. Afastar de si o Pascal que não cessa de *incomodar a Deus*.

E seja feliz

Alain

Em 5 de dezembro de 1946





Referências bibliográficas do Autor



SPINOZA. *OEuvres*. Paulus. Iéna, 1803.

SPINOZA. *Oeuvres*. Gfroerer, dans le *Corpus Philosophorum*, t. III. Stuttgart, 1830.

SPINOZA. *OEuvres*. Éd. Bruder. Leipzig (Tauchniz), 1843.

SPINOZA. *OEuvres*. Trad. Française. Saisset, Paris, 1843.

SPINOZA, *OEuvres complètes*. Traduites et annotées par J. G. Prat. Paris, Hachette.

SPINOZA. *OEuvres complètes*. Van Vloten et Land, 2 vol. in-8°. La Haye, 1882.

SPINOZA. *OEuvres complètes*. Van Vloten et Land, 3 vol. in-12. La Haye, 1895.

WACHTER. *Le Spinozisme dans le Judaïsme*. Amsterdam, 1699.

WACHTER. *Elucidarius Cabalisticus*. Rome, 1706.

WACHTER. *Recueil des réfutations de Spinoza*. Bruxelles, 1831.

- JACOBI. *La Doctrine de Spinoza*, etc. Breslau, 1785.
- HEYDENRIECH. *La Nature et Dieu selon Spinoza*. Leipzig, 1789.
- ROSENKRANZ. *De Spinozæ philosophia*. Halle, 1828
- H. MARTIN. *B. Spinozæ doctrinarum systemata*. Paris, 1836.
- SIGWART. *Le Spinozisme*. Étude historique et philosophique. Tubingen, 1839.
- A. SAINTES. *Histoire de la vie et des ouvrages de Spinoza*. Paris, 1844.
- DANZEL. *Le Spinozisme de Goethe*. Hambourg, 1850.
- HERDER. *Dialogues sur le système de Spinoza*. Stuttgart et Tübingen, 1853.
- FOUCHER DE CAREIL. *Animadversiones, ou réfutation inédite de Spinoza*, par Leibniz. 1854.
- FOUCHER DE CAREIL. *Observations de Leibniz sur le livre de Maimonides «Doctor perplezorum»*, 1861.
- FOUCHER DE CAREIL. *Leibniz, Descartes et Spinoza*. Paris, Lagrange, 1862.
- VAN DER LINDEN. *Spinoza, sa doctrine*, etc. Gottingen, 1862.
- M. JOEL. *Le Traité Théologico-Politique et ses sources*. Breslau, 1862.
- M. JOEL. *La Genèse de la doctrine de Spinoza*. Breslau, 1871.
- NOURRISSON. *Spinoza et le naturalisme contemporain*. Paris, 1866.
- AVENARIUS. *Les deux premières phases du panthéisme de Spinoza*. Leipzig, 1868.
- P. SCHMIDT. *Spinoza et Schleiermacher*. Berlin, 1868.
- VOLKELT. *Le Panthéisme et l'Individualisme dans le système de Spinoza*. Leipzig, 1872.

- CAMERER. *La Doctrine de Spinoza*. 1877.
- F. POLLOCK. *Spinoza, sa vie et sa philosophie*. London, 1880.
- P. JANET. *Le Spinozisme en France (Revue Philosophique, février 1882)*.
- J. LAGNEAU. *Revue Philosophique*, mars 1882.
- J. LAGNEAU. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1898.
- CAIRD. *Spinoza*. Édimbourg et London, 1888.
- LUDWIGG STEIN. *Leibniz et Spinoza*. Berlin, 1890.
- F. RAUH. *Quatenus doctrina quam Spinoza de fide exposuit cum tota ejusdem philosophia cohæreat (Thèse de doct., Paris)*.
- L. BRUNSCHWIGG. *Spinoza*. Alcan, Paris (*Bibliothèque de philosophie contemporaine*).
- V. DELBOS. *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, 1893.
- H. FULLERTON. *L'immortalité selon Spinoza*. Philadelphie, 1900.
- Ver também as obras de Bayle, Goethe, Schleiermacher, Fichte, Schelling, Hegel, Jouffroy, Cousin, Renan, etc., e as Histórias da Filosofia Moderna.





Esta obra foi composta pela *Argentum Nostrum* em Charter BT, Lombabold, Davys Dingbats 1, Grenze Gotisch, Book Antiqua e Texturina 12pt, em plataforma PDF para a EdUECE e o CMAF em dezembro de 2021.



S. Spinoza

Ed
UECE

Coleção
Argentum nostrum

Livraria de Edição
LETRAFIL
especializada em livros



978-65-86445-59-6

