

# SPINOZA

## e a questão de Deus

### INTRODUÇÃO

Wilhelm Weischedel, no seu estudo sobre «o Deus dos filósofos», mostra que a questão de Deus constitui «a problemática central da filosofia», de Tales e Anaximandro a Nietzsche e Heidegger. «Mesmo onde a teologia filosófica está em decadência (...), continua a ter uma importância decisiva, pelo menos como algo que há que superar antes de qualquer outra coisa. Por isso, com razão (...) o discurso sobre Deus é considerado o problema essencial da filosofia.»<sup>1</sup>

Esta afirmação encontra a sua prova cabal na filosofia de Spinoza. Toda a construção spinozista se concentra na questão de Deus. Porém, como escreve F. Alquié, «Spinoza professou um racionalismo absoluto», pretendendo «levar-nos a pensar como pensa Deus. Esta tentativa prometeica é certamente a mais audaciosa de todas quantas foram tentadas. Sob este aspecto, merece admiração»<sup>2</sup>. Mas a questão está em saber se é possível uma filosofia que elimina o mistério.

<sup>1</sup> WILHELM WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen, Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, I, Darmstadt, 1971, 494.

<sup>2</sup> F. ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, 1981, 5.

## PONTO DE PARTIDA E OBJECTIVO DO SPINOZISMO

A condição humana é inevitavelmente marcada pela tragédia. E é precisamente a estrutura dessa condição trágica da existência humana que a Bíblia apresenta, logo no início, no relato mítico do que se chama «pecado original». Adão e Eva, diz o Génesis, eram felizes, vivendo no paraíso terreal: «estavam nus e não se envergonhavam»<sup>3</sup>. Mas no dia em que comeram do fruto da árvore da ciência do bem e do mal, «os seus olhos abriram-se<sup>4</sup>, viram que estavam nus e souberam que eram mortais, sujeitos à consciência da inevitabilidade de morrer. O homem perdeu a inocência das coisas, pelo acesso à razão e à consciência. Foi cindido da Totalidade originária e arremessado para a consciência e para a liberdade. Entrou na ruptura entre o finito e o Infinito, na «consciência desgraçada». Eis, pois, a grandeza do homem: sabe que sabe (a consciência). Mas o saber finito, esse intervalo, esse «entre» o Nada e o Tudo é o lugar da sua infelicidade. O animal também tem dores e também morre, mas não é capaz de infelicidade, porque não sabe que é mortal nem vive devorado pela consciência da finitude e da ignorância do Desconhecido. Temos, portanto, no relato bíblico, a instituição estrutural do homem: liberdade consciente (no mundo e frente ao mundo), com outras liberdades, sob o olhar da morte, em busca do Outro ausente. E o que é a história humana senão essa procura constante do Outro? E o que é a filosofia, na medida em que quer ascender à contemplação racional de tudo e do todo, do ser, da verdadeira realidade, nas suas causas supremas e no seu significado último, suspendendo assim o tempo e colocando os Humanos na esfera do eterno e do divino, senão o esforço e a tentativa de colocar-se no ponto de vista da Totalidade-Unidade infinita?

Há uma personagem de Pirandello que tem esta observação de profunda acutilância: «O drama, quanto a mim, reside inteiramente na consciência que eu tenho, que cada um de nós tem de ser 'um', quando afinal somos 'cem', somos 'mil', somos tantas 'tantas vezes um', quantas as possibilidades que há em nós...»<sup>5</sup>. «Vivem

<sup>3</sup> Gén. 2, 25.

<sup>4</sup> Gén. 3, 7.

<sup>5</sup> Cit. por David Mourão-Ferreira no Prefácio a *Fernando Pessoa. O Rosto e as Máscaras* (Antologia cronológica, organizada e prefaciada por David Mourão-Ferreira), Lisboa, 1976, 6.

em nós inúmeros»<sup>6</sup>, «Cada um de nós é muita gente»<sup>7</sup>, proclama também Fernando Pessoa, a quem o Universo apareceu de tal modo «Excessivo»<sup>8</sup> que, para dar conta da Totalidade, não encontrou outro caminho que o de fragmentar-se em vários: é a expressão galáctica da heteronímia pessoana.

Se se não vive na banalidade, não estamos permanentemente a *outrar-nos* dentro de nós próprios? E não é este facto que permite compreender a filosofia dos outros? Enquanto *consciência* inevitavelmente *finita*, estamos, por um lado, lançados para o Infinito e, por outro, situados no tempo. Daí que nenhuma filosofia possa ser definitiva e que, ao mesmo tempo, todas as filosofias pretendam deter a chave de compreensão da totalidade do real. Mas uma filosofia que tudo colocasse *sub specie aeternitatis*, justificando racionalmente a própria fruição da eternidade, num sistema de necessidade necessitante, não poderia arrogar-se o direito de outorgar a salvação? E não é precisamente neste carácter salvífico que reside o constante fascínio de todo o panteísmo, que, enquanto tal, nos remete para a ordem, para a alegria, para a paz, para a felicidade eterna e duradoura, arrancando-nos ao destino de constantemente termos de peregrinar de ilha em ilha, como diria Michel Serres?

Spinoza, enquanto judeu, situa-se logo na consciência hebraica, dilacerada entre o finito e o Infinito. Esta dilaceração é constitutiva da consciência humana, mas parece que se radicaliza mais profundamente no povo judeu. E daí que essa consciência seja permanentemente atravessada pela ideia da salvação. Não há, portanto, apenas a consciência na sua intemporalidade. Cada homem insere-se também numa consciência de povo e é ao mesmo tempo consciência única e irrepitível, num processo de fazer-se, assimilando experiências pessoais e confrontando-se com elas, tentando ao mesmo tempo passar da consciência em si à consciência para si, mediante os materiais lógicos de compreensão encontrados na tradição e organizando uma intuição primeira e fundamental. Assim, se ainda hoje nos referimos a Spinoza é porque ele, embora inserido no tempo, superou o tempo e se tornou uma universalidade concreta. Mas, para compreendê-lo, não basta entrar na lógica do seu

<sup>6</sup> RICARDO REIS, *Odes*, Lisboa, 1981, 157.

<sup>7</sup> FERNANDO PESSOA, *Novas Poesias Inéditas*, Lisboa, 1979, 50.

<sup>8</sup> ALVARO DE CAMPOS, *Poesias*, Lisboa, 1980, 105.

sistema; é necessário situar-se no seu próprio contexto ambiental-vital. E se não há uma interpretação única do pensamento spinozista, a ponto de ter-se «apresentado um Spinoza 'ébrio de Deus', um Spinoza ateu, um Spinoza pré-marxista, um Spinoza místico, um Spinoza que deparou com uma experiência religiosa extremo-oriental, etc.»<sup>9</sup>, é precisamente porque o seu pensamento se situou na universalidade concreta e, assim, cada intérprete é, também ele, co-autor da própria obra spinozista. Mas a diversidade de interpretações deriva também da variedade de influências no próprio pensamento de Spinoza. Daí a importância de encontrar o núcleo e a preocupação primeira, à volta dos quais se organiza o seu sistema.

Ora, o objectivo de Spinoza é, desde o início, como se prova pelo primeiro *Diálogo* do *Breve Tratado*, a mais antiga expressão do seu pensamento e que, significativamente, se intitula precisamente *Breve Tratado sobre Deus, o homem e a saúde da sua alma*<sup>10</sup>, encontrar o ser e a perfeição do amor, que «dependem inteiramente» da perfeição do entendimento, que, por sua vez, provém da concepção de «um ser que seja soberanamente perfeito»<sup>11</sup>. Interrogado, o entendimento responde: «Quanto a mim, não considero a Natureza senão na sua totalidade, como infinita e soberanamente perfeita (...)»<sup>12</sup>. A razão confirma, «pois se quisermos limitar a Natureza, devemos limitá-la por um nada, o que é absurdo. Escapamos a este absurdo, afirmando que ela é *Una, Eterna, Infinita, por si mesma omnipotente*, abrangendo tudo, e a sua negação chamamo-la o Nada»<sup>13</sup>. A concupiscência fará objecções, observando concretamente a heterogeneidade total da *substância que entende* e da *substância extensa*. Como é então possível pôr uma terceira substância, perfeita em tudo? A razão, porém, satisfazendo o amor, que pede que responda aos seus inimigos, reafirmará que vê claramente que há uma substância «*Única, que subsiste por si mesma e é o apoio de todos os outros atributos*»<sup>14</sup>, exigindo que, como, em relação aos modos que deles dependem, a extensão e

o pensamento são considerados substâncias, sejam considerados modos em relação à substância de que dependem, «pois não são concebidos como subsistindo por si mesmos». Assim, «a *extensão infinita e o pensamento, juntos com outros atributos infinitos* (...) não são outra coisa senão modos do *ser Único. Eterno. Infinito. Existente por si mesmo*, e de todos formamos, como foi dito, um Único e uma Unidade, fora da qual nenhuma coisa pode representar-se»<sup>15</sup>. A concupiscência objectará que o todo nada é fora das suas partes ou sem elas; o que se passa é que a razão confunde o todo com a causa, mas a causa, enquanto produz os seus efeitos, está fora deles, é distinta deles. A razão, porém, tranquilizará o amor, dando-lhe um objecto enquanto ser soberanamente perfeito, ao distinguir entre causa *transitiva*, que é a única que a concupiscência conhece, e a causa *imaneente*, «que absolutamente nada produz fora de si mesma»<sup>16</sup>, ficando, pelo contrário, os seus efeitos dentro dela própria. Por isso, uma causa imaneente é também um todo, pois os seus efeitos encontram nela a sua unidade. Ora é assim a causalidade de Deus, pois «*em relação aos seus efeitos ou criaturas não é senão uma causa imaneente e é também um todo*», já que é formado por eles<sup>17</sup>.

Portanto, desde o começo, encontramos em Spinoza o seu pensamento fundamental. Logo neste primeiro *Diálogo*, deparamos com as duas proposições essenciais que encontraremos na *Ética*: «*Afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância*» (proposição XIV)<sup>18</sup> e «*Deus é causa imaneente de todas as coisas, e não causa transitiva*» (proposição XVIII)<sup>19</sup>. Mas, como justamente faz notar Victor Delbos, no *Diálogo*, «encontramo-las sem a técnica de definições e de provas, cujos elementos o cartesianismo fornecerá mais ou menos. E, em primeiro lugar, aqui aparece manifestamente a ligação, que na *Ética* praticamente é só anunciada pelo título ou que só se revela pelas últimas partes da obra, entre o problema ético-religioso posto por Spinoza e a concepção da unidade de substância»<sup>20</sup>. Por conseguinte, encontramos igualmente a

<sup>9</sup> ALQUIÉ, *Rationalisme*, 344, em nota.

<sup>10</sup> Cf. SPINOZA, *Oeuvres I* (tradução e notas por Ch. Appuhn), Paris, 1964, 29. Será citada com a indicação Ap., seguindo-se o volume e as páginas.

<sup>11</sup> Ap., I, 57.

<sup>12</sup> Ap., I, 57-58.

<sup>13</sup> Ap., I, 58.

<sup>14</sup> Ap., I, 59.

<sup>15</sup> Ap., I, 59.

<sup>16</sup> Ap., I, 60.

<sup>17</sup> Ap., I, 60.

<sup>18</sup> BENTO DE ESPINOSA, *Ética*, I, Coimbra, 1960, 28. Será citada *Ética*, seguindo-se a indicação do volume e das páginas.

<sup>19</sup> *Ética*, I, 48.

<sup>20</sup> VICTOR DELBOS, *Le Spinozisme*, Paris, 1950, 3.ª ed., 17.

identidade da Natureza e de Deus, afirmada na famosa expressão «Deus ou a Natureza» da *Ética*<sup>21</sup>: «A natureza é conhecida por si mesma e não por nenhuma outra coisa. É formada de atributos infinitos, sendo cada um infinito e soberanamente perfeito no seu género, à essência dos quais pertence a existência, de modo que fora dela não existe nenhuma essência ou nenhum ser e ela coincide assim exactamente com a essência de Deus, o único Augusto e bendito»<sup>22</sup>. O que importa, porém, sublinhar é que a finalidade de Spinoza é assim mostrar em que consiste a felicidade e liberdade do homem: «este conhecimento conduz-nos a referir tudo a Deus e a amá-lo unicamente porque ele é soberanamente magnífico e perfeito, e a fazer de nós uma total oferta a ele, pois é nisso que consiste tanto o verdadeiro serviço divino como a nossa salvação e a nossa felicidade (...). Do mesmo modo o homem, na medida em que é uma parte da Natureza, deve seguir as leis da Natureza, o que é o verdadeiro serviço divino (...)»<sup>23</sup>. E acrescentará que é pela Crença Recta que alcançamos «a nossa saúde, isto é, o Amor de Deus, em que consiste, como observamos, a nossa suprema felicidade»<sup>24</sup>.

Também no *Tratado da Reforma do Entendimento*<sup>25</sup>, o que Spinoza procura é «o amor de uma coisa eterna e infinita (que alimenta a alma de uma alegria pura, isenta de toda a tristeza»<sup>26</sup>. «Ora todos (os fins) que o vulgo persegue não só não fornecem nenhum remédio para a conservação do nosso ser, mas até o impedem, sendo muitas vezes causa da perda daqueles que os possuem, e sempre causa da perda daqueles que são possuídos por eles. Há, com efeito, numerosíssimos exemplos de pessoas que, por causa das suas riquezas, sofreram a perseguição e até à morte; assim como pessoas que, para adquirir bens, se expuseram a tantos perigos que acabaram por pagar com a vida a sua estupidez.

<sup>21</sup> *Ética*, III, 8.

<sup>22</sup> *Ap.*, I, 162.

<sup>23</sup> *Ap.*, I, 130.

<sup>24</sup> *Ap.*, I, 131.

<sup>25</sup> Cf. B. DE SPINOZA, *Traité de la Réforme de l'Entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses* (Texto, tradução e notas por A. Koyré), Paris, 1979, 6.<sup>a</sup> ed. Será citado TRE, seguindo-se as páginas.

<sup>26</sup> TRE, 10.

E não menos numerosos são os exemplos daqueles que sofreram horrorosamente para obter ou conservar honras. Enfim, inumeráveis são os exemplos de pessoas que apressaram a sua morte por excessos de voluptuosidade. Reflectindo, estes males pareceram-me provir exclusivamente do facto de a nossa felicidade ou infelicidade depender de uma só coisa, a saber, do objecto a que aderimos pelo amor»<sup>27</sup>. E não nomeando Deus, afirma que «nenhuma coisa, considerada na sua natureza, poderá ser dita perfeita ou imperfeita; sobretudo quando soubermos que tudo o que se faz se faz segundo a ordem eterna e as leis determinadas da Natureza. Mas como a fraqueza humana não se conforma com esta ordem pelo seu pensamento, e no entanto o homem concebe uma natureza humana muito mais forte que a sua e ao mesmo tempo não vê nada que o impeça de adquirir uma tal natureza, é incitado a procurar os meios que o conduzirão a uma tal perfeição. Tudo o que pode ser um meio para aí chegar é chamado um verdadeiro bem. E o bem supremo é para ele chegar a fruir — com outros, se possível — de uma tal natureza (superior). Mostraremos no seu lugar qual é essa natureza, a saber, qual é o conhecimento da união que o espírito possui com toda a Natureza. Tal é, pois, o fim para o qual tendo, a saber, adquirir uma tal natureza (superior) e trabalhar para que muitos outros a adquiram comigo»<sup>28</sup>. Como escreve F. Alquié, «da existência do Soberano Bem, da possibilidade que o homem tem de atingi-lo, Spinoza vai propor então uma prova que não hesitaremos em chamar experimental: ela consiste, com efeito, em invocar e relatar uma experiência pessoal, o que confirma, uma vez mais, o carácter autobiográfico do relato. Porque Spinoza declara que, enquanto «se dedicava a estes pensamentos», o seu espírito se afastava dos falsos bens. Encontramos aqui uma ideia que dominará todas as exposições de Spinoza: a reflexão filosófica, pelo seu próprio exercício, contém já a prova da sua legitimidade. Esta descoberta foi para Spinoza «uma grande consolação (*magna mihi fuit solatio*, escreve). Ela permitiu-lhe, de facto, estabelecer que os males de que queria libertar-se podiam ceder aos remédios, e portanto a doença de que o homem parece apanhado em virtude

<sup>27</sup> TRE, 8.

<sup>28</sup> TRE, 11-12.

da sua condição não é incurável. É esta doença que, ao longo da sua obra Spinoza pretende curar»<sup>29</sup>.

Victor Delbos esclarece: «podemos compreender como, para produzir o sistema da *Ética*, a razão teve de se combinar com o sentimento religioso profundo que tinha sobrevivido na alma de Spinoza ao repúdio da sua fé primeira e que lhe tinha feito desejar ou aceitar o contacto com certas seitas cristãs. Não foi o puro problema moral que se pôs a Spinoza; ele não se perguntou simplesmente: Que devo fazer?, mas: Que devo fazer para estar seguro de ser feliz? Mais precisamente ainda, na maneira como entende a felicidade ou o bem a obter, faz entrar a ideia do que a consciência religiosa chama a salvação. Ora, essa ideia representa o destino do homem como uma alternativa entre a morte eterna e a vida eterna; ela envolve a convicção de que, para operar o novo nascimento, é necessário mais do que a virtude isolada do esforço individual, isto é, antes de tudo uma cooperação do Poder ou Realidade infinita, à qual estamos imediatamente unidos. A salvação está no amor de Deus, na união imediata e indissolúvel da alma com Deus, de tal modo que ela nada ame senão nele e por ele. Esta afirmação é constante através de toda a obra de Spinoza»<sup>30</sup>.

Quer dizer, mesmo depois da ex-comunhão da comunidade hebraica em 1656, continua em Spinoza a influência do Deus bíblico. Mas há uma outra influência: a do naturalismo imanentista e infinitista da Renascença. Porém, o que vai constituir a originalidade de Spinoza é o matematismo, na medida em que vai permitir ao naturalismo da Renascença sair da confusão mística em que se mantinha (...). O que vai permitir a Spinoza dar à actividade espiritual um sentido racional e preciso, o que vai permitir-lhe pensar a Natureza rejeitando para fora dela toda a sombra de finalidade é o método matemático e só ele»<sup>31</sup>. Deste modo, o pensamento spinozista é verdadeiramente uma filosofia da secularização.

<sup>29</sup> ALQUIÉ, *Rationalisme*, 81.

<sup>30</sup> DELBOS, *Spinozisme*, 9.

<sup>31</sup> F. ALQUIÉ, *Nature et Vérité dans la philosophie de Spinoza* (curso professado na Sorbona, policopiado), pp. 14-15. Será citado NV, seguindo-se as páginas.

## PANTEÍSMO MATEMÁTICO

### *Doutrina do conhecimento*

«A teoria spinozista da verdade, escreve F. Alquié, apenas adquire o seu sentido à luz da teoria da Natureza, Natureza única que se confunde com a Substância que cada um dos atributos exprime à sua maneira. É porque a Natureza é única, é porque um modo da extensão e a ideia desse modo não são senão uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras diferentes, que o processo causal, pelo qual as coisas se produzem umas às outras, e o processo lógico, pelo qual as ideias se deduzem umas das outras, não são um só e mesmo processo, e que, por conseguinte, não há senão uma só ordem. Assim, (...) a doutrina spinozista da verdade, que afirma que a verdade é a propriedade de um juízo livre, e que não depende senão do espírito, dum juízo evidente, próprio dum espírito consciente da verdade que ele afirma, e enfim de um juízo conforme ao real, esta doutrina remete (...), em todos os seus temas essenciais, para uma dupla fonte de referência: por um lado, para o matematismo, por outro, para uma teoria da Natureza que parece pre-existir a este próprio matematismo»<sup>32</sup>.

Portanto, Spinoza vai racionalizar, pelo matematismo, a sua intuição da Natureza como ser absolutamente primeiro, imanente, autoprodutivo, fonte infinita e espontânea de todas as coisas. Quer dizer, sendo a Natureza auto-explicativa, compreende-se também que o verdadeiro método será o dedutivo, mediante as noções comuns, e que o conhecimento verdadeiro é também ele imanente, interior a si próprio, critério de si mesmo, *index sui*, pela reflexão, seguindo ideias adequadas. Spinoza está permanentemente a aduzir o caso de que da ideia clara, adequada, de triângulo se segue que a soma dos seus ângulos é igual a dois rectos: eis a essência do seu método geométrico. A verdade não consiste propriamente na relação da ideia com a coisa, mas na ideia da ideia, na relação de duas ideias. Mas o que se percebe adequadamente é verdadeiro e real. Em última análise, a conexão e a ordem das ideias identificam-se com a conexão e a ordem das coisas. Porque o entendimento humano está ligado e é parte do Entendimento divino, um e outro modos do

<sup>32</sup> NV, 13-14.

atributo Pensamento que, com a Extensão, outro atributo que conhecemos, exprime a Substância única.

Consequentemente, como faz notar ainda F. Alquié, depois de uma análise da evolução histórica da concepção do conhecimento nas obras de Spinoza, é apenas na *Ética* que o conhecimento intuitivo já não se opõe ao conhecimento racional. Quer dizer, «tudo se passa como se o racionalismo discursivo não tenha sido, em Spinoza, um ponto de partida, mas um ponto de chegada. Tudo se passa como se (...) Spinoza tivesse partido de uma certa intuição imanentista, naturalista e monista, e como se só pouco a pouco tivesse elevado o seu matematismo à altura desta intuição»<sup>33</sup>. E foi precisamente este matematismo que retirou ao naturalismo toda a sua dimensão mística, que banuiu completamente toda a transcendência e que permitiu uma concepção de Deus despida de todo o finalismo e ilusões antropomórficas, isto é, da subjectividade, como exigia a nova ciência. Partir-se-á, pois da essência dos atributos para a essência das coisas.

Pode, pois concluir-se que «a teoria da verdade é, em Spinoza, uma teoria da totalidade, e é sobre a ideia da totalidade unificada que se funda todo o spinozismo. Mas a totalidade cósmica e unitária que se apresentará sob a forma duma teoria da Substância é tornada possível pela totalidade lógica das ideias verdadeiras tomadas individualmente ou dos grupos de encadeamentos válidos de ideias verdadeiras. Se o conhecimento empírico é falso porque é «mutilado», o conhecimento racional (discursivo e intuitivo) é verdadeiro porque é completo: a ideia adequada não é outra coisa senão a ideia total (...). Spinoza repetirá sem cessar: o verdadeiro é a ideia adequada, isto é, completa, e o falso, a ideia inadequada, é a ideia mutilada que, simples parte, se apresenta como o todo»<sup>34</sup>.

Por conseguinte, método e sistema co-implicam-se. O sistema spinozista é o que poderíamos chamar uma «ontológica». Com Windelband, dir-se-á que «foi sobre a base da premissa metafísica do panteísmo que Spinoza se serviu do método geométrico para a solução do seu problema; mas, inversamente, foi este mesmo método que determinou a solução do seu problema e o carácter especial do seu panteísmo. Aplicando este método, veio a pensar a relação da

<sup>33</sup> NV, 29.

<sup>34</sup> ROBERT MISRAHI, *Spinoza*, Paris, 1972, 3.<sup>a</sup> ed., 29.

divindade com as coisas singulares com analogia matemática, e se a concepção panteísta do mundo se caracteriza de maneira completa somente pela relação que ela admite entre a divindade, que é Uno e Tudo, e as coisas singulares, o spinozismo não é mais do que um panteísmo matemático, aliás mais exactamente determinado pelo facto da analogia geométrica ter sido a analogia preferida por Spinoza para explicar aquela relação»<sup>35</sup>. Assim, Deus ou a Natureza não é só o ser, mas a razão de ser imanente de tudo quanto existe. Há identidade entre o ponto de partida, intuitivo, de Spinoza, e o seu ponto de chegada, geometricamente demonstrado.

#### *Conhecimento adequado de Deus*

Há dois modos de filosofar, e, assim, duas filosofias: as que partem do homem e as que se instalam no sistema, partindo de Deus. É por isso que as primeiras colocam o acento na pergunta: *Quem é a Verdade?* que, nas segundas, se desloca para a questão: *O que é a verdade?*

F. Alquié, pondo em confronto Descartes e Spinoza, mostra como, para o primeiro, partindo do homem, pois arranca do *cogito* e da dúvida, a ideia do infinito, sendo ontológica e logicamente a primeira, não é a que se descobre primeiramente: assim, a primeira «Meditação» diz respeito à dúvida, a segunda ao eu, e Deus aparece em terceiro lugar. A segunda diferença é que, em Descartes, Deus não é propriamente compreendido. Finalmente, o Deus cartesiano é um Deus que, de fora, pois é criador transcendente, garante as próprias ideias necessárias. Em Spinoza, tudo se passa de modo diverso: a ideia de Deus é a primeira, também do ponto de vista metodológico; a ideia de Deus ou do ser é uma ideia adequada e princípio de inteligibilidade de toda a realidade (verdade e ser coincidem); tudo deve ser deduzido necessariamente de Deus. «(...) tudo nos conduz a esta ideia central: não há, pois, para o pensamento humano outro dever que não seja o de identificar-se com o pensamento de Deus, segui-lo no seu desenvolvimento, e isso não pode fazer-se senão a partir da própria ideia de Deus. Ou, se se preferir, a identificação do ser, de todo o ser, de tudo o que pode haver em cada coisa de ser e de verdade, com a única Subs-

<sup>35</sup> Cit. por Joaquim de Carvalho, na Introdução à parte I da *Ética*, I, p. L.

tância, esta identificação é a condição de todo o raciocínio verdadeiro. Tal é também a evidência suprema. Trata-se de uma verdade conhecida por si mesma, *veritas per se nota*, condição de todas as outras verdades»<sup>36</sup>.

Daí que Spinoza, desde o *Breve Tratado*, se instale imediatamente em Deus, começo do começo, ponto de partida de toda a dedução, e daí também a prioridade dada às demonstrações *a priori* da sua existência, que se resumem ao facto de a existência, de Deus pertencer à sua natureza: «(...) segue-se, pois, claramente que tanto se pode demonstrar *a priori* como *a posteriori* que Deus existe. Melhor ainda *a priori*, pois as coisas que se demonstram da outra maneira, deve-se demonstrá-las pela sua causa exterior, o que é uma imperfeição manifesta, já que não podem fazer-se conhecer por si mesmas, mas apenas por causas exteriores. Deus, no entanto, a causa primeira de todas as coisas e também a causa de si mesmo, faz-se conhecer a si mesmo por si mesmo. Pouco significado tem, portanto, essa palavra de Tomás de Aquino segundo a qual Deus não pode ser demonstrado *a priori*, e isso precisamente porque não tem causa»<sup>37</sup>. Mas deverá notar-se que o próprio argumento spinozista *a posteriori* repousa, em última análise, no facto de o pensamento ser colocado, desde o início, como atributo de Deus, e, por isso, o que é verdade da ideia é verdade da coisa.

Na Introdução a *Os Princípios da Filosofia de Descartes demonstrados segundo o método geométrico*, Spinoza acusa Descartes, sem referir explicitamente o seu nome, de ter caído numa espécie de círculo vicioso. De facto, Descartes começa pela dúvida, chegando à certeza do eu; mas, para validar mesmo essa certeza e a das ideias, tem de demonstrar a existência de Deus, também a partir do eu, pois não é conhecida por si mesma. Só desse modo, pela demonstração da natureza e da existência do Ser perfeitíssimo, alcançará a garantia da validade das ideias, eliminando a possibilidade de um Deus enganador. Ora, Spinoza responde que é necessário, desde o começo, colocar-se numa ideia clara e distinta de Deus, que elimina a possibilidade de ele ser enganador: «Porque temos uma ideia clara e distinta do Triângulo, embora não sabendo se o autor da nossa natureza não nos engana; e, desde que tenhamos

<sup>36</sup> NV, 37.

<sup>37</sup> Ap., I, 48.

de Deus uma tal ideia, como abundantemente mostrei mais acima, não podemos duvidar nem da sua existência nem de nenhuma verdade matemática»<sup>38</sup>.

Aliás, já no *Tratado da Reforma do Entendimento* escrevera: «(...) não podemos pôr em dúvida ideias verdadeiras a pretexto de que talvez exista um Deus enganador que nos enganaria nas coisas mais certas, a não ser quando não temos ainda de Deus uma ideia clara e distinta, isto é, quando, pela consideração atenta do conhecimento que temos da origem de todas as coisas, nada encontramos que nos faça saber que Deus não é enganador, tão claramente como, pela consideração atenta da natureza do triângulo, vemos que os seus três ângulos são iguais a dois rectos; mas, se de Deus tivermos um conhecimento tal como do triângulo, então a dúvida desaparece»<sup>39</sup>. Portanto, mesmo no *Tratado da Reforma do Entendimento*, o único escrito spinozista que parte do homem, Spinoza é ainda geométrico. Quer dizer, «em Spinoza, o começo do ser, de que o pensamento, isto é, a reflexão, se tornará o começo do conhecimento, não consiste de modo nenhum no acto metafísico da criação, esse começo absoluto das metafísicas tradicionais. A rejeição radical da ideia de criação é o traço mais constante e mais original da metafísica spinozista; é o ponto doutrinal que permite, melhor que todos os outros, compreender as interpretações ateias que os seus contemporâneos deram do spinozismo. Mas se o termo primeiro (é necessário encontrar um termo primeiro) não é o acto de criação ontológica, não pode ser outra coisa senão o próprio ser enquanto é, sendo o ser primeiro não porque é criador ou criado, mas porque fora dele ou antes dele, nada pode ser nem ser concebido. Este Ser Primeiro, tradicionalmente chamado Deus, é a Natureza»<sup>40</sup>.

A mesma argumentação se encontra na correspondência: «se a natureza de Deus nos é conhecida, então a afirmação da sua existência segue tão necessariamente da sua natureza como deriva da natureza do triângulo que os seus três ângulos são iguais a dois rectos»<sup>41</sup>; «afirmo que só pode haver um Ser único à natureza do

<sup>38</sup> Ap., I, 245.

<sup>39</sup> Ap., I, 208.

<sup>40</sup> MISRAHI, *Spinoza*, 40.

<sup>41</sup> Ap., IV, 207.

qual pertence a existência; a saber, o Ser que tem nele mesmo todas as perfeições e que chamarei com o nome de Deus»<sup>42</sup>; «se afirmarmos que uma coisa, infinita e perfeita só no seu género, existe por si mesma, é necessário conceder também a existência a um ser infinito e perfeito absolutamente. É esse ser que chamo Deus. Se, por exemplo, quisermos admitir que o pensamento e a extensão (um e outra podem ser perfeitas no seu género, isto é, num certo género de existência) existem por si mesmos, devemos também conceder a existência a Deus que é absolutamente perfeito»<sup>43</sup>.

É na *Ética* que o matematismo, enquanto sistema fechado de definições, aparece na sua máxima expressão. É concretamente pela articulação das definições I («Por *causa de si* entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente»), III (Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado») e VI («Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Explicação: Digo que é *absolutamente* infinito, e não que é infinito no seu género; porquanto ao que somente é infinito no seu género podem negar-se-lhe infinitos atributos, e, pelo contrário, ao que é absolutamente infinito pertence à respectiva essência tudo o que exprime uma essência e não envolve qualquer negação») <sup>44</sup> que Spinoza poderá afirmar a unidade da substância e, conseqüentemente a identidade de Deus, *Causa sui*, Substância e também Natureza. Estas definições equivalem-se e implicam-se, mas a VI parece ser decisiva.

Portanto, Deus e mundo não são duas realidades, mas uma só, a Natureza, que considerada enquanto infinita actividade produtora é *Natura naturans* (Deus) e considerada enquanto produto infinito é *Natura naturata* (mundo): Deus não é senão a natureza enquanto causa de si mesma (como substância e atributos) e o mundo não é senão Deus enquanto efeito de si mesmo, modificação de si mesmo, sistema de modos, dos quais uns são infinitos e outros finitos. Will Durant tem uma comparação interessante: «Este Uni-

<sup>42</sup> Ap., IV, 245.

<sup>43</sup> Ap., IV, 248.

<sup>44</sup> *Ética*, I, 1-4.

verso concreto de modos e coisas está para Deus como uma ponte está para a sua planta, para a sua estrutura e para as leis da matemática e da mecânica de acordo com as quais foi construída; estas leis são a base que sustenta a condição subjacente, a substância da ponte; sem isso, ela despenhar-se-ia. Tal como a ponte, o Mundo mesmo é sustentado pela sua estrutura e pelas suas leis; é mantido na mão de Deus. A vontade de Deus e as leis da natureza, sendo uma e a mesma realidade, diversamente expressa, segue-se que todos os fenómenos são o efeito mecânico de leis invariáveis e não joguete de um autocrata irresponsável entronizado lá nas estrelas. O mecanismo que Descartes viu unicamente no corpo e na matéria, Spinoza vê-o em Deus e na alma. O mundo é regido pelo determinismo, não pela finalidade»<sup>45</sup>.

#### *Limites do racionalismo spinozista*

Para Spinoza, não se pode raciocinar verdadeiramente senão a partir do Ser absoluto, ou seja, de Deus que é ao mesmo tempo causa e razão de si e de tudo, enquanto imanente. Não se pode deixar de ficar fascinado por tal grandiosidade, pois, como escreveu Hegel, «Spinoza é ponto central da filosofia moderna: ou spinozismo ou nenhuma filosofia. Quando se começa a filosofar, deve ser-se primeiramente spinozista; a alma deve banhar-se nesse éter da substância única, na qual tudo o que se tomou por verdadeiro desapareceu»<sup>46</sup>. De facto, eleva o mundo do seu em si à consciência de si, colocando-se *sub specie aeternitatis* que simultaneamente significa *sub specie necessitatis*.

Spinoza cai, no entanto, em dificuldades extremas.

Assim, é evidente que a doutrina dos atributos desempenha papel decisivo dentro do sistema. Mas essa mesma doutrina coloca questões insuperáveis: qual o estatuto dos atributos, isto é, como conciliar a unidade e unicidade da substância com a pluralidade de atributos heterogêneos? Claude Troisfontaines, por exemplo, tenta, a partir das explicações de G. Deleuze e N. Guérault, a sua própria solução. No entanto, permanecem as dificuldades quanto à concepção do atributo: «Este exprime uma perfeição que pertence à substância, e, por isso, é destinado a fazer-no-la conhecer. Mas, por

<sup>45</sup> WILL DURANT, *História da Filosofia*, Lisboa, s/d, 175-176.

<sup>46</sup> Cit. em alemão por Joaquim de Carvalho, VII.

outro lado, o atributo não é completamente a substância, de modo que não nos faz conhecer a substância a não ser que, ao mesmo tempo, tenhamos a ideia de Deus como constituída de uma infinidade de atributos. A ideia de Deus é, pois, pressuposta, tanto para passar da diversidade real dos atributos à substância una, como para deduzir as propriedades da substância única das dos atributos. Mas o que é que garante, em última instância, a validade da nossa ideia de Deus? Para chegar aí, Spinoza é obrigado a afirmar que Deus produz em nós a sua ideia como a produz nele mesmo. É assim que o Entendimento divino se torna um modo, exactamente como o nosso entendimento. (...) Mas não acaba, assim, por edificar-se uma concepção de Deus em função do fim que se propôs (a certeza da nossa salvação)? E não se acaba assim por restituir, no plano do conhecimento intelectual, um argumento que se denunciou como a fonte de todas as ilusões, no plano do conhecimento sensível?»<sup>47</sup>. Aliás, seja como for, como explicar que Deus conste de infinitos atributos e nós apenas conheçamos dois? Embora Spinoza queira partir de Deus, não teremos aqui a prova de que é necessário partir do homem? Quer dizer, não há adequação total entre o saber e o ser: «Perguntou-me, escreve a Hugo Boxel, se tenho de Deus uma ideia tão clara como do triângulo. A esta pergunta respondo afirmativamente. Mas (...) eu não digo que conheço Deus inteiramente, mas que conheço alguns dos seus atributos, não todos nem a maior parte. E é certo que esta ignorância da maior parte não me impede de conhecer alguns.»<sup>48</sup>. Portanto, acaba Spinoza também por reconhecer uma transcendência à substância, isto é, a Deus? E, deste modo, não teríamos que constatar que a síntese do Deus bíblico e do naturalismo acaba por não operar-se, tornado-se problemática uma salvação secular, pelo conhecimento, amor intelectual de Deus?

Como faz ainda notar F. Alquié, partimos de um Deus eterno e uno, «mas, desde os modos infinitos, vemos aparecer a noção de movimento. Noção matemática, se quisermos, mecânica em todo o caso, mas sobretudo dinamista, física, e que implica a duração. Porque não pode conceber-se movimento a não ser no tempo. Portanto, o movimento opõe-se já ao carácter eterno de Deus. Finalmente, quando passamos ao modos finitos, descobrimo-los como múltiplos.

E, para dar conta da existência destes modos finitos, ser-nos-á, desta vez, necessário fazer apelo ao sistema total dos modos»<sup>49</sup>. Como escreveu Spinoza a Hude, «se por exemplo existem vinte homens na natureza», (a causa disso) «não pode estar contida na natureza do homem» e deve ser-lhes exterior<sup>50</sup>. E numa carta a von Tschirnhaus: «Quanto ao que me pergunta, isto é, se a variedade das coisas pode ser estabelecida *a priori* partindo só da ideia da extensão creio já ter bem claramente mostrado que é impossível»<sup>51</sup>.

Quer dizer que, mais uma vez, Spinoza tem de reconhecer uma certa transcendência e que não é possível pôr a experiência humana pura e simplesmente de lado. No final de contas, Spinoza quereria colocar-se no lugar de Deus e é por isso que escreve que «o homem livre em nada pensa menos que na morte; e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida» — proposição 67<sup>52</sup>. Mas é possível não pensar na morte? Por outras palavras, como eliminar o carácter inevitavelmente trágico da condição humana? Conclui-se, com F. Alquié: «O desejo mais profundo do homem é sem dúvida o de escapar à finitude e, portanto cessar de ser um homem para tornar-se Deus. A sedução que o spinozismo exerce em tantos espíritos encontra aqui uma das suas fontes. Mas um filósofo, permanecendo um homem, pode edificar a sua doutrina sobre fundamentos divinos? Pode afirmar a identidade do seu desejo de ser e do seu desejo de saber? Pode confundir o amor que tem por Deus e o amor que Deus tem por ele? Pode experimentar a sua própria eternidade, demonstrando que Deus possui dele uma ideia eterna? A todas estas perguntas, Spinoza responde afirmativamente. Não se contenta com ter o racionalismo por método, e dizer, o que seria bem legítimo, que o que não pode ser atingido pela razão não pode ser conhecido. Faz do racionalismo uma doutrina, proclama, como mais tarde Hegel, que todo o real é racional e inteligível. Mas como banir o mistério do Ser, como acabar com as contradições que a vida sem cessar nos apresenta?»<sup>53</sup>.

Spinoza é mais uma prova de que a filosofia moderna tem

<sup>49</sup> NV, 77.

<sup>50</sup> Ap., IV, 243.

<sup>51</sup> Ap., IV, 353.

<sup>52</sup> Ética III, 81.

<sup>53</sup> ALQUIÉ, *Rationalisme*, 353-354.

<sup>47</sup> CLAUDE TROIFONTAINES, *Dieu dans le premier livre de l'Éthique*, em *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974) 480.

<sup>48</sup> Ap., IV, 299.

como um dos seus centros e chaves interpretativas o argumento ontológico, que Kant recusou, com todos os outros (teológico e cosmológico), pois se fundamentam, em última instância, nele. Abriu assim caminho para o que poderíamos chamar um argumento ontológico moral. A filosofia kantiana é, de facto, essencialmente uma filosofia da finitude. «Toda esta filosofia é, com efeito, uma filosofia dos limites, e o próprio Kant, no *Opus Postumum*, definiu a metafísica como 'a ciência dos limites da razão humana'. É enquanto filosofia da finitude que ela é uma filosofia do ponto de vista do homem. Spinoza faz falar Deus do ponto de vista de Deus. Ou antes, a expressão é imprópria. Em Spinoza, Deus não fala, visto que não é sujeito. Digamos que o spinozismo é a única filosofia do ser absolutamente conseqüente, que ensina o indivíduo a descobrir em cada expressão do ser o próprio ser, e a coincidir com a sua criatividade imanente e infinita. Spinoza é o único a ter-se libertado de todo o antropomorfismo, a ter recusado qualquer apologética: não há dever-ser fora do ser, livre-arbítrio fora da liberdade. Se toda a moral humana é dualista, a *Ética* é o paradoxo grandioso de uma moral monista em que este modo finito que é o homem pode conseguir identificar-se com a sua ideia em Deus: o conhecimento de si é igualado ao conhecimento da única substância. Se a filosofia é o todo do homem, é o spinozismo que é verdadeiro. O kantismo, pelo contrário, é o modelo exemplar de uma filosofia do inacabamento. Sem dúvida que não é preciso ser *demasiado* filósofo. Se, num certo sentido, Spinoza faz falar Deus, Kant faz falar o homem: é por isso que a uma filosofia do ser ele substituiu uma filosofia da liberdade. E não se pode tematizar a finitude humana sem invocar Deus: a limitação é a interpelação de Deus»<sup>54</sup>.

A *diferença transcendental* é ineliminável. Não é possível uma filosofia da plena transparência, isto é, da total coincidência do pensar e do ser. A razão dá razões, mas não dá a razão de si própria. E o homem, quando desperta para si, já lá está como presença de dom. Só porque participamos no ser, podemos interrogar o mistério do ser que sempre nos transporta e envolve. A autonomia é heterónoma e relacional.

Por isso, deparamos também com a impossibilidade de uma moral humana monista: o dever-ser não coincide com o ser. Somos confrontados com o *paradoxo ético*: no extremo limite, entre matar

<sup>54</sup> JEAN LACROIX, *Kant e o kantismo*, Porto, s/d, 117-118.

o inocente e ser morto, tenho de escolher ser morto. De qualquer forma, morrer é a minha suprema e ineliminável possibilidade. A filosofia não pode recusar pensar na morte: não na morte em geral e abstracta, mas na *minha* morte, na morte *de ti* que eu amo e sem quem a minha existência é ferida no seu núcleo de sentido. Ora, na morte enquanto ameaça de naufrágio absoluto, o homem faz a experiência da sua radical e total impotência. Perante a morte, apenas podemos confiar que a salvação nos venha ao encontro como graça do Outro, Mistério Pessoal a quem chamamos Deus e de quem não podemos dispor. Só aí se revela a condição de possibilidade da própria razão.

### CONCLUSÃO

Como escreve F. Alquié, «as matemáticas servem para banir da religião os seus mistérios. Mas, uma vez que deixam subsistir a Natureza para lá do que nos é verdadeiramente explicado, contentam-se com substituir a religião dos mistérios por uma religião da razão. Nem tudo sendo demonstrado, a religião da razão é ainda religião. Quero dizer que aqui a razão não nos dá as suas razões. A razão (spinozista) contenta-se com afirmar-nos, uma vez por todas, que tudo é razão, que a razão é matemática e que, por conseguinte, tudo o que não é matemática deve ser rejeitado»<sup>55</sup>.

Spinoza, como ficou dito e mostrado ainda que sumariamente, teve de reconhecer que o seu sistema não dá conta da totalidade do real, que nem tudo é demonstrável, permanecendo assim aberta a via para a Transcendência. A própria razão não pode fundamentar-se a si mesma de modo absoluto, não sendo, pois, possível uma religião da razão. Por outras palavras, o carácter trágico da condição humana é ineliminável: o homem é consciência, inevitavelmente finita, intervalo entre o Nada e o Tudo, e é desse «lugar» que o homem interpela e é interpelado por Deus, podendo, assim, encontrar a salvação, na verdadeira liberdade, que não é livre-arbítrio.

Mas, paradoxalmente, é ainda por outra via que Spinoza acaba por abrir-nos para a dimensão do Mistério: pelo seu esforço de pensar a imanência da divindade às criaturas, pela sua exigência

<sup>55</sup> NV, 91.

de «desmitização», pela sua denúncia de dualismos e antropomorfismos arbitrários, infantis e supersticiosos, obriga a precaver-nos, de modo crítico, contra todas as ilusões que, na relação do homem com Deus, permanentemente se instalam. Talvez ganhem assim pleno sentido as palavras célebres com que Renan fechou o seu discurso de inauguração da estátua de Spinoza na Haia, dois séculos após a sua morte: «Foi talvez aqui que Deus foi visto de mais perto»<sup>50</sup>. Mas com a condição de termos percebido que o primado não está propriamente no ver, mas no ouvir: ser homem fundamenta-se no ser chamado por Deus e corresponder à sua interpelação. Santo Agostinho e Pascal já o tinham entendido: não procuraríamos a Deus, se, desde sempre, não estivéssemos na situação de encontro. Só no reconhecimento da existência dialógica e no consequente pensar dialógico se dá a possibilidade de superação do modelo coisista e manipulador, que nos fez desembocar no nosso actual vazio de sentido.

ANSELMO BORGES

## A devoção à Paixão de Cristo na religiosidade popular

Apresentam-se alguns elementos para reflexão e compreensão da religiosidade popular e do cristianismo popular, porque é o contexto envolvente no qual se insere a devoção à Paixão de Cristo.

Esta expressão suscita imediatamente várias questões: que é religiosidade? Que é Povo e popular? Qual é a religiosidade popular?

*Religiosidade* equivale normalmente a uma disposição para os sentimentos religiosos. Religiosidade, é pois, o concreto, a expressão vital das pessoas e da sua dependência da natureza, das opressões vividas no dia a dia e da luta quotidiana pelo pão.

As calamidades naturais, as doenças incuráveis, o envelhecimento e a morte com os seus sofrimentos e frustrações intensificam desejos e aspirações, motivam práticas culturais para exorcizar as forças da natureza, reconciliar o homem com o mal e consolá-lo nos seus sofrimentos. A constante incerteza e insegurança que lhe percorrem a vida, levam-no fatalmente à procura de uma segurança ou duma protecção absoluta que se encontram na ideia de Deus, formalizada e concretizada de muitos modos. Quanto maior for a insegurança e a falta de protecção do homem, maior é o seu sentimento religioso, a religiosidade. Quem, há 20 anos, enchia as nossas Igrejas, senão os pobres? Os inseguros socialmente? E quem não notou, logo após o 25 de Abril, que certa classe média, até então influente, deu sinais de mais «religiosidade»? A religiosidade funciona, em parte, como resposta às

<sup>50</sup> Cit. por JOSEPH MOREAU, *Espinosa e o Espinosismo*, Lisboa, 1982, 10.