

TRADUÇÃO

PARA ALÉM DO MÉRITO *

DIEGO TATIÁN **

TRADUÇÃO DE FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA

Uma das discussões teológicas principais desde a Reforma, e que terá na Holanda do século XVII uma intensidade particular inclusive no próprio interior do Protestantismo, entre suas diversas seitas, é a que manteve, por um lado, os partidários do “livre-arbítrio” e, por outro, os partidários da predestinação e da salvação só pela graça. No centro dessa disputa encontraremos a noção de mérito e o problema se reduz ao que se segue: pode o homem agir de modo tal que lhe seja dado esperar de Deus uma recompensa – a felicidade eterna – concretamente?

A essa pergunta, no século XVI, Lutero e Calvino responderam negativamente. O teólogo alemão, aduzindo a corrupção intrínseca da natureza humana desde a queda, sustentou que todas as ações humanas se encontram determinadas pelo pecado (“em toda boa ação pecava o justo”; “a boa ação, melhor feita, era um pecado venial”). Calvino, para quem só através da graça é possível a salvação de uma natureza humana corrompida como a nossa, denuncia a teoria do mérito como uma autoglorificação da criatura de Deus, exatamente a essência do pecado. E ainda que depois de disputas ferozes com a igreja de Roma se concede, no *Livro da concórdia*, que as boas obras podem ter vantagens temporais e algum prêmio accidental no céu, a Reforma é, em essência, uma afronta à ideia de mérito e da moralidade católica que nela se funda – ideia que, ademais, havia sido extensamente fixada no Concílio de Trento¹.

A última proposição da *Ética* [de Bento de Espinosa], uma das mais concisas e perfeitas afirmações de inocência que à filosofia foi possível pensar, acerta com sensibilidade o coração da concepção moral da existência, invertendo a equação última, sem a qual se arruinaria, a saber, a condicionalidade – nesses mesmos termos – entre virtude e felicidade. O que a filosofia de Espinosa objetiva e explicitamente desconstrói é a ideia de “mérito”. Se, como sugerimos aqui, essa é a mais elementar das noções do discurso moral, o ideal espinosista – a existência ética – é o de *uma vida para além do mérito* e, por conseguinte, para além de um conjunto de conceitos que lhe são concomitantes, tais como os de reconhecimento, prêmio, castigo..., todos pertencentes a uma lógica da transcendência que o espinosismo expurgou em todos os seus níveis. Se quiséssemos

* “Más allá del mérito”. In: Tatián, D. *Spinoza y el amor del mundo*. Buenos Aires: Altamira, 2004, p. 77-88.

** Professor da Universidade Nacional de Córdoba (UNC) - Argentina.

1 Sobre o significado que o *Tratado Teológico-político* dá a respeito dessa disputa, cf. Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris, 1985, Capítulo 1. No século XVII, e já fora do contexto polêmico originado pela Reforma, encontraremos na filosofia prática kantiana uma teoria moral que prescinde da ideia do mérito, considerado uma concepção imoral e egoísta. A conformidade de nossos atos com os imperativos categóricos, com os ditados práticos da razão, não têm base em uma vontade divina que impõe ao homem o cumprimento da lei moral, nem uma instância heterônoma qualquer sobre a qual ele fundamente a obrigatoriedade de sua observância. Ao contrário, os imperativos da razão prática valem por si mesmos e é uma dignidade puramente humana a subordinação deles à vontade. Em suma, os homens não se sujeitam à lei superior da razão para alcançar a felicidade, nem para obter de Deus uma recompensa eterna, nem deve a existência moral ser concebida como um meio que se orienta a uma finalidade exterior a ela mesma – ainda que, segundo Kant, Deus articule a felicidade com a virtude, porém não como recompensa a um mérito que seria, por assim dizer, sua causa, mas simplesmente como uma não contraposição, como uma harmonia entre o cumprimento da razão prática e a tendência elementar dos homens à felicidade.

reconduzir a filosofia de Espinosa à polêmica teológica antes referida – na qual, não obstante, Espinosa não interveio de forma direta –, veremos que sua posição é irreduzível aos termos da polêmica, e poderia ser formulada do seguinte modo: as obras salvam, porém, não há mérito, de tal forma que a salvação não será concebida como prêmio da bem-aventurança eterna, mas como uma felicidade terrena do homem enquanto *pars naturae* [parte da natureza]. As obras salvam, mas porque são já indícios de salvação – pois o que são as obras senão o efeito necessário de certo estado de potência, de virtude e de felicidade?

Como dizíamos, a última proposição da *Ética* diz o essencial: “*Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eâdem guademos, quia libidines coërcemus; sed contrà quia eâdem guademus, ideò libidines coërcere possumus*” (“A felicidade não é o prêmio que se atribui à virtude, mas a própria virtude, e não gozamos dela porque reprimamos nossas concupiscências; ao contrário, podemos reprimir nossas concupiscências por gozarmos dela”) (E, V 62). Se não é um resultado, nem uma compensação da vida reprimida, nem o efeito que deve seguir necessariamente ao mérito como um prêmio transcendente a ele (sem o qual não encontraria motivação nenhuma), nem é o que advém pelo cumprimento de um mandato, pela prática da virtude ou pela observância de um preceito qualquer, então a felicidade será pensada como um *dom* cujo gozo torna possível a boa vida, que não se institui enquanto obrigação, mas que deriva da felicidade como as propriedades de uma esfera derivam de seu conceito. Não é possível ser feliz e não ser virtuoso, ainda que o inverso não seja necessariamente válido.

O texto transcrito parece poder se decompor em dois momentos: a primeira parte da proposição postula a equivalência entre felicidade e virtude (*Beatitudo est... ipsa virtus*), só que aqui a ordem dos termos altera o conceito. O significado da proposição “a felicidade é a virtude”, segundo a formulação de Espinosa, não é o mesmo que da proposição “a virtude é a felicidade”, quer dizer, não é o mesmo definir a felicidade pela virtude que definir a virtude pela felicidade, algo que corresponderia melhor ao segundo momento da proposição, quando intervém uma sequencialidade, um hiato causal na equivalência *beatitudo/virtus*; isto é, “não gozamos dela (a felicidade) porque reprimamos nossas concupiscências (porque sejamos virtuosos no sentido clássico da palavra, de maneira que a felicidade não remete à virtude como sua causa), mas que, ao contrário (*sed contrà*, esta locução adverbial é a que rompe com a reversibilidade dos termos), podemos reprimir nossas concupiscências (quer dizer, ser virtuosos) porque gozamos dela” (de maneira que implica a virtude como sua consequência natural). Por conseguinte, Espinosa parece estar nos dizendo: o gozo da felicidade ou é fácil (posto que está dado) ou é impossível; se dá ou não; é imediato ou alcançável.

Não obstante, as últimas palavras da *Ética* – no escólio que corresponde à proposição transcrita – são as seguintes: “Se a via que, segundo mostrei, conduz a esse logro parece muito árdua, deve ser o que muito raramente se encontra. Com efeito, se a salvação estivesse ao alcance da mão e pudesse ser alcançada sem grande trabalho, como poderia suceder que quase todos a desconheçam? Porém, tudo o que é excelso é tão difícil quanto raro (*Omnia praeclara tam difficilia, quàm rara sunt*)”. A própria *Ética* é um instrumento de intervenção sobre a vida tal como é dada, sobre a *communis vita*, para sua transformação; de outro modo, que sentido teria tê-la escrito? Com segurança, pouco importava a Espinosa a admiração, o reconhecimento ou a transcendência pela obra. Mais ainda, segundo o testemunho de seu amigo Jarig Jelles, que fez o prólogo e editou as *Opera posthuma* [de Espinosa] imediatamente depois da morte de seu autor,

Espinosa nem sequer queria assinar a *Ética*². A obra maior de Espinosa é o mapa que registra as vias – com todos seus acidentes e relevos – que conduzem da escravidão à liberdade; liberdade “rara”, com efeito, “que não se alcança sem grande trabalho”, porém, em todo caso, este trabalho nada terá que ver com uma repressão de nossas concupiscências. Contrariamente, a raridade e a dificuldade remetem no texto latino a um vocábulo que a palavra “excelso” da versão espanhola³ não traduz; o adjetivo *praeclarus* na última linha da *Ética* (que na versão francesa de Rolland Caillois soa “*Mais tout ce qui est très précieux est aussi ficcicile que rare*” e em uma antiga tradução inglesa de A. Boyle, “*But all excelent things are as difficult as they are rare*”) remete antes de tudo à compreensão e ao entendimento. Segundo palavras de J. Jelles no já mencionado Prefácio das *OP*, “(Espinosa) considera que tão somente é útil aquilo que ajuda a entender, e que é mal aquilo que pode impedir que entendamos”. Não devemos, portanto, conceber a *Ética* como um conjunto de preceitos a respeito de como agir e como viver, mas como um instrumento de compreensão da liberdade, sem o qual a obra seria completamente ineficaz; o entendimento corrige a passionalidade má sem sair do território afetivo, pois “o conhecimento verdadeiro do bem e do mal não pode reprimir nenhum afeto na medida em que esse conhecimento é verdadeiro, mas somente na medida em que é considerado ele mesmo um afeto” (E, IV, 14).

Em todo caso, nem a felicidade, nem o entendimento, nem a liberdade são a *mercatura* do mérito⁴; procedem sim de uma atividade, de uma experimentação, que devem, porém, ser cuidadosamente distinguidas dele.

Nenhuma ação é digna de recompensa, da mesma maneira que não é uma árvore que dá seus frutos. Dito em outros termos: “esse conhecimento faz com que, depois de realizarmos algo excelente, não nos arroguemos disso [...] mas que, pelo contrário, tudo quanto fazemos, atribuímos a Deus, já que ele é a primeira e única causa do que realizamos e executamos”⁵. Isso não só se traduz em uma ética da desapropriação; ademais, “nos liberta da tristeza, do desespero, da inveja,

2 Tanto na capa como em outros lugares, o nome de nosso escritor só é impresso com as iniciais pela delicada razão de que, pouco antes de morrer, ele mesmo expressou o desejo de que não se pusesse seu nome na *Ética* que se dispunha a imprimir [e que no último momento, como se sabe, retirou da impressão, em razão da agitação que havia causado nos teólogos a mera iminência de sua aparição: “Quando me inteirei de tudo por homens dignos de crédito que me disseram, ademais, que os teólogos tramavam contra mim por todas as partes, decidi deferir a edição que preparava até ver em que daria o assunto [...]” (Carta 68 a Oldenburg)]. Ainda que não tenha dado explicação alguma, em nossa opinião, o único motivo de tal decisão é que não quis que sua doutrina fosse designada com seu próprio nome, já que no capítulo 25 do apêndice da parte IV da *Ética*, afirma que quem deseja ajudar os outros com seus conselhos e ações a desfrutar juntos do sumo bem, não desejará que sua doutrina receba deles o seu nome; e, ademais, na terceira parte da mesma obra, na explicação da ambição (E, III, Def. Af. 44, expl.), tacha abertamente de ambiciosos os que fazem isso (Jarig Jelles, “Prefácio” a las *Opera Posthuma* (1677). In: Atilano Domínguez (comp.), *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995, p. 48).

3 *Ética*, tradução de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 392.

4 *Meritus*, participação passado de *mereo* ou de *mereor*, “merecedor”, “que merece”, remete ao mesmo campo etimológico ao qual pertencem os substantivos *merces* (salário), *mercennarius* (“mercenário”, ou “subornado” e outras acepções como *liberalitas mercennaria*, “generosidade interessada”, etc.), *mercatus* (mercado), *mercatura* (“mercadoria”, porém também “tráfico”, “comércio”). A secularização do conceito de *meritum* em uma sociedade cujo segredo, segundo nos ensina Marx, radica no estatuto da mercadoria em seu poder como “fetiche”, alcança seu estado último em uma “sociedade meritocrática” de compleição econômico-técnica, que já em 1958 foi ridicularizada pelo sociólogo inglês Michael Young em seu relato *The Rise of Meritocracy*, segundo o qual no século XXI um conjunto de procedimentos técnico-científicos de medição de rendimentos psicológicos e econômicos permitiriam fazer real, com uma exatidão absoluta, a ideologia da adjudicação justa segundo o rendimento. A mercantilização total da existência no capitalismo avançado resulta reversível com o princípio meritocrático como critério único de regulação da vida comum. Para uma crítica do neoconservadorismo meritocrático, cf. Helmut Dubiel, *Wae ist Neokonservativismus?*, Suhrkamp, 1985.

5 Espinosa, *Tratado breve*, versão de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1990, p. 138-139. Seja na esfera teológica, seja na esfera metafísica ou na esfera ética, Espinosa é um dos poucos filósofos (se não o único, ao menos com sua radicalidade) que, desde o cristianismo e até Schopenhauer e Nietzsche, não confere nenhum estatuto ao conceito de vontade (cf. o escrito de Karl Löwith “Spinoza. *Deus sive natura*”. In: *Gott, Mensch und Welt in der Mataphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967, capítulo IX).

do medo e de outras paixões”⁶. Mérito e demérito só são formas da imaginação que promovem condutas e paixões sem lugar nenhum no homem livre, isto é, no homem que *entende*, que entende que não é sujeito de sua própria potência, ou melhor, da potência que ele mesmo é. De modo que a vaidade, a zombaria, o louvor, o desprezo, a admiração, a honra, a vergonha, a competência, o reconhecimento, e tudo o que pudesse resultar da comparação entre os homens⁷, não são senão formas de ignorância. Ou melhor: “[...] do fato de que (os homens) consideram a si mesmos como livres – diz Espinosa em E, I, Apêndice – saíram noções tais como Louvor, Vitupério, Pecado e Mérito”.

A ruptura com o que poderíamos chamar de “prejuízo do mérito” afeta desde sua base não só a religião, mas também a ordem social, ambas sustentadas pela implementação de castigos e prêmios, ameaças e promessas, temores e esperanças⁸, enfim, tudo aquilo que Espinosa chamava “os incentivos da virtude”: “[...] as estátuas, os emblemas e outros incentivos da virtude são mais propriamente signos de escravidão que de liberdade, pois é aos escravos, e não a homens livres, que se outorgam prêmios por sua virtude”⁹. Porém, será no âmbito da religião em que a desestabilização espinosista parecerá não ter volta, como bem compreendeu Oldenburg em uma série de cartas enviadas ao filósofo entre 1675 e 1676, quer dizer, pouco antes de sua morte. “Você parece – escreve o secretário da *Royal Society* de Londres – implantar a necessidade fatal de todas as coisas e ações; pois bem, concedida e afirmada tal necessidade, dizem eles (seus leitores “atormentados”), se corta o nervo de todas as leis, de toda virtude e religião, e se tornam inúteis todas as remunerações e penas [...] não alcançam compreender qual lugar resta para a culpa e as penas [...]”¹⁰. A primeira resposta de Espinosa¹¹, ambígua e pouco clara (“[...] eu não submeto Deus, de modo nenhum, à fatalidade, porém concebo que as coisas seguem da natureza de Deus com uma necessidade inevitável [...]”; “[...] os homens são inescusáveis ante Deus tão somente porque estão em seu poder como o barro em poder do oleiro, que da mesma massa faz uns vasos para a honra e outros para a desonra [...]”, etc.), fará com que seu interlocutor repita a objeção na carta seguinte, quase nos mesmos termos em que havia feito antes. Ao que Espinosa finalmente responde: “[...] você argumenta que se os homens pecam por necessidade de sua natureza, são escusáveis; não explica, não obstante, o que pretende deduzir daí: que ou bem Deus não pode enojar-se com eles, ou que eles são dignos da felicidade, quer dizer, do conhecimento e amor de Deus. Se você

6 Spinoza, *Tratado breve*, op. cit., p. 139.

7 Em uma passagem do chamado *Segundo Discurso*, Rousseau, que havia sido leitor de Espinosa, em particular, do *Tratado Teológico-político*, faz uma crítica semelhante ao mérito e a todos os seus implícitos enquanto emergência derivada da desnaturalização do homem. A partir de então, “tudo começa a mudar de aspecto. Os homens [...] se acostumam a considerar diferentes objetos e a fazer comparações (*à faire des comparaisons*); adquirem insensivelmente as ideias do mérito (*mérite*) e de beleza que produzem sentimentos de preferência [...] Todo mundo começou a ver os demais e a querer ser visto, e a estima pública teve um preço [...]: dessas primeiras preferências nasceram, em parte, a vaidade e o desprezo e, de outra parte, a vergonha e a inveja [...]” (*Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*). In: *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*, tomo III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, p. 287).

8 “[...] acreditam que a moral e a religião e, em geral, tudo que estiver relacionado à fortaleza do ânimo são cargas de cujo peso esperam se libertar depois da morte, para receber o prêmio da escravidão, isto é, o prêmio da moralidade e da religião; e não só essa esperança, mas também – e principalmente – o medo de serem castigados com suplícios cruéis depois da morte; isso é o que os induz a viverem conforme as prescrições da lei divina quanto permitem sua fraqueza e seu ânimo impotente [...]” (E, V, 41, esc.). Também na Carta 43 a Ostens, na qual Espinosa responde a um panfleto de Velthuysen contra o *TTP*: “[...] acredito ver onde está atolado esse homem. Com efeito, como não encontra na própria virtude, nem no entendimento nada que lhe agrade, preferiria viver segundo o impulso de seus afetos, se não o impedisse uma só coisa: o temor do castigo. Por conseguinte, se abstém das más ações e cumpre os preceitos divinos como um escravo [...]. Daí que ele acredite que todos aqueles que não se contêm com esse medo, vivem desenfreadamente e abandonam toda religião” (*Correspondencia*, versão de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, p. 287-289).

9 Spinoza, *Tratado Teológico-político*, tradução de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 217.

10 Spinoza, *Correspondencia*, op. cit., p. 289.

11 *Ibid*, p. 391-394.

pensa do primeiro modo, concedo totalmente que Deus não se enoja [...] porém, nego que daí se siga que todos devem ser felizes, já que os homens podem ser escusáveis e, não obstante, carecer da felicidade e ser atormentados de muitas maneiras. Assim, o cavalo é escusável de ser cavalo e não homem, e, contudo, deve ser cavalo e não homem”¹².

A felicidade não tem nada a ver com a obediência, mas com a existência; demolição da justificação moral do mundo: nem a felicidade se merece, nem se é “digno” dela, ao contrário, é a virtude mesma, se “por *virtude*, entendo o mesmo que por *potência*”; isto é [...] a virtude, enquanto referida ao homem, é a essência mesma ou a natureza do homem enquanto tem a potestade de levar a cabo certas coisas que podem ser entendidas através somente das leis de sua natureza” (E, IV, def. 8). *Virtus sive potentia* [Virtude ou potência], porém ambos os termos radicalmente alterados em seu sentido com respeito à tradição. Se, como vimos, a *virtus* espinosista não remete para além de si, nem é o cumprimento de nenhum preceito geral transcendente a sua própria singularidade, a potência não assume aqui o sentido da *dynamis* aristotélica: é exercício, não possibilidade; plenitude, não carência; corresponderia melhor ao conceito de *enérgeia*.

Pura heteronomia de nossa capacidade de afirmação – de afetarmos e de sermos afetados – o *meritum* não só aliena o exercício da nossa liberdade, na medida em que subordina nossos atos a prêmios e os regula mediante mandamentos – uns e outros transcendentem à potência de incrementar uma existência e expressar uma singularidade – mas que, ademais, configura a vida comum dos homens em razão não daquilo que compõe, mas em função de temores, rancores, inveja e desconfiança; de uma rivalidade em virtude da qual desata uma lógica do reconhecimento determinada pela vontade de me sobrepor a meu semelhante, cuja impotência é o correlato necessário da minha ambição, e que estabelece, assim, as relações como relações de domínio¹³.

Contra o mérito: imanência absoluta da vida realizada a cada instante, compreensão e gozo de ser uma *pars naturae*, uma existência que só pode ser considerada “imperfeita” pela imaginação, porém que, concebida em sua singularidade positiva, revela somente o caráter expressivo de uma existência sem para quê: “[...] entenderei por perfeição, em geral, como disse, a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer enquanto existe e opera de certo modo [...]”.



¹² Ibid, p. 403-404.

¹³ Ainda que em virtude de um princípio de prudência de grande alcance crítico não nos tenha deixado demasiados indícios para uma determinação positiva de sua forma, podemos presumir que na sociedade comunista intencionada por Marx a noção de mérito não ocorra em nenhum sentido; a conciliação do homem consigo mesmo e com seus semelhantes a exclui necessariamente. O ideal antidemocrático de Marx tem, ademais, uma definição perfeita: “de cada um segundo sua capacidade e a cada um segundo sua necessidade”.