

DETERMINISMO E SALVAÇÃO EM ESPINOSA – O PAPEL DO CORPO

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA¹

1.0 A ESTRUTURA DE UMA COMUNICAÇÃO

Ao longo do meu percurso filosófico Espinosa tem sido o autor com quem mais dialoguei. Sobre ele fiz tese de licenciatura, de mestrado e de doutoramento. A ele dediquei grande parte da minha investigação académica. Utilizando o vocabulário da *Ética*, poderei falar de paixão relativamente a este pensador, uma paixão que penso se ter revelado benéfica para o meu modo de viver e de pensar. Daí classificá-la de paixão de alegria e não de tristeza. Mas outra paixão alegre, que mais recentemente me tem dominado é a da presença das mulheres na tradição filosófica ocidental, tema sobre o qual me tenho debruçado nos últimos dez anos. A comunicação que vos apresento traz a marca destes dois interesses e embora o segundo seja abordado muito de fugida, ele irá estar presente na conclusão deste texto.

Começarei por levantar alguns problemas quanto às relações entre determinismo, liberdade e salvação tentando superar aparentes discrepâncias. Depois centrar-me-ei na *Ética* e abordarei o modo tríplice como nesta obra se apresenta o corpo. Darei um especial relevo ao papel que no livro V o corpo desempenha na salvação individual e na conseqüente superação do determinismo. Devido à centralidade do corpo nesta abordagem, pareceu-me pertinente terminar com algumas interrogações sobre salvação e diferença sexual.

2.0 DETERMINISMO, LIBERDADE E SALVAÇÃO

Vemos portanto que o homem, sendo uma parte da totalidade da Natureza, da qual depende e pela

qual é governado, nada pode fazer por si mesmo para a sua salvação e para a felicidade da sua alma. *K.VII*, cap. XVIII, § 1².

Certamente deve ser árduo o que tão raramente é encontrado. Como seria possível, se a salvação fosse fácil e se a pudéssemos alcançar sem grande trabalho, que ela fosse negligenciada, as mais das vezes, por todos? Mas tudo o que é excelente é tão difícil quanto raro. *Et. V*, prop. XLII, scol.³.

A aparente discrepância de posicionamentos que constatamos nos dois extratos não se explica pelo fato de um deles – o do *K.V* – dizer respeito a uma obra incipiente e de o outro corresponder ao final da *Ética* onde os tateamentos iniciais foram ultrapassados. Trata-se de duas teses que atravessam os escritos espinosanos e que a um primeiro olhar se afiguram incompatíveis – o determinismo e a liberdade. No que respeita ao tema da salvação, igualmente recorrente na obra do filósofo, o problema levanta-se-nos com nitidez: como é possível alguém salvar-se num universo que se rege pela mais absoluta necessidade, no qual, como nos é afirmado no primeiro extrato, nada podemos fazer por nós mesmos? Para além desta interrogação, com a qual todos os estudiosos de Espinosa se defrontam, levanta-se ainda outra: como compatibilizar a tese da nossa impotência, defendida no *Curto Tratado*, com o desafio que nos é proposto na *Ética*, onde nos é dito que a salvação, posto que constituindo uma “*via per ardua*” é um repto que alguns aceitam e ao qual respondem positivamente? A

¹ Professora associada (com agregação) da *Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa* onde leciona FILOSOFIA MODERNA, DIDÁTICA DA FILOSOFIA e FILOSOFIA DA NATUREZA E DO AMBIENTE. Coordenou um projeto de Pesquisa sobre FILOSOFIA NO FEMININO.

² “Zoo zien wy dan nu, dat de mensch als zynde een deel van geheel da Natur, van welke hy afhangt, van welke hy ok geregeet word, uyt syn zelve niet iets kan doen tot zyn en welstand.”. *KV II*, cap. XVIII, § 1, G. II, p. 86.

³ “[...] Et sane arduum debet esse, quod adeo reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset, & sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt. » *Et. V*, prop. XLII, schol., G. II, p. 308.

acrescentar as dificuldades levantadas, colocam-se as perspectivas defendidas no *Tratado Teológico-Político*. Aqui a salvação parece ser acessível a todos, construindo-se através da vivência comunitária, o lugar onde as virtudes melhor se revelam e concretizam. A política é o terreno de eleição em que a salvação se ganha e a religião, reduzida a um código ético universal, desempenha um papel de auxiliar. Poderemos continuar a falar da salvação em Espinosa considerando-a um conceito unívoco? Teremos de aceitar diferentes níveis de salvação? Como a relacionaremos com o determinismo e com a liberdade?

Na tentativa de resolver as dificuldades levantadas importa atender aos seguintes pressupostos que nortearam o pensamento do filósofo nestas questões e que perpassam este tema:

- * A salvação é destituída de conotações religiosas ou sobrenaturais realizando-se neste mundo e nunca “*post mortem*”. Aproxima-se dos conceitos de integração e de sintonia. Salvamo-nos quando estamos em harmonia com um Todo político que permita a nossa realização. Salvamo-nos quando nos integramos num Todo cósmico, do qual somos expressão e com o qual temos uma relação particular.
- * A salvação realiza-se no âmbito de um universo organizado “*more geometrico*”, universo esse do qual somos um elo, um nó, a malha de um imenso tecido onde tudo se estrutura numa relação de causa e de efeito.
- * O conhecimento tem um papel determinante na descoberta e superação do determinismo, condição “*sine qua non*” para nos salvarmos; nem todos os homens conseguem alcançar o supremo gênero de conhecimento, cuja dificuldade Espinosa enfatiza nas suas obras de cariz metafísico (*K.V, T.I.E, Et*).
- * A todos os seres humanos é garantida a salvação embora a níveis diferentes consoante o percurso escolhido – o *T.T.P.* é o livro por excelência onde se desenvolve a salvação do vulgo, nele se expondo as diferentes mediações institucionais que permitem uma vida harmoniosa e feliz.

O passo do *Curto Tratado* acima citado defende que a salvação é seletiva e que não depende de nós ganhá-la. Sendo uma “parte do conjunto da natureza”, a atuação que convém ao homem é de adequação à mesma, não se opondo ao papel que lhe foi dado desempenhar no Todo, antes o assumindo. A “culpa”, se culpa há, reside na não aceitação, no levantar de obstáculos face ao lugar que nos cabe e que por vezes, por ignorância, tentamos combater. Para nos integrarmos no Todo a que pertencemos é essencial que o conheçamos. A tese de que a salvação consiste nessa integração no Todo e que essa integração nos realiza e nos traz felicidade é algo perfeitamente claro em Espinosa. No entanto admitem-se diferentes vivências e diferentes percursos pois consoante o patamar cognitivo em que nos colocarmos teremos uma maior ou menor gratificação. Quem não for dotado de capacidades cognitivas suficientes ou não estiver disposto à “*via per ardua*” exigida pelo terceiro gênero de conhecimento poderá seguir as orientações de quem conhece, aceitando um percurso comum, percurso esse proposto a todos aqueles que integram uma comunidade.

Assim temos uma salvação que se abre a todos e que é relativamente fácil de obter na medida em que apenas exige a obediência às leis da cidade. No livro IV da *Ética*, bem como no *T.T.P.* e no *T.P.* os homens são convidados à felicidade, propondo-se-lhes a integração num Estado livre, pensado à sua medida. No *T.T.P.*, a salvação encara-se como uma espécie de pedagogia das multidões, confundindo-se com a educabilidade das mesmas, com o desejo de viver uma vida equilibrada e pacífica. As paixões desestabilizadoras dominam-se pela obediência a preceitos. No capítulo XIV do *T.T.P.* o filósofo enuncia-os, reduzindo-os a sete. Cumpri-los evitará a controvérsia e permitirá à maioria, uma vida serena. De interesse para o nosso tema destacamos o quinto e o início do sexto:

V. O culto e a obediência a Deus consistem unicamente na justiça e na caridade, isto é, no amor para com o próximo.

VI. Só aqueles que obedecem a Deus, seguindo esta norma de vida, obtêm a salvação [...]. **T.T.P.**, cap. XIV ⁴.

Se o vulgo não alcança a verdade, é-lhe pelo menos acessível uma conduta moral serena, suficiente para o salvar. A liberdade de pensamento é apresentada

⁴ *TTP*, cap. XIV, preceito VI, G. III, p. 178.

como ajuda imprescindível, dado que a sua ocorrência promove a virtude. Estamos perante uma salvação conotada politicamente, identificando-se com o combate a toda a opressão cultural e social. Há nela a consciência de que é preciso modificar as estruturas sociais para que o homem se liberte. A liberdade que aqui se exige manifesta-se na conduta que se adota, em função de um fim perseguido.

Não nos debruçaremos sobre as exigências de liberdade cívica e política que Espinosa considera essenciais para obtermos uma relação harmoniosa com o Todo e, como tal, nos salvamos. Faremos um desvio do coletivo para o individual, centrando-nos no modo como o filósofo entende o processo progressivo de libertação e o papel que nele o corpo desempenha.

3.0 TRÊS DISCURSOS SOBRE O CORPO

Na obra *Ce qui nous fait penser*, Paul Ricoeur e Jean-Pierre Changeux estabelecem uma controvérsia amigável na qual se debruçam sobre o que é pensar e sobre os diferentes discursos nos quais a relação mente/corpo pode ser exposta e explicada⁵. Embora se situem em áreas distintas (a filosofia e a neurociência) e se filiem em paradigmas diferentes (idealismo e materialismo) ambos se socorrem de Espinosa, considerando-o árbitro e fundamento das perspectivas sustentadas. Por diferentes razões, cada um encontra no monismo antropológico espinosano virtualidades que lhe permitem resolver o problema das relações mente/corpo. Ao discurso biológico e ao discurso psíquico, aparentemente irreduzíveis, acrescentam um terceiro, no qual os outros dois se identificam.

Deixaremos de parte as teses que se confrontam no debate bem como a leitura diferente que o filósofo e o cientista fazem de Espinosa. Mas manteremos a identificação de três discursos cujas implicações iremos trabalhar no que respeita ao determinismo, à liberdade e à salvação. Sublinhamos, nesta polémica, a dificuldade sentida por Ricoeur em compreender o terceiro discurso:

[...] diria que compreendemos quer um discurso psíquico quer um discurso neuronal, mas que a sua relação é problemática porque não conseguimos inscrever a sua ligação no interior de um ou de outro. Temos a maior dificuldade em constituir o terceiro discurso. Paul Ricoeur, CQNFP⁶.

⁵ Paul Ricoeur e Jean-Pierre Changeux, *Ce qui nous fait penser*, (CQNFP) Paris, Odile Jacob, 2000.

⁶ Ob. Cit., p. 78.

É ao tentar colmatar esta dificuldade que Ricoeur recorre a Espinosa. Para o filósofo francês, postular um terceiro discurso é de certo modo absurdo pois não estamos a lidar com um dualismo substancial mas apenas semântico. A hipótese de aceitar um terceiro discurso sobre o corpo só ganharia sentido se nos colocássemos para além da fenomenologia e para além da ciência, num plano relativamente ao qual o autor se confessa agnóstico. Um plano que ele exemplifica com as teses de Espinosa sobre a unidade da substância, “*par-delà la brisure des deux attributs de la pensée et de l'étendue*”⁷. É uma tese sugestiva que Ricoeur menciona mas que não desenvolve. O seu interesse é para nós eminentemente operatório pois os três discursos mencionados permitem-nos considerar três instâncias na temática espinosana do corpo e do determinismo, tal como a *Ética* às apresenta.

Note-se que os discursos que iremos considerar não correspondem exatamente aos que Ricoeur propõe pois iremos falar de uma primeira instância em que o corpo humano se insere no determinismo que rege todos os corpos, de uma segunda instância em que atenderemos ao paralelismo da alma e do corpo e de uma terceira onde o corpo é considerado a partir do Todo.

3.1 O DETERMINISMO ABSOLUTO DOS CORPOS

Há uma primeira abordagem implícita ao conceito de corpo, quando em *Et. I* o filósofo nos fala dos modos. O conceito de determinismo é explicitamente trabalhado nesta parte, sendo a proposição XVI o expoente máximo do modo como a necessidade se encontra em Deus e nas coisas:

Da necessidade da natureza divina devem seguir numa infinidade de modos uma infinidade de coisas, quer dizer tudo o que pode caber num entendimento infinito. *Et. I*, prop. XVI⁸.

O tema do corpo aparece no livro II, dedicado à mente – *De natura et origine mentis* – constituindo-se significativamente como a sua definição inicial:

Por corpo entendo um modo que exprime a essência de Deus enquanto esta é considerada como

⁷ Ob. Cit, p. 37.

⁸ “Ex necessitate divinae naturae infinitae infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.» *Et. I*, prop. XVI, G. II, p. 60.

coisa extensa, de um modo certo e determinado [...]. **Et.** II, def. I ⁹.

O estatuto dos corpos como manifestações de Deus ou da Natureza, tem a mesma dignidade do estatuto das idéias pois, tal como é afirmado na proposição II do mesmo livro, “*Deus é coisa extensa*”¹⁰. Os corpos são estruturas organizadas, agregados de elementos, seres em equilíbrio tensional. Inscrevem-se no mais estrito determinismo pois obedecem a uma ordem rigorosa que os leva a estabelecer entre si relações de causa e de efeito. É a ordem que enforma a Substância e que se manifesta da mesma maneira em todos os seus atributos e em todos os seus modos. O que faz com que à ordem dos corpos corresponda exatamente a ordem das idéias¹¹. Por isso, neste segundo livro da *Ética*, onde está em causa a explicação do que é a alma humana, Espinosa apresenta um pequeno tratado de física, no qual em sete lemas, três axiomas e seis postulados, dá conta das propriedades dos corpos.

Nesta primeira instância o corpo humano é comparável a qualquer outro corpo, definindo-se pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão. Espinosa preocupa-se em determinar o grau de conveniência que os corpos estabelecem entre si e a maneira como reciprocamente se determinam ao movimento e ao repouso. O conceito de indivíduo, que apresenta numa definição, mostra-o como um conjunto de corpos, cuja integridade é mantida pela pressão que suportam por parte de outros que lhe são exteriores:

Quando alguns corpos da mesma grandeza ou de grandeza diferente suportam por parte de outros corpos uma pressão que os mantém aplicados uns sobre os outros, ou se, quando se movem com o mesmo grau ou com graus diferentes de velocidade, isto faz com que comuniquem o seu movimento uns com os outros segundo uma certa relação, dizemos que estes corpos estão unidos entre si e que todos em conjunto compõem um mesmo corpo, quer dizer, um Indivíduo, que se distingue dos outros por meio dessa união de corpos. **Et.** II, def. ¹².

⁹ “Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit.”. **Et.** II, def. I, G. II, p. 84.

¹⁰ “Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa”. **Et.** II, prop. II, G. II, p. 86.

¹¹ “Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.”. **Et.** II, prop. VII, G. II, p. 89.

¹² A definição entre os axiomas II e III.

Sujeitos embora a mutações, os indivíduos conservam a mesma essência ou natureza, enquanto não for alterada a proporção de movimento e de repouso que os mantém na existência. Este primeiro discurso sobre o corpo tal como Espinosa o formula, decorre da concepção geral dos modos da extensão e tematiza-se nos seis postulados que finalizam a minifísica a que nos temos vindo a referir. Com eles ficamos cientes das propriedades do corpo humano, das quais relevamos o fato de ser constituído por diferentes indivíduos, de precisar de outros corpos para constantemente se regenerar, de ter o poder de afetar e de ser afetado, agindo e padecendo relativamente aos corpos que lhe são exteriores.

3.2 OS DETERMINISMOS PARALELOS

O segundo discurso sobre o corpo centra-se na relação deste com a alma ou mente:

O objeto da idéia que constitui a Mente humana é o Corpo, quer dizer, um certo modo de extensão existente em ato, e nada mais é. **Et.** II, prop. XIII ¹³.

A mente humana é confinada ao corpo, define-se em função dele. O homem é simultaneamente idéia e corpo. Não é uma soma mas uma unidade individual, que se afirma diferentemente consoante o consideramos do ponto de vista do pensamento ou da extensão. A mente acompanha a estrutura do corpo porque depende das vicissitudes deste. O determinismo que impera no corpo, faz-se também sentir na alma, uma tese que o filósofo intuiu desde muito cedo e que o levou a usar no *T.I.E.* a expressão (chocante na época) “*automa spirituale*”. Espinosa tem consciência de que é uma tese inovadora, disruptiva relativamente aos antigos. Estes embora tenham intuído um método verdadeiro, conducente à verdade, não ousaram ir tão longe quanto ele:

Equivale isto a dizer o que disseram os antigos, ou seja, que a ciência verdadeira procede da causa para os efeitos; só que, quanto eu saiba, nunca conceberam, como nós aqui, a alma agindo segundo leis certas, e como uma espécie de autômato espiritual. **T.I.E.**, § 85 ¹⁴.

¹³ «Objectum ideae humanam Mentem constituentis est Corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud.» **Et.** II, prop. XIII, G. II, p. 96.

¹⁴ “[...] nisi quodo nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automa spirituale.” **TIE.**, § 85, G. II, p. 32.

A mente é o corpo enquanto realidade pensada. A sua diferença e mesmo a sua superioridade relativamente às demais idéias, reside na complexidade do corpo ao qual está ligada:

A mente humana está apta a perceber muitas coisas e é tanto mais apta quanto o seu corpo pode ser disposto de muitos modos. Et. II, prop. XIV ¹⁵.

A excelência da mente humana reside no fato de corresponder a um corpo extremamente complexo e sofisticado. O corpo humano tem mais poderes e é mais autônomo do que qualquer outro. Como tal, corresponde-lhe uma mente dotada de mais poderes e de uma maior autonomia:

Quem tem um corpo apto para muitas coisas, tem uma Mente cuja maior parte é eterna. Et. V, prop. XXXIX ¹⁶.

A irredutibilidade dos discursos da mente e do corpo tem como conseqüência a impossibilidade que a nossa alma tem de agir diretamente sobre o corpo ou vice-versa:

Nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra maneira de ser que exista (se é que existe outra). Et. III, prop. II ¹⁷.

O corpo não pode determinar a mente a pensar nem tão pouco a mente o corpo a agir Mas dado que a mente é idéia do corpo, tudo o que acontece neste é susceptível de ser percebido. O conhecimento do nosso corpo não é direto e começamos por ter dele uma idéia confusa ¹⁸, o que se explica se percebermos que **ser** idéia do corpo não é o mesmo que **ter** uma idéia do corpo. Ora a mente

¹⁵ “Mens humana apta est ad plurimum percipiendum, et eo aptior, quo ejus Corpus pluribus modis disponi potest.” Et. II, prop. XIV, G. II, p. 103.

¹⁶ “Qui Corpus ad plurimum aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna.” Et. V, prop. XXXIX, G. II, p. 304.

¹⁷ «Nec Corpus Mentem ad cogitandum, nec Mens Corpus ad motum, neque ad quietem, nec aliquid (si quid est) aliud determinare potest.» Et. III, prop. II., G. II, p. 141.

É uma tese desenvolvida na demonstração e escólio da mesma proposição.

¹⁸ Veja-se especialmente as proposições XII e XIII de Et. II com os seus corolários e escólios.

define-se como idéia do corpo que progressivamente pode adquirir idéias mais adequadas sobre ele. Há que distinguir o conhecimento que vamos tendo dos corpos, do conhecimento que Deus tem deles bem como do conhecimento que Ele tem do nosso corpo. O primeiro é imperfeito, indireto, inadequado e mediato. O segundo é perfeito, direto, adequado, imediato. A mente humana só conhece o corpo humano de um modo adequado se o fizer em Deus. É nisso que consiste aquilo que, utilizando a terminologia de Paul Ricoeur em *Ce qui nous fait penser*, passaremos a designar por “terceiro discurso sobre o corpo”.

3.3 A SALVAÇÃO PELO CORPO

O terceiro discurso sobre o corpo é uma perspectiva que só aparece totalmente explicitada no livro V, revelando-se no último gênero de conhecimento, a partir do qual as coisas são percebidas em Deus. O homem é visto na sua unidade quando integrado nesse Todo que é *Deus sive Natura*. E o seu corpo ganha uma nova dimensão quando pensado a esse nível, por um conhecimento que se alcança a partir de Deus e não de nós próprios, um conhecimento entendido de um modo necessário e não contingente ¹⁹. O conhecimento inadequado que temos do nosso corpo resulta da consideração que dele fazemos como um ser autônomo, como algo que vale por si mesmo. Ora os corpos (e o nosso não é exceção) estão inseridos numa rede de relações cuja captação total é impedida pela nossa finitude. Contudo, por meio da exegese gnosiológica e ética que nos dá acesso ao terceiro gênero de conhecimento, é possível vê-los sob um outro ponto de vista.

Segundo Espinosa, não podemos ter um conhecimento adequado do nosso corpo pois para tal teríamos de conhecer todas as suas relações com os outros corpos, e isto só a Deus é possível. Não nos é dado conhecer como Deus conhece pois, como referimos, a totalidade é-nos interdita. Mas podemos aproximar da perspectiva que Deus tem do indivíduo que somos, quando tentamos coincidir com o que é a nossa mente pensada por Deus, coincidindo com os pensamentos que Deus pensa em nós, ou melhor, coincidindo com o modo como Deus se pensa, através do modo particular que somos – “*Deus quatenus*”. É nisto que consiste a salvação, na qual a idéia do corpo tem um papel decisivo.

¹⁹ Et. II, prop. XXIX, corol. e schol. Veja-se também sobre este tema a Carta LXIV a Schuller.

O livro V da *Ética* revela-nos uma dupla condição dos modos, encarados como existentes na duração e como pensados por Deus:

As coisas são concebidas por nós como atuais, de duas maneiras, ou enquanto concebemos a sua existência em relação a um tempo e a um lugar determinados ou enquanto as concebemos como contidas em Deus, seguindo necessariamente da natureza divina [...]. *Et.* V, prop. XXIX, schol.²⁰.

A demonstração que antecede este escólio é determinante para percebermos como se passa da duração para a eternidade. A mente encara as coisas num registro temporal quando as perspectiva a partir da existência presente do seu corpo. Mas é impelida a procurar um outro nível cognitivo, no qual as conceba do ponto de vista da eternidade. Daí tentar ver o corpo, situando-se nessa perspectiva.

Ao conhecermos na duração – o que acontece no primeiro gênero de conhecimento, sensorial e imaginativo – percebemos o corpo como contingente, quer no seu aparecer, fruto de uma convergência de causas, quer na sua aniquilação, igualmente dependente de fatores fortuitos. No segundo gênero de conhecimento, dominado pela razão, podemos dizer que já há um certo ponto de vista da eternidade pois o corpo é integrado nas leis que regulam os modos da extensão. Poderíamos dizer que aqui se trata de um determinismo genérico, dado que conhecemos as coisas inserindo-as na regularidade e constância que regem o Universo. Mas só na ciência intuitiva – o conhecimento de terceiro gênero – o corpo é visto, na sua particularidade e individualidade, como eterno e necessário. O determinismo mantém-se mas a relação que se estabelece é entre um ser concreto e o Todo em que se integra. Neste caso podemos dizer que ele não existe no tempo, embora seja, desde todo o sempre um modo da extensão. O conhecimento que dele temos é agora, sem reservas, “*sub specie aeternitatis*”.

Deus tem uma idéia (eterna) desse corpo. É a consideração do corpo em Deus que leva ao aprofundamento do nosso ser e que determina a salvação, permitindo uma leitura conciliadora entre a

²⁰ “Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus, & locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, & ex naturae divinae necessitate consequi concipimus.” *Et.* V, prop. XXIX, dem., G II, p.298.

perspectiva dominante no livro II (a da morte da mente com o corpo) e as teses perturbadoras do livro V, que, numa leitura apressada nos poderiam sugerir uma vida da alma “*post mortem*”, desligada do corpo. De fato, nesta “outra parte da *Ética*” é-nos revelado que há uma parte da mente que não morre, que somos responsáveis pela maior ou menor extensão dessa parte, e, por último, que o nosso corpo tem um papel na obtenção da eternidade.

Particularmente esclarecedora é a proposição XXIX da *Et.* V, ao estabelecer que o conhecimento *sub specie aeternitatis* diz respeito ao conhecimento que temos da essência do corpo e não da sua existência atual:

Tudo o que a Mente compreende, do ponto de vista da eternidade, não o compreende porque concebe a existência presente atual do Corpo, mas porque concebe a essência do Corpo do ponto de vista da eternidade. *Et.* V, prop. XXIX²¹.

Para nos situarmos na eternidade há que ultrapassar a perspectiva particular, e como tal incompleta, que nos é dada quando partimos de um corpo existente em ato. Há que perceber o corpo tal como Deus o percebe, o que implica uma revisitação do concreto, encarado agora numa perspectiva que vai dos atributos às essências:

O terceiro gênero de conhecimento vai da idéia adequada de certos atributos de Deus ao conhecimento adequado da essência das coisas [...]. *Et.* V, prop. XXV, dem.²².

A ciência intuitiva dá-nos acesso à essência do nosso corpo, pensada por Deus desde toda a eternidade. A idéia que Deus tem de nós é a idéia eterna do corpo que somos. E o corpo que somos não é algo de genérico, refere-se a um indivíduo determinado, visto na sua concretude. O que nos orienta para uma outra questão, a da salvação individual.

4.0 UMA SALVAÇÃO INDIVIDUAL?

O questionamento sobre a salvação individual surge a partir da proposição XXI de *Et.* V, na qual se

²¹ “Quidquid Mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quod Corporis praesentem actualement existentiam concipit, sed ex eo, quod Corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis.” *Et.* V, prop. XXIX, G. II, p. 298.

²² “Tertium cognitionis genus procedit ab adequata idea quorundam Dei attributorum ad adequatam cognitionem essentiae rerum [...]”. *Et.* III, prop. XXV, dem., G. II, p. 298.

estabelece que a mente não tem capacidade de imaginar nem de memorizar quando não está relacionada com o corpo atualmente existente:

A mente nada pode imaginar, e só se lembra das coisas passadas enquanto o corpo dura. **Et. V, prop. XXI** ²³.

E surgem novos problemas: será que quando atingirmos a máxima realização nos fundimos com o Todo? Implicará o conhecimento do terceiro gênero uma perda de individualidade? Teremos de deixar de ser quem somos para nos salvarmos?

Talvez que o problema se clarifique se refletirmos sobre o dinamismo da mente e sobre as suas progressivas alterações ao longo da vida. De fato, a nossa mente é sujeita a variações e estas dependem do nosso corpo. Espinosa admite mesmo a hipótese de mudarmos de corpo sem necessariamente morrermos:

Nenhuma razão me obriga a admitir que um Corpo só morre quando se torna um cadáver; a própria experiência me faz persuadir do contrário. Por vezes um homem sofre tantas mudanças que é difícil dizer que é o mesmo. **Et. IV, prop. XXXIX, schol.** ²⁴.

(o caso do poeta espanhol que perdeu a memória)

Mas será que nessas mutações corporais também mudamos de mente?

Quando o filósofo aceita a união/identificação existente entre mente e corpo é lógico que também admita a possibilidade de alterações na mente de cada um. Estas são analisadas no livro V, em dois momentos nítidos.

O primeiro tempo engloba as vinte primeiras proposições. O escólio da proposição XX termina com a seguinte afirmação:

É tempo agora de passar ao que diz respeito à duração da Mente sem relação com a existência do corpo. **Et. V, prop. XX, schol** ²⁵.

O enfoque desta primeira etapa situa-se no plano da duração do corpo e tem como objetivo minorar os efeitos das paixões. Estas não se combatem diretamente, antes se re-orientam e substituem, de modo a incrementar o *conatus* próprio. O trabalho da

²³ « Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari, nisi durante Corpore ». **Et. V, prop. XXI, G. II, p. 294.**

²⁴ **Et. IV, prop. XXXIX, schol.**

²⁵ “Tempus igitur jam est, ut ad illa transeam, quae ad Mentis durationem sine relatione ad Corporis existentiam pertinent.” **Et. V, prop. XX, schol., G. II, p.**

mente que nos é proposto consiste em fazer com que os afetos sejam separados de uma causa exterior e se liguem a pensamentos verdadeiros. É uma exegese de cariz gnosiológico – há que tornar adequadas as idéias que temos das coisas – e ético – é preciso aprender a gerir as paixões de modo a adquirir autonomia. O nosso corpo padece/sofre/suporta, mas tal fato de modo algum é negativo. Devemos tirar o melhor partido dessa situação inerente à natureza humana, o que é feito mediante um autoconhecimento. Não há dúvida que aqui se desenha com nitidez um sujeito individual.

O segundo tempo inicia-se com a proposição XXI e situa-se *sub specie aeternitatis*. Aqui o último estágio de conhecimento é mais desenvolvido, permitindo-nos perceber o que o filósofo designara por *scientia intuitiva*, agora revestido de uma dimensão amorosa omissa em passos anteriores. Mas a relação mente/corpo continua estreita, dado que a libertação da mente exige o aperfeiçoamento dos poderes do corpo. A proposição XXXIX é significativa. Citamo-la mais uma vez: “*Quem tem um corpo apto para muitas coisas, tem uma Mente cuja máxima parte é eterna*” ²⁶. Que corpo é este? Será o corpo de cada um, com as suas peculiaridades próprias? Tratar-se-á do corpo humano em geral, dotado de poderes determinados, diferente na sua sofisticação dos outros corpos vivos e inanimados?

Retomando as considerações feitas na questão anterior lembremos que se trata não de um corpo existente em ato mas da essência do corpo, pensada por Deus desde toda a eternidade, com a qual procuramos coincidir. A idéia que Deus tem de nós é a idéia eterna do corpo que somos. E o corpo que somos não é algo de genérico, antes se referindo a um indivíduo determinado. Assim, a proposição XXII falamos da idéia eterna que Deus tem do corpo usando os termos *hujus et illius corporis humani* (tal ou tal corpo humano):

Em Deus, contudo, existe necessariamente uma idéia que exprime a essência deste ou daquele Corpo humano do ponto de vista da eternidade. **Et. V, prop. XXII** ²⁷.

É um corpo que se define por uma determinada proporção de repouso e de movimento e que desempenha no Todo uma função única.

²⁶ Veja-se a citação latina na nota 1.

²⁷ “In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus et illius Corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit” **Et. V, prop. XXII, G. II, p. 395.**

As referências a um sujeito particular continuam ao longo do percurso salvífico do livro V. Assim a proposição XXVII, ao falar do terceiro gênero de conhecimento diz que ele é acompanhado da mais alta alegria bem como da idéia de si mesmo:

Deste terceiro gênero de conhecimento nasce o mais alto contentamento da Mente (*Mentis acquiescentia*) que pode vir à existência (*oritur*). Et. V, prop. XXVII²⁸.

O que nos leva a entender uma das diferenças entre o grau da razão e o último estágio de conhecimento, é esta referência a um sujeito individual, presente neste e omissa naquele.

A proposição XXX, ao dizer “a nossa mente” (*Mens nostra*), insiste na idéia de uma mente determinada, exigindo que ela conheça o seu próprio corpo sob o ponto de vista da eternidade:

A nossa Mente, na medida em que se conhece a si mesma e conhece o Corpo sob o ponto de vista da eternidade (*sub aeternitatis specie*), tem necessariamente o conhecimento de Deus e sabe que é em Deus e que se concebe por Deus. Et. V, prop. XXX²⁹.

O escólio da proposição XXXI reforça esta idéia de uma individualidade própria quando faz depender a beatitude da autoconsciência e da consciência de Deus:

Quanto mais cada um se eleva nesse gênero de conhecimento mais está consciente de si e de Deus. Et. V, prop. XXXI, schol³⁰.

Ao apontar, no escólio da proposição XXXIX, as carências de quem possui um corpo com fracas aptidões – é o caso da criança e do jovem – o filósofo volta a repetir que essa debilidade é impeditiva de um conhecimento de si, de Deus e das coisas. O objetivo é alcançar a autoconsciência que só o último gênero de conhecimento permite atingir plenamente. E é numa referência ao caráter pessoal de cada ser humano

que a *Ética* termina. O seu último escólio demarca o *sapiens* do homem comum. A distinção é feita não por um qualquer conhecimento científico mas pela consciência de si mesmo, de Deus e das coisas:

O sábio, pelo contrário, considerado enquanto tal, dificilmente conhece a perturbação interior, mas tendo, por uma certa necessidade eterna, consciência de si mesmo, de Deus e das coisas, não deixa nunca de ser e possui o verdadeiro contentamento da mente. Et. V, prop. XLII, schol³¹.

Esta “*vera anima acquiescentia*” – o verdadeiro contentamento – implica a assunção da singularidade e da concretude no seio do Todo.

5.0 UMA SALVAÇÃO SEXUADA?

As teses da mente enquanto idéia do corpo bem como da salvação através do corpo autorizam-nos a especular sobre um tema que Espinosa não abordou expressamente e que à primeira vista parece insólito – o da sexualização das mentes. Ser-nos-á lícito colocar esta questão, omissa no pensamento do filósofo? Não estaremos a forçá-lo, levando-o para campos que nos interessam hoje mas que nunca diretamente o preocuparam?

As dúvidas que se levantam quanto à legitimidade desta abordagem apaziguam-se perante os textos. De fato se atendermos a alguns passos da *Ética*, verificamos que deles podemos deduzir conseqüências que nos esclarecem neste domínio. E ao fazê-lo, mantemo-nos fiéis ao *mos geometricus* pois, ao levantar esta questão, apenas estamos a derivar de certas proposições outras que delas são conseqüência.

Revisitemos o escólio da proposição XIII do livro II. Nela os corpos são confrontados uns com os outros em função das suas capacidades de agir e de padecer:

O objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, quer dizer, um certo modo da extensão existente em ato e não outra coisa. Et. II, prop. XIII, escol.³².

²⁸ “Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia oritur.”. Et. V, prop. XXVII, G. II, p. 297.

²⁹ «Mens nostra, quatenus se et Corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi». Et. V, prop. XXX, G. II, p.

³⁰ “Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est [...]”. Et. V, prop. XXXI, schol., G. II, p. 300.

³¹ Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur, sed sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius, nunquam esse desinit, set semper, vera animi acquiescentia potitur.”. Et. V, prop. XLII, schol., G. II, p. 308.

³² «Objectum ideae, humanam Mentem constituentis, est Corpus, sive certus Extensionis modus actu existens, & nihil aliud.» Et. II, prop. XIII, G. II, p. 96.

Não é feita qualquer referência a uma distinção sexual mas é possível ao leitor tirar ilações. Os corpos dos homens e das mulheres são diferentes, como diferentes são os seus poderes e capacidades. Conseqüentemente, as idéias desses corpos – as mentes – espelham cada um desses indivíduos, na sua diversidade e particularidade, atendendo à especificidade da sua constituição própria.

Também a proposição LVII do livro III traz algumas achegas a esta temática. Nela nos é dito que:

Um qualquer afeto de um qualquer indivíduo difere do afeto de um outro, tanto quanto a essência de um difere da essência de outro. **Et.** III, prop. LVII ³³.

É uma tese que nos permite tirar conclusões no que respeita aos afetos que são próprios de homens e de mulheres. Colocando-nos no universo significativo espinosano, sabemos que, para o filósofo, as mulheres não são por natureza iguais aos homens, uma tese que explicitamente defende no último parágrafo do *Tratado Político* ³⁴. No incompleto capítulo XI desta obra, Espinosa pretendia debruçar-se sobre o Estado democrático, exaltando as vantagens deste no que respeita à realização de todos na Cidade. Infelizmente acaba mal, não só por não ter conseguido levar a cabo a tarefa que se propunha, como pela incompatibilidade que estabelece entre as mulheres e o governo democrático.

O tema abordado no parágrafo em causa – o da igualdade e da diferença – é ainda hoje recorrente nos estudos sobre as mulheres. O modo como o filósofo o resolve, embora não nos afete no ocidente, continua infelizmente, a manter-se atual em muitas partes do globo. O texto começa com uma interrogação para a qual ele encontra uma resposta imediata:

Talvez alguns perguntem se as mulheres estão por natureza, ou por instituição, sob a autoridade dos homens. Se é por instituição, nenhuma razão nos obriga a excluir as mulheres do governo. Se, contudo, apelamos para a experiência, veremos que isto provém da sua fraqueza [...]. **T.P.**, XI, § 4 ³⁵.

³³ “Quilibet uniuscujusque individui affectus alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt.” **Et.** III, prop. LVII, G. II, p. 186.

³⁴ TP, cap. XI, § IV, G. III, p. 360.

³⁵ «§IV. Sed forsitan rogabit aliquis, num foeminae ex natura, an ex instituto sub potestate virorum sint? Nam, si ex solo instituto id factum est, nulla ergo ratio nos coegit foeminas a regimine secludere. Sed si ipsam experientiam consulamus, id ex earum imbecillitate oriri videbimus.»

É uma interrogação retórica pois o filósofo não tem dúvidas. A sua resposta é inequivocamente partidária da diferença. Para dar força à tese que defende fundamenta-a na natureza (“*ex natura*”). Não é pois por convenção (“*ex instituto*”) que as coisas se passam deste modo; não se trata de um acordo provisório, nem de um costume ou de uma moda passageira: é a essência feminina que determina as mulheres a colocarem-se “sob a autoridade dos homens”. A razão que mantém este “*status quo*” parece ser uma razão forte, natural. Daí a sua inalterabilidade.

As mulheres são diferentes por natureza e, conseqüentemente, são-no também nas paixões. Sem dúvida que há uma essência comum aos humanos. Tal essência é o desejo. Mas a concretização deste altera-se consoante a essência de cada um, tal como nos diz a proposição LVII do livro III da *Ética*:

[...] O Desejo de cada um difere do Desejo do outro tanto quanto a natureza ou essência de um difere da essência do outro. **Et.** III, prop LVII, dem. ³⁶.

O escólio desta proposição permite-nos ir mais longe pois nele se mencionam diferentes tipos de realização consoante as diferentes naturezas. É verdade que os exemplos dados não fazem referência ao sexo. Os casos particulares apresentados são os do filósofo e do bêbado, demonstrando como divergem nos seus desejos essenciais e conseqüentemente na sua realização. De qualquer modo, pelo exemplo ficamos a saber que Espinosa admite um conceito geral de natureza humana mas que nesta inclui outros conceitos de menor extensão, como é o caso das diferentes naturezas: filósofos, bêbados, etc.

Terá sentido incluir neste conceito geral uma natureza feminina?

Poderíamos dizer que o uso genérico do termo homem, tal como era habitual na modernidade (e ainda hoje) diz respeito a homens e mulheres e que não tem sentido tirar ilações quanto a diferenças sexuais. Estas constituiriam um tema que pouco teria interessado o filósofo e sobre o qual ele acharia impróprio filosofar. No entanto, o referido texto do *T.P.* menciona concretamente a natureza feminina e fá-lo de um modo em que não há dúvidas quanto às particularidades desta:

³⁶ «uniuscujusque individui Cupiditas a Cupiditate alterius tantum discrepat, quantum natura seu essentia unius abe essentia alterius differt.» **Et.** III, prop. LVII, dem., G. II, p. 186.

[...] E é lícito afirmar que a mulher não é por natureza igual ao homem, e também que é impossível que os dois sexos reinem igualmente, e muito menos que os homens sejam regidos por mulheres. **T.P.** XI, § IV.³⁷

Não iremos aqui interpretar o sentido deste passo. Ele só é verdadeiramente compreensível quando enquadrado no contexto geral do sistema espinosano. Tão pouco procuraremos minorar a misoginia do filósofo pelo confronto com outros textos em que percebemos que a todos, homens e mulheres, é dada a hipótese de salvação³⁸. Interessa-nos sim assinalar a diferença essencial que é atribuída a homens e mulheres e a caracterização de uma natureza feminina com idiossincrasias próprias. Estas são definidas, neste passo, pela negativa, pois são comparadas com o modo de ser dos homens no que se refere à política. Assim, Espinosa dá um particular relevo à fraqueza (*imbecillitas*), servindo-se desta característica para classificar genericamente as mulheres e para lhes vedar o acesso à participação no governo. Há uma desigual distribuição das qualidades de mando entre homens e mulheres. Nestas, há um “déficit” de força de alma (*animi fortitudo*) e de engenho (*ingenium*) que as afasta naturalmente do exercício do poder.

Note-se que nesta passagem, geralmente interpretada como sintomática da mentalidade patriarcal dominante no séc. XVII, os homens também são criticados. De fato, o afastamento das mulheres da governação resulta de eles serem movidos pelo desejo libidinoso (*libidinis affectu*). Como tal, apenas vêm nas mulheres objetos que desejam possuir com exclusividade:

[...] não admitem que as mulheres amadas tenham preferência por outros que não eles [...]. **T.P.**, cap. XI, § IV.³⁹

³⁷ «affirmare omnino licet, foeminas ex naturâ non aequale cum viris habere jus, sed eas viris necessario cedere, atque adeò fieri non posse, ut uterque sexus pariter regat, multò minus, ut viri a foeminis regantur.» TP, cap. XI, § IV, G. III, p. 360.

³⁸ Este tema foi por nós abordado numa comunicação (“Y-a-t-il un Salut pour les femmes?”), feita no Colóquio *Spinoza by 2000. Ethica V: Love, Knowledge & Beatitude*, Israel, Junho, 2000, publicado na sua versão portuguesa (“Haverá uma salvação para as mulheres? A hipótese do livro V”) em *Ethica*, Rio de Janeiro, 6, 1, 1999, pp. 130-152.

³⁹ “[...] quod viri aegerrime ferant, ut foeminae, quas amant, alia aliquo modo faveant, & id genus alia [...]”. T.P., cap. XI, § IV, G 359-360.”

As qualidades por elas possuídas de engenho (*ingenium*) e sapiência (*sapientia*), passam despercebidas ao olhar masculino ao qual apenas interessa a beleza, esquecendo os restantes atributos.

Este parágrafo final do T.P., tantas vezes usado para mostrar a condescendência dos filósofos no que se refere à identidade feminina, interessa-nos no âmbito desta comunicação, pelo relevo que é dado à diferença. Como vimos, problema da igualdade homens/mulheres coloca-se nele, primeiro de um modo condicional: “*Se as mulheres fossem por natureza iguais aos homens [...]*” e depois numa afirmação categórica, pela qual percebemos que o autor tem uma posição clara sobre o assunto: “[...] é lícito afirmar, por consequência, que a mulher não é por natureza igual ao homem.” (**T.P.**, cap. XI, § IV)⁴⁰.

O texto do T.P. tem um objetivo principal: mostrar como deve organizar-se governo democrático de modo a manter-se estável. A diferença entre natureza feminina e masculina é enfatizada com o intuito de alertar para os malefícios de uma democracia paritária. Mas se sairmos do domínio político e enveredarmos no plano da salvação individual, percebemos que as diferenças se mantêm, sendo o tema retomado agora nos seus aspectos positivos. É na proposição XXXIX do livro V da *Ética*, bem como na respectiva demonstração e escólio, que encontramos elementos que nos permitem concluir por uma realização sexualmente diferenciada.

Retomemos pela última vez a proposição XXXIX:

Quem tem um corpo apto para certas coisas, a máxima parte da sua mente é eterna. **Et.** V, prop. XXXIX⁴¹.

Dela tentaremos agora extrair elementos susceptíveis de corroborar a questão da sexualização da mente. Analisemos o contexto da proposição, bem como o seu objetivo e implicações. Ela situa-se na reta final de uma exegese cognitiva e ética. O seu intuito é demonstrar que a salvação diz respeito à totalidade da pessoa humana, nas suas vertentes mental e corpórea. Está em causa o terceiro gênero do conhecimento, definido como atividade amorosa, decorrente da apreensão das coisas em Deus. Quem tem ou teve

⁴⁰ “[...] si ex natura foeminae viris aequales essent [...]”/ “[...] affirmare omnino licet, foeminas ex natura non aequale cum viris habere jus [...]”. Ibidem.

⁴¹ Et. V, prop. XXXIX. Vj latim nota 1.

acesso a este estágio cognitivo? Será que Espinosa dele fala com conhecimento de causa? Sabemos que a ciência intuitiva não é para todos. Admitimos que pelo menos o autor da *Ética* teve uma vivência pessoal deste estágio cognitivo. Mas Espinosa era fraco de corpo. O “grande número de aptidões” não pode referir-se à força física nem tão pouco à saúde. Lembrando mais uma vez o pequeno tratado de física que surge no livro II a caracterizar os corpos e as suas virtualidades, entenderemos por aptidões as capacidades de relacionamento, de ação e interação. E sem dúvidas que essas aptidões recebem a marca do sexo.

São muitas as aptidões próprias do corpo feminino – conceber, dar à luz, amamentar, etc. etc. Certamente que tais aptidões e poderes terão influência nas mentes correspondentes. A vivência plena prende-se com o conhecimento do corpo, com a otimização das suas possibilidades, com o estabelecimento de relações múltiplas e variadas com os outros corpos. A transformação de passividade em atividade implica um aumento da perfeição de cada qual. Espinosa não defende que esse caminho de aperfeiçoamento, essa *emendatio*, seja uniforme. Cada ser se realiza pela e na apropriação e aprofundamento daquilo que é, não tentando – porque impossível – ultrapassar a sua essência. Deste modo, tem sentido considerar na mente individual, idéia de um corpo singular, o elemento sexual que a diferencia. É lícito falar em Espinosa do que à primeira vista parece absurdo – a sexualização das mentes. Mesmo que seja para contestar o grau de *imbecillitas* que o filósofo, um pouco ligeiramente atribui à natureza feminina.

