

ESPINOSA A PARTIR DE UM POEMA

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA*

*AS TRANSLÚCIDAS MÃOS DESSE JUDEU
NA PENUMBRA CINZELAM OS CRISTAIS,
E A TARDE QUE SE ESVAI É MEDO E FRIO.
(AS TARDES SEMPRE ÀS TARDES SÃO IGUAIS).
AS MÃOS, BEM COMO O ESPAÇO DE JACINTO
QUE EMPALIDECE NOS CONFINES DO GUETO,
QUASE INEXISTEM PARA O HOMEM QUIETO
QUE ESTÁ SONHANDO UM CLARO LABIRINTO.
NÃO O PERTURBA A FAMA, ESSE REFLEXO
DE SONHOS NO SONHO DE OUTRO ESPELHO,
NEM O AMOR TEMEROSO DAS DONZELAS.
LIBERTO DA METÁFORA E DO MITO,
LAVRA UM ÁRDUO CRISTAL: O INFINITO
MAPA DAQUELE QUE É SUAS ESTRELAS.*

SPINOZA

JORGE LUÍS BORGES¹

No final do livro II da REPÚBLICA (376 ss) Platão censura os poetas por não respeitarem a verdade, ficcionando mitos.

Costumo iniciar os meus cursos sobre Espinosa com este poema de Jorge Luís Borges por me parecer criar um clima propício a um posterior estudo sobre o autor. Como sabemos, não é função da poesia ensinar, informar ou fazer demonstrações. No registo poético a imaginação tem primazia, a sugestão domina, a metáfora e o símbolo lideram o discurso. Algumas pinceladas bastam para nos comover e motivar, transportando-nos para universos a que outros meios dificilmente nos fariam aceder, criando climas que despertam o nosso interesse.

Borges traça-nos em poucas linhas um retrato de Baruch/Bento/Benedito de Espinosa e provoca em nós o desejo de melhor o conhecer. Apresenta-o numa aura de mistério, como personagem que deliberadamente se oculta e disfarça, temeroso de tudo o que o possa afastar do seu projecto de vida. Será

* 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.

¹ Jorge Luís Borges, NOVA ANTOLOGIA PESSOAL, tradução de António Alçada Baptista, Lisboa, Difel, 1983, p. 37.

correcta esta visão? Por bela que seja – e inegavelmente este poema é bellissimo – nem tudo aquilo que é dito se adequa totalmente à vida e ao pensamento de Espinosa. As informações dadas sobre o autor da *Ética*, veiculam simultaneamente alguns dos preconceitos que habitualmente se lhe associam. Aproveitamos então este poema para, pela mão de Borges, reflectir um pouco sobre este filósofo que fez da Holanda a sua pátria.

... ESSE JUDEU

Há quem se entranhe no pensamento de um autor sem se preocupar em o inserir num determinado tempo e lugar, como se tais factos fossem de somenos importância. Contesto essas hermenêuticas desenraizadas por contribuírem perigosamente para um dos preconceitos maiores no estudo da filosofia – a descorporização dos pensadores, abordados como seres exclusivamente racionais, libertos do corpo, despojados de uma cultura, destituídos de família e de amigos, alheios aos afectos. Encarados deste modo, transformam-se realmente naquilo que Paul Nizan censura, dizendo que “os filósofos são mais ligeiros que os anjos, não têm aquele peso dos vivos que amamos, nunca experimentam a necessidade de caminhar entre os homens”¹.

Não é indiferente em Espinosa, o chão de que parte, relativamente ao qual tem um olhar crítico mas que lhe trouxe um suporte sobre o qual edificou a sua obra. Nascido em Amsterdão em 1632, teve como pais judeus portugueses forçados a deixar a pátria para escapar às perseguições da Inquisição². Como todos os “marranos”, praticaram um cripto-judaísmo para poderem manter viva a sua fé. Só quando definitivamente instalados na Holanda se integraram plenamente nas crenças e preceitos da Nação, o que

¹ Paul Nizan, LES CHIENS DE GARDE, Paris, F. Maspéro, 1974, p. 30.

² Para aprofundar as origens portuguesas de Espinosa veja-se António Borges Coelho, A INQUISIÇÃO DE ÉVORA, Lisboa, Caminho, 1987, vol. I, “Os antepassados de Bento Espinosa”, pp. 438 e segs.

nem sempre foi pacífico. O caso Uriel da Costa é exemplar. O seu destino trágico não pode deixar de ter impressionado Espinosa embora seja discutível a influência directa que sobre ele possa ter exercido³.

A educação de Espinosa fez-se no interior da comunidade portuguesa de Amsterdão, um grupo com características particulares dentro do judaísmo, adquirindo na época um prestígio imenso pela sua prosperidade⁴. Os judeus portugueses participaram no surto económico das Províncias Unidas, transferindo os seus capitais para este país. A tolerância relativamente às diferentes confissões religiosas fez dele uma terra prometida para os perseguidos, difundindo-se mesmo entre os judeus do Norte de África que o esperado Messias nasceria na Holanda. O filósofo foi sensível a esta atmosfera de liberdade, e presta-lhe homenagem no prefácio que escreve ao *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*:

“E já que nos coube em sorte esta rara felicidade de viver numa República, onde se concede a cada um inteira liberdade de pensar e de honrar a Deus como lhe aprouver e onde não há nada mais estimado nem mais agradável do que a liberdade, pareceu-me que não seria tarefa ingrata ou inútil mostrar que esta liberdade não só é compatível com a piedade e a paz social, como, inclusivamente, não pode ser abolida sem se abolir, ao mesmo tempo, a paz social e a piedade.” (Espinosa, *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*)⁵.

Podemos pensar que estas considerações sobre a paz e a liberdade na Holanda são uma estratégia para

³ Há muita literatura sobre este tema. Destaco duas obras particularmente interessantes: I.S. Révah, *DES MARRANES À SPINOZA*, Paris, Vrin, 1995 e Yirmiyahu Yovel, *SPINOZA AND OTHER HERETICS*, Princeton University Press, 1989, trad. port. *ESPINOZA E OUTROS HERETES*, Lisboa, INCM, 1993.

⁴ O nº 3 dos *CAHIERS SPINOZA* é todo ele dedicado à comunidade judaica de Amsterdão no século XVII. Vj. AAV, *SPINOZA ET LES JUIFS D'AMSTERDAM, MARRANES ET POST-MARRANES*, Paris, Éditions Réplique, 1980.

⁵ *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*, trad. port. Diogo Pires Aurélio, Lisboa, INCM, 1988, p. 114.

“Cum itaque nobis haec rara foelicitas contingeret, ut in Republica vivamus, ubi unicuique judicandi libertas integra, & Deum ex suo ingenio colere conceditur, & ubi nihil libertate charius, nec dulcius habetur, me rem non ingratham, neque inutilem facturum credibi, si ostenderem hanc libertatem non tantum salva pietate, & Reipublicae pace concedi, sed insuper eadem, non nisi cum ipsa pace Reipublicae, ac pietate tolli posse.” *Spinoza Opera*, hersg. von Karl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1972, 5 vols. G. III, p. 7.

conquistar os políticos e os filósofos a quem esta obra se destina. Posto que fale muito dos judeus e do judaísmo, o *TRATADO* insere-se num outro contexto e visa objectivos alheios à mundividência da comunidade hebraica de Amsterdão. Esta, embora agindo no interior de um país constituído por diferentes confissões religiosas, rege-se por leis próprias que zelosamente cumpre. É uma sociedade fechada, exemplar no acatamento da lei geral, com a qual os seus dirigentes procuram estar de acordo; intransigente no judaísmo que internamente defende e impõe aos seus membros.

O tradicionalismo e rigorismo dominantes percebem-se se atendermos às vicissitudes que sofreram os seus fundadores. Ameaçados no seu país de origem pela fé que professavam, viveram largo tempo na prática do catolicismo, por vezes desempenhando cargos ligados à Igreja (é o caso de Uriel da Costa). A comunidade só poderia sobreviver se respeitasse um conformismo absoluto, reaprendendo um judaísmo depurado e sem desvios. Há escolas que se constituem para tal fim. Espinosa terá estudado nelas pois a sua educação foi a que habitualmente se ministra a um jovem com a sua origem e estatuto. Cedo no entanto começa a ter dúvidas, a levantar problemas e a pôr em causa crenças e ritos. O seu percurso hebraico teve como desfecho a expulsão da Sinagoga, numa condenação duríssima na qual é banido e proibido de se dar com os seus pares. Eis algumas passagens do texto do *herem* (excomunhão), curiosamente redigido em português da época pois era essa a língua que estes judeus falavam e na qual escreviam:

“Com sentença dos Anjos, com ditto dos Santós, nos henhermamos, apartamos e maldisoamos e praguejamos a Baruch de Espinoza (...) com todas as maldisões que estão escrittas na Ley. Maldito seja de dia e malditto seja de noite, maldito seja em seu deytar e malditto seja em seu levantar, maldito ele em seu sayr e malditto ele em seu entrar; não querera Adonai perdoar a elle (...). Advirtindo que ninguem lhe pode fallar bocalmente nem por escrito, nem dar-lhe nenhum favor, nem debaixo de techo estar com elle, nem junto de quatro covados, nem leer papel algum feito ou escrito por ele.” (*TEXTO DA EXCOMUNHÃO DE ESPINOZA*)⁶.

Afastado aos vinte e quatro anos da sua gente, fica sem chão, sem amigos, sem língua. Recusado por

⁶ João Colerus, *VIDA DE BENTO DE ESPINOZA*, Edição da Câmara Municipal da Vidigueira, 2000, p. 15, nota 1.

judeus e olhado com desconfiança por cristãos, é no entanto na cultura europeia que procura inserir-se, aprendendo latim e familiarizando-se com os filósofos coevos. Mais do que judeu, é alguém que se situa numa confluência de tradições, delas colhendo elementos para a sua obra. Mas não é um homem só.

... *NOS CONFINS DO GUETO*

A ideia do isolamento de Espinosa é outro mito que se cria mas que não corresponde à verdade, pois nem antes nem depois da sua excomunhão levou vida de segregado ou de eremita. A família onde nasceu era, segundo o seu biógrafo Colerus, uma família abastada que lhe proporcionou meios quer intelectuais quer económicos para se tornar autónomo:

“Embora comumente se escreva que foi pobre, e de baixa condição, certo é foram os seus pais pessoas de distinção e abastadas, judeus portugueses, que habitavam uma bela casa, junto do antigo templo português, no sítio chamado Burgwal, onde também tinham negócio. Além disso os seus costumes, maneiras, amigos e parentes, e por fim a herança dos pais, tudo prova que foi de boa criação e educado com esmero acima do vulgar.” (Colerus, *VIDA DE BENTO DE ESPINOSA*)⁷.

A expulsão da Sinagoga afasta-o de uma cultura mas a sua curiosidade insaciável fá-lo adquirir os instrumentos que lhe permitem entrar noutra. Assim, aprende latim com o ex-jesuíta, Van den Ende, retratado na prosa de Colerus como um desencaminhador da juventude:

“(…) foi confiada a sua instrução ao célebre professor e médico Francisco Van den Ende, que nesse tempo ensinava em Amsterdam, com grande reputação, os filhos dos principais negociantes; isto enquanto não veio a saber-se que ele, mais que o latim, cuidava de inculcar nos discípulos os primeiros germens e fundamentos do ateísmo.” (Colerus, *VIDA DE BENTO DE ESPINOSA*)⁸.

⁷ Op. cit., p. 1.

Há outras fontes de Espinosa, das quais podemos colher informação sobre a sua vida, nomeadamente o célebre artigo de Pierre Bayle no *DICIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE* e a biografia de Lucas. Embora a biografia de Colerus não possa ser considerada totalmente fidedigna, pensamos, como Joaquim de Carvalho que ela reconstitui bem o personagem Espinosa. Daí a termos privilegiado neste comentário ao poema de Borges.

⁸ Ob. cit., p. 3.

Através de Van den Ende ou “de motu proprio” conhece o pensamento de Descartes, um filósofo com o qual sustenta uma relação ambivalente. A primeira obra de Espinosa e a única que durante a vida foi publicada como sendo de sua autoria, foi precisamente um curso sobre Descartes – *RENATI DESCARTES PRINCIPIORUM PHILOSOPHIAE*. Por este escrito percebemos que o pensamento cartesiano foi importante para a formação filosófica do autor, funcionando quer como guia quer como parceiro do qual cedo se começa a demarcar. O que imediatamente é visível no comentário apenso à obra – *COGITATA METAPHYSICA*.

No decorrer do seu percurso intelectual contactou e correspondeu-se com a “*intelligentsia*”. Atendendo às suas inúmeras cartas dificilmente poderemos dizer que vivia nos “*confins do Gueto*”. Hobbes, Leibniz, Oldenburg, Tschirnhaus, Schuller são seus interlocutores. E a aura de grande filósofo que paulatinamente vai ganhando explica o convite que lhe foi endereçado pelo Eleitor Palatino, para ensinar na Universidade de Heidelberg. O texto da carta não deixa dúvidas quanto ao prestígio de Espinosa. Fabritius, através de quem o convite é feito, mostra-o claramente em passagens como esta:

“Não encontrarás em sítio nenhum um Príncipe mais favorável aos génios insignes, no número dos quais ele te coloca,” (Fabritius a Espinosa)⁹.

Também pelas epístolas a Simon de Vries, sabemos que era habitual os seus discípulos reunirem-se para discutir partes da *ÉTICA*, sendo esclarecidos nas suas dificuldades maiores pelo próprio Espinosa. Se na realidade vivia retirado, o afastamento apenas diz respeito a uma vida social e às honrarias a ela associadas. Intelectualmente os contactos fervilham.

... *NÃO O PERTURBA A FAMA*

É verdade que há um distanciamento relativamente àquilo que o homem comum valoriza como um bem e, conseqüentemente, ao “*modus vivendi*” que para a maioria traz a felicidade. Logo no início do *TRATADO DA REFORMA DO ENTENDIMENTO*, uma das suas primeiras obras, Espinosa propõe-se como tarefa alcançar o supremo bem (“*summum bonum*”), procurando algo que lhe permita gozar para

⁹ “Non alibi invenias Principem faventorem eximiis ingeniis, inter quae te aestimat.” (Ep. XLVII de Fabritius a Espinosa, G. IV, pp. 234-5).

sempre de uma suprema alegria. Tem consciência de que não é tarefa fácil nem segura. Quem nela se empenhe deverá trocar o certo pelo incerto, renunciando ao que a maioria considera o bem supremo e que o filósofo circunscreve a três valores (ou anti-valores): a riqueza, as honras e o prazer¹⁰. Na resposta que dá ao convite do Eleitor Palatino, diz prezar acima de tudo a sua tranquilidade:

“(…) nunca tendo sido tentado pelo ensino público, não pude resolver-me, embora tenha longamente reflectido, a aproveitar esta magnífica ocasião. Penso em primeiro lugar que se me dedicasse ao ensino da juventude teria de renunciar à prossecução dos meus trabalhos filosóficos. Por outro lado, ignoro em que limites a minha liberdade filosófica deveria ser contida para que não parecesse querer perturbar a religião oficialmente estabelecida (...). Já o experimentei na minha vida solitária de simples particular e temê-lo-ia muito mais se me elevasse a esse grau de dignidade. Compreendes, Eminente Senhor, que o que me impele não é de modo algum a esperança de uma maior fortuna, mas sim o amor pela tranquilidade, que penso poder preservar, de qualquer modo, abstendo-me de lições públicas.” (Espinosa a Fabritius)¹¹.

A tranquilidade passa pelo desprendimento das honrarias, bem como das riquezas a elas inerentes. Interessa ao filósofo continuar a pensar livremente, o que não conseguiria caso tivesse que se dedicar “ao ensino da juventude”.

... NEM O AMOR TEMEROSO DAS DONZELAS

A atitude de Espinosa para com as mulheres não se demarca daquela que a maior parte dos filósofos da sua época demonstrou. E por sua vez, a perspectiva

¹⁰ “(…) et apud homines (...) summum bonum aestimantur: divitias scilicet, honorem, atque libidinem.” (TIE, G. II, p. 5).

¹¹ “Sed quoniam nunquam publice docere animus fuit, induci non possum, ut praeclaram hanc occasionem amplectar, tametsi rem diu mecum agitaverim. Nam cogito primo, me a promovenda Philosophia cessare, si instituendae juventuti vacare velim. Cogito deinde, me nescire, quibus limitibus libertas ista Philosophandi intercludi debeat, ne videar publice stabilitam Religionem perturbare velle (...). Atque haec cum jam expertus sim, dum vitam privatam & solitariam ago, multo magis timenda erunt, postquam ad hunc dignitatis gradum ascendero. Vides itaque, Vir Amplissime me non spe melioris fortunae paerere, sed prae tranquillitatis amore, quam aliqua ratione me obtinere posse credo, modo a publicis lectionibus absteineam.” (Ep. XLVIII de Espinosa a Fabritius, G. IV, p. 236).

dos filósofos sobre este tema não difere grandemente do pensamento dos homens comuns¹². É curioso que o filósofo que se apresenta como demolidor de preconceitos (“prejudiciae”) considerando que tem por missão denunciá-los e abatê-los, foi pouco sensível ao modo como as mulheres eram encaradas no seu tempo. Se atendermos ao que explicitamente escreveu sobre elas verificamos que é pouco lisonjeiro, chegando a defender que deverão ser afastadas da participação num governo democrático, pela fraqueza que lhes é natural e lhes interdita o estatuto de iguais aos homens em direitos¹³.

Relativamente à vida amorosa do filósofo judeu, Colerus dá-nos informações que podem ajudar-nos a perceber a reserva deste quanto às mulheres. No mesmo capítulo em que nos fala do professor van den Ende, Colerus relata o seguinte episódio:

“O mesmo Ende tinha uma filha única, tão experta no latim que também o ensinava aos amigos do pai, assim como a arte do canto. Acerca dela muitas vezes contava Espinosa haver-lhe inspirado tão forte inclinação que a quisera tomar por mulher, embora fosse um tanto coxa e pouco airosa de corpo; estimulado por sua aguda inteligência e raro saber. Mas um seu discípulo, de nome Kerkring, natural de Hamburgo, reparou no caso e tomou-se de ciúmes, acabando por ganhar o favor da jovem (para o que bastante contribuiu o presente que lhe fez de um colar de pérolas, do valor de uns poucos de mil florins) a qual o escolheu por marido, deixando ele para isso a sua fé, que era a da confissão de Augsburgo, e passando à romana.” (Colerus, VIDA DE BENTO DE ESPINOSA)¹⁴.

A ser verdade este episódio, poderíamos nele encontrar alguma explicação para alguns extractos da ÉTICA nos quais, “en passant”, Espinosa se refere às mulheres, sendo evidente neles a pouca consideração que lhes demonstra. Assim acontece na parte III, dedicada aos afectos. Depois de definir o amor como uma alegria que acompanha a ideia de uma causa exterior (Et. III, prop. XXIII, scol), há uma série de

¹² Para quem se interessa pelo tema das mulheres na filosofia vj. Maria Luísa Ribeiro Ferreira (org.), O QUE OS FILÓSOFOS PENSARAM SOBRE AS MULHERES, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998.

¹³ Espinosa, TRATADO POLÍTICO, cap. XI, § 4. É um tema que por várias vezes abordei noutros artigos. Vj. “Descartes, Espinosa e os ecofeminismos” e “Haverá uma salvação para as Mulheres?”, Maria Luísa Ribeiro Ferreira, UMA SUPREMA ALEGRIA: ESCRITOS SOBRE ESPINOSA, Coimbra, Quarteto, 2003, pp. 73-90 e 251-267.

¹⁴ Colerus, ob. cit., pp. 3-4.

proposições, demonstrações e escólios que procuram explicar os mecanismos do processo amoroso, com uma acuidade, uma perspicácia e simultaneamente um desencanto de quem também os experimentou na pele. A proposição XXXI fala-nos da emulação ou rivalidade e do modo como esta paixão pode espicaçar o nosso amor:

“Se imaginamos que alguém ama, ou deseja ou tem ódio a algo que nós próprios amamos, desejamos ou a qual temos ódio, o nosso amor, etc. tornar-se-á mais constante.” (ÉTICA, III, prop. XXXI)¹⁵.

Segue-se uma série de considerações sobre a necessidade de obter a aprovação dos outros quanto ao objecto amado; apresenta-se um conceito que a psicanálise mais tarde irá explorar, a de “*fluctuatio animi*”, a divisão ou ambivalência que experimentamos quando simultaneamente em nós actuam paixões de atracção e de repulsa por uma mesma coisa. Mas essa sintonia experimentada por quem valoriza um mesmo objecto, não se mantém quando sobre ele há um desejo de posse. E assim:

“Quando imaginamos que alguém se alegra com uma coisa que só um pode possuir, esforçamo-nos por fazer com que ele não a possua.” (ÉTICA, III, prop. XXXI)¹⁶.

O filósofo acentua que a natureza humana nos faz misericordiosos e compassivos. No entanto, é também ela que transforma o nosso amor em ódio e desagrado quando se trata da posse de um objecto cobijado. Esse objecto de amor é neste caso concreto a mulher. Espinosa não o diz expressamente mas percebemos que é dela que fala quando nas proposições seguintes se refere à “coisa amada” (“*res amata*”) ou à “coisa semelhante a nós” (“*res nobis similis*”). O amor exige reciprocidade. Daí o esforço que dependemos para que a coisa amada nos ame também (prop. XXXIII), congratulando-nos com o seu amor (prop. XXXIV). Mas as paixões são frágeis e instáveis, correndo o perigo de se transformarem de alegres em tristes. Quando o amor não é correspondido, rapidamente se muda em ódio, suscitando para com o rival, quando o há, uma outra paixão – a de inveja (prop. XXXV).

¹⁵ “Si aliquem, imaginamur amare, vel cupere, vel odio habere aliquid, quod ipsi amamus, cupimus, vel odio habemus, eo ipso rem constantius amabimus, etc.” (Et. III, prop. XXXI, G. II, p. 164).

¹⁶ “Si aliquem re aliqua, qua unus solus potiri potest, gaudere imaginamur conabimur efficere, ne illa re potiatur.” (Et. III, prop. XXXII, G. II, p. 165).

É interessante o papel que a imaginação desempenha neste trabalho sobre as paixões, colocando-se como elemento catalisador das mesmas, conseguindo provocar mais alegria ou mais tristeza consoante as imagens que selecciona e destaca. O drama maior é quando imaginamos a coisa amada na posse de um outro, que também a ama e por ela é correspondido. É um caso que o filósofo concretiza do seguinte modo:

“(…) Esta última razão [unirmos a imagem da coisa amada com a daquele que odiamos] encontra-se no Amor que temos para com uma mulher; efectivamente, quem imagina a mulher que ama prostituindo-se com outro, ficará triste, não só porque o seu próprio apetite se reduz, mas também porque é obrigado a relacionar a imagem da coisa amada com as partes vergonhosas e com as excreções do outro, e lhe tem aversão...” (ÉTICA, III, prop. XXXV, scol.)¹⁷.

As vicissitudes da frustração amorosa são fonte de perturbação, até porque o que era amado facilmente se torna objecto de ódio, tanto maior quanto mais forte fora o amor primitivo (prop. XXXVIII). Essa metamorfose da coisa amada em coisa odiada, é complexa e provoca em quem a experimenta uma diminuição do ser próprio. Daí a necessidade de evitar tal tipo de paixões, transformando-as noutras que possam mais eficazmente contribuir para a salvação, ou seja, a obtenção da suprema alegria que o filósofo se propunha alcançar no início do *TRATADO DA REFORMA DO ENTENDIMENTO*. A volúpia (“*libido*”), tal como o dinheiro e as honrarias, constituem factores de desestabilização e inquietude.

Se aceitarmos como verdadeiro o episódio relatado por Colerus, do qual os passos citados poderiam ser uma teorização, percebemos as razões que levaram o filósofo a não querer ser perturbado pelo “amor temeroso das donzelas.”

... *UM CLARO LABIRINTO*

No prefácio do livro III da *ÉTICA*, o filósofo propõe-se falar de todas as coisas de um modo objectivo e rigoroso, tratando dos afectos, de Deus e

¹⁷ “(...) Quae ratio plerumque locum habet in Amore erga feminam; qui enim imaginatur mulierem, quam amat, alteri sese prostituere, non solum ex eo, quos ipsius appetitus coeretur, contristabitur, sed etiam, quia rei amatae imaginem pudendis et excrementis alterius jungere cogitur, eadem aversatur; (...)” (Et. III, prop. XXXV, schol., G. II, p. 167).

da mente como se fossem linhas, superfícies e corpos. Inegavelmente que se impõe o ideal de clarificação. Mas mais do que labiríntica a ÉTICA é circular¹⁸. Composta por cinco livros, neles se vai progressivamente revelando o pensamento do autor, num dizer que acompanha o ser. A construção do edifício é paralela à expressão ou explicitação do tema fundante que o atravessa – a Substância. Os livros mostram o desenrolar da Substância e o trajecto que descrevem é simultaneamente linear e circular, claro e labiríntico (?). A linearidade apresenta-se na sucessão das várias partes, cada uma delas se debruçando sobre uma temática específica e bem delimitada. O livro I, *De Deo*, tem um cariz eminentemente metafísico e, como o nome diz, trata de Deus, que no âmbito do pensamento espinosano é identificado com a Substância e com a Natureza. O livro II, *De natura et origine mentis*, debruça-se sobre a mente¹⁹ e conseqüentemente sobre os corpo, dado que a mente em Espinosa é a ideia do corpo. É um livro que eleger como temáticas relevantes a física e a psicologia. O livro III, *De origine et natura affectuum*, é aquele onde a antropologia espinosana é mais trabalhada. Os afectos continuam a ser objecto de estudo no livro IV – *De servitute humana seu de affectuum viribus* – mas há um peso grande das dimensões ética e política. O cruzamento das temáticas ética e gnosiológica surge com todo o seu esplendor no livro V – *De potentia intellectus seu de libertate humana*. Esta sequência de partes e de temas tem uma meta que é colocada no final da obra de um modo incisivo: a conquista da salvação, esse processo que nos ensina a conhecer as paixões e a tirar delas o melhor partido, gerindo-as de modo a que nos sejam úteis.

Convivendo com a leitura linear é possível detectar uma circularidade. Esta depara-se no entrecruzar dos temas com o tema central da salvação ao qual todos podem conduzir. Mas está sobretudo presente no desejo de visitar o livro I, quando acabamos a obra. De facto, só depois de conhecido o livro V se poderá dissipar a estranheza que sentimos ao abordar as definições iniciais do livro I. Neste, parte-se de Deus e procura-se através da dedução dos atributos e dos modos, estabelecer pontes entre o

infinito e o finito. No livro V parte-se do homem e tenta-se construir os elos que lhe permitirão chegar a Deus. É então que percebemos que pensamos em Deus e, conseqüentemente, como Deus. As definições iniciais do livro I que para o leitor desprevenido aparecem como uma espécie de peças arbitrariamente construídas para possibilitar o desenrolar de um jogo, passam a ser entendidas como pontos de chegada e não de partida.

É diferente o trajecto do autor e do leitor. O primeiro inicia o livro com a apresentação de conceitos longamente meditados. O segundo recebe-os sem qualquer preparação prévia e só no fim compreende o trajecto que os poderá legitimar. As primeiras definições foram alcançadas por alguém cujo pensamento se identifica com o pensamento divino, alguém que conhece as coisas “em Deus”. É por isso que a fórmula de apresentação se repete: *per causam sui intelligo....; per substantiam intelligo....; per attributum intelligo....; per modum intelligo...; per Deum intelligo....*. O filósofo sente-se autorizado a colocar estas definições fundantes porque as inteligiu no final de um percurso intelectualmente penoso – a “via perardua” de que nos fala o último escólio da ÉTICA. Mas é grande o hiato entre o filósofo e o leitor, sobretudo para aquele que, como é habitual, pretende começar pelo início da obra, onde, de um modo abrupto e numa linguagem difícil lhe é imposto o horizonte da mesma. Talvez por isso Borges lhe chame labiríntica.

... LIBERTO DA METÁFORA E DO MITO

Metáforas, mitos, símbolos, signos, imagens, colocam-se como imperfeições do processo cognitivo que Espinosa enaltece – o encadeamento discursivo dos géometras. O título pouco comum da ÉTICA – ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA – mostra-nos a intenção de aplicar o método dos matemáticos num texto de grande fôlego. A ÉTICA realiza o sonho cartesiano do *mos geometricus*²⁰. O seu método confunde-se com a própria actividade do entendimento, correspondendo ao seu funcionamento.

Apresentado o método no TRATADO DO ENTENDIMENTO HUMANO, ele é posto em prática na ÉTICA onde o ritmo discursivo é dado pelo desenrolar

¹⁸ Este tópico recupera partes do capítulo 4 de um texto meu. Vj. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, *DIALOGO E CONTROVÉRSIA NA MODERNIDADE PRÉ-CRÍTICA*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

¹⁹ Usamos “*mente*” para traduzir o termo “*mens*”. Consideramos que, dado o autor raramente empregar *anima*, não tem sentido usarmos “*alma*”.

²⁰ Descartes usara este tipo de escrita no apêndice às RESPOSTAS ÀS SEGUNDAS OBJECÇÕES, RAISONS QUI PROUVENT L’EXISTENCE DE DIEU ET LA DISTINCTION QUI EST ENTRE L’ESPRIT ET LE CORPS HUMAIN DISPOSÉES D’UNE FAÇON GÉOMÉTRIQUE, um texto de poucas páginas que se constitui como uma espécie de léxico.

das noções essenciais. As coisas são intuídas a partir do Todo, num processo que não prescinde da dedução.

O método geométrico foi a escolha de Espinosa para falar do real. Terá sido uma estratégia? Hegel é um dos que pensa deste modo, considerando o carácter conjuntural do “mos geometricus”, vendo nele a possibilidade de pensar livremente, o que nessa época só poderia realizar-se pela utilização de um discurso matemático. É verdade que Espinosa, no apêndice do livro I da *ÉTICA*, fala da busca de um método que anule uma perspectiva teleológica, um método que se apresente com a infalibilidade das matemáticas e que se imponha pelo seu rigor. O discurso geométrico, deliberadamente escolhido pelo filósofo, pretende mostrar-nos uma realidade sem fissuras nem hiatos, realidade essa que, como vimos acima, ele não pretende circunscrever à física mas estender ao estudo de Deus e dos homens. Os afectos, as paixões, numa palavra, aquilo a que hoje chamamos o psiquismo humano, obedece às leis gerais da Natureza, como parte dela que é.

O ponto de arranque é a causa ou razão (“causa sive ratio”) e dela se deduzem os efeitos. A carta LX a Tschirnhaus ajuda-nos a perceber melhor a dinâmica narrativa da *ÉTICA*. Diz-nos esse texto que o ideal é partir de uma definição de onde tudo se possa deduzir. Assim, coloca como modelo exemplificativo as definições genéticas pois nos mostram como os conceitos se formam a pelo recurso à sua “ratio”. A *ÉTICA* concretiza esta pretensão pois começa com um conceito primordial que é a Substância ou Deus e dele deduz tudo quanto existe. Deus é a causa primeira, a “ratio” de todas as coisas.

A passagem do infinito ao finito implica a descoberta de mediações que nos permitam percebê-lo. É um método sintético pois coloca em primeiro lugar o todo, procurando mostrar como ele é constituído, revelando a sua constituição íntima. A *ÉTICA* é o desvelamento do Todo/Substância. Mas, como nos diz Deleuze, a sua escrita não é uniforme, como não são de igual importância os diferentes livros que a compõem:

“A *ÉTICA* das definições, axiomas e postulados, demonstrações e corolários é um livro – rio que desenvolve o seu curso. Mas a *ÉTICA* dos escólios é um livro de fogo, subterrâneo. A *ÉTICA* do livro V é um livro aéreo, de luz, que procede por clarões. Uma lógica do signo, uma lógica do conceito, uma lógica da essência: a sombra, a cor, a luz. Cada uma das três *ÉTICAS* coexiste com as outras e

continua-se nas outras, apesar das suas diferenças de natureza. É um só e mesmo mundo. Cada uma estende passadiços para transpor o vazio que as separa.” (Gilles Deleuze, “Espinosa e as Três *ÉTICAS*”)²¹.

Mesmo nos escólios, onde a prosa de Espinosa é mais solta, não há recurso a metáforas nem a mitos.

... O INFINITO MAPA DAQUELE QUE É SUAS ESTRELAS

A *ÉTICA* fala-nos de um Deus que corresponde à totalidade de tudo quanto existe. A expressão “Deus sive Natura” tornou-se a imagem de marca da filosofia espinosana, uma espécie de palavra passe que nos dá acesso ao seu sistema, tal como o “cogito ergo sum” de imediato nos lembra Descartes.

A identificação de Deus com a Natureza constituiu uma das teses mais criticadas pelos contemporâneos do filósofo, que o acusavam de panteísta e conseqüentemente de ateu. O panteísmo espinosano foi agitado como bandeira herética. Ao terminar deste modo o seu poema, Jorge Luís Borges insere-se no rol daqueles que, na sequência de Bayle, sublinharam quer a divindade de todos os existentes quer a dessacralização do divino pela sua mistura com o terreno. Se Deus “é suas estrelas”, como admitir a transcendência do sagrado? Seremos todos deuses? É esse absurdo – no século XVII considerado como máxima blasfémia – que Bayle denuncia na obra do filósofo judeu. E a interpretação de Bayle fez carreira, mantendo-se até aos nossos dias, como podemos ver pelo poema de Borges.

O artigo de Pierre Bayle sobre Espinosa no seu *DICIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE* determinou a maior parte das leituras que se fizeram do filósofo nos séculos XVII e XVIII. À semelhança de outras entradas do *DICIONÁRIO* é um texto curto, constantemente entrecortado por longuíssimas notas. A frase inicial é o seu “leitmotiv”: “Il a été un Athée de Système”²².

Uma outra linha de força do artigo é o destaque dado ao monismo e imanentismo espinosanos. Como acontece nas leituras coevas do autor da *ÉTICA*, este é interpretado enquanto panteísta grosseiro, para quem

²¹ Gilles Deleuze, “Espinosa e as Três *ÉTICAS*” em Gilles DELEUZE, *CRÍTICA E CLÍNICA*, tradução de Pedro Eloy Duarte, Lisboa, Século XXI, 2000, pp. 202-203.

²² Pierre Bayle, “Spinoza”, *DICIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE*, Amsterdão, 1740, 5ª ed., t. IV, pp. 253-271 (p. 253).

Deus e as coisas se confundem. É nisto que consiste a principal acusação. A diferença estabelecida por Espinosa entre a “Substância sive Deus sive Natura” e os seus diferentes modos, infinitos e finitos, é algo que Bayle não considera. Para ele o modo é uma modificação e esta consiste em “*estar no sujeito da mesma maneira que o movimento está no corpo e o pensamento na alma do homem e a forma de escudela no vaso a que chamamos escudela*”²³. Contudo, o autor da *ÉTICA* consagra a primeira parte desta obra à análise cuidadosa da Substância, dos atributos e dos modos, realçando a sua especificidade.

É inegável que o monismo e imanentismo são teses fundamentais em Espinosa. O seu Deus nada tem a ver com o Deus providência dos judeus e dos cristãos, o que nos leva a perguntar: ao aceitar a necessidade da Natureza e de todas as coisas que a constituem não estaremos a negar ao homem a possibilidade de ser livre? Ao admitir a imanência divina não estaremos a divinizar o real? Será que podemos continuar a falar de Deus quando nos referimos a Espinosa?

O filósofo defrontou-se com todas estas questões. Fê-lo de um modo mais solto e acessível ao longo da correspondência. Mas também encontramos respostas desenvolvidas na *ÉTICA*. Logo no livro I vemos um texto que nos possibilita resolver a acusação de panteísta – o escólio da proposição XXIX. Nele o filósofo apresenta duas noções diferentes: a “*natura naturans*” (natureza naturante) e a “*natura naturata*” (natureza naturada)²⁴. Com elas percebemos que embora as coisas (modos) tenham o seu ser em Deus, elas não são divinas, pois Ele não faz parte da sua natureza ou essência. Há uma fronteira nítida entre a natureza naturante – Deus enquanto potência que necessariamente se manifesta – e a natureza naturada – Deus como manifestação ou concretização nos modos existentes. No primeiro caso temos uma Natureza infinita que não podendo deixar de produzir efeitos, não está no entanto dependente deles. A Substância e os seus infinitos atributos são Natureza naturante. Os modos, sejam eles finitos ou infinitos são natureza naturada. Todo o modo é um “*Deus quatenus*”, é a Natureza expressa de um modo

circunscrito. A Natureza naturante é causa de si mesma (“*causa sui*”) e como tal é livre. A natureza naturada é resultado da necessidade divina, tendo nesta o seu fundamento dinâmico e criativo. Se no caso do homem podemos falar de liberdade, ela é algo que se conquista, realizando-se no seio do determinismo estrito em que se desenrola. A ordem presente na realidade modal é o reflexo da ordem existente na Substância. Esta revela-se pelo estabelecimento de relações de causa e de efeito que constituem o tecido do real. Deus suporta cada modo com o seu poder (potência). Os modos são parcelas da potência divina, potência essa presente em cada ser, de um modo determinado. Como que a assinalar a diferença ontológica entre Deus e os modos, o filósofo reserva o termo “*potentia*” para o primeiro, enquanto que os segundos são definidos como “*conatus*”. O “*conatus*” é a essência comum de todas as coisas. No que respeita ao homem o termo próprio que designa esse dinamismo é “*desejo*” (“*cupiditas*”).

Se a conclusão do poema de Borges não nos permite aceder ao dinamismo que perpassa na *ÉTICA*, nele é nítida uma tese determinante para a compreensão da mesma – a de que somos parte de um Todo mais vasto, no qual nos inserimos e do qual precisamos para a nossa realização:

“*Padecemos enquanto somos parte da Natureza, que não pode conceber-se por si sem as outras partes*”. (Espinosa, *ÉTICA*, IV, prop. II)²⁵.

Mau grado algumas imprecisões que uma aceitação literal do poema possa conter, continuamos a considerá-lo como uma entrada motivadora no pensamento de Espinosa.



²³ “(...) ce que c’ est que le caractère propre de la modification. C’ est d’ être dans un sujet de la manière que le mouvement est dans le corps, & la pensée dans l’ âme de l’ homme, & la forme d’ écuelle dans le vase que nous appellons une écuelle.” (Bayle, art^o cit, p. 269).

²⁴ Et. I, prop. XXIX, schol., G. II, p. 71.

²⁵ “Nos eatenus patimur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi.” (Et. IV, prop. II, G. II, p. 212).