

# Amor Intelectual a Deus em Espinosa

ROCHELLE CYSNE FROTA D'ABREU \*

POR BEM, ENTENDEREI, POR CONSEGUINTE, NO QUE VAI SEGUIR-SE, O QUE SABEMOS COM CERTEZA SER MEIO PARA NOS APROXIMARMOS CADA VEZ MAIS DO MODELO DA NATUREZA HUMANA QUE NOS PROPOMOS. POR MAL, [ENTENDEREI] AQUILO QUE SABEMOS AO CERTO QUE NOS IMPEDE DE REPRODUZIR O MESMO MODELO. ALÉM DISSO, DIREMOS QUE OS HOMENS SÃO MAIS PERFEITOS OU MAIS IMPERFEITOS NA MEDIDA EM QUE SE APROXIMAM MAIS OU MENOS DESTES EXEMPLAR. EFETIVAMENTE, DEVE NOTAR-SE, PRIMEIRO QUE TUDO, QUE QUANDO DIGO QUE ALGUÉM PASSA DE UMA PERFEIÇÃO MENOR A UMA MAIOR, E INVERSAMENTE, EU NÃO ENTENDO POR ISSO QUE SE MUDE DE UMA ESSÊNCIA OU FORMA NUMA OUTRA.

ÉTICA<sup>1</sup> IV, PREFÁCIO

ESTE ESFORÇO POR COMPREENDER É, PORTANTO, O PRIMEIRO E ÚNICO FUNDAMENTO DA VIRTUDE; E NÃO É EM VISTA DE UM FIM QUALQUER QUE NÓS NOS ESFORÇAREMOS POR CONHECER AS COISAS.

ÉTICA IV, PROPOSIÇÃO 26

## SAÚDE DO CORPO E ALEGRIA DA MENTE: A FRUIÇÃO DO AMOR INTELECTUAL A DEUS

A filosofia de Espinosa, bem como filosofias mecanicistas do século XVII (como a de Hobbes, Descartes e Leibniz), parte da noção de *conatus*, ou esforço por perseverar na própria existência. Sem levarmos em conta esta realidade fundamental, este princípio de conservação ao qual todo indivíduo está sujeito, desde o mais perverso ao mais santo, não poderemos fazer nenhuma análise justa e correta do ser humano. É por isso que a antropologia de Espinosa só consegue se fundamentar quando leva em conta determinados processos fisiológicos. Em outras palavras: antropologia não se desvincula de fisiologia, e fisiologia não se aparta de um contexto específico, só possuindo verdadeiro sentido quando analisamos as reais condições nas quais um indivíduo poderá se tornar eticamente feliz. Esta felicidade, que analisaremos neste ensaio, é o mesmo que Espinosa chamará de **AMOR INTELECTUAL A DEUS** e em que sentido este amor intelectual a Deus traz como consequência a secularização do sagrado.

\* Professora de FILOSOFIA na UNIÃO BRASILENSE DE EDUCAÇÃO E CULTURA (Brasília-DF) e participante do GT BENEDICTUS DE SPINOZA - ANPOF.

<sup>1</sup> Todas as citações da ÉTICA serão retiradas da edição: Espinosa, *Col. Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1979, 2. ed.

O *conatus* é uma noção introduzida na parte III da ÉTICA. Ele deriva da noção de Deus, o qual se define como potência infinita de existir. O homem espinosano é pensado a partir de Deus, e não o contrário. É porque Deus é uma potência infinita de existir que tudo na Natureza tem de ser pensado também em nome de seu *conatus*, ou de sua potência de perseverar em sua existência. E na parte V da ÉTICA, a que nos concentraremos agora, tudo terá de ser pensado a partir do *conatus*.

A parte IV da ÉTICA, no entanto, mostra como o *conatus* é fatalmente vítima de circunstâncias externas das quais não possui o menor controle. Queremos sempre aumentar a nossa potência, mesmo quando buscamos nos aniquilar e nos humilhar: mesmo quando queremos seguir a trilha dos “santos”, dos ascetas, dos místicos. Mesmo quando busco não mais me afirmar, quando desejo lutar contra o meu ego, mesmo quando acredito, como Pascal, que meu maior inimigo sou eu mesmo, ainda assim estou buscando aumentar a minha potência. E esta lei é tão inexorável que todo ser vivo, todo modo finito da Natureza infinitamente infinita, a segue com a mesma necessidade e com o mesmo rigor. Tudo o que é, tende a continuar sendo: até o próprio Deus, que é a verdadeira lei de expansão de potência. Temos aqui a derivação do próprio conceito de inércia deste princípio constitutivo fundamental que exige que a permanência em um estado de movimento ou de repouso seja apenas um modo específico de perseverança em seu ser.

É por sermos vítimas de circunstâncias externas que, em nome do *conatus*, acabamos por entravá-lo. Na tentativa de querer me afirmar a qualquer custo, acabo por ser vitimada por minha própria imaginação e beiro à irracionalidade. Sendo irracional sou pura resposta, reação, nunca verdadeira afirmação como eu gostaria no começo. E isso gera uma rede imaginativa causal da qual eu me torno o centro de tudo, sem ser, de fato, centro de nada. Porque perdi controle de uma situação, porque deixei escapar

qualquer autodomínio na conjuntura dada, afirmo mais a minha impotência do que minha potência: esta gênese do sentimento de impotência diante da vida é ainda uma afirmação de potência. Aqui nasce a superstição, como resposta imediata ao medo que as incertezas me trazem e como tentativa de explicar o que me sufoca. Este dedilhar de déu em déu à procura de um repouso para o meu espírito, mesmo que este repouso exija de mim colocar-me à entrega de outro, ou ainda o desejo de afirmar a impotência na qual me encontro e querer universalizá-la como se fosse a situação de todos os homens, é também a única saída de uma potência que ainda precisa afirmar o seu ser. A transmutação em um conceito universal seria uma máxima afirmação de potência que é impotência. E aqui se fixa o verdadeiro paradoxo do *conatus*. Ele pode se negar ainda que se afirmando, e ainda assim quer se afirmar quando acredita estar apenas se negando (tentativa dos ascetas): a humildade cristã, tal como a entende Espinosa, não nos libertará, nem poderia. É necessário que o homem realmente se afirme como potência autônoma da Natureza, e não como impotência.

Se o *conatus* é uma lei universal das coisas existentes e se em nome do *conatus* agimos de modo a entrar o nosso *conatus*, como pode acontecer que ele não nos prejudique? Dito de outro modo: se é em nome de uma lei de natureza que somos maus e pérfidos, se é em nome de uma lei de natureza que usamos do dolo e da fraude, se é em nome da natureza que nos prejudicamos mutuamente, como não aceitar que a natureza humana está corrompida, como não aceitar que o que há de pior é que sejamos submetidos a esta lei do *conatus*? Daqui advém que não nos consideremos como palha seca sem rosto, mas sejamos compreendidos enquanto expressões singulares de *conatus*. Re-nomearemos as coisas singulares e o conceito que permite que pensemos a singularidade de cada singular: se há algo que é divino é esta potência: não que ela seja divina no sentido de carregar em si uma significação de pureza, nem porque seja imagem da transcendência em nós. Ela poderia ser dita divina justamente porque impede que precisemos sempre do sagrado para dar conta de nossas mazelas: o que importa é a nossa expansão enquanto seres pensantes e atuantes. Tal como o Deus de Espinosa o é.

Uma lei de natureza é sempre expressão de um poder da Natureza e em si mesma não pode ostentar nada de negativo. E se, ainda assim, Espinosa insiste em propor um modelo de natureza humana, é

porque tal modelo<sup>2</sup> está de acordo com o *conatus*, ou é a expressão máxima de *conatus* possível à natureza humana: a análise desta estrutura fundamental que chamamos de natureza humana permite uma série de modificações que afetam, mas não transformam esta estrutura: ela sempre se apresenta enquanto estrutura singular. Em decorrência disso, cada expressão de *conatus* é uma expressão singular do mesmo, sendo preciso que o *conatus* facilite o próprio *conatus*, para que haja uma real possibilidade de perseverarmos na nossa existência. Nosso esforço em preservar a nossa vida deve produzir um desejo de vida e não um desejo de morte. O exercício de inteligência está em favorecer e facilitar o exercício de nosso *conatus*: desobstruir aquilo que impede a expansão de nosso *conatus* é o que podemos chamar de realmente útil, o que chamaríamos de divino dessacralizado. Todo poder só é em ato: quando não existe de fato um poder de conservarmos o nosso ser, não há possibilidade de conservação de nosso ser. Se em ato sou incapaz de expandir as minhas forças, estou impossibilitada de expandir as minhas forças: não há espaço para virtualismos em Espinosa: a potência se expressa enquanto ato potente e existente, essência atuosa. Expressão material e pensante do modo como nos relacionamos com Deus. Uma relação de transcendência pura, na qual paira sempre a potência impotente, o amar o bem e perseguir o mal, como em versos ovidianos será pensada como armadilha da imaginação, ainda que positiva. Se vejo o bem e faço o mal é porque eu não vi o que realmente me expande, não fui capaz de analisar os meus próprios limites e adequações com o ato que me era posto em questão: simplesmente eu sabia o que moralmente era tido como bem e moralmente era tido como mal, mas não conseguia adequar tais significações práticas, tais “certezas morais” com o meu desejo. Não há esta categoria dialética da livre vontade que pode dizer sim ou não a um ato e a problemática de sempre poder introduzir o mal (**ou melhor o erro, o inadequado**) com os nossos atos seria compreendida como condição humana, não como condição humana em

<sup>2</sup> Não há problema em se construir modelos para se compreender a realidade, desde que este modelo se fixe sob uma estrutura fixa. A estrutura do corpo humano é fixa e, por isso, apesar de João não ser Paulo, ambos possuem uma mesma estrutura corpórea, que se manifesta, no entanto, de um modo singular em cada um. Posso construir um modelo de felicidade levando em conta esta estrutura fixa: porque se não houvesse tal estrutura fixa, não haveria maior distância entre um cavalo e um homem e um homem e outro homem.

estado de pecado. Meu intelecto não abarca o infinito, por isso, nunca posso estar sempre certa de meus atos. Mas isso não é desculpa para sempre continuar errando. Dir-se-ia que aqui entra o elemento de que os fatos é que me dirão se acertei ou não, o que já não me serviria de nada, pois eu já teria executado o erro. Mas como Descartes, também Espinosa considera que o risco de errar me antecipa para situações similares no futuro, por isso trata-se de racionalismo da experiência. Sigo o caminho no qual as condições de execução me são as menos trabalhosas, as menos arriscadas quanto à preservação de minha potência. De modo que não adianta ver o bem, é necessário emendar o intelecto para bem ver o que **nos é verdadeiramente útil**, o que realmente nos expande. Posso aquilo que sou em ato, e aquilo que posso inevitavelmente é também aquilo que sou. Não devo nem lamentar esta situação dada, nem rir dela, nem odiá-la, muito menos. Se os *conatus* então se entram uns aos outros de modo a fomentar a competição, a guerra e o engano eles se destroem e já não são mais um poder de conservação. Enquanto nossa força, no entanto, ele é o bem mais precioso que possuímos e o qual nos empenhamos em conservar: “Não se pode conceber nenhuma virtude anterior a esta (isto é, ao esforço para se conservar a si mesmo)”. (ÉTICA IV, prop. 22).

Mas daqui já vem a primeira denúncia que um cristão poderia fazer contra esta capacidade de bem ver e bem vendo está também bem atuando. Se o erro me antecipa aos erros do futuro porque me possibilita sempre construir analogias, a minha condição é sempre de erro, já que não posso, como Espinosa bem diz, fazer analogias entre casos singulares, justamente porque são erros singulares. Terei de agir singularmente diante de uma situação sempre singular e a analogia é expediente inútil que nos conduz mais à inação e ao medo de erro, do que a uma filosofia da ação, como Espinosa pretende promover. Porque a angústia cristã, diante da possibilidade constante do pecado, vem sempre do medo de que aquilo que se apresenta como acerto ser uma tentação, e aquilo que parece ser mal poder ser a vontade de Deus: é uma angústia que nasce diante da incerteza quanto ao que possa ser a verdadeira vontade de Deus e aquilo que Ele espera de nós. Introduzir o mal pelo pecado é sempre uma possibilidade constante, enquanto que conseguir acertar seria mais uma questão de acaso feliz para o indivíduo que está vivendo, que está buscando reconhecer as situações reais. Por isso que o cristão

pensa que apenas a Graça e a Fé podem nos curar do desespero e nos garantir alguma certeza de reconciliação com o eterno.

Espinosa poderia compreender este tipo de raciocínio porque bem anteviu os limites da racionalidade humana. É devido a isso que ele adianta que é um determinado gênero de conhecimento, a intuição, que viabiliza o enxergar claro da singularidade de uma situação dada. É racional se antecipar quanto aos erros, é racional não querer cometer os mesmos erros. Mas é mais racional compreender porque determinados erros se repetem, e se mostram em situações similares, ainda que singulares. Por isso, se estando no mundo, ajo sempre de maneira a responder aos afetos que me são dados, ao desenvolver a minha intuição, eu passo a experimentar de corpo e mente os elementos *a priori* de determinadas situações singulares e por isso, as conseqüências inevitáveis que advêm destas situações singulares. Algo nos invade, nos une ao infinito. Talvez porque a liberdade seja impossível, mas uma sensação de liberdade possa ser possível quando experimentamos ter escapado de um cativeiro. É por isso que, sem o expediente da intuição e procurando apenas compreender o espinosismo como tentativa dócil de racionalismo monista cartesiano, perde-se a singularidade e grandeza deste mesmo sistema.

Quando nosso *conatus* pode se desenvolver e em ato ser o máximo que é cabível à natureza humana, aproximamo-nos de Deus: Deus age em nós enquanto constituímos a causa desta mesma ação, e não enquanto ele constitui, unido a outras causas, a natureza de nossa ação. Somos verdadeiramente senhores de nós mesmos. Sendo o *conatus* uma oscilação entre aumento e perda de potência, é necessário um empenho para que haja um aumento constante de potência, mas de modo que este aumento não ocasione desequilíbrio entre as partes do corpo, mas leve em conta a sua integridade. Este estágio de felicidade e beatitude é dito **AMOR INTELECTUAL A DEUS**, e é a conseqüência natural do desenvolvimento da intuição.

Não sabemos ao certo que nada seja bom, a não ser aquilo que nos leva verdadeiramente a compreender; e, inversamente, que nada seja mau, senão o que pode impedir que compreendamos. (ÉTICA IV, prop. 27).

A suprema virtude da alma é compreender Deus, ou seja, conhecê-lo. (ÉTICA IV, prop. 28)

A essência da alma consiste no conhecimento que envolve o conhecimento de Deus [...] e sem o qual não pode existir nem ser concebido; e, por conseguinte, quanto maior conhecimento de Deus a essência da alma envolver, tanto maior será também o desejo em virtude do qual aquele que segue a virtude deseja para outrem um bem que deseja para si. (ÉTICA IV, prop. 37, demonstração).

Aquilo que dispõe o corpo humano de tal maneira que possa ser afetado de diversos modos ou que o torna apto a afetar os corpos externos de um número maior de modos, é útil ao homem; e é lhe tanto mais útil quanto o corpo se torna por essa coisa mais apto a ser afetado de mais maneiras ou a afetar os outros corpos; e, pelo contrário, é lhe prejudicial aquilo que torna o corpo menos apto para isso. (ÉTICA IV, prop. 38).

É um conhecimento que busca não apenas o aprimoramento de si, mas que se volta necessariamente ao outro: não por altruísmo, ou por moralidade, mas por conhecimento do que seja a real utilidade. A força de um indivíduo é nula se comparada com o restante dos homens que existem e mesmo que se trate de um grande estadista, sua força é muito incerta. A inevitabilidade da preservação do próprio ser impede qualquer ato que seja incondicional. Além disso, há neste caso uma expansão da capacidade do corpo em afetar e ser afetado, e esta expansão se dá porque o corpo afirma a existência, ele é alegre e é como se pudesse sair de si. Este conhecimento de Deus deixa no corpo as suas marcas, e faz o corpo sentir um amor que já não é mais paixão e sim ação.

E, de fato, aquele que tem um corpo, como um pequenino ou um rapazinho, apto para um número muito reduzido de coisas e dependendo do mais alto grau das causas externas, tem uma alma que, considerada só em si mesma, quase não possui nenhuma consciência de si, nem de Deus, nem das coisas. Pelo contrário, aquele que tem um corpo apto para um grande número de coisas, tem uma alma que, considerada só em si mesma, possui grande consciência de si mesma, de Deus e das coisas. Esforcemo-nos, pois, nesta vida, sobretudo para que o corpo da primeira infância, quanto o permite a sua natureza e lhe convém, seja mudado num outro que seja apto para um grande número de coisas, e que se refira a uma alma que tenha consciência no mais alto grau de si mesma, de Deus e das coisas; e de tal maneira que tudo aquilo que

se refere à sua memória ou à sua imaginação não tenha quase nenhuma importância em relação à sua inteligência [...] (ÉTICA V, prop. 39, escólio).

Se prestarmos bastante atenção, o fato da nossa vida ser uma constante oscilação que nos obriga a uma incessante e periódica mudança e que o fato desta oscilação exige graus diferentes e diversos de alegria e tristeza, o modelo de natureza humana só poderá ser pensado a partir deste fato bruto e incontestado da natureza: nisto, a própria felicidade não pode ser um ideal único e compatível a uma natureza humana uniforme, mas, ao contrário, é um *quantum* máximo de obtenção de alegria, que só pode existir quando as mudanças e as oscilações são consideradas nos indivíduos singulares, em outras palavras: nos casos concretos e singulares da vida cotidiana é com eles que teremos de obter ocasiões de aumento de nossa potência. Caso contrário, isso obrigaria um recurso à vontade livre de se libertar das causas externas que são sempre as que ocasionam as mudanças e oscilações mais bruscas. É porque esta independência da influência externa é impossível, e porque somos seres em constante interação com as outras partes da natureza, que a felicidade deverá ser pensada dentro de uma lei necessária, lei esta que exige e integra os elementos de interação e articulação das diversas partes da Natureza. Ela é definida como a quantidade máxima possível de obtenção de alegria apesar das e com as oscilações, obtenção esta que deve levar em conta a integridade do corpo humano e não apenas uma de suas partes o que, neste caso, geraria uma falsa alegria e um desequilíbrio do corpo/mente.

O deleite é uma alegria que, na medida em que se refere ao corpo, consiste em que uma ou algumas das suas partes são afetadas de preferência a outras [...] e pode ser tão grande a potência desta afecção que ultrapasse as outras ações do corpo [...] e fique obstinadamente ligada a ele e, por conseguinte, impeça que o outro se torne apto para ser afetado de muitos outros modos. (ÉTICA IV, proposição 43).

Como o corpo humano é um corpo altamente complexo, dotado de muitas partes tanto fluidas, quanto sólidas e moles, o seu equilíbrio é dificilmente obtido, porque algumas partes são quase que freqüentemente mais afetadas do que outras, enquanto são mais suscetíveis de afetação<sup>3</sup>: daí o advento de doenças e da incapacidade de expansão do *conatus*. Ora,

<sup>3</sup> Para compreender isso, recomenda-se a leitura da proposição 13 da segunda parte da ÉTICA.

“aquilo que dispõe o corpo humano de tal maneira que possa ser afetado de diversos modos ou que o torna apto a afetar os corpos externos de um número maior de modos é útil ao homem”. (ÉTICA IV, proposição 38). Sendo o corpo afetado por um único objeto e mantendo com este mesmo objeto uma relação obsessiva<sup>4</sup>, ele é impedido de voltar-se à multiplicidade da natureza e de afetar os outros corpos também de um modo múltiplo. Esta relação obsessiva a um único objeto impede a afirmação adequada na existência e com isto também, impede o conhecimento ou intelecção da singularidade de todas as outras coisas singulares. Certamente isto pode sugerir que o corpo fica como que totalmente escravo e sujeito às inconstâncias e mudanças que as coisas externas também apresentam. Neste caso, o deleite excessivo não é bom. Não é por nascer da alegria que ele ocasionará um verdadeiro aumento de potência, porque este aumento de potência é seguido de um grande decréscimo e por isso, torna-se inútil e nocivo ao homem.

Poder-se-ia objetar e dizer que o amor que nasce do conhecimento de Deus pode ser desta espécie de delírio, posto que se volta e se fixa em um único objeto. Só que este único objeto é a Natureza inteira! Ou seja: trata-se de uma alegria que nasce do conhecimento de qualquer situação enquanto parte de uma mesma e pura positividade. Este conhecimento não se desliga do verdadeiro conhecimento de nós mesmos e do conhecimento das outras coisas singulares, o que nos permite um maior poder de determinar nossas atitudes por meio de nossa inteligência.

É inclusive o *amor intelectual a Deus* que nasce de seu verdadeiro conhecimento que Espinosa considera ser a nossa suprema beatitude e alegria. Desde toda a quarta parte da ÉTICA isso foi sendo construído já na ordem das afecções corporais, para na parte V percebermos o poder da inteligência conjunto ao poder do corpo na obtenção desta mesma

<sup>4</sup> “Vemos, com efeito, às vezes, os homens serem afetados de tal maneira por um só objeto que, embora não esteja presente, crêem, no entanto, tê-lo diante de si. Quando tal sucede a um homem que não está a dormir, dizemos que ele delira ou está louco. E não se crêem menos loucos os que ardem de amor e que noite e dia só sonham com a amante ou meretriz, pois costumam provocar o riso. Mas, quando o avarento não pensa noutra coisa que no lucro ou no dinheiro, e o ambicioso na glória, etc., não se crê que esses delirem, porque costumam ser molestos e são julgados dignos de ódio. Mas a avareza, a ambição e a lascívia são, de fato, espécies de delírio, embora não contem entre as doenças”. (ÉTICA IV, prop. XLIV, escólio).

felicidade. Percebemos que o amor a Deus é útil pelas seguintes razões:

1. Pelo que nos ensina a proposição XI da parte IV: “*A afecção relativamente a uma coisa que imaginamos como necessária é, em igualdade de circunstâncias, mais intensa do que relativamente a uma coisa possível ou contingente, ou seja, uma coisa não necessária*”. Se, em um primeiro momento, incapazes de inteligirmos a essência de Deus, apenas temos a sua imagem como um ser necessário, já por este fato, somos afetados de uma maneira ainda mais poderosa, do que pelas coisas que com menos direito podem ser ditas necessárias, e por isso são consideradas contingentes e possíveis. Ficamos mais alegres com um bem certo do que com um bem incerto.

2. Pelo que nos ensina a proposição XVIII da parte IV: “*O desejo que nasce da alegria, em igualdade de circunstâncias, é mais forte que o desejo que nasce da tristeza*”. O desejo que nasce de conhecer Deus só poderá ser um desejo alegre, pois este mesmo desejo nasce do amor a Deus, o qual não é senão uma espécie de alegria. O que nasce da alegria nos expande, é uma afirmação de *conatus* que não é obstáculo a nenhum outro e, por isso, pode encontrar em outro *conatus* também uma fonte de potência. A tristeza, pelo contrário, por nos isolar e nos condenar á solidão, nos faz sermos obstáculos para o desenvolvimento não só de nosso *conatus*, como do *conatus* alheio.

3. Pela proposição XXVIII da parte IV: “*O bem supremo da alma é o conhecimento de Deus, e a suprema virtude da alma é conhecer Deus*”. Este amor é a ciência intuitiva que integra o conhecimento das coisas singulares, por isso é a sua suprema virtude. Integrar o conhecimento dos singulares, não parece ser, todavia, unir estes conhecimentos em uma síntese forçada. Muito pelo contrário: só conhece a singularidade quem conhece a Deus e, reciprocamente, conhecer a Deus é conhecer o singular. Uma soma de conhecimento fragmentários e indispostos uns aos outros não produz o conhecimento acerca de Deus, mas apenas uma confusão e arrogância de saber.

4. Pela proposição XXXVI da parte IV: “*O bem supremo daqueles que seguem a virtude é comum a todos e todos podem igualmente alegrar-se com ele*”. É um amor que se comunica a todos e do qual todos poderão fruir, o que capacita as possibilidades de expansão do *conatus* a todos e por isso de uma melhor maneira de fixar este amor como um hábito.

5. Pela demonstração da proposição XXXVII da parte IV: “[...] *quanto maior conhecimento de Deus a*

*essência da alma envolver, tanto maior será também o desejo em virtude do qual aquele que segue a virtude deseja para outrem um bem que deseja para si*". Ou seja, é um amor que volta sempre para benefício de si e dos outros e, portanto, de uma possibilidade de expansão e união dos vários *conatus*, através da compreensão, da mútua ajuda, contra a competição, a inveja, o excessivo individualismo e a fraude. Mais uma vez, trata-se de saber que a inveja, a competição são ruins na medida em que nos prejudicam verdadeiramente.

6. Pela proposição XLIV da parte IV: "O amor e o desejo podem ter excesso". É um amor que pode ter excesso, pois leva em conta a integridade de todo o nosso ser, bem como a integridade de toda a natureza.

7. Pela demonstração da proposição LIX da parte IV: "Na medida em que a alegria é boa, está de acordo com a Razão (pois ela consiste em que a capacidade de agir do homem é aumentada ou favorecida); e ela não é paixão senão na medida em que ela não aumenta a capacidade de agir do homem até o ponto de se conceber a si mesmo adequadamente e às suas afecções [...]. Por isso, se um homem afetado pela alegria fosse levado a tão grande perfeição que se concebesse adequadamente a si mesmo e às suas afecções, seria apto para essas mesmas ações às quais ele já é determinado pelas afecções que são paixões, mais ainda, seria até mais apto [...] logo, a todas as ações para as quais somos determinados por uma afecção que é uma paixão podemos ser conduzidos só pela Razão, independentemente dela". Ou seja, este amor intelectual não é uma paixão, pois conduz a um aumento de perfeição. Ademais, é um amor que conduz à verdadeira concepção do homem e de suas ações, tornando-o mais apto para a ação e convertendo todas as afecções de alegria e desejo na mais **intensiva** expressão do *conatus*.

8. Pela proposição LX da parte IV: "O desejo que nasce da alegria ou da tristeza, que se refere a uma só ou algumas partes do corpo e não a todas, não tem em conta a utilidade do homem todo". Ora, de modo converso, como é um desejo que se refere a todo o corpo humano, e da integração do corpo humano ao seio da Natureza, é um desejo que tem em conta a utilidade do homem todo.

9. Pela demonstração da proposição LXII da parte IV: "Tudo o que a alma concebe sob a direção da Razão, concebe tudo isso sob o mesmo aspecto da eternidade, ou seja, da necessidade". Sendo um amor que nasce do intelecto, é um amor que está conforme à Razão e, por isso, concebido como eterno, é constante, não provocando um desequilíbrio entre as partes de nosso corpo, senão o contrário, mantendo este mesmo equilíbrio num aumento constante de potência. Se é um aumento

constante de potência, trata-se de um equilíbrio dinâmico e ordenado, no qual o corpo é mais capacitado em afetar os outros corpos e mais forte para suportar as mudanças que necessariamente as coisas externas nos impõe.

10. Pela segunda demonstração da proposição LXIII da parte IV e escólio da proposição LXV da mesma parte: "Com efeito, o desejo que nasce da Razão só pode nascer da afecção da alegria, que não é paixão, isto é, da alegria que não pode ter excesso, mas não da tristeza; e, por conseguinte, este desejo nasce do conhecimento do bem e não do mal [...] Se conferir isto com o que demonstramos nesta parte até a proposição XVIII, acerca da força das afecções, facilmente veremos a diferença que há entre o homem que é conduzido só pela afecção, ou seja, pela opinião, e o homem que é conduzido pela Razão. Um, com efeito, queira ou não queira, faz coisas das quais não compreende nada; outro, ao contrário, não age senão à sua maneira e só faz aquilo que sabe ser-lhe primordial na vida, o que, por esta razão, mais deseja; chamo, por isso, ao primeiro, servo, e ao segundo, homem livre". Isto significa que é um amor que nos leva a compreender as coisas em uma justa medida, desviando-se dos excessos que as paixões necessariamente nos impõem. Esta justa medida nos anima à verdadeira compreensão de nós mesmos e do mundo, o que nos indica que apenas uma determinada disposição do corpo favorável conduz a este condicionamento de compreensão através de uma justa medida. Acresce-se a isto que este mesmo conhecimento é o que possibilita a liberdade e não o contrário: não é a livre vontade o que nos determina a este conhecimento.

11. Donde se conclui que: "[...] na vida, é primeiro que tudo útil aperfeiçoar [no sentido de aumentarmos nossa potência, que é nossa perfeição], na medida do possível, a inteligência, ou seja, a Razão, e só nisto consiste a suprema felicidade, ou seja, a suprema beatitude do homem. É que a beatitude não é outra coisa que o contentamento do espírito, que provém do conhecimento intuitivo de Deus. Ora, aperfeiçoar a inteligência também não é outra coisa que conhecer a Deus, os atributos de Deus e as ações que resultam da necessidade da sua própria natureza. Por isso, o fim último do homem, que é conduzido pela Razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber-se adequadamente a si mesmo e a todas as coisas que podem cair sob o seu entendimento (ÉTICA IV, Apêndice, capítulo IV). [...]" Com efeito, quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, e, conseqüentemente, tanto mais participamos da natureza divina. E nunca pode ser má a alegria que é regulada pela verdadeira lei

*da nossa utilidade. Aquele que, pelo contrário, é conduzido pelo medo, e faz o bem para evitar o mal, esse não é conduzido pela Razão*". (ÉTICA IV, Apêndice, capítulo 31).

Esta verdadeira lei de nossa utilidade parece ser um equilíbrio interno entre as partes do corpo, equilíbrio este que permite o verdadeiro exercício de nossa inteligência<sup>5</sup>. Este equilíbrio pode ser obtido pela ingestão de alimentos variados, pois variadas são as partes do corpo, bem como pelo divertimento por meio da música, das artes, dos jogos etc<sup>6</sup>. Tudo isto, estando de acordo com o postulado 1 da pequena física da parte II.

É preciso ceder à alegria, nunca por deficiência, o que neste caso equivale a desequilíbrio, mas por um acréscimo de forças. Isto significa que, na medida em que as virtudes cristãs ligadas ao arrependimento e à humildade são sintomas de tristeza, não são senão sinais de uma alma impotente e de quem está sob o julgo e

<sup>5</sup> "Portanto, visto que a potência da alma, como atrás demonstrei, é definida só pela inteligência, os remédios das afecções, remédios esses dos quais eu creio que todos têm experiência, mas que não absorvem com cuidado nem vêem distintamente, só o determinaremos pelo conhecimento da alma, e deste mesmo conhecimento nós deduziremos tudo o que diz respeito à sua beatitude". ÉTICA, prefácio à parte V.

<sup>6</sup> Parece ser isto exatamente o que Espinosa tem em mente a dizer este belíssimo ensinamento acerca dos benefícios que coisas variadas podem nos proporcionar: "Por certo, só uma feroz e triste superstição proíbe que nos alegremos. Com efeito, em que se encontrará maior conveniência, em apaziguar a fome ou a sede que em expelir a melancolia? Tal é a minha regra, tal é a minha convicção. Nenhuma divindade, nem ninguém, a não ser um invejoso, se compraz com a minha impotência e com o meu mal, nem pode ter em conta de virtude as nossas lágrimas, os nossos soluços, o nosso medo, e outras coisas deste gênero, que são sinais de um espírito impotente; mas, pelo contrário, quanto maior for a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessário é que nós participemos da natureza divina. Portanto, usar das coisas e deleitar-se nelas (não até a náusea, pois isso não é deleitar-se), quanto possível, é próprio do homem sábio. É próprio do homem sábio –digo – alimentar-se e recrear-se com comida e bebida moderada e agradáveis, assim como com os perfumes, a amenidade das plantas verdejantes, o ornamento, a música, os jogos desportivos, os espetáculos e outras coisas deste gênero, de que cada um pode usar sem dano algum para outrem. Com efeito, o corpo humano é composto de muitas partes de natureza diversa, que carecem continuamente de alimento novo e variado, para que todo corpo seja igualmente apto para todas as coisas que podem seguir-se da sua natureza e, conseqüentemente, para que a alma seja também igualmente apta para entender simultaneamente várias coisas. Esta norma de vida está, pois, perfeitamente de acordo com nossos princípios e com o uso comum; por isso, este gênero de vida, se é que há outros, é o melhor e deve ser recomendado por todos os meios; nem há necessidade de tratar deste assunto com mais clareza e mais em pormenor". (ÉTICA, IV, prop. XLV, escólio).

disciplina de outro. Obviamente, os que se arrependem são preferíveis aos impudentes, por possuírem um desejo de viverem honestamente. Mas os que se devotam ao arrependimento e a humildade jamais poderão ser conduzidos à saúde do corpo e nisso à verdadeira saúde da mente, porque não percebem o valor positivo que há no erro e porque formulam para si um modelo inatingível de perfeição humana a que se acham por direito e por dever aspirar. É bom saber que saúde não significa ausência de doenças, o que seria um conceito negativo: saúde do corpo é expansão, encontro com outros corpos, amizade. É por isso que tanto a humildade quanto o orgulho são sinais de um corpo que não está são, pois nascem daqueles que estão em demasia centrados em si mesmos, fechados em si mesmos, estando periodicamente sujeito mais às afecções de tristeza do que as de alegria, posto que tal modelo ao qual se empenham em atingir é propriamente inumano. Seus escassos e raros momentos de alegria destes "piedosos" resumem-se à tristeza que vêem ocorrer aos demais homens considerados mais próximos deste modelo de perfeição do que eles, ou ao reconhecimento que os outros possam vir a ter deles quanto a estarem próximos deste mesmo modelo, mesmo que, de fato, esteja bem mais longe do que aparente.

Tais "virtudes" são próprias às organizações de caráter teológico-político, e visam a estabelecer uma disciplina da obediência, pois o "vulgo é temível quando não teme". Isto significa, que a união entre estes dois tipos de poder acaba por conduzir a uma organização política na qual não há possibilidade de expansão do *conatus* e disso, a proliferação e perpetuação de uma forma de vida degenerada e doente, e de uma vida civil que nos condene ao silêncio e solidão. No interior do conhecimento dos poderes do corpo e daquilo que entrava o verdadeiro conhecimento do corpo, repousa a necessidade de se pensar em um corpo político que permita e possibilite o pleno desenvolvimento de nossas aptidões corporais, de nossos encontros, da possibilidade da amizade e de um intenso amor pela verdade. Se isto não se der, fatalmente e fatidicamente estaremos condenados a sujeição a leis e sistemas de normas que nos conduzirão à degeneração e desequilíbrio das partes de nosso corpo com o agravamento de desequilíbrios mentais. Por isso que as instituições, por mais racionais que possam ser (se é que é possível existir racionalidade quando há um grupo de homens reunidos a impor normas de conduta

nomeadas como “razoáveis”, na busca de melhor garantir seu poder e interesse) não promovem a felicidade humana e são próprias para os espíritos impotentes.

Mas se o corpo político é um corpo composto, também ele só será plenamente saudável e sua mente só poderá expandir as forças de sua inteligência se, de modo equivalente, suas partes estiverem num equilíbrio dinâmico, tal como ocorreu na classificação do que poderíamos chamar de corpo são. Este equilíbrio nunca poderá ser obtido numa organização que tenha como alicerce um poder de natureza teológica-política. Neste tipo de organização, umas partes são mais afetadas do que outras, e a única possibilidade de manutenção das mesmas, de modo a não haver uma degeneração do corpo ou seu completo aniquilamento e desmembramento, será o de conter estas partes pelo medo e pela esperança, o que as une e as faz agir como um só corpo. Ou seja, o poder de coesão interna das partes que é o *conatus*, acaba sendo, neste caso, sempre instável: depende sempre que determinadas forças contenham outras para que se perpetue. Mas sendo estas mesmas paixões derivadas da tristeza, e sendo o *conatus* uma necessidade de sair dos estados de diminuição de potência, disso segue que estas mesmas organizações são completamente instáveis e que não poderiam ser o que está mais de acordo com a natureza humana (ou seja, com a sua saúde).

Restar-nos-ia investigar este mesmo poder do corpo no que concerne ao verdadeiro conhecimento filosófico, o conhecimento intuitivo, e porque muitos dos engodos da filosofia não foram senão uma vontade de fazer calar a voz do corpo, ou mesmo, uma consequência do emudecimento da voz do corpo. É que uma coisa leva a outra necessariamente. Creio não deixar margens de dúvida quanto ao fato de se negar veementemente que Espinosa seja um típico hedonista: na medida em que esta postura filosófica leva à consideração de algumas partes do corpo e a fruição de prazeres parciais, não há como comparar o “prazer atingido pelo filósofo com aquele obtido pelo ébrio”. Prazer filosófico este que leva em consideração e que exige de um modo absolutamente contundente o poder do corpo. Disciplina e castidade nunca podem ser fins em si mesmos, mas meios para se chegar a fins que são mais facilmente promovidos do que por outros tipos de disposições corpóreas. A parte IV estabelece este poder. A parte V inicia com os poderes da mente, assim como na parte II da ÉTICA, a proposição 13

ensinava a complexidade do corpo para a proposição 14 (parte II) asseverar sobre a complexidade da mente. Mas a parte V finaliza a ÉTICA dando-nos a resposta do que viria ser este **AMOR INTELECTUAL A DEUS**, que unifica estes dois poderes, que nos mostra ser um único e mesmo poder, ensinando-nos a buscar ter com Deus uma comunhão eterna de modo que o máximo de ações que resultem de nós, tenham como causa Deus, enquanto constitui a essência de nosso ser: é por isso que não nega os limites da duração e é um gozo eterno; é por isso também que se trata do exercício da plena liberdade.

Eis como chegamos na ordem da inteligência à Beatitude:

1. Pela proposição 3 da parte V: “*Uma afecção, que é paixão, deixa de ser paixão no momento em que dela formamos uma idéia clara e distinta*”. A inteligência tem um certo poder sobre as afecções só na medida em que exerce o seu poder de inteligir, o que depende do corpo. Isto por si só já não é mais paixão.

2. Pela demonstração da proposição 5 da parte V: “*A afecção para com uma coisa, que nós imaginamos ser livre, é maior que relativamente a uma coisa necessária (pela proposição 49 da parte III), e, conseqüentemente, é ainda maior do que relativamente àquela coisa que imaginamos como possível ou contingente*”. Isto significa que, sabendo que apenas Deus é livre, o amor que se liga a Deus é a afecção mais forte que pode existir.

3. Pela proposição 12 da parte V: “*As imagens das coisas juntam-se mais facilmente às imagens que se referem às coisas que nós compreendemos clara e distintamente do que a outras*”. Se é um amor intelectual, é um amor que nasce de algo que compreendemos clara e distintamente, e por isso suas imagens juntam-se mais facilmente<sup>7</sup>.

4. Pela proposição 14 da parte V: “*A alma pode fazer que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, se refiram à idéia de Deus*”. A experiência da plena positividade, da plena alegria, é o gozo experimentado por aqueles que conseguem tudo perceber como remetendo à idéia de Deus. Tudo é meio para nossa expansão.

5. Pela proposição 15 da parte V: “*Aquele que se compreende a si mesmo e às suas afecções distintamente, ama a Deus, e tanto mais quanto mais se compreende a si e às suas afecções*”.

Sendo este o poder que nos reserva a inteligência, podemos compreender como Espinosa elucida a verdadeira união entre mente e corpo, se é

<sup>7</sup> Isto não quer dizer que eu imagine Deus clara e distintamente, o que seria absurdo. Mas que a toda idéia vem unir-se imagem.

que podemos dizer que há qualquer união. A relação homem-Deus envolve o homem por inteiro, e por isso também ocupa a alma acima de tudo<sup>8</sup>. Ela implica um aumento de potência em nós, e não em Deus<sup>9</sup>. Ela nos une a Deus completamente, pois Ele é causa de tudo o que se passa em nós, enquanto constitui a essência de nossa alma e de nosso corpo. Se nasce da idéia verdadeira de Deus não pode verter-se em ódio<sup>10</sup>, pois a verdade jamais leva à diminuição de potência ou tristeza. Não exige a reciprocidade do amor divino<sup>11</sup>, pois se considera compensado em saber que é Deus a causa mesma do amor, e do aumento do poder de afirmar-se na existência. Cresce à medida que aumenta o número daqueles que passam a gozar deste mesmo amor<sup>12</sup>. “Não há nenhuma afecção que seja diretamente contrária a este amor, e pela qual este mesmo amor possa ser destruído [...]” (ÉTICA V, Prop. 20, Escólio).

Até aqui tudo fica assaz claro, se Espinosa não afirmasse que “a alma não pode ser absolutamente destruída juntamente com o corpo, mas alguma coisa dela permanece que é eterna.” (ÉTICA V, prop. 23). Como? Espinosa abandona seu intento de inaugurar toda uma filosofia que leva em conta os poderes do corpo, para no final dela dizer que a mente transcende o corpo, e que talvez dele se separe num pós-morte, sendo então, por isso, superior a ele? “Mas nós não atribuímos à alma humana nenhuma duração, que possa ser definida pelo tempo, senão enquanto exprime a existência atual do corpo, a qual é explicada pela duração e não pode ser definida pelo tempo, isto é [...] não lhe atribuímos duração senão enquanto dura o corpo”. (ÉTICA V, prop. 23, demonstração) Há em Deus idéia de todas as coisas, portanto, há uma idéia que exprime a essência de um corpo particular. Tal idéia não pode ser destruída porque foi o seu objeto destruído, mas ela permanece eternamente existindo em Deus: no plano conceitual, só há sentido em se dizer de coisas materiais que duram, nunca de coisas pensantes, justamente porque as coisas finitas ditas extensas assumem configurações variadas dependendo de um sistema de forças, enquanto que as idéias se deduzem do pensamento no plano da eternidade. O tempo só faz sentido quando considerado sob a ótica do movimento das coisas finitas extensas, não sob a ótica do movimento das coisas finitas pensantes. A

duração faz menção sempre a um corpo que, exposto aos poderes externos de coisas mais fortes, sofre desagregação de suas partes, partes estas que se unirão a outras tantas para formas outras configurações. Uma idéia pode ser mais forte do que outra, mas essa mais fraca não se desagrega por isso, ela permanece enquanto idéia no plano do pensamento com a mesma necessidade. Esta afirmação é completamente e absolutamente conseqüente com o sistema de Espinosa, uma vez que há em Deus a idéia de cada um dos singulares, e uma idéia não se destrói se o seu objeto é destruído. Ao mesmo tempo, ela rechaça a tentativa de conceber o mesmo sistema como materialista, ou como forte exemplo de ascese mística. “Embora não nos recordemos de ter existido antes do corpo, sentimos, no entanto, que a nossa alma, enquanto envolve a essência do corpo, do ponto de vista da eternidade, é eterna, e que esta sua existência não pode ser definida pelo tempo, quer dizer, não pode ser explicada pela duração”. (ÉTICA V, prop. 23, escólio) Não se recordar de ter existido antes do corpo é saber que o próprio corpo tem uma história, que a memória só existe por um processo cerebral ligado ao corpo que perecerá necessariamente. É a memória que nos dá a sensação de sucessão, tanto a memória individual quanto a memória coletiva. Ela nos ajuda a compreender a dinâmica das coisas extensas, sujeitas à duração. Mas no plano das idéias permanece-se ainda sob a ótica da eternidade, sob o aspecto da eternidade.

Isto se complica ainda mais quando Espinosa pretende enumerar as propriedades do conhecimento intuitivo, e as características do amor que nasce necessariamente deste gênero máximo de conhecimento: “Do terceiro gênero de conhecimento nasce necessariamente o amor intelectual de Deus” (ÉTICA V, prop. 32, corolário). “Embora este amor para com Deus não tenha tido começo, tem, todavia, todas as perfeições do amor, como se tivesse tido começo [...] E não há aqui nenhuma diferença senão em que estas mesmas perfeições que nós supusemos que lhe advinham, a alma possui eternamente, e isto acompanhadas da idéia de Deus como causa”. (ÉTICA V, prop. 33, escólio) “[...] Daqui resulta que nenhum amor, salvo o amor intelectual, é eterno”. (ÉTICA V, prop. 34, corolário). Sendo o amor intelectual a própria inteligência, e sendo que a inteligência não veio do nada nem retornará ao nada, eles podem propriamente ser ditos eternos, sem pensarmos que ela sobrevive à parte do corpo.

<sup>8</sup> Pela proposição XVI parte V.

<sup>9</sup> Pela proposição XVII parte V.

<sup>10</sup> Pela proposição XVIII parte V.

<sup>11</sup> Pela proposição XIX parte V.

<sup>12</sup> Pela proposição XX parte V.

Espinosa confirma as suas posições de que mente e corpo não podem ser pensados em separado no decorrer mesmo da parte V. Portanto esta eternidade que a mente possui, e que ele diz ser real, é fruída pelo corpo. O axioma IV da parte II dizia que “sentimos que um determinado corpo é afetado de muitas maneiras”; e com o mesmo direito ele afirma agora que “sentimos e experimentamos que somos eternos”. Tudo o que implica sensação implica os poderes do corpo. Se a alma tem uma parte que é eterna, esta mesma parte tem como correlato no corpo a sensação plena e real de um gozo na eternidade. É o corpo quem sente a eternidade. É o corpo que sente a alegria de tudo confluindo na idéia de Deus. É o corpo que sente essa vencer aquilo que nos escraviza. E este sentir a eternidade, sentir essa potência que se expande em nós, tendo como causa Deus enquanto constitui a nossa essência, é a verdadeira saúde do corpo, o seu maior poder de afetar os outros corpos: “Quem tem um corpo apto para um grande número de coisas, esse tem uma alma cuja maior parte é eterna” (ÉTICA V, prop. 39).

Que parte esta da alma é eterna? “É a inteligência, pela qual somente se diz que nós agimos [...] aquela, porém que perece é a própria imaginação”.(EV, prop. 40, corolário). Isto parece óbvio uma vez que dentre os poderes do corpo, um deles é o poder de imaginar.

Mas então, a mente se desprende do corpo no momento da morte e a mesma sempre existiu, enquanto o outro tem começo, meio e fim? Isso não seria abandonar a unidade que somos em nome da dualidade que Espinosa nega veementemente em seus escritos de maturidade?

A verdade é que nada poderia ter criado a inteligência e nada pode destruí-la, e ela é eterna neste sentido. Permanece um modo finito do pensamento, tanto quanto o corpo que assume outras relações de movimento e repouso e se transmuta em cadáver. Criação se remete a tempo e o pensamento está fora do tempo. No entanto, a despeito desta eternidade, esta só pode ser sentida com o corpo: sem ele não sente o gozo da eternidade e por isso mesmo não poderá ser dita eterna. É por isso que podemos dizer que esta mesma inteligência não se exerce à parte do corpo, nem mesmo que ela terá alguma potência com a destruição dele. É o corpo quem dá este princípio de identidade pessoal e só o corpo quem permite o exercício de seu *conatus*. Sem o corpo ela não é um

indivíduo e não chega mesmo a ser uma coisa singular, pois ela é a idéia do corpo. E por isso mesmo que não pode ser destruída nem nada destrói. Mas é por isso também que podemos nos sentir eternos, e nos dizer eternos. Se o corpo é quem permite o exercício da inteligência (se assim não fosse como explicar os sonhos desconexos que temos?) é a inteligência quem permite a sensação no corpo do gozo da eternidade. O gozo da eternidade, obtido graças ao conhecimento intuitivo, é chamado de verdadeira religião por Espinosa (e também foi assim chamada por Schelling e Goethe), posto que promove a experiência corpórea autêntica da eternidade da Natureza com a suspensão do tempo e a intelecção do que significa eternidade.

Palavras místicas? Ascese espiritual? Nem um pouco. O conceito de uma duração sem fim, de uma alma imortal que se desprende do corpo, são fábulas infantis, e carecem de consistência ontológica. Nascer do medo e da esperança, estas velhas e incansáveis companheiras do gênero humano, e nascem devido ao *conatus*, porque sentimos que não podemos perder aquilo que de mais valioso “possuímos”, que é a nossa vida. O conceito de eternidade, ao contrário, nasce da alegria de saber o significado mesmo deste bem valioso: fruir com Deus de sua existência, expandir nosso *conatus* num equilíbrio constante, agir livremente e absolutamente enquanto Deus constitui a essência de nossa natureza. A morte é apenas consequência necessária desta ordem natural das coisas, que é a vida: quando bem inteligida, não ocasiona tristeza e por isso, nem medo e nem esperança.

### SALVAÇÃO NÃO É MESSIANISMO

Resta ainda investigar se a busca do amor intelectual a Deus, a “verdadeira religião”, foi sintomática com relação à procedência judaica de Espinosa. Digo isso, porque a comunidade sefardite a qual o filósofo holandês pertencia e que fora expulso aos vinte e quatro anos, já havia de muito abandonado práticas judaicas consideradas mínimas para uma vida de judeu informado. Segundo o biógrafo Daniel Nadler<sup>15</sup> esse abandono se justifica pela origem problemática da comunidade judaica sefardite de Amsterdã. Exilados dos reinos de Espanha e Portugal, ligados ao judaísmo por uma espécie de cripto-judaísmo, estes judeus abrigados na Holanda,

<sup>15</sup> NADLER, S. **Espinosa, vida e obra**. Lisboa: Publicações Europa-América, 2003.

aplicavam-se mais ao pragmatismo do liberalismo econômico nascente do que àquilo que poderia ser garantia de sua salvação. É a eleição de Israel garantia de salvação? Se sim, podemos nos ocupar do mundo, se não, o que significa ser judeu? A resposta de Espinosa foi: ser judeu significa apenas pertencer a uma comunidade histórica e cultural determinada e que desenvolveu um sistema específico de regras e condutas para se manter materialmente e espiritualmente. O mesmo se aplicaria se perguntássemos o que significaria ser católico, ou maometano, ou luterano, ou qualquer outra denominação. O significado destas expressões é mais político-cultural do que religioso, porque, para Espinosa, a esfera religiosa está no âmbito de uma vivência íntima, não necessitando de uma mediação institucional. Esse é um dos seus grandes ensinamentos no Capítulo XIV do TRATADO TEOLÓGICO POLÍTICO. Não quer dizer nada de intrínseco a um indivíduo pertencer a uma instituição, a não ser que o indivíduo se confunda com esta instituição e fique como que cego e besta servil. Se a instituição oferece normas de conduta ao um indivíduo e se é necessário que ele as siga, se pretende diferenciar-se sob alguma denominação extrínseca, a mesma razão deve ditar até que ponto qualquer uma destas práticas são aplicáveis ou não em determinados contextos específicos, buscando também não macular o suposto de toda religião revelada que se preze, o amor ao próximo, com práticas fundamentalistas e significativas apenas em determinados contextos históricos, sociológicos, antropológicos. Mas este mesmo amor ao próximo é virtude cívica, a virtude máxima daquele que opta em viver na concórdia e no desejo de inclusão: não pode ser desculpa para a imposição de um credo sobre outro ou para a escolha de um credo como mais perfeito do que outro, ainda que denominações religiosas não se equivalham em importância.

Mas há um segundo aspecto muito interessante que nos aponta para uma possível causa histórica acerca do problema do drama da salvação. Ela é um tema central na filosofia e literatura seiscentista. A vida é sonho para a dramaturgia barroca, a história é uma imensa pirâmide de cadáveres. Deve haver algum sentido para tanto desassossego e desatino. O fantasma do ceticismo ronda as almas mais próximas da filosofia e de Deus. Vaidade das vaidades, se tudo dá em nada, tem de haver algo que explique isso tudo. Quando apenas o silêncio de cadáveres inocentes é o que resta, em um século marcado pelas guerras religiosas, faz-se

necessário alguma palavra que desperte o poder humano de inaugurar uma nova era. Isso explica o messianismo de Menasseh Ben Israel, professor de Espinosa. Isso explica o milenarismo de Padre Antônio Vieira. O Messianismo que na cega esperança transforma em prenúncio da era da glória o que é, de maneira crua, apenas a mais bizarra das baixezas humanas.

Contra esse perspectivismo messiânico, e contra também qualquer teologia da história, Espinosa salienta que a palavra que teremos de dar terá de ser a palavra filosófica. A salvação será conseguir manter-se íntegro em meio a esse caos. Estabilizar-se na medida do possível, mesmo quando os clamores da insensatez humana são muito mais audíveis. Salvação ligar-se-á à integridade e messianismo é panacéia de homens desesperados. Messianismo liga-se à crise moral e também, paradoxalmente, a períodos de conhecimento científico profícuo: há certo paradoxo ao se considerar que o acréscimo de conhecimento se une ao acréscimo da superstição. A história, em Espinosa, não seria história tal como a pensou o Barroco, porque exige a necessidade urgente de ação, sem apelos a uma esperança carregada de tristeza, uma nova era que tenha, para se instaurar, de disseminar a morte e a penúria. Os adeptos dos tempos messiânicos, dos ciclos da história, dos milenarismos, da Nova Era, sempre justificam destruições em massa desprovidas de sentido, como prenúncios de uma nova fase. Para que o novo nasça, o velho tem de desaparecer. Sempre a mesma justificação da violência. Para Espinosa, a salvação é a recobra da lucidez e a busca do verdadeiro significado ético e político que paira sobre todo discurso filosófico.

Ademais, o problema da universalidade da salvação, fora também comum na Amsterdã de Espinosa. Em sua recente biografia sobre Espinosa, Nadler (2003), tende a aproximar o espinosismo com algumas doutrinas sustentadas por Koerbagh<sup>14</sup> sobre o Estado e sobre a Escritura, asseverando que o mesmo Koerbagh defendia que a verdadeira *beatitudo* se encontra no conhecimento de Deus, criticando, nesta base, a Teologia Irracional e os ritos supersticiosos.

Ora, Espinosa e Koerbagh eram amigos. Era natural que tivessem opiniões semelhantes sobre assuntos diversos. Não temos capacidade de saber até que ponto a doutrina da quinta parte da ÉTICA é solidária com as idéias de Koerbagh e vários

<sup>14</sup> Membro dos Colegiantes de Amsterdã e amigo de Espinosa. Famoso por ter estabelecido, à época de Espinosa, uma crítica às religiões reveladas e seus sectarismos doutrinários.

Colegiantes de Amsterdã. Certamente a doutrina da universalidade da salvação não poderia deixar de ser comum em uma Amsterdã tão conturbada por problemas religiosos, decorrentes das Igrejas reformadas e seus sectarismos. No entanto, que esta salvação dependa das potências do corpo, que ela só possa ser plenamente compreendida a partir de um rigoroso método filosófico das potências do corpo e mente humanos, parecem ser obra e mérito exclusivos de Espinosa. Que salvação ligue-se à *salus*, saúde, e que saúde ligue-se à integridade, isso parece ter sido inaugurado por Espinosa. E que essa salvação se fixe no aqui e agora, também é triunfo de Espinosa.

## CONCLUSÃO

Não se trata de re-interpretar o Cristianismo, não se trata de re-instaurar a era da Graça, criar a imagem de um novo tempo, de uma nova possibilidade de redenção. Salvação não é perdão dos pecados nem separação entre os eleitos e os danados. Não se trata, certamente, de buscar um princípio comum a todas as religiões e que possa ser universalizado. Trata-se de compreender o que é salvar-se, o que é beatitude, o que é ser feliz sem ser tolo. Trata-se de buscar compreendê-los por meio de **coisas fixas e eternas**<sup>15</sup> (noções comuns que se encontram no todo e na parte e que justificam que possamos criar modelos da estrutura humana, mas nunca modelos de ideal de perfeição humana). E isso, buscando compreender a própria potência do intelecto humano a fim de atingir tal fim.

<sup>15</sup> Noções comuns que se encontram no todo e na parte e que justificam que possamos criar modelos da estrutura humana, mas nunca modelos de ideal de perfeição humana. Sobre o tema destas **coisas fixas e eternas**, vide **Tratado da reforma do Entendimento**: “Efetivamente, também não é necessário que intelijamos a série delas [de todas as coisas singulares], visto que as essências das coisas singulares e móveis não devem ser deduzidas da sua série ou ordem da existência. Com efeito, esta última (a ordem da existência) não nos dá outra coisa senão denominações extrínsecas, relações ou, quando muito, circunstâncias, coisas que estão longe de constituir a **essência íntima** das coisas. Esta entretanto, só se há de procurar **nas coisas fixas e eternas** (grifos meus)e, ao mesmo tempo, nas leis inscritas nessas coisas como em seus verdadeiros códigos, e segundo as quais são feitas e ordenadas todas as coisas singulares. De fato, **estas coisas singulares e mutáveis dependem tão íntima e essencialmente (por assim dizer) das coisas fixas que sem elas não podem existir nem ser concebidas** (grifos meus). Portanto, estas coisas fixas e eternas, ainda que sejam singulares serão para nós, por sua presença em toda parte e latíssima potência, como que universais, ou gêneros das definições das coisas singulares e mutáveis, e causas próximas de todas as coisas”. (ESPINOSA, 1979, página 68).

O **AMOR INTELECTUAL A DEUS** é um estado de equilíbrio constante que podemos atingir com o mundo exterior que nos cerca. A despeito do arranjo das partes de nosso corpo ser mais ou menos estável, o que possibilita a manutenção de uma determinada forma (estrutura), somos a interação deste arranjo estável com o mundo externo: por isso que, dependentes das coisas externas, permanecemos num domínio de freqüente instabilidade.

Este **AMOR INTELECTUAL A DEUS** não é tentar fugir da instabilidade buscando desapegar-se das coisas externas, como seria o escapismo da moral cristã e estoica. Muito pelo contrário, este total desapego é impossível, pois sempre existirão bens externos a nós de que a nossa sobrevivência estará refém, e que não poderemos descartar, sem o perigo de perda de nós mesmos. Dentre estes bens destaca-se o amor que fundamenta a verdadeira amizade e a justificativa de Espinosa de que, apesar de tudo, nada é mais útil a um homem, do que outro homem.

O **AMOR INTELECTUAL A DEUS** parece ser uma possibilidade de equilíbrio dinâmico que estabelecemos entre este mundo interior que somos e o mundo exterior que está à frente, de modo a verter esta instabilidade exterior em estabilidade interior. Não se trata de uma salvação conseguida pelo apelo à piedade e à caridade, nem pela simples prática da tolerância entre os credos. É a salvação dos sábios que, aos poucos, vão descobrindo o que seja a lei de nossa real preservação, ou o que é verdadeiramente útil na vida. Esta utilidade é a própria singularidade que faz de cada indivíduo, época, povo, verdadeiramente singular, único e evento irrepetível.

Em suma e para finalizar: salvação é o desejo de encontro entre vida e potência, encontro que só é possível quando há resgate da vida ÉTICA, da sua primazia enquanto aumento de vida, de possibilidade de uma vida ainda melhor e mais perfeita. ÉTICA não é um sistema de normas, não é uma experiência do tipo religiosa-institucional, mas a experiência da alegria contínua, do afetar e ser afetado de amor, da experiência que Deus é a própria vida e O conhecemos na imanência dos afetos e não na alienação de nós mesmos.

Para Espinosa, o divino é a vida plena, não marcada por remorsos, arrependimentos e passividade. A vida que não se sujeita ao jugo de outrem e que afirma a sua singularidade, a sua individualidade, ou, em termos heideggerianos, com o perdão do anacronismo, a sua autenticidade. A idéia verdadeira

do divino ajuda-nos a dedilhar o horizonte no qual teremos a idéia verdadeira do homem, e a idéia verdadeira de sua mente e de seu corpo e do que é a suprema felicidade, posto que a idéia verdadeira de Deus é, ao mesmo tempo, a idéia verdadeira do que seja o sumo bem e a fruição deste mesmo bem e da centelha divina que encerra a breve duração de nossa existência: ou seja, ela tende a nos fazer investigar o que seja a felicidade, o que seja a salvação e aquilo que é verdadeiramente útil para que as alcancemos. Isso quer dizer que a felicidade está nesta experiência da alegria que todos os acontecimentos podem nos proporcionar, mesmo os acontecimentos mais sórdidos, cruéis e tristes, posto que a única coisa que uma união de forças não pode mudar é a lei de retração e expansão (tristeza e alegria) a qual estamos todos sujeitos. De resto, sistemas de forças são alterados dependendo do número de pessoas que se voltam contra ele ou a ele aderem.

É interessante notar que este religar entre Deus e o homem (essa experiência do divino), este retornar do homem ao seio da Natureza, este recuperar o paraíso que pareceu ter sido perdido pelo pecado de Adão, é conquistado sem o recorro da noção de natureza corrompida e por isso também, sem a necessidade de uma Graça Vivificante a qual viesse como que corrigir um defeito congênito à natureza humana. O relato do pecado adâmico faz sentido apenas na medida em que ele parece fazer remeter à nossa condição “decaída”: atravessamos a vida inconscientes de nossa ignorância acerca do mundo, de Deus, das coisas, enfim, de nós mesmos. E pode ser um relato arquetípico que se encontre também em outras tradições religiosas. Isso parece aproximar a verdadeira religião com a filosofia. Não podemos saber até que ponto se identificam, posto que religião é um termo equívoco na filosofia de Espinosa.

Sem o respaldo destas religiões reveladas, o discurso de Espinosa pode visar à universalidade e não beirar ao discurso vago das narrativas místicas, cheias de imagens e confusão acerca da natureza divina, sempre pensada através de propriedades tipicamente humanas. Essa universalidade no entanto não é idéia que possa se impor a todos: mas uma experiência de alegria que possa ser conquistada por todos. A felicidade é virtude democrática e não herança dos escolhidos.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### OBRAS COMPLETAS:

Gebhardt C. **Spinoza Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, v. 2.

SPINOZA, Benedicti de. **Ethica**. Texto Latino com note di Giovanni Gentile. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1915.

### TRADUÇÕES EM PORTUGUÊS

**Tratado da correção do intelecto**. Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1. ed. 1972 (Coleção Os Pensadores)

**Pensamentos metafísicos**. Tradução e notas de Marilena de Souza Chaui. São Paulo: Abril Cultural, 1. ed. 1979 (Coleção Os Pensadores).

**Tratado Teológico Político**. Introdução, tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1988.

**Tratado Teológico Político**. Introdução, tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

**Ética**. Prefácio e tradução de Lívio Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro/Tecnoprint, s.d.

**Ética**. Tradução e notas da parte I de Joaquim de Carvalho, traduções das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das partes IV e V de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1. ed. 1972, 2. 1979, 3. 1983. (Coleção Os Pensadores).

**Tratado Político**. Tradução de Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1. ed. 1972, 2. ed. 1979 (Coleção Os Pensadores).

**Correspondência**. Tradução, introdução e notas de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

