

ESPINOSA E EPICURO: IMANÊNCIA E FELICIDADE

JEFFERSON ALVES DE AQUINO *

1. INTRODUÇÃO. ESPINOSA ATEU E EPICUREU¹

Podemos falar de três períodos da recepção da filosofia de Espinosa: primeiro aquele que se estende do século XVII ao século XVIII, profundamente marcado pela crítica pejorativa, estereotipada; um segundo, do século XVIII ao XIX, ao qual podemos atribuir a reabilitação do espinosismo, sobretudo a partir do Idealismo Alemão; e finalmente um terceiro, do século XIX aos dias de hoje, em que a *Spinoza Opera* finalmente tem alcançado uma apreciação menos parcelar, restituindo ao filósofo holandês uma representação mais *adequada*. Realmente, com o crescente número de estudos e publicações centrados em Espinosa, parece que nos aproximamos de uma imagem do filósofo que não se dobra, por um lado, à caricatura negativa feita por seus contemporâneos e pósteros imediatos nem, por outro lado, à exaltação e idealização manifestada quando da divulgação de seu pensamento na Alemanha de Fichte, Schelling, Hegel. Curiosamente, foi ainda mediante uma recusa à sua filosofia que Espinosa passara a ser maiormente apreciado: quando Friedrich Heinrich Jacobi viera a saber pelo próprio Gottfried Lessing haver este se convertido ao espinosismo, tratara imediatamente de dar vazão à elaboração de uma oposição ao sistema, surgindo assim em 1785 o *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Moses Mendelssohn*;

* Professor assistente da UNIVERSIDADE ESTADUAL VALE DO ACARAÚ (UVA). Doutorando em filosofia pelo Programa de Pós-graduação da UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC). E-mail: <deaquinoalves@gmail.com>.

1 O título de nossa Introdução foi extraído do artigo de LAGRÉE, Jacqueline (vide Referências: “Spinoza ‘athée et épicurien’”), em que a associação entre Espinosa e Epicuro no século XVII é discutida a partir do enfrentamento que lhes é dirigido por dois outros autores, Isaac Jacquelot (1647-1708) e Fénelon (1651-1715). No nosso caso, procuraremos desenvolver identificações – menos a partir da crítica contemporânea de Espinosa, mais mediante o confronto entre sua filosofia e a do *sábio do Jardim*.

livro que repercutiria a ponto de poder ser tomado (para infelicidade de seu autor) como principal fator de contribuição à chamada *Spinoza Renaissance*.²

O propósito principal de Jacobi seria a denúncia das pretensões de racionalismos tais como o espinosano, para os quais – parafrasearemos Fernando Pessoa – “o mistério é não haver mistério algum”. Sua finalidade era a suplantação do movimento iluminista alemão (o *Aufklärung*) mediante a recusa das luzes naturais advogadas por seus contemporâneos, inspirados, inclusive, na *Ethica ordine geometrico demonstrata* de Espinosa. Mas a posteridade mostrara a falência do empreendimento: a querela suscitada pela obra *Sobre a doutrina de Espinosa* acabara por conduzir à revigoração do espinosismo. Como disse Friedrich Schelling (SCHELLING, 1972, p. 223): “Espinosa permaneceu desconhecido por mais de cem anos. A apreensão de sua filosofia como doutrina-da-objetividade não permitiu reconhecer nele o verdadeiro Absoluto”.

Mas o espanto mesmo de Jacobi diante da conversão do amigo Lessing não deve ser visto como exagerado ou inusitado: trata-se antes de algo justificável, se pensada a carga *maldita* que cercava o nome de – *Benedictus*. Dentre todas as adjetivações então *negativas*, duas lhe eram particular e frequentemente atribuídas: as de ateu e epicureu, tomadas inclusive como sinonímicas, intercambiáveis. Nos séculos XVI e XVII a expressão “ateu e epicurista” designava aquele que, ao pôr em questão a existência de Deus (pelo menos do Deus transitivo da tradição cristã), incorreria na prática libertina

2 O volume traduzido e organizado por Joãozinho Beckenkamp, *Entre Kant e Hegel*, apresenta a propósito uma tradução do Apêndice VII da obra de Jacobi, bem como breves notícias acerca de sua composição; e para uma maior notícia sobre a recepção do espinosismo em pleno seio do Idealismo Alemão, indicamos o ponto três (O Movimento Spinozista) do artigo “A Razão a priori em Hegel”, de Heleno Cesarino (cf. Referências).

de usufruto ilimitado dos prazeres sensíveis. Ser ateu e epicureu equivalia a ser *materialista e hedonista*: duas qualificações que, a nosso ver, longe estão de adequar-se devidamente, quer a Epicuro quer a Espinosa, o que indicaremos mais detalhadamente.

Desenvolveremos a seguir o questionamento da validade de tal atribuição: averiguaremos em que sentido podemos falar de um Espinosa epicurista e ateu, e em que sentido essas denominações apresentam a face da diferença – uma diferença mal compreendida ou, pior, às vezes bem interpretada e por isso mesmo enfrentada, combatida. Uma diferença que, ao iniciar-se com a desocultação da Natureza, acaba por naturalizar a própria *práxis* humana em sua procura de felicidade. Por isso trabalharemos uma perspectiva de cotejamento das duas filosofias no atinente: 1) à sua concepção de Natureza; 2) à sua concepção de *éthos* e felicidade.

2. NATUREZA EM EPICURO E ESPINOSA

A autoridade de Platão, de Aristóteles e de Sócrates não vale muito para mim. Eu me teria surpreendido se você houvesse aludido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio ou a algum dos atomistas e defensores dos átomos. Pois não é de estranhar que aqueles que inventaram as qualidades ocultas, as espécies intencionais, as formas substanciais e outras mil bobagens, tenham cogitado acerca dos espectros e duendes e que tenham dado crédito às avozinhas, com o que aumentaram a autoridade de Demócrito, cuja fama invejaram tanto que chegaram a queimar todos os livros que ele tinha editado com tanto êncômio (SPINOZA, 1988, pp. 330-331).

A citação acima, extraída da correspondência de Espinosa (carta 56 de outubro/novembro de 1674), é surpreendente em muitos aspectos. Trata-se de uma defesa do atomismo ante a tríade muito mais corriqueiramente evocada da filosofia antiga; mas não apenas: trata-se de um repúdio mesmo, e veemente, aos três mais célebres filósofos gregos. Tal veemência pode ser mais bem compreendida se levado em consideração o contexto em que se insere a afirmação de Espinosa. O destinatário é Hugo Boxel, o qual lhe dirigira anteriormente uma missiva, a perguntar pela *existência de espectros e duendes* (Carta 51, de 14 de setembro de 1674), já que os “antigos” a afirmavam frequentemente. A resposta de Espinosa é naturalmente negativa e sarcástica, o que acirra o ânimo do debate,

levando seu interlocutor a reforçar o apelo à autoridade da tradição da Antiguidade (Plutarco, Plínio, Suetônio) como dos *Padres da Igreja* (Carta 53, 21 de setembro de 1674). Já aqui vemos que a acerba crítica que nos serve de epígrafe a esta seção, é na verdade crítica àquele pensamento representante do que há de mais oposto ao espinosismo, ou seja: o pensamento da tradição teológica cristã, cujo esforço maior residia na tentativa de conciliação da verdade revelada (bíblica) e da verdade natural (esta apoiadasobretudo no platonismo e aristotelismo), conciliação contra a qual em 1670 havia sido publicado o *Tractatus theologico-politicus*. A ser assim, temos confirmada pelo próprio filósofo uma sua identidade em relação ao atomismo, o que pelo menos em parte justificaria a atribuição de epicurismo com que houvera de deparar-se repetidamente.

Pierre-François Moreau insiste, a propósito, na similitude entre Espinosa e Epicuro, uma vez pretender responder àqueles que, como Pierre Bayle, acreditam frágil qualquer ponto de contato.³ Aqui, iniciaremos com as proximidades para encerrarmos, contrariamente a Moreau, com aquilo que faz a singularidade e distinção de cada um dos filósofos. Não há dúvidas quanto à coincidência da finalidade de ambos: a asserção da felicidade, a partir da inserção da vida humana em seu reconhecimento no seio mesmo da *phýsis* ou *Natureza*. Essa integração implica a compreensão de que entre ser humano e Natureza (micro e macrocosmo), não temos um hiato ou abissal separação, pelo contrário: aquele reproduziria em sua finitude a mesma ordenação manifesta nesta. Eis por que, para compreendermos a que deve destinar-se a vida humana, faz-se imprescindível antes a compreensão de sua naturalização, a investigação de qual é *sua natureza*.

É difícil falarmos de um sentido unívoco de Natureza em filósofos tão distantes no tempo como Epicuro e Espinosa. Não bastasse a distância histórica, temos a diferença de “abordagem”. O conceito de *phýsis* no filósofo de Samos, embora sem dúvida alcance o sentido de universalidade e *arché*, princípio originário, é sempre carregado de sensibilidade, dados os pressupostos de sua teoria do conhecimento

3 MOREAU, P.-F. “Épicure et Spinoza: la physique”. Ao fim deste ponto, retornaremos ao artigo de Moreau.

sensibilista; em Espinosa, opostamente, a despeito de o conceito de Natureza alcançar a extensão como sua constitutiva substancial, chegando inclusive à modalidade dos corpos individuais, é sempre a partir de seu pressuposto como princípio ontológico que se instaura. Diríamos – e essa distinção não pode deixar de ser assinalada – que se a força da *phýsis* como sensível em Epicuro leva-o ao alcance do átomo como *arché* e princípio não-sensível, elevando-se a ideia desse princípio à assunção de todo o universo;⁴ em Espinosa, a *potentia* de sua concepção de Natureza leva-o, diferentemente, à assunção desta como também extensiva e corpórea, ainda que originariamente esse conceito apareça depurado de todo dado sensível. É, pois, a imanência do princípio de realidade que possibilitará o encontro dos filósofos e permitirá, assim, distanciá-los daqueles a quem o pensador holandês repudiava em sua correspondência.⁵

Em Platão é notório o primado das Ideias enquanto formas originárias e autênticas do mundo, vindo a realidade sensível a ser mera *imagem de realidade*; em Aristóteles o Primeiro Motor (conforme exposto sobretudo no Livro XII da *Metafísica*), embora ponha em movimento a –, e surja como fundamento da – *phýsis*, desta permanece distinto, servindo-lhe apenas como explicação última (causa final para a qual tende todo o mundo físico), mas jamais causa material, razão de ser da extensão das coisas (haja vista sua própria imaterialidade). Ou, para sermos mais precisos, dada a absoluta distinção do Primeiro Motor aristotélico como princípio eterno e imaterial (e que, por conseguinte, não envolve movimento seja espacial seja temporal), tanto mais distantes estejam os entes de sua atração inicial, tanto mais sujeitos à mudança serão, tanto mais corruptíveis: por isso a esfera do mundo sublunar na qual nos encontramos é

4 Em Markus Figueira da SILVA a seguinte reflexão: “[...] *phýsis* expressa, primeiramente, a natureza do todo (*tó pan*); em segundo lugar, a natureza dos átomos (*átomoi*); em terceiro lugar, a natureza dos corpos compostos; e a natureza dos mundos”. Cf. *Epicuro – Sabedoria e jardim*, p. 25.

5 Há uma ambiguidade do uso do termo “Natureza” em Espinosa a qual precisamos, de antemão, assinalar: Natureza enquanto totalidade do real (com sua subdivisão entre *Natura naturans* e *Natura naturata*) e natureza como essência de uma coisa particular. Por isso tratamos de grafar uma e outra acepção com inicial maiúscula e minúscula, respectivamente.

a mais mesclada de *hylé*, a mais *hilemórfica*, a menos “sublime”. O distanciamento metafísico quanto ao platonismo e ao aristotelismo, no que diz respeito ao primeiro princípio como constituição extensiva e material dos entes, é que nos permite ver a oposição nítida do pensamento atomístico epicureu (à medida que resgata a *physiología* dos chamados pré-socráticos) ante aqueles que seriam considerados os filósofos centrais da Antiguidade. Espinosa e Epicuro encontram-se, pois, nessa perspectiva geral de consideração da natureza humana como expressão finita, sim – mas não degradada ou distanciada – da *phýsis* ou Natureza como realidade máxima.

O que garante a ambos tal concepção de vinculação e identidades naturais, é o *imanentismo* pelo qual pensam a realidade como contínua e única, sem que aja sobre ela qualquer princípio de transcendência.⁶ A autêntica reprodutibilidade na esfera da vida humana dos fatores que atuam em infinita escala no conjunto de toda realidade é assegurada pela defesa da não-existência de qualquer dado exterior à ordem das coisas, de tal maneira que, ainda em se tratando de um primado ontológico como o primeiro princípio de tudo o que existe, estamos a lidar com um princípio da ordem da *phýsis* e, assim, toda *metafísica* é sempre discurso *sobre a Natureza*.

O imanentismo, à medida que nega a atuação de uma força ou *potentia* como causa diferenciada, externa à ordem de coisas em que atua, remete à naturalização de tudo quanto existe, enquanto ordenação única de mundo. Não é de se estranhar, pois, que nos dois filósofos ganhe relevo a *desmistificação* e *desmitificação* da realidade. Desmistificação porque não

6 Em Epicuro, por exemplo, *Obras completas*, p. 51 – “Epístola de Epicuro a Heródoto”: “E há que se dar por garantido que o universo sempre foi tal como é agora, e que sempre será assim, posto que não há nada em que transformar-se, pois fora do universo não há nada que, após introduzido nele, pudesse causar-lhe mutação”. As citações de Epicuro far-se-ão aqui todas a partir da edição das *Obras Completas* traduzidas e comentadas por José Vara, *Ediciones Cátedra*. Também foi consultada a primorosa edição de Hermann Usener, *Epicurea* (ver Referências). Em Espinosa, a propósito da imanência, sobretudo sua formulação explícita em *Ética* I, proposição XVIII: “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (p. 43). Todas as citações da *Ética* far-se-ão a partir da edição brasileira bilíngue, na tradução de Tomaz Tadeu pela Editora Autêntica (cf. Referências).

há um oculto, um mistério a ser revelado, que não seja pertencente à ordem natural; desmitificação porque esse desocultamento implica o enfrentamento da mitologização da Natureza, quer através de sua deificação gentia, quer através de sua antropomorfização judaico-cristã. Se a estruturação natural é uma só, e se seu agir é determinado por seu ser mesmo, isto é, se seu produzir-se é seu próprio ser (dada a imanentização do princípio de produção), então não há lugar para a intervenção divina externa e transitiva; toda a *phýsis* não é senão autoconstituição. Os rogos e imprecações dos homens e mulheres à divindade serão nulos porque, ou os deuses fazem ouvidos-moucos aos negócios humanos, qual em Epicuro, ou Deus mesmo identifica-se à ordenação eterna, qual em Espinosa, de maneira que nem num nem no outro caso devem o místico e o mítico servir de guia à ação humana. Esta, conforme asseguramos, deve pautar-se em função de seu conhecimento da eterna ordenação da realidade.⁷

Mas até aqui nos ativemos ao mais amplo das duas ontologias, necessitando agora um aprofundamento a fim de avaliarmos melhor até que âmbito chegam de fato suas interseções. Parece-nos que, se no que atine à concepção geral de uma *phýsis* imanentista os filósofos podem ser postos lado a lado, no atinente aos **fundamentos** de sua imanência, o mesmo já não pode ser dito sem ressalvas. Para Epicuro, de fato, “a natureza do universo são os corpos e o vazio” (EPICURO, 1995, p. 109). Tal definição apresenta como sustentáculo principal a informação colhida pela sensibilidade, pois através dos sentidos captamos imediatamente a existência de corpos. Assim, o primeiro indício de evidência em Epicuro advém da empiria, e de certa maneira podemos dizer que mesmo sua ontologia não é senão uma ampliação das percepções particulares à totalidade abrangente. É sempre a experiência que assegura haver corpos; depois, serem esses corpos geradores de outros corpos; serem – oriundos ou originadores – igualmente corruptíveis, decomponíveis, logo, compostos;

e enfim, moverem-se. De onde se segue, por inferência que, se esses corpos compostos geram outros, *todos os corpos* compostos são gerados. Da mesma maneira, ampliando-se por analogia a observação de que os corpos perecem, temos que o perecimento não leva ao nada, posto que se assim fosse, o cosmo já teria desaparecido, não haveria corpos a partir dos quais outros seriam gestados: conseqüentemente, o processo de geração e corrupção jamais é levado a efeito de maneira absoluta, a ponto de um corpo composto ser eterno, ou dissolver-se no nada. Se não se dissolve no nada, ao desfazer-se, não se aniquila, transforma-se: de onde se conclui que o composto, enquanto composto, constitui-se de uma agregação de elementos originários, os átomos, estes sim, unidades simples da matéria. Para que se movam e agrupem, necessitam de um espaço por onde trafeguem; esse espaço, Epicuro o chama de *vazio*. Daí, enfim, que sejam os corpos e o vazio a *natureza* da realidade, a realidade enquanto Natureza.

Duas diferenças basilares devem ser extraídas a partir daqui, quando pensado o estatuto da ontologia espinosana. A primeira a que nos ateremos é a do conceito de vazio: Espinosa recusa abertamente a possibilidade de sua existência (*Ética* I, escólio da proposição XV).⁸ Esse poderia ser um ponto menor ou circunstancial, não estivesse relacionado a algo caro ao espinosismo, a consideração da **extensão** como atributo constituinte da substância única, Deus, ou, por outras palavras, a impossibilidade da existência de qualquer *inextensão*. A radicalidade do imanentismo espinosano aparece-nos aqui sobremaneira: dada a imanência da causa atuante – chamemo-la adequadamente *causa sui* – à realidade mesma em que atua, toda a realidade não é senão expressão de sua atuação e, portanto, ser. Mas a *causa sui* (Deus) como substância única (*Ética* I, proposição XIV) apresenta dentre seus infinitos atributos a extensão (pelo corolário também da proposição XIV). Se para Epicuro “do nada, nada provém” (EPICURO, 1995, p. 51), sendo o

7 A admissão hipotética da existência de deuses não significa que Epicuro os pense atarefados com os negócios humanos ou interventores na ordenação do Universo: “Se a divindade fizesse caso das súplicas dos homens, rapidamente pereceriam todos os humanos, por suplicarem continuamente uns contra os outros numerosos e terríveis males” (*Obras completas*, p. 117 – D, fragmento 58).

8 Em nota a essa passagem Joaquim de Carvalho nos alerta (p. 91) que “a existência do vazio conduz ao absurdo porque, entendendo-se por vazio uma extensão sem substância corpórea, seguia-se, dada a noção cartesiana de extensão, a existência de um corpo sem corpo, o que é inconcebível” (conforme a argumentação dos *Princípios de filosofia cartesiana*, de Espinosa, proposição 3 da parte II).

vazio não um causador de existências, mas meio para que advenham mudanças de composição; para Espinosa sequer esse *espaço de ausência de corpos* existe, uma vez posta a necessária existência de Deus ou Natureza como totalidade, e de sua extensão infinita como expressão dessa mesma realidade total.⁹ Assim que, se o vazio é insustentável na filosofia espinosana, isto se dá não apenas em função de uma defesa do modelo da física cartesiana, mas porque não há *lugar* para o *inextenso* em Espinosa, dado o caráter de imanentização do atributo divino extensão, não só como infinito, mas como *infinitamente presente* no mundo corpóreo, isto é, enquanto composição de uma realidade em que não há *espaço* para o *espaço vazio*. Essa observação se mostra ainda importantíssima se atentamos para outra consequência ontológica da negação do não-ser, e de ainda maior radicalidade e maior oposição ao epicurismo: a negação do não-ser enquanto indeterminação, o que analisaremos após nova incursão pela *física* epicurista.

A principal contribuição de Epicuro ao atomismo de Demócrito e Leucipo consiste na inserção do conceito de “declinação” ou “inclinação” (*parenklisis*, do grego; *clinamen*, a partir do latim). O atomismo democritiano é visto como determinista, uma vez que “o processo físico como um todo ocorria necessariamente, dada a natureza (tamanho, figura, peso, ‘encaixe mútuo’) dos átomos em sua relação com o vazio. A necessidade é, em outras palavras, inerente ao sistema físico (dos átomos e do vazio)”.¹⁰ Ao eliminar a ideia anterior de um “turbilhão” originário pelo qual os átomos viriam a unir-se e desunir-se compondo os corpos, Epicuro vê-se diante do problema da

constituição dos compostos: sua afirmação de que os átomos movimentam-se em queda no espaço à semelhança do que acontece no mundo visível (em função da gravidade), põe-no perante a questão da possibilidade de agregação dos átomos. Como se daria a combinação destes na formação dos compostos, se em sua queda nem a forma nem o tamanho influem e, igualmente, o peso apenas garante o movimento retilíneo, mas não o contato ou entrechoque das partículas? Logo, o conceito de declinação alcança duplo papel: primeiro, assegura a formação dos corpos compostos; segundo, oferece oportunidade para uma resposta ao determinismo, o que pareceu ao filósofo coerente com a noção de liberdade. Outra vez avistamos o estreito vínculo, no filósofo do Jardim, entre sua preocupação com o *éthos* humano e a *phýsis* universal: para responder ao problema do determinismo absoluto é que a declinação dos átomos fora pensada, em associação – veremos – à espontaneidade da ação humana. Realmente: se a declinação é aquele “impulso” ou “esforço” inerente ao átomo, pelo qual este espontaneamente, num dado momento de sua queda no vazio, desvia sua rota, chocando-se com outros – então se instaura com esse declinar o acaso em meio à necessidade natural.

O acaso (*tychè*) deve ser compreendido como indeterminação pela qual a constituição da realidade em seu elemento mais basilar (o átomo) vem a romper com o simples seguimento de uma prefiguração mecanicista posta de uma vez por todas. Contudo, é preciso aceitar que, muito embora seja espontâneo o desvio de rota assumido por uma dada partícula quando de sua queda, o fato mesmo de haver declinação está já previsto, de maneira que a *parenklisis* não significa ruptura absoluta da ordem natural: a própria ordem natural epicuriana comporta a indeterminação. No plano da vida moral, a *parenklisis* é a garantia de asserção da liberdade de ação: com efeito, se grande parte do esforço filosófico de Epicuro consiste na demonstração da vida humana como reprodução microcós mica do macrocosmo circundante, e se esse macrocosmo é composto pelos mesmos elementos microcós micos, e neles se apresenta a indeterminação, é consequente inferirmos daí estar assegurada a livre ação como indeterminação, frente ao necessitarismo mecanicista posto pelo atomismo anterior.

⁹ Na verdade, é preciso recordar os vários sentidos do termo *espaço* em Epicuro; conforme Jean BRUN (L'Épicurisme, p. 62): “Diferentes termos são utilizados para designá-lo: τόπος (lugar), χώρα (extensão), χενόν (vazio), διάστημα (intervalo); essa pluralidade de apelações é significativa, pois indica os diferentes papéis que a noção joga na filosofia de Epicuro, e daí as numerosas dificuldades que ela põe ao historiador. Para compreender o pensamento de Epicuro no tocante a esse ponto, importa antes nos desembaraçarmos da noção moderna e matemática de *espaço* que devemos a Descartes, a de um *espaço* definido pelas medidas de superfície ou das possibilidades de localização com a ajuda de coordenadas”. Mas mesmo sendo moderna a noção espinosana de *espaço*, enquanto vazio, o *espaço* epicureu permanece impossível em uma ontologia que assume a extensão como atributo divino e faz de Deus princípio causador imanente de tudo.

¹⁰ CARTLEDGE, Paul. *Demócrito e a política atomista*, p. 32.

Novamente, a resposta espinosana primará pela radicalidade frente ao não-ser. De fato, ainda que esteja prevista a *parenklisis* como indeterminação no seio da necessidade universal, tal previsão não elimina aquilo que desejava Epicuro salvar, enquanto espontaneidade do átomo: o que já não encontraria abrigo na ontologia de Espinosa, posto que a declinação epicúria mais não seria que não-ser em meio ao ser.

A mesma consideração da causa de si espinosana como ordenação imanente e, portanto, idêntica ao que é – conduz-nos tanto à negação do não-ser como vazio, como do não-ser como indeterminação. Se Deus é a realidade enquanto configuração total, infinita, então toda a realidade não é senão manifestação de seu ser. A identificação *Deus sive Natura* (a que já aludimos) implica a asserção de toda a ordem existente como sendo *aquela que é*, necessariamente: uma vez ser imanente o princípio de composição da realidade, e a realidade enquanto totalidade ser idêntica a Deus, Deus imanente *necessita* uma ordem de coisas absoluta, em que tudo seja **ser**, e o não-ser não tenha existência, senão teoricamente, hipoteticamente. Mas Deus não pode ser diverso do que é: logo, se fôssemos pensar espinosamente a declinação de Epicuro, diríamos que a indeterminação ou o acaso não existem, posto que cada desvio de cada átomo teria sua razão específica de ser, imanente enquanto ordem eterna e infinita. De tal maneira que o conceito de *parenklisis* tornaria a ser absorvido pela necessidade constitutiva da composição universal (o cosmos), sendo sua indeterminação, mera aparência de –. A Natureza como determinadora de si (Deus como causa de, ou por si – cf. *Ética* I, corolário II da proposição XVI), e a seguir como causa imanente de todas as coisas (*Ética* I, proposição XVIII), preparara a afirmativa da proposição XXIX: “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida” (ESPINOSA, 2008, p. 53).

O necessitarismo evitado por Epicuro é aqui abraçado pelo espinosismo. Não podemos negar diante disso que, para além de circunstancial, a diferença entre os pensadores apresenta nítida demarcação no âmbito profundo de sua fundamentação ontológica: razão pela qual agora podemos discordar parcialmente de Moreau por

minorar tal distanciamento, ao afirmar que “os dois filósofos parecem próximos até nas suas diferenças” (MOREAU, 1994, p. 468). A nosso ver é no cerne de sua metafísica que se distanciam, restando-nos averiguar como se apresentam as similitudes e diferenças no respeitante à ordem prática, objeto do próximo ponto.

3. VIDA FELIZ EM EPICURO E ESPINOSA

Nenhuma potestade, nem ninguém mais, a não ser um invejoso, pode comprazer-se com minha impotência e minha desgraça ou atribuir à virtude nossas lágrimas, nossos soluços, nosso medo, e coisas do gênero, que são sinais de um ânimo impotente. Pelo contrário, quanto maior é alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessariamente participamos da natureza divina (ESPINOSA, 2008, p. 319).

O leitor que não avança às Partes IV (A servidão humana ou da força dos fetos) e V (A potência do intelecto ou a liberdade humana) da *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*, dificilmente alcança a razão pela qual Espinosa intitulara sua obra de *Ethica* e não *Metaphysica*. É que, tal como em Epicuro, a reflexão acerca da Natureza dirige-se em verdade ao estabelecimento de como deve ser exercida a liberdade humana em sua afirmação de felicidade. A função soteriológica do conhecimento aparece anunciada já no *Tratado da correção do intelecto* (§ 16), em que o filósofo afirma pretender “encaminhar todas as ciências para um só fim e escopo, a saber, chegar à suma perfeição humana [...]; isto é, para usar uma só palavra, todas as nossas ações, assim como os pensamentos, hão de ser dirigidos para esse fim” (ESPINOSA, 1983, pp. 45-46). Neste ponto, adotaremos metodologia semelhante à anterior: iniciaremos por uma análise das proximidades para findarmos com uma apreciação da diferença.

Dada a naturalização da ordenação das coisas e sua assunção enquanto ordem necessária, põe-se o problema da liberdade como possibilidade: se para fugir ao determinismo absoluto Epicuro pensara a noção de declinação, não havendo em Espinosa ocasião para o surgimento de qualquer indeterminação, retorna a questão da consistência da ideia de livre ação humana. Em que medida podemos falar de liberdade, e como se coaduna esta com a felicidade?

Mais uma vez ocorre aqui um enfrentamento da tradição. Sendo toda a realidade necessária, não poderemos tomar a liberdade como ruptura dessa necessidade (tal ruptura inexistente); logo, a liberdade mesma é determinada, diferenciando-se apenas como autodeterminação absoluta, quando pensada *sub specie aeternitatis*, do ponto de vista da *Natureza naturante* (como totalidade), ou determinação por *coação*, quando pensada como *Natureza naturada* (incluindo-se aqui a espécie humana e toda a infinidade de modificações finitas). Neste último caso, somos *coagidos* porque determinados por causalidade a nós anterior, e somente a partir da qual nos definimos: existimos *em* Deus, somos pensados a partir deste. E se em Deus essência e existência são uma só e mesma coisa, então seu ser e agir são unos, pelo que podemos dizê-lo necessário, mas em função unicamente de sua natureza. No caso humano a necessidade de Deus é-lhe antecedente, e de tal modo que à mulher e ao homem não é possível atribuir liberdade como indeterminação, porém apenas como consciência da ordenação na qual se inserem, se sabedores das determinações que neles atuam. A negação, pois, do livre-arbítrio como princípio de indeterminação da vontade, aparece enquanto decorrência necessária de uma filosofia imanentista, em que tudo é ser – e ser necessário.

A bem da verdade, portanto, do ponto de vista humano, não é certo falarmos de *uma liberdade* como falamos de *um livre-arbítrio*, ou seja, uma condição constitutiva do indivíduo, congênita e posta de uma vez por todas. Mais próprio seria falarmos em *libertação*, pois assim enalteçemos bem o caráter construtivo do processo liberativo pelo qual pode o indivíduo gradualmente afirmar-se como “causador de si”. É a sabedoria – conhecimento da ordenação natural – a responsável pelo aprofundamento e enriquecimento desse processo libertador. A sabedoria, enquanto conhecimento prático, *religa* à universalidade da “Natureza ou Deus” a modalidade que é o ser humano, fornecendo-lhe a compreensão cada vez maior da estrutura na qual se insere; e assim, fazendo de sua ação de inteligir um agir cada vez mais potente, expansivo, autossuficiente. Autossuficiência que não visa a uma felicidade como premiação posterior, mas imanentemente funda em si seu regozijo, o prazer de se saber crescente

e fortalecida (*Ética* V, proposição XLII): “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos” (ESPINOSA, 2008, p. 409). Em Epicuro (1995, p. 100 – Sentenças Vaticanas, fragmento 27): “Nas demais tarefas da vida, só depois de terminadas lhes chega o fruto; porém, na busca da verdade correm em parilha o deleite e a compreensão [...]”.

Para nosso propósito, interessam-nos algumas consequências a serem extraídas daqui, sobretudo no concernente à felicidade. Em primeiro lugar, aparece negada a liberdade como fundamento da maioria das ações humanas, normalmente tidas como livres por atenderem às inclinações dos *afetos*. Sentem os seres humanos amor ou ódio e agem pressionados por essas paixões: derivando daí que, conforme o escólio da proposição II da Parte III, “[...] os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados” (ESPINOSA, 2008, p. 171). Ora, agir motivado pelo impulso ocasionado por um afeto é agir passionalmente, sem conhecimento da verdadeira causa originadora daquele sentimento: ter conhecimento da existência de um desejo, não ter conhecimento da causa desse desejo. A maioria, portanto, imagina ser livre quando unicamente *serve* a seus apetites, subordinando-se à *ação das paixões*. Eis por que é preciso – antes de demonstrar em que consistem servidão (Parte IV) e liberdade humana (Parte V) – demonstrar a “natureza e origem dos afetos” (Parte III). A liberdade há de apresentar-se como saber acerca das determinações pelas quais surgem certos afetos em nós: daí toda a tipologia da afetividade na *Pars* III da *Ethica*.

Em segundo lugar, a concepção adequada dos afetos suscita o incentivo àqueles derivados e, por isso mesmo, proporcionadores, de alegria: sendo esta definida (Parte III, definição II dos afetos) como “passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior” (ESPINOSA, 2008, p. 239). Ora, o conceito de perfeição sendo idêntico ao de *ser* ou *potência* (pela definição VI da Parte II), a teoria dos afetos culminará na busca de uma crescente alegria (uma potencialização ou aperfeiçoamento constante), pela qual possamos cada vez mais vir a exprimir

a infinitude da Natureza. A alegria que advém do conhecimento de si, ao mesmo tempo em que é já efeito do exercício da liberdade possível, é também contribuinte para que aquele exercício de libertação se aperfeiçoe (se potencialize).

E assim, novamente o caráter imanentista de suas filosofias tratará de aproximar Espinosa e Epicuro. A imanência do princípio ordenador das coisas ao próprio universo ordenado predica como urgente a investigação da materialidade composicional do mundo. Se não há “nada de fora que atue no universo” e se a causa sui é princípio de *toda* realidade, então a matéria extensiva deve ser objeto de investigação. No plano humano, aplica-se isso ao corpo e sua relação com a alma (Epicuro), mente (Espinosa). A reabilitação da corporeidade, das paixões e da afetividade como medida de configuração da virtude, eis o que em ambos os pensadores é imediatamente vinculado ao fato de ser identificável uma postura de aceitação da legitimidade da extensão como composição de realidade.

Finalmente, como encerramento da discussão, desejamos apresentar duas distinções entre as concepções espinosista e epicurista. Uma, aquela recordada por Laurent Bove, a saber: a de que, confrontadas as perspectivas de felicidade nos dois pensamentos, a beatitude tal como apresentada por Epicuro ofereceria um modelo estático de gozo, à medida que “pleno e equilibrado”, um estado a ser mantido, conservado, uma vez alcançado; e em Espinosa, um prazer dinâmico, “em movimento”, um estado a ser reforçado e jamais conquistado de todo, sempre permanecendo algo com que crescê-lo (BOVE, 1994, p. 482).

Por nosso lado assinalaríamos uma segunda observação relativa à pretensão espinosana de um oferecimento, não somente da mera indicação do que convém ao indivíduo para a obtenção da felicidade, mas de todo o arcabouço para que possa alcançá-la mediante o processo de libertação no qual está inserido. Para Espinosa, trata-se não apenas de indicar em que consistem liberdade e felicidade humanas, mas em indicar as vias pelas quais nos aproximamos gradativamente de tal finalidade, a partir do conhecimento mesmo daquilo que nos constitui, ou seja: conhecimento dos afetos. Que a felicidade consista, não num usufruto imoderado dos bens, mas numa espécie de “tranquilidade

da alma”, pela qual enfrentemos a *flutuação* na qual normalmente nos deixamos inserir quando dobrados à força das paixões; que tal seja uma definição apropriada de felicidade, não é ainda, porém, suficiente para que a abracemos devidamente. Que saibamos ser preciso evitar certas *tendências* de nosso desejo a fim de não cairmos em posterior infelicidade, não obsta em nada a força mesma pela qual tais desejos se nos apresentam e impõem.

O que há, pois, de singular na *Ética* de Espinosa é sua compreensão de que não basta constatar a necessidade de temperança, prudência, fortaleza e justiça como oposição à inclinação dos afetos (nisto, até certo ponto, são concordes platônicos, aristotélicos, estoicos, epicuristas e cristãos); porém, é preciso explicar “aquelas [coisas] que possam nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema” (ESPINOSA, 2008, p. 79). Neste caso, é preciso evidenciar como são originados os principais afetos para que, mediante o conhecimento de sua gênese possamos reelaborá-los, não de maneira a que sejam eliminados completamente (pois isso é impossível, dado que o ser humano se define pelo desejo – *Ética* III, definições dos afetos I), mas reconfigurados e potencializados como meio concordante com a finalidade a que nos propomos. Queda assim explicada a dedicação da Parte III em procurar tratar as “ações e os apetites humanos como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos” (ESPINOSA, 2008, p. 163).

As definições de desejo, alegria, tristeza, amor, ódio e demais afetos, embora tenham nas *Paixões da alma* de Descartes (sobretudo, Segunda Parte – Do número e da ordem das paixões e a explicação das seis primitivas), e na antropologia do *Leviatã* de Hobbes (sobretudo Parte I, *Do homem*, cap. VI – Da origem e matéria interna dos movimentos voluntários, vulgarmente chamados paixões; e da linguagem que os exprime), antecedentes notórios, asseguram-se como originais, em função da finalidade ética a que se destinam, e que como tal não foi pensada por seus antecessores;¹¹ e em função da própria

11 Para não sermos injustos com Descartes, devemos assinalar sua intenção de fazer de *Les Passions de l'âme* um compêndio orientador no que concerne à moderação e à instauração do bem e mal nas ações (artigo 212 da Terceira Parte). Assim, por um lado é certo que as *Meditações* se encerram com o reconhecimento do corpo e, portanto, As

integração de sua exposição na ordem geométrica assumida na *Ética*, com o que vemos naturalizada a passionalidade humana, configurada como decorrência da existência da potencialidade (efetividade) da Natureza. Revelar a natureza e origem dos afetos é, assim, avançar em relação à tradição, na tentativa de afirmação da felicidade: pelo conhecimento interno das causas de nossas inclinações podemos *de fato* potencializar nossa ação, trabalhando os afetos, enaltecendo os que, desde sua origem postulam-se como expressão de alegria.

O papel positivo da felicidade como coincidente com o exercício da liberdade enquanto ação integralmente consciente de si é concordante com aquele que Epicuro propõe como finalidade da filosofia: a imperturbabilidade da alma. A *ataraxia* consiste, não numa negação, mas numa sábia apreciação dos desejos, pautada pelo bem-estar e a *imitatio Naturae*, em que o sábio se desfaz dos prazeres desnecessários, aqueles ditados pelo descomedimento. Embora fundado empiricamente e não dedutivo-geometricamente, o epicurismo também toma o exemplo da Natureza como referência basilar; e como esta nada postula de necessário que seja inacessível, ao sábio compete torná-la critério para o exercício de sua *práxis*. A alegria do sábio é a daquele que goza do bem de sentir-se tranquilo em seu usufruto e na satisfação dos desejos naturais e necessários. Mas se em Epicuro temos por diversas vezes a defesa da “imperturbabilidade” como oposição ao destempero das paixões e a suma beatitude como exercício da sabedoria apaziguada, de tal maneira que apenas a boa disposição da alma é que define “os próprios bens da natureza”, jamais cabendo à “multidão de riquezas, nem a suntuosidade das profissões, nem a chefia de poder algum” a aquisição do “estágio de felicidade e bem-aventurança” (EPICURO, 1995,

Paixões da alma pode ser uma obra vista como continuação daquela e, até, como de orientação moral; por outro lado, a consideração da alma e corpo como substâncias diferentes impede o filósofo de defender, no estudo das paixões, o mesmo grau de clareza e distinção com que trata das coisas do espírito. Há, pois, uma espécie de “perda epistemológica” (e ontológica) quando passamos da investigação de uma substância à outra. Para Espinosa, tal não se dá: como vimos, as paixões são consideradas com a mesma pretensão de rigor que os objetos matemáticos. Por isso a ética é possível enquanto realização segura de felicidade, para além do incerto ou provisório.

p. 120); não temos, porém (ao menos não no que nos resta de sua obra), um tratado das paixões mesmas e de sua formação, pelo qual possamos fazer da sabedoria uma prática medicinal da alma mais eficaz, mais interveniente junto a nossos apetites, como o desenvolvido pela *Ética* III de Espinosa.

4. CONCLUSÃO. DE ALEGRIA E DE AMIZADE

A despeito das ressalvas apresentadas, cremos ter ficado claro o parentesco entre Epicuro e Espinosa: podem os filósofos ser associados, embora não com o intuito provocativo de seus adversários. Epicurismo e espinosismo não são nem pensamentos desprovidos de modo **absoluto** de um princípio de divindade, nem defensores do prazer como libertinismo e hedonismo. Apenas, tanto no âmbito da fundamentação da *phýsis* como do *éthos*, admitem a recorrência à matéria ou extensão, dada a completude da realidade pela qual pensam o universo. O imanentismo, que finda por tudo açambarcar, implica no plano da Natureza a aceitação da ordem material, e no plano da práxis humana, da corporeidade e afetividade.

Reincorporada a afetividade ao domínio legítimo do saber, *sábio* é aquele que – diante da própria inserção na totalidade da realidade –, desta parte a fim de coroar sua ação como ação livre, ação cuja virtude consiste no exercício mesmo de si, enquanto exercício de felicidade. Uma felicidade que não despreza a sensibilidade, desta usufruindo o suficiente para sua manutenção ou expansão. Uma felicidade que faz de sua imitação dos astros ou de sua união com a Natureza a realização máxima.

Para filosofias da plenitude como as expressas aqui, não há espaço para o pesadume da preocupação com a morte, pois são filosofias da vida, filosofias de reintegração. Como diz Epicuro na Epístola a Meneceu: “Acostuma-te a pensar que a morte não tem nada a ver conosco, porque todo bem e todo mal radicam na sensação, e a morte é privação de sensação” e “quando existimos a morte não está presente, e quando está presente já não existimos” (EPICURO, 1995, p. 88). E Espinosa (proposição LXVII da *Ética* IV): “Não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e a sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida” (2008, p. 264). Uma sabedoria da vida cujo esforço

é direcionado pela, e para a alegria; alegria, finalmente, cujo esforço maior reside no seu compartilhamento com outros, na ampliação da felicidade através dos vínculos de amizade. Pois “de todos os meios de que se arma a sabedoria para alcançar a sorte em vida o mais importante é o tesouro da amizade” (EPICURO, 1995, 96), e assim (conforme o escólio da proposição XVIII da *Ética* IV),

[...] os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos (ESPINOSA, 2008, p. 289).

Alegria e amizade distantes da má interpretação feita por seus antagonistas, amizade e alegria vivenciadas por Epicuro em seu Jardim, por Espinosa entre os Colegiantes. Alegria e amizade que podemos desfrutar, com os de nossa índole, desde já, na eternidade do agora.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECKENCAMP, Joãozinho (org.). **Entre Kant e Hegel**; tradução de Joãozinho Beckencamp. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Coleção Filosofia, n. 178).

BOVE, Laurent. “Épicurisme et spinozisme: L’Éthique”, in: *Archives de Philosophie* 57, Revue Trimestrielle du Centre Sèvres, juillet-septembre, pp. 471-484. Paris: Beauchesne Éditeur, 1994.

BRUN, Jean. **L’Épicurisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.

CARTLEDGE, Paul. **Demócrito e a política atomista**; trad. Angelika Elisabeth Köhnke. São Paulo: Editora UNESP, 2001. (Coleção Grandes Filósofos).

CESARINO, Heleno. “A razão a priori em Hegel”, in: **Revista de Filosofia da UFPB** (A Questão da Subjetividade), dezembro/91.

DESCARTES, René. **Discurso do método; meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas**; trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

EPICURO. **Epicurea – nell’edizione di Hermann Usener (testo greco e latino a fronte)**. A cura di Ilaria Ramelli; presentazione de Giovanni Reale. Milano: Edizione Bompiani, 2007.

EPICURO. **Obras completas**; traducción y edición de José Vara. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995. (Letras Universales).

ESPINOSA, B. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência**; seleção e notas de Marilena de Souza Chauí; trad. Marilena de Souza Chauí... [et al.] São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**; trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

LAGRÉE, Jacqueline. “Spinoza ‘athée et épicurien’”, in: **Archives de Philosophie** 57, Revue Trimestrielle du Centre Sèvres, juillet-septembre, pp. 541-558. Paris: Beauchesne Éditeur, 1994.

MOREAU, Pierre-François. “Épicure et Spinoza: La physique”, in: **Archives de Philosophie**, Revue Trimestrielle du Centre Sèvres, juillet-septembre, pp. 459-469. Paris: Beauchesne Éditeur, 1994.

SHELLING, Friedrich. **Exposição da ideia Universal**; trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores).

SILVA, Markus Figueira da. **Epicuro: sabedoria e jardim**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Rio Grande do Norte: UFRN, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2003. (Coleção Metafísica).

SPINOZA, Benedictus. **Correspondencia**; traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial S.A, 1988. (Sección: Clásicos).

SPINOZA, Benedictus. **Éthique** (Bilingue Latin-Français); présenté, traduit et commenté par Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

SPINOZA, Benedictus. **Ética** (edição bilíngue: latim-português); trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

