

Recebido em jan. 2011
Aprovado em jun. 2011

Kalagatos - REVISTA DE FILOSOFIA, FORTALEZA, CE, v. 8 n. 15, INVERNO 2011

SALVAÇÃO, BEATITUDE E LIBERDADE EM SPINOZA SEGUNDO FERDINAND ALQUIÉ

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO *

RESUMO

Para Benedictus de Spinoza (1632-1677), os termos Salvação, Beatitude e Liberdade são sinônimos, conforme o escólio da proposição 36 da parte 5 de sua obra maior, a *Ética*. Estes conceitos são descritos de forma clara e distinta pelo cartesiano francês Ferdinand Alquié (1906-1985). Segundo este último, Spinoza apresenta e descreve o amor a Deus antes de descrever a vida eterna, ou seja, o homem pode se liberar pelo conhecimento, ou por uma mudança em sua maneira de pensar. Entretanto, ressalta Alquié, não se trata de conduzir o homem a uma aceitação passiva da necessidade, a uma espécie de resignação. Nosso objetivo com o presente trabalho é a explicitação dos conceitos supra, bem como da sinonímia que os envolve, a partir da descrição de Alquié e do texto da *Ética*.

PALAVRAS-CHAVE

Benedictus de Spinoza. Salvação. Beatitude. Liberdade.

* Professor do CURSO DE Mestrado Acadêmico em Filosofia da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e Coordenador do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

ABSTRACT

To Benedictus de Spinoza (1632-1677), the terms Salvation, Blessedness and Liberty are synonymous, as the scholium of proposition 36 in Part 5 of his major work, the *ETHICS*. These concepts are described in a clear and distinct way by the French Cartesian Ferdinand Alquié (1906-1985). According to the latter, Spinoza presents and describes the love of God before describing eternal life, that is, man may be freed either by knowledge, or a change in the way of thinking. However, Alquié noted that is not about leading mankind to a passive acceptance of necessity or same kind of conformity. Our goal with this work is the explanation of the concepts above and the synonymy that involves it, from Alquié's description of the text and of *ETHICS*.

KEY WORDS

Benedictus de Spinoza. Salvation. Blessedness. Liberty.

Na quinta e última parte da *Ética* é onde Spinoza vai tratar dos temas fundamentais de sua ética: a Salvação, ou Beatitude ou Liberdade¹. As palavras iniciais no início do Prefácio desta parte parecem indicar que esta é a sua segunda parte e não a quinta. Segundo Ferdinand Alquié, esta postura do autor marca uma distinção fundamental com as partes que a antecederam, pois é nesta parte que Spinoza vai assimilar os termos mente e razão, ao afirmar que “Aqui tratarei, portanto, como disse, apenas da potência da mente, ou da razão, [...]” (E5Pref)², diferente das partes anteriores, nas quais o homem é considerado como composto de uma mente e de um corpo – e o ponto de vista deste último foi sempre privilegiado –, pois os afetos eram definidos sempre em relação a eles e a partir deles, assim como os ditames da razão que foram definidos a partir de nossa essência singular e do seu esforço de se afirmar na duração, porque o homem racional foi sempre considerado em relação à cidade, aos outros homens e também em relação aos seus corpos e aos seus afetos. Aqui, ao contrário, será considerada apenas a potência

¹ Estes termos são tratados como sinônimos em Spinoza no escólio da proposição 36 da parte 5 da *Ética*.

² Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos a sigla **E** para a *Ética*. Quanto às citações referentes às divisões internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C) e escólios (S), com seus respectivos números. Quando necessário, citaremos o original em latim da edição de Carl Gebhardt, cuja sigla será SO, seguida do número correspondente ao volume (1 a 4), em algarismo arábico.

da mente, abstraindo a potência do corpo e do que pode advir deste, ou seja, a potência da alma em estado puro, isolada, e não em sua relação com o corpo.

Este tratamento da mente de forma diferenciada, isolada de sua relação com o corpo só é possível em Spinoza por causa do paralelismo. De fato, na proposição 1 da Parte 5, é afirmado que “É exatamente da mesma maneira que se ordenam e se concatenam os pensamentos e as ideias das coisas na mente que também se ordenam e se concatenam as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas no corpo.” (E5P1). Esta proposição é demonstrada pelo paralelismo da proposição 7 da Parte 2, segundo o qual a ordem e a conexão das ideias são o mesmo que a ordem e a conexão das coisas, assim como, inversamente, a ordem e a conexão das coisas são o mesmo que a ordem e a conexão das ideias (E5P1D). Com efeito, é o paralelismo spinozista que possibilita que tudo o que ocorre no espírito, tenha equivalente no corpo. Mas Alquié considera importante salientar que isto não será nunca verdadeiramente invocado na Parte 5 (2003, p. 353); ainda que se trate sempre de fazer o corpo passar de uma perfeição menor para uma maior, ainda que o paralelismo seja sempre lembrado, não há efetivamente nesta parte nenhum conselho referente à maneira de conduzir nosso corpo, ou de agir sobre o nosso corpo, ou de agir sobre os afetos de nosso corpo. Trata-se da potência do espírito, que nos permitirá alcançar ao conhecimento verdadeiro e de passar do confuso ao claro.

E é nas proposições 2, 3 e 4 que Spinoza irá afirmar a possibilidade de passar através do conhecimento, da paixão à ação, ou seja, da ideia da

afecção ou do afeto como uma ideia confusa, formarmos uma ideia clara e distinta desse afeto e passarmos de um estado de servidão para um agir verdadeiramente. Esta passagem fundamenta-se no fato de que não há nenhum afeto do qual não possamos formar um conceito claro e distinto, pois os afetos são ideias de afecções do corpo a qual deve envolver um conceito claro e distinto.

As proposições 5 e 6 ao estabelecer que o afeto máximo é relativo à coisa que nós imaginamos simplesmente, sem nenhuma necessidade, nem possibilidade, nem contingência (E5P5), fundamentam a afirmativa de que o ser que mais nos afeta é aquele que entendemos por livre, pois a Liberdade é poder de suficiência e não livre-arbítrio ou poder de escolha; isto é, um ser é dito livre quando ele é a causa de suas próprias ações. Ser livre então é o ser que é suficiente para explicar por si, como causa única, os efeitos que dele decorrem. Ao contrário, quando pensamos um ser como necessário, nós o temos por causa de nosso afeto, não como causa única, mas como uma causa dentre outras, como causa parcial de nosso afeto. Assim, nós temos menos do amor e do ódio para o necessário do que para o livre.

A seguir, nas proposições 7, 8, 9 e nas seguintes, visando mostrar que a sabedoria deve superar as paixões, e que quando ela começa a se instalar em nós, ela só pode estar em perpétuo progresso, em progresso contínuo, Spinoza estabelece que o conhecimento racional ou por noções comuns, é o conhecimento sob o aspecto da eternidade. Por conseguinte, os afetos que nascem da razão, são tais

que eles se instalam no espírito sem poder ser expulsos ou banidos. Nada efetivamente pode excluir a existência presente de seu objeto. Ainda que, se me ligo a um corpo em particular, meu afeto pode ser destruído se outro corpo vem afetar o meu, o pensamento dos corpos por noções comuns instala em mim uma sabedoria estável na qual é necessário que os outros afetos se acomodem até que eles não lhe sejam mais contrários. Assim, o que nasce da razão é estável e está sempre em progresso. E isto é devidamente explicado pelas proposições 8 a 13, e em particular, pelo escólio da proposição 10, nas quais são examinadas as razões pelas quais os afetos não podem, no final das contas, vencer e constringer os bons afetos, ou aqueles que aumentam minha potência ou meu esforço por perseverar na existência, meu *conatus*.

Segundo Pierre Macherey (1997, p. 227-230) as proposições 11 a 20 da Parte 5 versam sobre uma nova arte de amar: o amor que tem Deus por objeto. Aparentemente acorde com Macherey, mas em ordem distinta, Alquié escreve que a consideração do amor de Deus é introduzida a partir da proposição 14, como síntese do que foi estabelecido sobre a potência da razão. E é sobre a potência da razão considerada na duração, sem que seja feita nenhuma alusão à vida eterna, ou seja, Spinoza trata do amor de Deus antes de tratar da vida eterna. Para Alquié, Spinoza quer abrir uma via à eternidade, à Liberdade absoluta, ao amor, à Beatitude, a partir deste mundo, pois não há nada além dele. (2003, p. 370-372).

Spinoza considera o sábio, *sapiens*, como aquele que sabe, e que, pelo seu saber, tem acesso a um gênero de vida inacessível ao vulgo, que inclui o controle dos afetos, o domínio de si, a Liberdade e a felicidade. Desde o final da Parte 4 e o início da Parte 5, Spinoza irá considerar como um remédio paliativo para a servidão humana uma espécie de sabedoria, fundamentada no pensamento racional ou no conhecimento do segundo gênero. Remédio “paliativo” porque em Spinoza o homem pode fornecer remédios para os seus afetos, mas não pode se opor diretamente a eles, ou seja, não há remédio que “cure” em definitivo a natureza humana, simplesmente porque ela não é um corpo estranho, algo que vem de fora, como uma doença que atinge um organismo sadio, ela é o próprio organismo. Ele também considera que o homem é um, e que, portanto, não pode se desdobrar em dois, não pode dividir-se em duas partes, uma inimiga das paixões e uma outra que permaneceria passional. E o homem só poderá fornecer remédios aos seus afetos adquirindo conhecimento, que somente pode ser adquirido porque seu espírito não é unicamente ideia atual do corpo, mas é também potência de compreender o corpo, é ideia da ideia, e pode refletir sobre si mesmo e se perceber em estado puro. Desde, a essência do espírito enquanto essencialmente intelecção, possibilitará que a realização desta intelecção nos forneça a alegria e nos faça alcançar o amor de Deus. Por conseguinte, na proposição 14 da Parte 5, Spinoza escreve que “A mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, estejam referidas à ideia de Deus.” (E5P14).

A sabedoria puramente racional, ou do segundo gênero de conhecimento, não é a suprema sabedoria, pois ela deixa ainda permanecer entre Deus e o homem certa distinção, e não nos conduz propriamente falando ao soberano bem. É necessário que Spinoza abra uma via que nos conduza à eternidade, à Liberdade absoluta, ao amor e à Beatitude, e tudo isto neste mundo, na duração, tendo em vista que a transcendência está inteiramente descartada do projeto spinozista. Como já nos referimos acima, Inicia-se então na proposição 14 e se estende até a proposição 20, a exposição do amor de Deus. Todavia, conforme precisa adequadamente o escólio da proposição 20, este amor de Deus não é ainda o amor intelectual de Deus, pois aqui ele é considerado como um afeto, e como tal, em sua relação ao corpo. É sem dúvida o afeto mais constante, é o mais forte, aquele que no homem racional deve ditar o ritmo dos demais, porque resulta, como afirma a proposição 14, do fato de que a mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, todas as imagens das coisas se refiram à ideia de Deus.

Como podemos ver, há então uma passagem, no próprio plano dos afetos, dos afetos vagos e incertos ao amor de Deus. Com efeito, quem se conhece e conhece claramente e distintamente seus afetos, ama Deus, pois pela própria definição spinozista do amor como uma alegria acompanhada da ideia de sua causa. Ora, quando o espírito se contempla a si próprio, ou reflete, assim como sua potência de agir, ele se regozija. E isto é facilmente compreendido, porque quando a ideia advém adequada, a perfeição da alma aumenta;

e a alegria é a passagem a uma perfeição maior. Por conseguinte, quando o espírito compreende e se compreende, ele passa a uma perfeição maior e se regozija com isto. (ALQUIÉ, 2003, p. 373).

É também no escólio da proposição 20 da Parte 5 que uma nova divisão do texto é estabelecida com as mesmas palavras utilizadas no início do prefácio desta parte: “É necessário agora nos ocuparmos daquilo que diz respeito à duração da mente, considerada sem relação com o corpo.” (E5P20S), ou seja, a partir de agora será tratada a eternidade da mente. Entretanto, esta eternidade não é a concepção vulgar de vida eterna. De fato, logo a seguir, visando mostrar que a vida eterna não poderia consistir numa espécie de prolongamento no tempo, na duração, na prolongação temporal de uma existência ligada à imaginação e à memória, Spinoza escreve na proposição 21, que “A mente não pode imaginar nada, nem se recordar das coisas passadas, senão enquanto dura o corpo.” (E5P21). E isto é assim porque tanto a imaginação quanto a memória são faculdades ligadas ao corpo, exprimindo as modificações que, no tempo vivido, acontecem a este. Donde, compreende-se que a eternidade no sentido spinozista se separa da duração e constitui, por assim dizer, outra ordem, que é reservada a Deus, que somente Deus, enquanto substância, seja verdadeiramente eterno, sendo igualmente eterno o que Deus pensa eternamente, e o que resulta eternamente de sua essência, como no caso da essência de nossa mente. Assim, Spinoza vai afirmar na proposição 22 a presença em Deus de uma ideia

que exprime com uma espécie de eternidade a essência de tal ou tal corpo humano; ou, como escreve o autor: “Em Deus, necessariamente existe, entretanto, uma ideia que exprime a essência deste ou daquele corpo humano sob a perspectiva da eternidade.” (E5P22). A esta proposição podemos acrescentar a proposição 23, na qual Spinoza afirma a indestrutibilidade desta porção eterna da mente: “A mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo que é eterno.” (E5P23).

É somente na proposição 25 que Spinoza introduz o terceiro gênero de conhecimento, ao escrever “O esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento.” (E5P25), porque este gênero “[...] procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas [...]” (E5P25D). Segundo Alquié, “Não se trata aqui de conhecer tudo, ou de conhecer a série infinita de causas, ou de conhecer a totalidade dos modos, mas sim de remontar à fonte divina, remontar ao Deus único.” (2003, p. 386). E é neste sentido que Deus, não enquanto totalidade, mas sim enquanto considerado verdadeiramente como unidade, é a fonte de nossas ideias adequadas.

É a aplicação do método spinozista, consistindo aqui em partir de verdades conhecidas (ou de uma ideia verdadeira dada), verdades que são, num certo sentido, experimentadas e, pela reflexão, reatá-las aos seus fundamentos, isto é, aos atributos e a Deus. Onde ser possível agora uma melhor compreensão da relação

entre a Parte 1 (que trata de Deus) e a Parte 2 (que trata do homem) da *Ética*, porque Deus, ao ser definido como substância, necessariamente leva-nos a partir do conhecimento e da experiência concreta do homem para determinar mais precisamente o que ele é. Também se pode compreender o caráter intuitivo do terceiro gênero de conhecimento, ou a ciência intuitiva. E se a reflexão vai sempre da verdade às condições da verdade, aqui, a verdade dada assume certo caráter experimental, que é a existência de nossa mente, então eu posso elevar-me desta mente inicialmente ligada ao corpo e vivendo na cegueira imaginativa, a Deus, que a pensa, isto é, posso elevar-me da mente à sua condição de possibilidade. Assim também se pode compreender a assimilação do *conatus*, do esforço como afirmação do eu individual e como desejo de conhecimento, a partir da consideração de que o conhecimento conduz a Deus, e de que é Deus que detém a ideia eterna daquilo que sou, isto é, o conhecimento nos conduz à descoberta e à afirmação de nossa eternidade em Deus. Do mesmo modo o conhecimento da mente por si nos faz alcançar uma essência real. A mente se concebe como eterna e se concebe por Deus, pois ela sabe que é em Deus, ela sabe que Deus a pensa, ela sabe que resulta de Deus. E assim ela percebe em que consiste a passagem do segundo para o terceiro gênero de conhecimento.

Nas últimas proposições da Parte 5 e da *Ética*, nas proposições 32 a 42, Spinoza trata do amor intelectual de Deus, o qual é eterno, de nossa Salvação, de nossa Beatitude, de nossa Liberdade, termos assimilados por Spinoza, como indica o início do escólio

da proposição 36: “Por tudo isso, compreendemos claramente em que consiste nossa Salvação, Beatitude ou Liberdade: no amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens.” (E5P36S).

Já na proposição 32 Spinoza nos mostra que do terceiro gênero de conhecimento nasce um prazer que se acompanha da ideia de Deus. Este prazer não é outro do que a satisfação interior, enquanto a alegria mais alta que nasce da consideração de si mesmo e da potência de agir. Este prazer é acompanhado, como causa, da ideia de si mesmo e, por conseguinte, da ideia de Deus. É no corolário desta proposição que Spinoza introduz a noção de Amor intelectual de Deus - *Amor Dei intellectualis* - que difere do amor de Deus como afecção suprema, visto acima. O termo “intelectual”, por sua vez, não está oposto essencialmente a “afetivo”, porque se este amor não tivesse algo de afetivo, não seria um amor. Assim, “intelectual” se opõe a “sensível”, no sentido em que nós entendemos, como percepção sensível, no sentido em que a sensação indica sobre o estado presente do meu corpo. Por conseguinte, trata-se de um amor que não necessita em absoluto da sensação, e cuja impressão recebe do estado passageiro de nosso corpo. Deus é então concebido não como temporalmente presente, mas como eterno, ou seja, não se remonta a Deus a partir do afeto sentido, mas sim a partir da ideia do corpo pensada como eterna. Donde, este *Amor Dei intellectualis*, concebido como eterno é ele mesmo eterno, conforme Spinoza afirma na proposição 33.

No escólio da proposição 33 encontramos o termo “Beatitude” (*Beatitudo*) que consiste em que o espírito é dotado da percepção de si mesmo. Este termo pertence ao mesmo tempo ao vocabulário teológico e moral. No primeiro, ele designa o estado daquele que conhece o céu dos eleitos; no segundo, designa uma felicidade eterna. Em Spinoza a Beatitude tem este sentido, acrescido do fato de que ela não depende do acaso, não depende de causas exteriores e de tudo o que possa ser alterado, mas resulta unicamente de uma disposição interior da mente. Esta felicidade, por conseguinte, não pode nos ser arrebatada, pois ela é própria de um espírito liberado de preocupações contingentes e temporais, não se constituindo propriamente num afeto, pois não está necessariamente ligada ao corpo, e não está, assim como a alegria, necessariamente ligada a nossa condição temporal.

Encontramos outra noção importante, a do amor de Deus pelos homens *amor Dei erga homines* - no corolário da proposição 36, na qual Spinoza declara que “[...] Deus, à medida que ama a si mesmo, ama os homens, e, conseqüentemente, que o amor de Deus para com os homens e o amor intelectual da mente para com Deus são uma só e mesma coisa.” (E5P36C). Por meio desta concepção do amor divino, Spinoza rejeita a concepção de um Deus ciumento, rancoroso, cheio de cólera contra os homens, punindo-os ou recompensando-os, afetado de alegria ou de tristeza pela conduta adequada ou inadequada dos homens. Enfim, é a ideia de um Deus juiz que está aqui sendo rejeitada. Mas está mantida a ideia de um Deus que se

ama, e ao se amar, ama tudo o que resulta necessariamente de si. Ele ama então os homens, que são seus modos. E os homens reencontram este amor ao pensar as coisas segundo a substância, isto é, segundo o Ser e segundo a eternidade. (ALQUIÉ, 2003, p. 397).

Nas proposições 35 e 36, Spinoza vai identificar (1) o amor que Deus tem por ele mesmo, (2) o amor que nossa mente tem por Deus e (3) o amor que a mente tem por si mesma, tomando por base, para o primeiro amor, o fato de que em Deus existe necessariamente a ideia de sua essência. Onde, Deus se ama. Nossa mente não é mais do que um modo de Deus. Deus, enquanto considerado como modificado se ama então, e tal é o segundo amor. E este amor, da mente por Deus, se confunde com o amor que a mente experimenta por si mesma, ou o terceiro amor. Percebe-se então entre o amor da mente e o amor de Deus, a diferença que existe entre a parte e o todo. O amor intelectual da mente até Deus é uma parte do amor infinito de Deus por si mesmo. Por fim, este amor intelectual será afirmado na proposição 37 como eterno: “Nada existe na natureza que seja contrário a este amor intelectual, ou seja, que possa suprimi-lo.” (E5P37).

Portanto, segundo Spinoza, o homem pode se liberar pelo conhecimento, ou seja, por uma mudança em sua maneira de pensar. Entretanto, não se trata de conduzir o homem a uma aceitação passiva da necessidade, a uma espécie de resignação. Esta aceitação passiva, ou mesmo amorosa, que seria mais ou menos análoga a um “Seja feita a Vossa vontade”, está muito longe da doutrina exposta na *Ética*. Não se

trata em absoluto, de conduzir a vontade humana a se submeter a um entendimento que, ele mesmo, seria passivo, e que constataria de fora o que aconteceu. Trata-se ao contrário, de fazer com que o homem pense por noções comuns, ou seja, que seu pensamento seja ele mesmo uma ação. Trata-se de compreender que toda ideia é essencialmente afirmação, e que, pelas ideias adequadas, o próprio Deus pensa em nossa mente. Pensar por razão, é refazer por uma lei interna o que é. É recriar a necessidade em si mesma, porque a necessidade é a própria lei da razão. A mente põe a necessidade ao obedecer às próprias leis, às suas exigências essenciais. É por isto que, do ponto de vista do próprio homem, a necessidade pode ser ao fundo interiorizada. Ela pode passar do que é puramente exterior ao que é interior. E, ao passar de exterioridade à interioridade, ela pode assim alterar seus caracteres e tornar-se Liberdade (ou Salvação ou Beatitude).

Kalagatos - REVISTA DE FILOSOFIA. FORTALEZA, CE, v. 8 n. 15, INVERNO 2011



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. OBRAS DE SPINOZA

Ethica/Ética. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

Ética. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução 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. ed., 1979, 3. ed., 1983. (Coleção Os Pensadores).

Œuvres de Spinoza. Traduites et annotées par Charles Appuhn. Paris: Garnier, [ca. 1950]. Reimpressão, Paris: Garnier-Flamarion, 1964-6, 4 v.

Princípios de la Filosofía Cartesiana. Pensamientos Metafísicos. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988. (inclui *TIE*).

Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4v.

Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

Tratado Breve. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1990.

Tratado da Reforma do Entendimento. Edição Bilíngue. Tradução de Abílio Queirós. Prefácio e Notas de Alexandre Koyré. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos).

Tratado de la Reforma del Entendimiento/Principios de la Filosofía Cartesiana/Pensamientos Metafísicos. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

2. OUTROS AUTORES

ALQUIÉ, M. Ferdinand. **Leçons sur Spinoza.** *Nature e vérité dans la philosophie de Spinoza. Servitude et Liberté Selon Spinoza.* Paris: La Table Ronde, 2003. 416 p.

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération.** 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1997. (Les grands livres de la Philosophie).

