

TRADUÇÃO

Um estudo da “Ética” de Spinoza: A vida ideal como união consciente com Deus

JOACHIM, H. H. *A study of the Ethics* (Ethica ordine geometrico demonstrata). Oxford: Clarendon Press, 1901, Book III, cap. 4, p. 292-309.

Gionatan Carlos Pacheco (Tradutor)

<http://orcid.org/0000-0003-1189-4858> - E-mail: gionatan23@gmail.com

§ 1 Introdução

Com a abordagem da vida moral como a vida da razão, a principal tarefa da Ética está em certo sentido concluída. Spinoza aplicou sua teoria metafísica geral à natureza do homem e mostrou como os lados emocional e cognitivo dessa natureza são interdependentes e consequências necessárias da ordem das coisas. Ele estabeleceu o ideal da razão com base na autorrealização da mente: ele mostrou como o homem, ao viver a vida da *religião* e do *dever* — manifestando *nobreza e força de espírito* — está realizando seu eu mais verdadeiro e, portanto, é *livre*. A moralidade não é um fardo enfadonho, que devemos suportar em vista de recompensa. A única escravidão é a sujeição às paixões: e a liberdade da moralidade nos livra delas. A vida de virtude é a vida de poder. Viver é ser ou tornar-se nós mesmos. Viver uma vida de paixão é nos afundarmos nas forças externas da “ordem comum da natureza”, é cessar de ser qualquer coisa que tenha um caráter próprio¹.

Essas conclusões são independentes do que se segue. Elas permanecem inabaláveis, qualquer que seja nossa visão quanto à existência temporal do homem. Elas ainda seriam verdadeiras, mesmo que o *eu* que conquistamos fosse tão dependente das condições locais e temporais que *nós* fossemos *reais* em nenhum outro sentido do que aquele em que as *coisas* da experiência imaginativa são *reais*. Se, fora de nossa existência como membros da ordem comum

¹ Cf. E5p41 e E5p41esc. [NT: A referência às passagens da *Ética* seguirá a seguinte notação: de início, seguido da letra *E* que refere a obra, um numeral arábico que indica em qual das cinco partes se encontra a passagem, seguido de uma abreviação da natureza da passagem: *def* - definição, *ax* - axioma e *p* - proposição. Na sequência dessa abreviação um numeral arábico referente a passagem. A isso, no caso de escólios seguirá a abreviatura *esc*, em corolário - *cor*, em demonstração - *dem*, em explicação - *expl*, seguidos, quando for o caso, de seus respectivos números.].

da natureza, *nós* não somos nada; e se, antes do nascimento, *nós* em nenhum sentido éramos — se, após a morte, *nós* em nenhum sentido seremos — ainda, durante esta nossa vida, as posições que Espinosa estabeleceu permanecem firmes. Durante a vida, podemos e devemos nos esforçar para realizar nosso eu mais essencial: e, neste esforço, *nós* — uma vez que estamos seguindo a tendência inevitável de nossa natureza — estamos nos tornando tão *reais* quanto realidade temos em nós para o sermos: mesmo que essa *realidade* deva permanecer uma mera realidade imaginativa, isto é, a realidade das coisas, cuja *individualidade* deve ocorrer em um lugar e tempo particular, e durar por um período definido.

Espinosa, de fato, estabeleceu mais do que isso. Em nosso conhecimento científico, estamos nos movendo no terreno da verdade. E, até aí, *nós* somos *eternos* ou independentes de condições temporais. Mas a ciência permanece abstrata, e o *nós* da ciência é — para tudo o que Spinoza mostrou — uma mente-corpo imersa na natureza geral do Pensamento e da Extensão, ou pelo menos não mais individualizada do que a *infima species*, o *homem*. O homem livre ou agente moral *pode* — pelo que sabemos — permanecer, no que diz respeito ao seu ser individual, fora do mundo da verdade ou realidade eterna. Ele pode dever seu ser enquanto *essa* pessoa às barreiras imaginativas, das quais ele não pode se libertar completamente. Ele pode, por assim dizer, viver a vida racional por meio de uma realidade permanente e eternidade emprestadas, sem ele mesmo ser *real* ou *eterno*².

Na seção conclusiva da *Ética* (E5p20-40), Spinoza se esforça para concluir a sua concepção do ideal humano. Ele tenta mostrar que existe um grau de autorrealização do homem, no qual a mente é eterna ou totalmente real: que, no ponto mais alto que alcançamos, estamos realmente fruindo em nós mesmos a plenitude do ser, que é a marca da realidade completa.

Em linhas gerais, a posição de Spinoza é esta: — no pensamento mais completo de que nós, como inteligências, somos capazes, nosso pensamento é o pensamento de Deus; e o pensamento de Deus é Deus pensando na medida em que constitui a essência de *nossa* mente, isto é, o pensamento de Deus é o *nosso* pensamento. Essa unidade de nosso ser inteligente com Deus nos funde no pensamento divino, e *eo ipso* nos caracteriza de forma mais completa, ou nos dá nosso *eu*. E nessa transfusão de nosso ser pensante pelo ser de Deus, somos *reais* com a realidade divina, ou Deus é real em, e *como*, nós: isto é, nós somos *eternos*. No brilho daquela autorrealização que é *ao mesmo tempo* a identidade de todos os seres com Deus, *bem como* a distinção mais completamente caracterizada de todos os seres de Deus e uns dos outros, nossa mente une ou funde em si todo o nosso ser. Não há mais uma distinção entre uma consciência *emocional* e uma *cognitiva*. A consciência cognitiva é emocional e a emocional é cognitiva, ou melhor, também a consciência é transformada. Portanto, podemos dizer *tanto* “nosso pensamento é o pensamento de Deus e o pensamento de Deus é o nosso próprio eu”: quanto “nossa consciência de nossa felicidade, ou nosso amor — que flui da compreensão dessa felicidade e sua causa — é o amor de Deus por si mesmo e por nós; e o amor de Deus por si mesmo é o nosso amor por Deus”.

§ 2 O conceito de eternidade

Spinoza não é muito consistente em seu uso do termo *duração*³. Ele está ansioso para evitar o mal-entendido que confunde *eternidade* com *quantidade indefinida de tempo*: e, por-

² Cf. (JOACHIM, 1901, pp. 265-sqq).

³ Essa inconsistência parece ser devida à sobrevivência parcial em Spinoza (especialmente em seus escritos anteriores) do uso escolástico contemporâneo da palavra; cf. (GRZYMISCH, 1898, pp. 42; 45).

tanto, frequentemente se recusa a predicar *duração* para aquilo que é eterno⁴. Quando é assim, ele identifica *duração* com *persistência no tempo*.

Por outro lado, *tempo* é, para Spinoza, o resultado de uma limitação da duração: a concepção de *tempo* é um auxílio imaginativo que nos permite retratar a persistência ou a existência permanente. O *tempo* secciona a *duração* em porções, destruindo assim sua integridade ou continuidade e dando-lhe um começo, um fim e estágios. Quando este for o caso, *duração* é o termo geral, do qual existência eterna e existência temporal são formas — não exatamente *espécies*, pois a primeira é a duração adequada ou inteligentemente apreendida, enquanto a última é sua forma confusa, parcial ou *retrato* imaginativo (JOACHIM, 1901, p. 31).

É necessário observar esta inconsistência, porque, em E5p20esc, Spinoza fala da “duração da mente sem relação com o corpo”, onde ele quer dizer a *eternidade* da mente: enquanto em outro lugar (e. g., E5p23esc.) ele identifica *duração* com *tempo* e, portanto, exclui ambos da concepção da *eternidade* da mente.

Spinoza usa *uma vez* a expressão *imortal* para a mente como equivalente *eterno* (E5p41esc). O fato dele fazer isso apenas uma vez provavelmente se deve (como sugere Pollock) à sua ansiedade em evitar as associações equivocadas de palavras. Pois, de uma coisa não pode haver dúvida: Spinoza *não* pretendia estabelecer para a alma humana uma vida pós-morte infinitamente-prolongada em outro mundo⁵. Essa caricatura popular do conceito filosófico de *eternidade* é tão estranha a todo o pensamento de Spinoza que não podemos nem por um momento lhe atribuir. Ela está associada às próprias concepções contra as quais toda a obra de Spinoza é um protesto firme — os conceitos de Deus como legislador e juiz, e da felicidade como a *recompensa* da virtude.

É verdade que, em um lugar, Spinoza usou uma expressão que é extremamente enganosa. “Com isso,” ele diz “concluí meu relato de tudo o que diz respeito à vida presente” (E5p20esc). Mas, mesmo que esqueçamos que esta *vida presente* naturalmente significaria para Spinoza *nossa vida na medida em que somos “imaginativos”*, e implicando como que a sua antítese (não uma vida futura do mesmo tipo, mas) uma vida atual de um tipo diferente, ou seja, *nossa vida na medida em que somos inteligentes*, não podemos dar ênfase a esta passagem. Em vista do que Spinoza fala sobre a *eternidade*⁶ da mente, devemos considerar esse enunciado como um deslize momentâneo: pois senão persistiremos em interpretá-la como uma *vida futura* no sentido de que aqui e agora somos mortais, mas, algures e além, *revestidos de imortalidade*.

Apesar de um lapso ocasional no uso mais amplo de *duração*⁷, Spinoza já havia, nos *Cogitata Metaphysica* [*Pensamentos Metafísicos*], claramente distinguido entre eternidade e duração indefinida, e fixado a sua terminologia para marcar esta distinção.

Ele começa com a divisão entre *ser cuja essência envolve existência* (isto é, Realidade substancial) e *ser cuja essência envolve apenas a possibilidade de existência* (isto é, Realidade modal, ou, do ponto de vista dos *Cogitata Metaphysica* (I, 4; II, 1 e 10), ser “criado”).

As coisas criadas, na medida em que sua existência possível está sendo atualmente realizada, *perduram* ou *duram*. A comparação de sua duração com a das coisas que têm um movimento definido e determinado resulta em tempo: o *ens rationis* ou *modus cogitandi* (isto é, *modus imaginationis*), que mede a duração. A duração é realmente idêntica à existência total

⁴ Cf. e.g. E1def8expl.

⁵ Cf. (POLLOCK, 1899, p. 270); e o excelente artigo de A. E. Taylor (1896), ao qual Pollock se refere.

⁶ Ou seja, na *Ética*. Pois, no *Breve Tratado*, Spinoza não se libertou completamente das confusões comuns que ele ataca. Para o desenvolvimento do conceito de *eternidade* de Spinoza, ver Grzymisch (1898), especialmente p. 7-9, 16, e p. 41-sqq.

⁷ Cf. e.g. *Carta 12* e E5p20esc.

— diferentemente da essência — de uma coisa criada: diminua ou aumente sua duração e você diminuirá ou aumentará sua existência. É apenas uma distinção lógica que as separa⁸.

Quando falamos de coisas que existiram “desde toda a eternidade” (*ab aeterno*), estamos usando mal o termo *eternidade*. Estamos confundindo a eternidade com uma duração indefinida: uma duração sem começo. A eternidade não pode ser expressa em termos de duração, mesmo que seja uma duração *infinita*, isto é, sem começo ou fim⁹.

Mas Deus é corretamente dito ser *eterno*. Pois a essência de Deus é uma com sua existência: e, portanto, não se pode dizer que Deus tenha *duração*, visto que a duração é a existência concebida separadamente da essência. Se Deus tivesse duração, sua duração aumentaria dia a dia. Ele se tornaria mais real com o passar do tempo: estaria, por assim dizer, continuamente criando a si mesmo. Mas o ser de Deus – sua essência ou existência – é infinito, isto é, completo atualmente agora e sempre. A *eternidade* de Deus, então, significa simplesmente sua completude infinita. É sua existência, que é sua essência, e é total e absolutamente atual; não parcialmente real agora, e parcialmente prestes a ser. Queremos dizer a mesma coisa quando falamos da natureza essencial de um triângulo como uma verdade eterna. É o que é total e completamente e não vem a ser. Não é mais real agora do que era nos dias de Adão: nem durou mais tempo agora do que então.

Portanto, *eternidade* é a própria essência de Deus, na medida em que envolve a existência necessária (E5p30dem). A eternidade expressa a necessidade atemporal de ser, e não tem nada a ver com a duração de um tempo *infinitamente longo*. “Não há *quando*, nem *antes* e *depois*, na eternidade” (E1p33esc2).

Do ponto de vista da *Ética*, todas as coisas são *eternas*, na medida em que sua existência é a consequência necessária da essência de Deus. Como concebidas em Deus, todas as coisas são modos eternos e infinitos; são *atualmente reais* com a necessidade atemporal do ser eterno de Deus¹⁰. As coisas são ditas *atuais* tanto na medida em que existem em um tempo definido e em um lugar definido, e assim sua existência é sua *duração*, quanto na medida em que as concebemos como estando contidas em Deus e decorrendo da necessidade da natureza divina. Neste último sentido, as coisas são *reais* ou *verdadeiras*, na medida em que as concebemos “sob o aspecto de eternidade”, e na medida em que suas ideias envolvem a essência eterna e infinita de Deus (E5p29esc).

Na seção final da Quinta Parte da *Ética*, Spinoza está imediatamente ocupado com a eternidade da *mente humana*. Porém, embora a mente humana difira em natureza essencial e em grau de realidade de outros modos, e embora, assim, sua *eternidade* difira da deles, apesar disso, *todos os modos*, na medida em que são concebidos em sua necessária dependência de Deus, são atemporalmente atuais ou *eternos*¹¹.

§ 3 A eternidade da mente humana

Cada modo, em sua sequência necessária da natureza de Deus, tem sua realidade dependente da essência de Deus, ou seja, é *eterno*. Cada modo — talvez possamos expressá-lo

⁸ *Pensamentos Metafísicos*, I, 4, 2 “[...] durationem a tota alicuius rei existentia non nisi Ratione distingui [entre a duração e a existência total da não há senão distinção de Razão].”

⁹ Cf. E1def8expl.

¹⁰ Cf. E5p30dem; *Carta 12*; ver JOACHIM, 1901, p. 27-sqq e pp. 76-sqq.

¹¹ Contrastar com Pollock (1989, p. 275-sqq). Seus argumentos parecem-me cair por terra, quando nos lembramos (i) de que Espinosa confessadamente confina-se nas últimas partes da *Ética* à mente humana (cf. e. g., *Prefácio* de E2 e *Prefácio* de E5); (ii) de que, para Spinoza, existem diferenças de grau e de tipo na realidade dos modos (cf. JOACHIM, 1901, p. 73-sqq).

— é real na medida em que o Todo vive e se move nele: e o que é *real* é *necessariamente* atual, isto é, é ele próprio total e inalterável, sem desenvolvimento, degradação, ou processo de qualquer tipo. Agora, o grau ou tipo de tal atualidade (a natureza da *eternidade*) que qualquer modo desfruta, depende inteiramente do grau ou tipo de realidade do modo em questão. O problema é — *Como* o Todo vive e se move *neste* modo? *Quanto* de realidade ele contém? *Em que grau* e *em que sentido* ele participa da natureza divina?

Saber responder a essas questões implica o que Spinoza chama de *scientia intuitiva* (JOACHIM, 1901, pp. 180-sqq). E a posse deste conhecimento *com respeito ao nosso próprio ser modal* é o desfrute de nossa felicidade suprema. Pois é nessa "cognitio unionis, quam mens cum tota natura habet" [conhecimento da união que a mente tem com toda a natureza], que Spinoza encontra a completa autorrealização do homem (*Ibidem*, p. 4, nota 1).

Vejamos como Spinoza desenvolve esse conceito. A categoria de todo e partes é, como sabemos, inadequada para expressar a natureza das coisas (*Ibid.*, pp. 42-3, 89-sqq). Os modos não são *partes* da substância. A unidade dos modos em Deus é mais íntima do que a unidade das partes em um todo. A Substância também não é uma totalidade de modos. Os modos sequer podem ser concebidos à parte de Deus. Deus não está apenas *implícito* (*implied*) nos modos, como um todo está implícito em suas partes. Deus é os modos, e os modos nada são, senão na medida em que são expressões de Deus. É a separação dos modos de Deus (como se fossem *partes* de um todo) que causa a compreensão inadequada da consciência imaginativa, para a qual a Realidade se torna um mundo de coisas finitas.

Temos, então, que lembrar que a realidade de todos os modos é Deus. É o pensamento de Deus que é nossa mente, a extensão de Deus que é nosso corpo, a autoafirmação eterna de Deus ou "poder" que é nosso ser atual.

Ao mesmo tempo, a completude de Deus, sua unidade absoluta, não é abstrata, mas concreta. Os modos que expressam seu ser, expressam-no de todas as maneiras: sua unidade completa se revela em completa multiplicidade. Na unidade absoluta de todas as coisas em Deus, todas as coisas são mais plenamente caracterizadas, distintas, ou seja, individuais. É tarefa da *filosofia* — o conhecimento ideal que Spinoza chama *scientia intuitiva* — atingir a visão clara da individualidade íntima ou da essência característica de todas as coisas em Deus. Essa visão é a consumação daquele pensamento claro que começa na ciência. E é o resultado de uma inferência "que começa com a ideia adequada da essência real de alguns dos Atributos de Deus, e prossegue para o conhecimento adequado da essência das coisas" (*Ibid.*, pp. 180-sqq).

Spinoza afirma ter cumprido essa tarefa no que diz respeito à mente humana, isto é, ter mostrado "como nossa mente segue em sua essência e existência da natureza divina, e está em dependência ininterrupta de Deus" (E5p36esc). Ele afirma, portanto, ter mostrado na *Ética*, *no que* consiste a individualidade característica da mente humana, ou qual é o grau e tipo de sua realidade e eternidade.

Nossa mente, lembramos, era considerada como um complexo de ideias, o lado ideal de um complexo de corpúsculos extensos¹². O que chamamos de *nossa mente* a qualquer momento é um composto de ideias adequadas e inadequadas: isto é, é parcialmente nosso *eu* e, em parte, as ideias emprestadas e mutiladas, que são completas no pensamento de Deus, mas *no pensamento de Deus* constituem outros *eus* junto com o nosso. Essas ideias *confusas* — *qua* confusas — não são realmente *nossas*. Não constituem a natureza essencial da nossa mente; constituem a nossa-mente-no-seu-ambiente. E não indicam tanto o que somos, mas o que não

¹² Cf. (JOACHIM, 1901, p. 131).

somos; revelam os nossos limites, as *bordas irregulares (torn edges)* que nos fazem finitos¹³. Elas são os sinais de nossa impotência ou incapacidade de nos sustentarmos por nós mesmos, nossa dependência da *ordem comum da natureza* — o contexto que sustenta nossa existência temporal ou imaginativa. Se pudéssemos nos livrar da influência *externa*, nossa mente viria a si mesma como ideias adequadas: como o pensamento de Deus, na medida em que esse pensamento constitui a essência de nossa mente e nada mais. Na morte, somos *deixados livres*. Pois, com a dissolução do nosso corpo, a interação dos corpos externos com o nosso deve cessar; e as consequentes ideias confusas (que são o lado ideal dessa interação) devem desaparecer. Não podemos nem *imaginar* nem *lembrar* (nós não estamos sujeitos à influência da *associação*), exceto enquanto nosso corpo *dura*, ou seja, existe no tempo e no espaço (E5p21). Mas a morte é apenas uma maneira pela qual, então, *chegamos a nós mesmos*. A condição essencial é que devemos pensar com clareza e adequação, e pensar *apenas* com clareza e adequação. Em outras palavras, a natureza essencial de nossa mente é o intelecto; nós somos reais e completamente *nós mesmos* na proporção em que *nós* somos consciência inteiramente clara.

Para Spinoza, portanto, a essência da mente humana é o intelecto. Ela é totalmente ela mesma, *quatenus intelligit* [enquanto entende] — na medida em que compreende ou pensa adequadamente. Mas quando pensamos adequadamente, Deus está pensando em nós na medida em que constitui apenas a nossa mente. Em nosso ser essencial, portanto, percebemos nossa unidade com Deus, ou Deus está se expressando em nós. E isso significa que, em nossa consciência clara e adequada, somos eternos: atingimos o tipo de eternidade que caracteriza a natureza humana. Nesse sentido, nossa mente — enquanto um pensamento adequado e significativo no contexto do pensamento de Deus — é parte do intelecto completo de Deus¹⁴.

Contudo, é necessário mais para completar o conceito de Spinoza. A mente, como um modo do Pensamento, é a expressão ideal de um modo da Extensão; e é assim para si mesmo, uma vez que todo modo do Pensamento é, como tal, voltado para si mesmo¹⁵.

Em nossa existência temporal, nossa mente é a expressão ideal de nosso corpo atualmente (isto é, temporalmente) existente, e nossa autoconsciência é o sentimento de nós mesmos como esta peça animada de Extensão. Mas em nossa existência essencial ou real, nossa mente é o conhecimento adequado de nosso corpo, e nossa autoconsciência é a compreensão adequada de nós mesmos como um modo eterno de Deus: isto é, a ideia adequada, que é a essência de nossa mente, é a expressão ideal de nosso corpo em sua natureza verdadeira ou essencial, nomeadamente, como um modo eterno da Extensão¹⁶. E a ideia dessa ideia é a consciência reflexiva desse nosso verdadeiro *eu*.

Já vimos que o conhecimento científico implica como seu centro ou base “um eu, que é constituído pelas propriedades permanentes e necessárias comuns a todos os modos de Extensão e de Pensamento”¹⁷. Conhecimento filosófico — *scientia intuitiva* — implica um *eu*, que é ao mesmo tempo permanente e necessário, e individual. *Nós*, como sujeitos do conhecimento filosófico, somos uma mente que se apreende como a ideia da natureza essencial de *nosso* corpo. Em outras palavras, o *eu* do conhecimento completo, é uma individualidade que tem um ser universal, necessário e permanente em sua unidade com Deus, porém é ainda concreto e unicamente caracterizado. *Porque* estamos em unidade com Deus, *porque* Deus se expressa em nós, não estamos perdidos na universalidade abstrata dos objetos da ciência, mas

¹³ Cf. e.g. E3p3esc.

¹⁴ (JOACHIM, 1901, pp. 92-3); E5p40esc; E2p11cor.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 132-sq, p. 257, nota 4.

¹⁶ Cf. E5p22.

¹⁷ (JOACHIM, 1901, p. 178).

chegamos a uma personalidade rica e real. *Porque* somos nós mesmos, somos participantes plenos da natureza divina. *Porque* nós nada mais somos do que o conhecimento adequado de Deus sobre a natureza essencial do nosso corpo, realizamos plenamente nosso *eu*, ou ainda, fruímos de nosso caráter individual em sua plenitude¹⁸.

Visto que “é necessariamente dada uma ideia em Deus, que expressa a essência *deste e daquele* corpo humano sob a forma de eternidade”¹⁹, segue-se que, em certa medida, todo homem é eterno. “A mente humana não pode ser totalmente destruída com o corpo, mas algo dela, que é eterno, permanece” (E5p23). Essa proposição coloca a questão como sobrevivência após a morte, e como se a *parte eterna* da mente fosse um espírito desencarnado. Mas segue-se da posição de Spinoza (como vimos) que todo homem é eterno *até certo ponto* no sentido spinozano estrito de *eterno*.

Cada homem, talvez em algum grau infinitesimal, compartilha da consciência clara de si mesmo e de todas as coisas, que é a sua eternidade. Pois esta é a característica da humanidade²⁰. E a natureza essencial do corpo de cada homem é um modo eterno da Extensão de Deus; e é, portanto, o *ideatum* de uma *ideia* eterna do Pensamento de Deus, que é a natureza essencial da mente daquele homem. Mas existem infinitos graus na realidade de diferentes homens, infinitos graus na plenitude da *essência* de seus corpos; graus infinitos, portanto, no ser eterno das mentes de diferentes homens.

Qual é a natureza dessa gradação? O princípio geral é que uma coisa está no seu melhor (ou perfeito) estágio, na proporção em que ela se afirma e sustenta a si mesma. Uma coisa é mais real, na verdade, quanto mais isso ocorre. O homem ideal (o *melhor* ou o *mais abençoado*) é aquele cuja *maior parte* da mente é conhecimento adequado, ou que é *eterno*²¹. Pois a *parte eterna* de nossa mente é sua *melhor* parte: somos *ativos* na medida em que entendemos, e quanto mais uma coisa é ativa (e quanto menos uma coisa é passiva), mais perfeição ela tem (E5p40 e E5p40cor). Consequentemente, à medida que alcançamos o conhecimento científico e filosófico, estamos menos sujeitos a emoções prejudiciais, bem como temos menos medo da morte (E5p38). E uma vez que o grau de nossa realidade mental é a expressão ideal de nossa perfeição corporal, “aquele que tem um corpo capaz de muitas atividades tem uma mente, da qual a maior parte é eterna” (E5p39).

Podemos, até certo ponto, preencher essas indicações a partir do ensino geral da *Ética*. Nosso *eu* é um conhecimento claro, bem como tudo que dele depende, ou nele está envolvido. Nosso *eu*, portanto, será muito ou será pouco, nossa *individualidade* dotada de valou ou não, nossa *eternidade* cheia ou vazia, conforme *nós* — corpos e mentes — sejamos desenvolvidos e disciplinados “segundo a ordem do intelecto”, ou não desenvolvidos e indisciplinados, se à mercê da “ordem comum da natureza”. No que diz respeito ao desenvolvimento do corpo, a *Ética* é quase silenciosa: o assunto foge ao seu âmbito, porém, no que diz respeito ao desenvolvimento da mente, temos materiais completos no esboço do *homem livre* e no cumprimento dos três graus de conhecimento. Não há necessidade de repetir o ensinamento de Spinoza: mas podemos tentar resumir sua principal afirmação. O homem cujo eu é mais real, cuja individualidade eterna é mais concreta e valiosa, é aquele cuja vida é uma esforço inabalável em direção ao conhecimento claro; não o conhecimento da mera teoria, mas o conhecimento que informa

¹⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 243-sqq.

¹⁹ E5p22 (grifos meus); cf. E2p8cor e E2p8esc.

²⁰ A passagem na *Carta 19* não deve ser pressionada indevidamente. Mesmo o criminoso, “que serve a Deus sem querer e é consumido no serviço”, não está absoluta e inteiramente sem um conhecimento claro de si mesmo e de sua função. Caso contrário, ele não seria humano de todo.

²¹ Cf. e.g. E5p31esc, E5p38esc.

e vitaliza a conduta: o *conhecimento* que, para Sócrates e Platão, era idêntico ao bem. Não é uma vida de ociosidade visionária, de contemplação mística. É uma vida de intensa atividade cheia de deveres e prazeres de uma existência multifacetada: a vida de todos os dias, mas não vivida com um espírito *cotidiano*. Pois a atividade de tal vida não é a passagem inquieta de interesse em interesse, mas a expressão serena de um único propósito. A consciência do significado desse propósito é o espírito que anima a conduta do homem livre: e no conhecimento de seu cumprimento, ele está em perfeita posse de si mesmo.

Na realização de nós mesmos como intelectos, nossa natureza emocional foi absorvida. Na medida em que nós *entendemos*, nós *somos* reais: não estamos mais em transição e, portanto, não somos mais seres emocionais. Porém, embora não tenhamos consciência de aumentar (e menos ainda de diminuir) a vitalidade, estamos intensamente conscientes da vitalidade real. A essa consciência Spinoza dá o nome de “felicidade” — *beatitudo* — a consumação da *laetitia* (E5p33esc). E na consciência de nossa felicidade, estamos necessariamente também conscientes de Deus como sua causa: isto é, necessariamente amamos a Deus, na medida em que entendemos seu ser eterno. Este “amor”, visto que se baseia no intelecto, e não na apreensão imaginativa, pode ser chamado de “amor intelectual a Deus” (E5p32cor).

Podemos expressar o estado em que atingimos o nosso ser mais completo, em termos desse *amor a Deus*. O que era verdade sobre nossa autorrealização perfeita como *conhecimento* completo, é assim também verdade sobre o amor a Deus. Amamos a Deus com um amor que é eterno, porque o nosso amor a Deus é Deus que se ama em nós (E5p36): assim como conhecemos Deus sob a forma da eternidade, porque o nosso entendimento de Deus é Deus pensando-se em (ou como) nós. A mente, em seu conhecimento de Deus, é uma parte do conhecimento completo de Deus dele mesmo. E a mente, em seu amor a Deus, é parte do amor completo de Deus por si mesmo (E5p36).

Este “amor constante e eterno a Deus, que é o amor de Deus pelos homens”, é a nossa *salvação*, *felicidade* ou *liberdade*. É a *paz de espírito*, que as Escrituras corretamente chamaram de “A Glória de Deus” (E5p36esc).

4 Revisão

Se nossa interpretação de Spinoza estiver correta, o que exatamente ele provou do homem?

A assim chamada *individualidade* da experiência imaginativa mostrou-se ilusória e desapareceu. Nosso *eu* não é o conjunto único de sentimentos ligados à associação única de corpúsculos, que aparecem juntos aqui e agora como a resultante da causalidade do complexo indefinido de coisas finitas. *Coisas* neste sentido da palavra — objetos particulares de experiência sensível; e os sujeitos de tal experiência, eles próprios os objetos de outra experiência sensível — não têm realidade como tais, não são o que professam ser. Sua autossuficiência, singularidade e distinção entre si são ilusórias. Elas passam umas pelas outras, e os limites que parecem marcá-las são produtos de pensamentos confusos. Não existem barreiras reais: e as *coisas* constituídas pelas *barreiras* de tempo e lugar não têm subsistência mais real do que as barreiras imaginativas que as constituem.

O primeiro resultado do pensamento claro é dissolver essas barreiras imaginativas: mostrar que a independência e o isolamento das *coisas* não são, em última instância, reais e, se tomados como definitivos, são a fonte do erro. A ciência — o primeiro estágio da inteligência — revela o início da verdade, quando reconstrói o mundo como um sistema de propriedades

comuns, ou (como deveríamos expressar) de leis universais. Substitui o mundo das *coisas* por um mundo que se torna necessariamente coerente por meio da interconexão do conteúdo de acordo com leis universais, ou princípios de síntese, que são eles próprios a articulação da inteligência científica. Em vez de *este* e *aquele* corpo, temos agora a natureza geral ou essência do corpo: corpo, concebido como um modo de Extensão, uma instância das leis da matemática, da mecânica e da física. Em vez de *esta* e *aquela* mente, temos a mente como tal: a essência da mente como um modo de Pensamento, uma instância das leis universais da psicologia e da lógica. E no lugar de *este* e *aquele* homem, temos o homem como tal: o homem como a natureza essencial, que é a “humanidade” de *Pedro* e *Paulo*; isto é, o homem como um modo de substância, uma instância das leis de Extensão e Pensamento.

Nosso *eu* nesse estágio é o que caracteriza todos os homens como tais, nossa *humanidade*. Temos um interesse e um ideal comuns, um amor comum pelo conhecimento. E viver uma vida comum ou social como meio de satisfazer esse amor. Podemos, neste estágio, justificar os deveres e direitos que constituem o ideal moral, quando este se identifica com a vida racional ou social. O cumprimento destes deveres, e a satisfação destes direitos, é *bom* para nós, porque é exigido por nossa razão para a realização de si mesma. A vida de acordo com a moralidade social é a vida de nós mesmos: nossa *liberdade* e nossa *atividade*. É, por assim dizer, o único alimento saudável para nós mesmos: e seria tolice rejeitá-lo pela vida da paixão, assim como seria loucura comer e beber veneno (E5p41esc).

Nesta vida racional, então, a natureza humana está se realizando, o intelecto humano está emergindo em si mesmo. Mas *natureza humana* e *inteligência humana* não devem ser entendidas como universais abstratos da imaginação. Elas são realidades concretas. E, como reais, elas estão (em nossa experiência) incorporados neste e naquele homem, nesta e naquela mente. *Natureza humana* é a natureza de *Pedro* e *Paulo*, na medida em que eles alcançam o seu melhor: inteligência humana é o pensamento deste e daquele homem de ciência ou filósofo, na medida em que seja verdade. E, no entanto, a natureza essencial e o verdadeiro pensamento de *Pedro* e *Paulo*, embora neles caracterizado e individualizado, são um e o mesmo por, e em, suas diferenças. *Pedro* e *Paulo* ganham personalidade para si mesmos, na medida em que compartilham a humanidade ou inteligência comum; e essa humanidade ou inteligência comum é a unidade de *Pedro* e *Paulo*, não a abstração de suas diferenças.

Pedro e *Paulo* permanecem distintos um do outro com as distinções ilusórias da consciência imaginativa. Eles nascem, vivem e morrem em diferentes condições locais e temporais. Em certa medida, eles devem permanecer à mercê da ordem comum da natureza — o esporte das paixões, que os leva ao conflito, ou pelo menos à divergência. No entanto, na medida em que compartilham da realização de sua natureza comum, eles entraram na herança de um tipo diferente de ser e de um nível diferente de individualidade.

Pois a mente que pensa verdadeiramente é uma com a realidade que pensa. O que é verdade, é verdade independentemente do tempo: e a mente, que é pensamento verdadeiro, está livre de condições temporais e locais, ou seja, é ela própria um modo eterno. No estágio da ciência (“na medida em que ele entende”) o homem é um modo eterno: *Pedro* e *Paulo*, ao atingir a *humanidade* comum, não são mais *coisas particulares*, mas mostram-se em seu ser necessário como modos eternos de Deus. E essa eternidade, que pertence a todas as *coisas* — até agora, isto é, como uma *coisa* significa um objeto da ciência, uma natureza essencial, uma lei, uma verdade —, pertence à mente humana em um sentido mais amplo. Pois a mente humana não apenas é eterna, mas o é *por si mesma*: ela tem, e retém, a unidade da autoconsciência. Uma mente autoconsciente, seja qual for o caso com outros modos, é uma unidade, que não se dissolve em propriedades gerais antes da análise da ciência, mas compreende dentro de

si (e para si mesma) em uma união necessária e viva todas as multiplicidades que a ciência nele revela. Uma mente que está claramente consciente de sua individualidade — que se conhece, de uma só vez, como uma consequência necessária do Pensamento de Deus e como um elemento necessário nesse Pensamento — é uma mente que atingiu o conhecimento intuitivo de si mesma: e nesse conhecimento ela é eterna com a mais plena eternidade de que o homem é capaz. Pois Deus é real nisso, não apenas como Deus é real em todas as mentes, mas nela *como essa mente*. No entanto, é *essa* mente como sendo um constituinte essencial da mente humana como tal: a *individualidade* da mente vem a ela não como um personagem que a separa de outras mentes ou pensamentos de Deus, mas como uma característica que a une a todos eles. É um pensamento que tem um significado único: mas seu significado único é dado a ele pelo e no contexto do pensamento de Deus. Ele e todos os intelectos, por seu significado individual, constituem o intelecto completo de Deus (E5p40esc).

Referências

GRZYMISCH, S. *Spinoza's Lehren von der Ewigkeit und Unsterblichkeit*. Breslau: Druck von T. Schatzky, 1898.

JOACHIM, H. H. *A study of the Ethics* (Ethica ordine geometrico demonstrata). Oxford: Clarendon Press, 1901.

POLLOCK, F. *Spinoza: his Life and Philosophy*. 2ª ed. London: Duckworth & Co., 1989.

TAYLOR, A. E. The Conception of Immortality in Spinoza's Ethics. *Mind* (N.S.), Oxford, v.5, n.18, 1896, p. 145-166.

Sobre o tradutor

Gionatan Carlos Pacheco

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

Recebido em: 05/10/2020.
Aprovado em: 28/10/2020.

Received:05/10/2020.
Approved: 28/10/2020.