

# O amor a Deus num filósofo “ateu”

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA

Universidade de Lisboa (Departamento de Filosofia)

## A Inquietude que nos mantém vivos – Espinosa e St. Agostinho

“Fizeste-nos para Vós e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em Vós.”

SANTO AGOSTINHO, *Confissões*<sup>1</sup>

“Vemos como tornamos forte o amor e também como ele só encontra repouso em Deus.”

ESPINOSA, *Curto Tratado*<sup>2</sup>

Há alguns anos que integro a equipa de redacção da revista *Communio*. Nela o Padre Henrique de Noronha Galvão é uma presença marcante, impondo-se pela delicadeza de espírito, cordialidade e espírito crítico. Con-

<sup>2</sup> “fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.” Santo Agostinho, *Confissões* I, I, 1, edição bilingue, Lisboa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira e Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000, p. 4.

<sup>3</sup> “Zoo zien wy dan nu hoe wy de Liefde kraftig maaken, en ook hoe de zelve alleen in God moet ruften.” Espinosa, *Korte Verhandeling* II, cap. V, § 12 in *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter, 1972, 5 vols. *KV*, G. I, p. 65.

gratulo-me por poder prestar-lhe homenagem com o presente texto. Ora tendo dedicado a Espinosa grande parte da minha investigação é lógico que escreva algo sobre este filósofo. E como o Padre Henrique é um especialista em St. Agostinho permiti-me a ousadia de, num primeiro tópico, tentar uma aproximação entre Espinosa e Agostinho, evidenciando temas comuns. Porque embora distantes no tempo, no espaço e no contexto cultural, mau grado as profundas diferenças nos modos de pensar e de levantar questões, ambos são “corações inquietos” que só em Deus encontram resposta para a felicidade que procuram.

O tópico inicial – A Inquietude que nos mantém vivos – foi-me sugerido pela leitura do artigo de N. Galvão: “O “coração inquieto” nas *Confissões* de St. Agostinho”<sup>3</sup>. Tomando como referência uma obra maior de cada um dos autores – as *Confissões* de St. Agostinho e a *Ética* de Espinosa – imediatamente nos damos conta da divergência de estilos. Nas *Confissões* Agostinho propõe-se manter um diálogo com Deus, entendendo a oração como forma privilegiada de relacionamento com a transcendência divina. As *Confissões* começam manifestando o desejo de louvar a Deus e acabam testemunhando confiança na sua misericórdia: “A ti se deve pedir, em ti se deve procurar, à tua porta se deve bater”<sup>4</sup>. O Deus de Espinosa não admite uma relação pessoal. A *Ética* é também um tratado de metafísica que, sob a forma dedutiva, nos pretende fazer chegar ao conhecimento do Todo – Deus, Substância, Natureza.

Para o doutor da Igreja o dinamismo da conversão leva-nos a um Deus transcendente. O *desiderium Dei* coloca-se como orientação de vida, estimula-nos e determina as nossas escolhas. A aversão (*adversio*) surge como obstáculo, intervindo negativamente neste trajecto e dificultando-lhe o rumo. No filósofo judeu é o desejo (*cupiditas*) que possibilita a realização, um desejo que não visa a transcendência mas que se cumpre e realiza na imanência, com a vivência plena do nosso ser. O itinerário pessoal de Agostinho descrito nas *Confissões* mostra-nos o caminho que vai do homem a Deus, uma rota ascendente que, pela mão do santo, todos somos convidados a fazer. Na *Ética* deparamos com um trajecto que se inicia com a Substância, uma essência “actuosa”, de cuja expressão resultam os modos, ou

<sup>3</sup> *Communio*, Ano XIV, (2007), 4, pp. 399-412.

<sup>4</sup> “a te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur”. *Conf.* XIII, XXXVIII, 53, p. 758.

seja, tudo quanto existe. É a partir de um modo particular, o homem, que se faz o caminho inverso, culminando no livro V na união a Deus, nossa suprema realização. É um percurso circular que contrasta com a linearidade do trajecto agostiniano.

O papel determinante que o conceito de Deus desempenha nos dois filósofos está patente nas obras que temos vindo a referir e torna-se particularmente evidente no final de cada uma delas. O penúltimo capítulo das *Confissões* (*Conf.* XIII, XXXVII, 52) fala-nos do “repouso de Deus em nós”, a plenitude que cada homem alcança quando se eleva à contemplação divina. Na última parte da *Ética*, percebemos que podemos alcançar a beatitude quando pensamos as coisas em Deus, participando do seu Amor (*Et.* V, props. XXXII e segs.).

Deus atravessa ambas as obras mas em Agostinho trata-se de um Deus onipotente, uno e trino, pessoal e infinitamente bom, alguém que se louva e com o qual se procura estabelecer uma relação estável. Lendo as primeiras linhas das *Confissões* e confrontando-as com as definições iniciais da *Ética*, de imediato se impõe a diferença de perspectivas. “Senhor, tu és grande e digno de todo o louvor” diz-nos Agostinho no início do texto, traçando fronteiras entre a magnitude divina e o homem mortal e pecador<sup>5</sup>. A definição VI da *Ética* apresenta Deus como “uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”<sup>6</sup>. No conjunto das oito primeiras definições que constituem os conceitos chave desta obra, ao homem não é dado qualquer relevo particular. Percebemos depois que ele é um modo, como são modos todas as manifestações do Deus/Substância: “Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido”<sup>7</sup>. O Deus de Espinosa não é transcendente, nem criador, nem pessoal, nem misericordioso. Consequentemente, não faz sentido invocá-lo ou louvá-lo ou simplesmente rezar-lhe porque ele é a Natureza naturante que se modifica e expressa na Natureza naturada, a totalidade de tudo quanto existe (*Et.* I, p. XXIX, scol.). A criação é banida. Por um lado pela impossibilidade de

<sup>5</sup> “magnus es, domine, et laudabilis ualde”. *Conf.* I, I, 1, p. 4.

<sup>6</sup> “Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.” *Et.* I, def. VI, G. II, p. 45.

<sup>7</sup> “Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.” *Et.* I, def. V, G. II, p. 45

pensar o ser a partir do nada; por outro por constituir um atentado à completude (ou perfeição) da Substância. Sendo perfeita necessariamente esgota todo o real; não tem sentido pensarmos algo para além dela, da qual possa carecer. Tudo decorre necessariamente da explicitação/expressão da Substância ou Deus: “Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito”<sup>8</sup>. A aceitação da matéria como um dos atributos divinos é uma tese que Espinosa defende sem problemas: “A extensão é um atributo de Deus; ou seja, Deus é uma coisa extensa”<sup>9</sup>. Agostinho ao evocar os seus desvarios de juventude recorda a crença errónea num Deus material, tese que classifica como “um bando de imundície que esvoaçava em torno de mim”<sup>10</sup>.

No apêndice do livro I da *Ética* o filósofo judeu analisa minuciosamente dois grandes preconceitos que, na sua perspectiva, nos impedem de ter uma correcta concepção de Deus. São eles o finalismo e o antropocentrismo, aliás estreitamente relacionados pois é por pensarmos Deus à semelhança do homem que o imaginamos dotado de entendimento e de vontade. Não há qualquer plano que presida ao mundo em que vivemos, sendo ele regido por um determinismo absoluto, sinal da sua perfeição. É nítido o contraste com o conceito agostiniano de criação, entendido como prefiguração da formação da Igreja (*Conf.* XIII, XII, 13), dádiva de Deus, fruto da sua vontade e da sua bondade infinitas. Nessa criação o homem tem o estatuto de interlocutor privilegiado pois é o centro da mesma.

Para o doutor da Igreja tudo quanto existe foi pensado por Deus para o bem estar do homem. Este foi criado à imagem e semelhança de Deus. O que não impede Agostinho de o considerar como ser pecador, feito de “terra e cinza” (*Conf.* I, VI, 7), dilacerado pelo pecado e pelas paixões, dominado pelo corpo cujas necessidades constantemente o atormentam. O passado maniqueu de Agostinho influiu no modo como pensa a condição humana e como fala da sua conversão, uma luta permanente e dolorosa contra as tentações. O livro II das *Confissões* relata as “deformidades passadas e as imundícies carnis da alma” (*Conf.* II, I, 1). Os prazeres do corpo

<sup>8</sup> “Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.” *Et.* I, prop XVI, G. II, p. 60.

<sup>9</sup> “Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.” *Et.* II, prop. II, G. II, p. 86.

<sup>10</sup> “(...) circumvolantem turbam immunditiae ab acie mentis mea”. *Conf.* VII, I, 1, p. 266.

são fruto do desejo que se compraz na concupiscência e na luxúria. Afastam-no de Deus e Agostinho afasta-se deles, renegando o seu passado pecaminoso no qual considerava ter vivido exilado: “Mas eu infeliz vivia abrasado, indo atrás do ímpeto da minha corrente, abandonando-te (...). Onde estava eu e quão longe vivia exilado das delícias da tua morada...”<sup>11</sup>.

Ao lermos o início do *Tratado da Reforma do Entendimento*, uma das primeiras obras de Espinosa, constatamos que o seu olhar é crítico para com aqueles que orientam a vida em função da riqueza, do poder e da volúpia. Não porque sejam maus em si mesmos mas por que nos distraem, impedindo-nos de alcançar a suprema e duradoira alegria - o objectivo do sábio. Contudo a visão espinosana da natureza humana é optimista, censurando os que procuram a causa da sua impotência em qualquer vício (*Et.* III, pref.). Se o homem não é um “império num império”<sup>12</sup>, se está sujeito às leis da Natureza como qualquer dos outros modos, não o podemos no entanto considerar como vil ou miserável. O desejo que o habita e que constitui a sua essência é a força positiva que o mantém vivo. Tal como os demais existentes o homem é um *conatus*, um esforço de perseveração no ser que o leva a desejar coisas que o mantenham vivo e que aumentem a sua potência (*Et.* III, props. VI a IX). Demarca-se dos outros seres pela capacidade de consciencializar esse esforço, tornando-o desejo (*cupiditas*). Porque o desejo não é mais do que a consciência do *conatus*.

Quando define os afectos no final do livro III da *Ética*, Espinosa reconhece o desejo como a própria essência do homem (*Et.* III, Def. af. I), um desejo trabalhado pelas paixões, essenciais para o manterem vivo. As paixões são naturais, inevitáveis e susceptíveis de modificação. Não interessa lutar contra elas; importa sim aprender a geri-las, de modo a cultivar as paixões de alegria que aumentam o nosso ser e a anular as de tristeza que impedem o seu desenvolvimento. Neste processo o corpo tem um papel relevante.

O corpo para Espinosa não é denegrido nem encarado com desconfiança. É exaltado como instrumento de poder, como algo que tem sido subestimado e desconhecido mas que deverá ser objecto de estudo para dele podermos utilizar todas as potencialidades que encerra. “Ninguém, até ao

<sup>11</sup> “sed efferrui miser, sequens impetum fluxus mei relicto te (...) ubi eram et quam longe exulabam a deliciis domus tuae”. *Conf.* II, II, 4, p. 58.

<sup>12</sup> “Imperium in imperium”. *Et.* III, Praef., G. II, p. 137.

presente, determinou o que pode um corpo”, diz-nos o filósofo no livro III da *Ética*<sup>13</sup>. Aqui se empenha em estudar a natureza e origem dos afectos, procurando perceber os que nos são úteis e consequentemente bons. E quase a terminar a obra, quando parece enveredar por um caminho em que o corpo seria dispensável, lembra-nos de novo a importância dele, perspectivando-o agora no registo da salvação: “Quem tem um corpo apto para muitas coisas, tem uma mente cuja maior parte é eterna”<sup>14</sup>. Mente e corpo são verso e reverso de uma mesma realidade, o homem. Este, enquanto modo da extensão deverá ser lido na sua dimensão corpórea; como modo do pensamento consideramos nele as actividades da mente. Entre mente e corpo não há conflito pois não são partes distintas que entre si se oponham. O monismo espinosano não se circunscreve à ontologia, fazendo-se igualmente sentir no domínio antropológico.

Agostinho vive dilacerado pela sua condição dual de corpo e de espírito, instâncias antagónicas que entre si estabelecem uma relação de conflito. A carne é para ele prisão, doença, tentação permanente da qual em vão pretende libertar-se. O combate entre carne e espírito é dolorosamente experienciado por Agostinho que várias vezes a ele se refere como doença ou como um cárcere: “Era esta a minha doença e torturava-me, acusando-me a mim próprio mais duramente do que o habitual, e virando-me e revolvendo-me nas minhas cadeias, até que se quebrasse totalmente aquela pela qual continuava preso, embora sendo pequena. E no entanto estava preso”<sup>15</sup>.

Espinosa não subscreve esta visão angustiante da condição humana. Para ele há que desenvolver um modo de estar no mundo que não levante obstáculos ao desenvolvimento harmonioso do “*conatus*” próprio. Daí o afastamento de todos os pensamentos que nos entristeçam, nos diminuam, ou nos provoquem angústia. Daí o modo como recusa, por anti natural, o pensamento da morte, impróprio de um homem livre: “O homem livre em nada pensa menos do que na morte e a sua sabedoria não é uma meditação de morte mas de vida”<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> “Etenim, quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit...” *Et.* III, prop. II, scol., G. II, p. 142.

<sup>14</sup> “Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est eterna.” *Et.* V, prop. XXXIX, G. II, p. 304.

<sup>15</sup> Sic egrotabam et excruiabar accusans memet ipsum solito acerbius nimis ac uoluens et uersans me in uinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar. Sed tenebar tamen.” *Conf.* VIII, XI, 25, p. 362.

<sup>16</sup> “Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia, non mortis sed vitae meditatio est.” *Et.* IV, prop. LXVII, G. II, p. 261.

A influência platónica patente em Agostinho e Espinosa leva a que ambos falem de uma realização pessoal assente no conhecimento. Este comporta graus, identificando-se o último deles com o amor que nos propicia uma felicidade suprema. Gnoseologia e ética interpenetram-se no caminho para Deus. Na *Ética* Espinosa traça três etapas, três géneros de conhecimento que se processam de um modo descontínuo. Se permanecermos ao nível do primeiro, circunscrevemo-nos à sensibilidade e à imaginação, sendo limitado o nosso poder de agir pois mal conseguimos ultrapassar o registo do quotidiano. A razão surge como mediadora para o conhecimento mais alto. Corresponde ao patamar da ciência, permite-nos abstrair do concreto e do particular, situa-se naquilo que os objectos têm em comum, ou seja, coloca-se no registo das leis. Só quem dominar este estádio poderá alcançar a ciência intuitiva. É um grau que corresponde à visão das coisas em Deus, revisitando o concreto, agora perspectivado a partir do Todo e não mais determinado pelas afecções do corpo próprio. É um modo de conhecimento que implica a fusão com a Natureza, revestindo-se de uma dimensão amorosa.

Em Agostinho o conhecimento coloca-se como propedêutica para o louvor a Deus. As *Confissões* iniciam-se com uma súplica e uma interrogação: “Senhor faz com que eu saiba e compreenda se devo invocar-te primeiro ou louvar-te, se primeiro devo conhecer-te ou invocar-te”<sup>17</sup>. A obra desenrola-se numa dialéctica entre o louvor e a procura de conhecimento, entre a argumentação racional e as proclamações de fé, entre as dúvidas e a clarificação, terminando na “paz do repouso” (*Conf.*, XIII, XXXV, 50). Repouso de Deus em nós (*ibidem*, XXXVII, 52) e dos homens nele: “esperamos repousar na tua magnífica santificação” (*ibidem*, XXXVIII, 53). Tal como em Espinosa, a ontologia, a gnoseologia e a ética acabam por fundir-se e a inquietude apazigua-se no amor de Deus.

## O amor a Deus (“*amor erga Deum*”) em Espinosa

Deixando agora Agostinho centremo-nos no amor a Deus (ou no amor de Deus), um tema recorrente no pensamento espinosano. Nele podemos encontrar três manifestações distintas. Ocupando um primeiro lu-

<sup>17</sup> “da mihi, domine, scire et intellegere, utrum sit prius inuocare te an laudare te et scire te prius sit an inuocare te...” *Conf.*, I, I, 1, p. 4.

gar numa escala hierárquica temos o amor dos homens para com Deus que se processa através da obediência e que é veiculado pela Escritura. É um amor situado no plano da imaginação, não carecendo de estudo ou de requisitos intelectuais para ser alcançado. Todos os homens podem aceder-lhe desde que pratiquem um código ético de respeito pelas leis e pela palavra divina expressa nos textos sagrados. É um tipo de amor a que Espinosa dá importância pois é essencial na manutenção de uma sociedade estável e justa. Trabalha-o essencialmente nas suas duas obras de política – o *Tratado Teológico Político* e o *Tratado Político*. Temos depois o amor para com Deus, fruto de um conhecimento dedutivo e alcançável pelo estudo e pela meditação. Todo o cientista o experimenta pois ao debruçar-se sobre a Natureza necessariamente estabelece com ela uma relação afectiva, sentindo-se perpassado pela alegria de quem conhece de um modo adequado. Finalmente surge o amor intelectual a Deus, o salto qualitativo que nos leva à união com a Natureza, perspectivando as coisas a partir dela e reconhecendo a articulação necessária que nos leva de Deus aos modos.

Logo nos seus primeiros escritos o filósofo trabalha o tema do amor a Deus. No *Curto Tratado* (*Korte Verhandelng*) fala-nos dos dois tipos de união a que somos sujeitos (KV II, 23, 2). Uma é compulsiva e concedida à nascença. Dela não podemos libertar-nos pois diz respeito à relação da mente com o corpo. A outra depende de nós; alcançá-la exige um determinado percurso gnosiológico e ético. Trata-se da união a Deus para a qual todos somos desafiados embora só alguns aceitem tal repto. Se a primeira união permite a aquisição da nossa identidade, a segunda regenera-nos, constituindo como que um segundo nascimento (KV II, 22, 7)<sup>18</sup>. É por ela que ascendemos à eternidade e à beatitude.

No *Tratado da Reforma do Entendimento* o filósofo apresenta-nos uma proposta de conhecimento e de vida, proposta essa que nos permitiria alcançar o supremo bem: “O bem supremo é chegar (...) se possível juntamente com os outros indivíduos, a fruir dessa natureza. De que natureza se trata mostraremos *no seu lugar* mais não ser do que o conhecimento da união que a mente possui com a Natureza, na sua totalidade”<sup>19</sup>. Este lugar

<sup>18</sup> O tema do segundo nascimento será retomado em Et.V, prop. XXXI, scol.

<sup>19</sup> “Summum autem bonum est eo pervenire ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali natura fruatur. Quenam autem illa sit natura ostendemus *suo loco*, nimirum esse cognitionem unionis, quam Mens cum tota Natura habet.” *TTE*, § 13, G. I, p. 8 (itálicos nossos).

a que o filósofo se refere é certamente a *Ética*, nomeadamente no seu livro V onde este tema é desenvolvido e explicitado.

O livro V é um texto complexo no qual algumas questões encontram resposta mas onde outras se levantam. Daí alguns comentadores o entenderem como uma espécie de desvio ao pensamento espinosano, denegando-o pelas suas contradições<sup>20</sup>. Discordamos destas leituras pois consideramos ser nesta última parte da *Ética* que Espinosa explicita temáticas tão importantes para o seu sistema como as de ciência intuitiva, beatitude, liberdade, salvação, “amor erga Deum” e “amor intellectualis Dei”, temáticas que nos abrem perspectivas até então não consideradas pelo filósofo.

O livro I da *Ética* apresenta-nos um conceito de Deus / Substância, constituído por infinitos atributos e manifestando-se em infinitos modos, sua expressão e concretização. Nele se defende que Deus é necessário, imanente ao real, causa de si e causa de todas as coisas. É intenção de Espinosa expulsar do conceito de divindade tudo o que a apresente como pessoa, tudo o que implique projecções antropomórficas num Deus pensado à semelhança do homem. Também afasta da actuação divina qualquer ideia de finalidade ou de plano, banindo a teleologia. A expressão “*Deus seu Natura*” usada no prefácio do livro IV confirma a identificação de Deus com a totalidade do real. Tudo quanto existe é parte desse Todo, submete-se às suas leis e insere-se numa ordem da qual não pode escapar: « Padecemos enquanto somos parte da Natureza, que não pode conceber-se por si sem as outras partes »<sup>21</sup>.

O conceito de Deus desenvolvido no livro I e aprofundado ao longo das outras partes da *Ética* ganha novos contornos no livro V. Se em *Et. I* se trata da relação de Deus com os modos, todos os modos, em *Et. V* considera-se a relação de um dos modos particulares – o homem – com Deus, no qual pretende salvar-se. A primeira secção do livro V, (até à prop. XX) diz respeito a uma terapia das paixões. Consciente de que são um factor disruptivo, seguro de que não nos podemos livrar delas, Espinosa propõe-nos

<sup>20</sup> Um especialista eminente como Broad diz deste livro “it is not consistent with the rest of his system” (C.D. Broad, *Five types of ethical theory*, London, Routledge, 1979, p. 16. Também Jonattan Bennett dedica um tópico do cap. 13 de *A Study of Spinoza's Ethics* àquilo que chama a incoerência do conceito de liberdade em Espinosa (Jonattan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, § 74, p. 324.

<sup>21</sup> “Nos eatenus patimur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi.” *Et. IV*, prop. II, G. II, p. 212.

uma gestão inteligente das mesmas. Manusear as paixões implica conhecê-las, condição essencial para conseguirmos modificá-las. Assim, o filósofo aconselha-nos a procurar as causas reais das coisas, de modo a percebermos a sua absoluta necessidade pois quando dela tomamos consciência sofremos menos. Ensina-nos também a vencer obsessões, ideias fixas, paixões descontroladas, sugerindo associações, substituições e desvios relativamente aos afectos que nos assolam e nos fazem sofrer. As proposições XIV e XV desempenham um papel determinante nesta terapia das paixões. Pela primeira Espinosa revela-nos que “A mente pode fazer que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, se refiram à ideia de Deus”<sup>22</sup>. Orientar as imagens das coisas para a ideia de Deus implica que delas deixemos de ter imagens confusas e inadequadas, passando a percebê-las por meio de ideias claras e distintas visto que as referimos a Deus, fonte última da sua explicação. Essa alteração de estatuto gnosiológico tem implicações na relação que estabelecemos com Deus pois aliado ao conhecimento surge o amor: “Aquele que se compreende a si mesmo e aos seus afectos clara e distintamente, ama a Deus, e tanto mais quanto mais se compreende a si e aos seus afectos”<sup>23</sup>.

O amor que resulta da concepção de Deus como causa de todas as coisas não exige esforço pois brota como consequência desse tipo de conhecimento. É um patamar a que acedemos e cujos efeitos não podemos recusar. O filósofo pretende que ele ocupe a nossa mente “acima de tudo” (prop. XVI). Enquanto emoção forte, consegue libertar-nos de todas as outras. Lembremos que no livro IV da *Ética* Espinosa defende que uma paixão não se combate directamente pela razão, sendo preferível substituí-la por uma paixão mais forte (*Et.* IV, prop. VII) e que uma afecção relativa a uma coisa necessária é mais intensa do que uma que se refere a uma coisa contingente (*Et.* IV, prop. XI). Também nos foi dito no livro IV que um desejo que nasce da alegria se impõe com mais força do que aquele que se origina na tristeza (*Et.* IV, prop. XVIII). A ideia de Deus apresentada no livro V surge a preencher todos estes requisitos visto que se impõe necessariamente, com uma força que nos obriga a sua aceitação e provocando uma alegria que nos

<sup>22</sup> “Mens efficere potest, ut omnes Corporis affectiones, seu rerum imagines ad Dei ideam referantur.” *Et.* V, prop. XIV, G. II, p. 290.

<sup>23</sup> “Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat, et eo magis quo se suosque affectus magis intelligit.” *Et.* V, prop. XV, G. II, p. 290.

faz felizes. É um amor que não exige reciprocidade pois Deus, não sendo sujeito a paixões, não nos pode amar (*Et. V*, prop. XIX). Daí ser vã qualquer tentativa de relacionamento pessoal com Ele. Deus não é um Tu, não é um Outro. Revela-se-nos como fruto de uma conquista, de uma descoberta que fazemos à medida que vamos progredindo no conhecimento do real e que, conseqüentemente, nos realizamos. O *conatus* que somos e que nos faz perseverar na existência encontra na ideia de Deus o seu ponto mais alto. Fruímos dela e tentamos que outros também o possam fazer: “Este amor a Deus não pode ser contaminado pelos afectos de inveja ou de ciúme mas é tanto mais alimentado quanto maior é o número de homens que imaginamos unidos a Deus pelo mesmo vínculo de amor”<sup>24</sup>. Alcançado este estádio não receamos que os outros sejam um impecilho ou obstáculo. Pelo contrário, desejamos que todos fruam do amor a Deus.

Fecha-se com a proposição XX o ciclo terapêutico de combate às paixões. Não podendo ser aniquiladas elas passam a formar uma parte ínfima da nossa mente (*Et. V*, prop. XX, scol.). A gnosiologia e a ética fundem-se neste acto de conhecimento, numa concretização do que fora anunciado no livro IV: “O bem supremo da mente é o conhecimento de Deus e a suprema virtude da mente é conhecer Deus”<sup>25</sup>.

O amor a Deus coloca-se no âmbito da temporalidade; diz respeito a lugares e a momentos bem determinados; tem o nosso corpo como ponto de partida; é concreto e faz-nos encarar o real a partir de nós mesmos. Terminado este estádio abre-se outro, o do amor intelectual a Deus que nos faz mover para um registo diferente – o da eternidade.

## O amor intelectual a Deus (“amor intellectualis Dei”)

Um dos contributos importantes que nos traz o livro V é o desenvolvimento do terceiro género de conhecimento. Na verdade, o modo como este fora enunciado no livro II era por demais incompleto e o filósofo tem consciência dessa insuficiência, alertando-nos para uma explicação que será

<sup>24</sup> “Hic erga Deum Amor, neque Invidiae neque Zelotypiae affectu inquinari potest; sed eo magis fovetur quo plures homines eodem Amoris vinculo cum Deo junctos imaginamur.” *Et. V*, prop. XX, G. II, p. 292.

<sup>25</sup> “Summum Mentis bonum est Dei cognitio, et Summa Mentis virtus Deum cognoscere.” *Et. IV*, prop. XXVIII, G. II, p. 228.

dada ulteriormente. Em *Et.* II, no escólio II da prop. XL, depois de enunciar os dois primeiros géneros de conhecimento, diz Espinosa: “Além destes dois géneros de conhecimento há ainda um terceiro como o mostrarei a seguir, a que chamaremos *ciência intuitiva*. Este género de conhecimento procede da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”<sup>26</sup>. As proposições XXIV a XXXIII do livro V da *Ética* fazem-nos conhecer melhor este conhecimento. Assim, percebemos que ele diz respeito às coisas singulares que agora passam a ser vistas em Deus (prop. XXIV); é-nos também afirmado que constitui o culminar do nosso *conatus* e que, como tal, corresponde à suprema virtude (prop. XXV) levando a nossa mente a fruir do maior contentamento a que lhe é possível alcançar (prop. XXVII). Trata-se de um conhecimento que exige uma plataforma da qual parte, ou seja, que não pode originar-se no conhecimento sensível pois este lida com ideias confusas. A ciência intuitiva decorre do conhecimento de razão no qual trabalhamos com ideias adequadas (prop. XXVIII). O desejo que o faz progredir fundamenta-se no rigor da ciência e auto-alimenta-se, à medida que se desenvolve (prop. XXVI). Não prescinde do corpo mas passa a encará-lo do ponto de vista da eternidade (prop. XXIX) o que quer dizer que passa a concebê-lo como essência contida em Deus. Essa consciência de nós mesmos enquanto fazendo parte da essência divina mostra-nos o que temos de único e de insubstituível, provoca em nós uma mudança tão grande que é como se nascêssemos de novo (prop. XXXI, scol.).

Do conhecimento do terceiro género nasce o amor intelectual a Deus, o que provoca em nós “a maior alegria possível”<sup>27</sup>. É um amor eterno pois segundo o filósofo ele é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo (prop. XXXVI). O corolário desta proposição reforça o amor que Deus tem por si próprio com o amor que demonstra para com os homens: “Daqui resulta que Deus, na medida em que se ama, ama os homens, e, conseqüentemente, que o amor de Deus para com os homens e o amor intelectual da mente relativamente a Deus são uma só e mesma coisa”<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> “Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod Scientiam Intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. *Et.* II, prop. XL, scol. II, G. II, p. 122.

<sup>27</sup> “Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest Mentis acquiescentia....” *Et.* V, prop. XXXII, dem., G. II, p. 300.

<sup>28</sup> “Hinc sequitur, quod Deus, quatenus seipsum amat homines amat, et consequenter, quod Amor Dei erga homines, et Mentis erga Deum Amor intellectualis, unum et idem sit. *Et.* V, prop. XXXVI, corol., G. II, p. 302.

Numa primeira leitura estas afirmações levantam dúvidas quanto à coerência do pensamento espinosano. De facto nos livros anteriores o filósofo empenhara-se em refutar um Deus pessoal. No próprio livro V sustentara que “Deus propriamente falando não ama nem tem ódio a ninguém” acrescentando que “Aquele que ama a Deus não pode esforçar-se por que Deus, por sua vez, o ame”<sup>29</sup>. Como é possível conciliar estas duas posições, aparentemente contraditórias? É um problema complexo que não é possível abordar neste texto com a profundidade que merece. Contudo não me parece correcto levantar a Espinosa a suspeita de incoerência sem de algum modo rebater esta acusação. Ora quando o filósofo diz que Deus se ama a si mesmo e que ama aos homens não está a fazer cedências à tradição judeo-cristã. Com efeito, não se trata aqui de um auto-conhecimento divino nem de qualquer relação personalizada de Deus com os homens. Enquanto ser infinito Deus é perfeito e goza dessa perfeição. Dotado de completude dela frui na medida em que existe. Deus ama-se a si mesmo porque se conhece e tal conhecimento provoca felicidade. Ao interpretar este Deus que se ama e que nos ama Atilano Domínguez relembra-nos a concepção aristotélica de um ser supremo que é simultaneamente amor, vida, inteligência e felicidade mas que nem por isso deverá ser considerado pessoa<sup>30</sup>. Deus ama-se e ao amar-se ama os homens, partes integrantes dele. Ama os homens porque ao amar-se ama necessariamente todas as suas partes. Produz todas as coisas, conhece-as e goza delas. O amor intelectual a Deus é o culminar de um percurso de aprofundamento ontológico e gnosiológico. O *amor intellectualis Dei* que só alguns homens conseguem alcançar, resulta do conhecimento de que são parte de Deus. Somos mais quando conhecemos melhor e quando nos conhecemos melhor. O que acontece quando nos perspectivamos a partir de Deus e não de nós mesmos. É este conhecimento que nos salva.

## A difícil salvação

A filosofia de Espinosa enquanto metafísica tem uma dimensão teórica; não dispensa no entanto uma prática de vida; daí justificar-se o nome

<sup>29</sup> “Deus proprie loquendo neminem amat neque odio habet.” *Et. V*, prop. XVII cor., G. II, p. 291. “Qui Deum amat, connari non potest, ut Deus ipsum contra amet.” *Et. V*, prop. XIX cor., G. II, p. 292..

<sup>30</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 12, 7, 1072b 24-28, Atilano Domínguez, “El Dios de Spinoza y la coherencia entre la primera y la quinta parte de la *Ética*”, *Cuadernos del Seminario Spinoza*, Ciudad Real, 2002, p. 14.

de *Ética* dado à sua obra mais relevante. A *Ética* é uma meditação na qual fica bem definida uma etapa final – a salvação (*salus*).

Se o caminho traçado no *Tratado Teológico Político* permite falar de uma salvação para todos, estabelecendo o mínimo desejável para a obter, o itinerário da *Ética* dirige-se ao sábio, àquele que pretende viver neste mundo sob a perspectiva da eternidade. A eternidade não é uma meta exterior para a qual nos dirigimos; existe em nós, constituindo-nos. Embora seja um dado comum a todos pois corresponde à essência de cada mente, a maioria não se apercebe de tal facto. A união a Deus conquista-se, precisa de ser consciencializada e trabalhada. A cada um de nós é proposta a tarefa de descobrir tal união embora nem todos respondam a este desafio.

É na medida em que vamos conhecendo as coisas que sentimos /experienciamos/ a eternidade: “Como dissemos, essa ideia que exprime a essência do Corpo do ponto de vista da eternidade, é um certo modo de pensar que pertence à essência da Mente e que é necessariamente eterno. E no entanto não nos podemos recordar de termos existido antes do Corpo, dado que não pode haver no Corpo vestígios disso, nem a eternidade pode ser definida pelo tempo nem pode ter qualquer relação com o tempo. No entanto sentimos que somos eternos”<sup>31</sup>. Consoante conhecemos torna-se evidente que é insuficiente (e mesmo errado) definir a mente pela duração pois tal facto irremediavelmente a torna subordinada ao corpo perecível. Progressivamente descobrimos que enquanto partes da divindade que somos, Deus tem desde sempre, uma ideia do nosso corpo (*Et. V, prop. XXIII, dem.*). A mente é uma ideia do corpo, ideia que está em Deus, um Deus *quatenus* que nela se exprime embora nela não se esgote.

Do ponto de vista da duração a mente exprime-se como ideia do nosso corpo e morre com ele; do ponto de vista da eternidade descobre-se como ideia de Deus e, enquanto tal, eterna. A eternidade revela-se no tempo. A salvação é a conquista progressiva do conhecimento, a tomada de consciência de uma situação dada mas que precisa de ser descoberta e reconhecida. Um estado que se alcança construindo-se através do auto-conhecimento,

<sup>31</sup> “ Est, uti diximus, haec idea, quae Corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, quid ad Mentis essentiam pertinet, quique necessario aeternus est. Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante Corpus existisse, quandoquidem nec in Corpore ulla ejus vestigia dari possunt, nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus experimurque, nos aeternos esse.” *Et. V, prop. XXIII, scol., G. II, p. 295-296.*

bem como do conhecimento das coisas. É um processo que simultaneamente nos conduz a Deus, o que nos permite atingir a suprema felicidade.

O terceiro gênero de conhecimento, pelo qual conhecemos, amamos e fruímos, diz respeito à visão das coisas em Deus. Não corresponde a um percurso ascendente mas imanente. A ciência intuitiva opera uma metamorfose nas nossas ideias mutiladas e confusas, transformando-as – porque as compreende – em ideias adequadas. É um percurso difícil para o qual todos são convidados mas que poucos conseguem trilhar. O escólio final da *Ética* é claro: “certamente deve ser árduo aquilo que raramente se encontra”<sup>32</sup>.

Espinosa é incisivo na fronteira que traça entre o sábio e o ignorante. O segundo, escolhe uma via fácil, não se esforça por controlar as paixões e, conseqüentemente, fica dependente delas, definindo-se por elas e circunscrevendo-se-lhes: “O ignorante, para além de ser agitado de muitas maneiras pelas causas externas, e de nunca gozar do verdadeiro contentamento interior, vive quase sem consciência de si mesmo, de Deus e das coisas e ao mesmo tempo que deixa de padecer deixa também de ser”<sup>33</sup>. Por isso fica à mercê dos afectos e a sua vida, embora possa ser confortável, nunca atinge o nível da excelência. Esta é tão difícil quanto rara<sup>34</sup>.

Só o sábio alcança a beatitude, o grau mais elevado de felicidade. Para descrever esse estado Espinosa vê-se obrigado a recorrer aos livros sagrados (*Et. V*, prop. prop. XXXVI, scol.). A salvação é a vivência plena do amor a Deus. O amor que temos para com Deus coincide, neste nível, com o amor de Deus para com os homens. Um amor que nos liberta do temor da morte e nos dá poder sobre as paixões (*Et. V*, prop. XXXVIII); um amor que nos restitui o estatuto de “modos eternos do pensamento”, constitutivos da “inteligência eterna e infinita de Deus”<sup>35</sup>.

Uma advertência em jeito de conclusão: a insistência no amor a Deus desenvolvida ao longo do livro V da *Ética* não autoriza a aproximação de Espinosa relativamente às religiões coevas. Afiguram-se-me errôneas as lei-

<sup>32</sup> “Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur.” *Et. V*, prop. XLII, scol., G. II, p. 308.

<sup>33</sup> “Ignarus enim, praeterquam quod a causis externis multis modis agitur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur, vivit praeterea sui et Dei et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit.” *Et. V*, prop. XLII, scol., G. II, p. 308.

<sup>34</sup> “Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.” *Et. V*, prop. XLII, scol., G. II, p. 308.

<sup>35</sup> “(...) ex quibus (...) apparet, quod Mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum; ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituent.” *Et. V*, prop. XL, scol., G. II, p. 306.

turas que o aproximam do cristianismo, como faz Lévinas que o acusa de traição ao judaísmo<sup>36</sup>; do mesmo modo me parece forçado o recurso a influências cabalísticas<sup>37</sup> pois o próprio filósofo se demarca delas com alguma violência no capítulo IX do seu *Tratado Teológico-Político*. Recuso como intrinsecamente contraditória a classificação de “ateísmo religioso” feita por Gilson<sup>38</sup>. E também não subscrevo a leitura ateísta que os contemporâneos dele fizeram, sintetizada por Leibniz na classificação de Espinosa como “o homem mais ímpio e mais perigoso do século”<sup>39</sup>. Foi minha intenção mostrar a religiosidade do autor da *Ética*, tornando-a visível através dos conceitos de “amor a Deus” e de “amor intelectual a Deus”. E sublinhar que dificilmente pode ser classificado de ateu quem identifica a salvação, beatitude e liberdade com o amor a Deus, a que os livros sagrados chamam Glória<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Emmanuel Lévinas, “Le Cas Spinoza” em *Difficile Liberté*, Paris, Le livre de Poche, 1984, pp. 152-157 (p. 155).

<sup>37</sup> Vj. entre outros H.W. Brann, “Spinoza and the Kabbalah” in Siegfried Hessing (ed.) *Speculum Spinozanum*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977, p. 115.

<sup>38</sup> Étienne Gilson, *Deus e a Filosofia*, trad. Aida Macedo, Lisboa, edições 70, 2003, p.76.

<sup>39</sup> G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, 1926, II, 1, p. 535.

<sup>40</sup> “(...) hic Amor seu Beatitudo in Sacris codicibus Gloria appellatur, nec immerito.” Et. V, prop. XXXVI, scol., G. II, p. 303.