

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 44 jan-jun 2021 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de página contendo quatro estudos das expressões faciais de Saskia van Uylenburgh, desenhos de Rembrandt van Rijn (1606-1669).

SÃO FELIZES OS ESPINOSANOS?
A FELICIDADE EM ESPINOSA – NA TEORIA E NA PRÁTICA

Marcos Ferreira de Paula
Professor, Universidade Federal de São Paulo, Santos, Brasil
marcosfdepaula@yahoo.fr

RESUMO: Alguns autores fizeram objeções à possibilidade prática de se alcançar a felicidade, tal como Espinosa a define na Parte v da *Ética*. Este artigo busca refutar tais objeções. Ele mostra que elas partem essencialmente da mesma imagem que o senso comum faz da felicidade. Após eliminar essas objeções, o artigo descreve o que seria uma experiência prática da felicidade espinosana.

PALAVRAS-CHAVE: felicidade, prática, Espinosa, tristeza, amor.

para Li e Cris

*Nada é dado na natureza que seja contrário a este
Amor intelectual, ou seja, que o possa suprimir.*

Espinosa, *Ética*.

I

A felicidade como liberdade – agir e pensar por uma necessidade interna da própria potência de existir – e a “autonomia como salvação” é a “perspectiva final da *Ética*”, para usar expressões de Bernard Rousset, esse grande comentador da obra de Espinosa (ROUSSET, 1968). Sabemos que as definições de liberdade e felicidade estão ancoradas em todo um percurso dedutivo geométrico, rigorosamente demonstrativo. Desse ponto de vista, a natureza, a realidade e a possibilidade de conquista da felicidade estão asseguradas. No terreno teórico, no campo cerrado das demonstrações, a ideia de felicidade como liberdade ou beatitude, ou seja, como gozo de um amor “eterno” porque enraizado no conhecimento mais íntimo (*ciência intuitiva*) do solo ontológico que determina – “por uma alguma necessidade eterna” (*aeternâ quâdam necessitate*) (ESPINOSA, 2015a, p.579) – todas as ações daquele que logrou compreendê-lo e compreender-se (e por isso é feliz) – tal ideia dificilmente pode ser refutada no interior do sistema. Mas não faltaram objeções de ordem *prática* ou *empírica* a esta “teoria da felicidade” ou liberdade de Espinosa. Seria ela algo realizável, factível, ainda que “rara” e “difícil” (ESPINOSA, 2015a, p.579), ou se trataria simplesmente de um *ideal* de sabedoria, tanto mais inalcançável quanto mais *ideal*? Para o próprio Espinosa não era certamente um mero ideal, e ele conclui sua

Ética afirmando a factibilidade do caminho que pode conduzir à felicidade, embora reconhecendo sua dificuldade: “Se agora parece árduo o caminho que eu mostrei conduzir a isso, contudo ele pode ser descoberto” (ESPINOSA, 2015a, p.579). Em outros termos, se não há problema na teoria (isto é, a filosofia especulativa ou metafísica), haveria obstáculos intransponíveis na prática (isto é, a filosofia prática ou ética)? Todo o problema e dificuldade não estariam justamente na descoberta do caminho? É de fato possível uma tal descoberta?

Uma maneira interessante de colocar essa objeção de ordem empírica ou prática é dirigi-la aos próprios espinosanos: não deveriam eles ser felizes, já que, supõe-se, estão justamente entre aqueles que compreenderam o sistema espinosano? Esse tipo de objeção foi feita, e pensamos que não é desprovida de importância. Realmente, se a felicidade de Espinosa é inseparável de um certo tipo de conhecimento, se ela pode ser até mesmo identificada ao gozo desse conhecimento em ato, então é de se esperar que aqueles que conhecem e amam a obra de Espinosa deveriam, *ipso facto*, ser também felizes. Mas eis que não é bem assim, e nem sempre encontramos seres humanos felizes justamente ali onde mais esperaríamos encontrá-los. Que isso seja assim, não chega a ser um problema que coloque em xeque a ética da felicidade de Espinosa: quando ele mesmo diz que a felicidade é “tão difícil quanto rara”, é evidente que isso vale também para os espinosanos. Todavia, alguns objetores quiseram fazer dessa realidade empírica – certamente possível – uma contraprova da filosofia espinosana da felicidade: do fato de estudiosos da obra de Espinosa (mesmo os melhores ou mais reconhecidos dentre os pares) não serem ou não parecerem ser felizes, decorre que a teoria pode até estar certa, mas não é aplicável ou realizável na prática. Vejamos dois exemplos que nos parecem bastante representativos desse tipo de *argumento pragmático* (vamos chamá-lo assim).

1.1. Não foi por acaso que Ferdinand Alquié se viu envolvido em grandes polêmicas com Martial Gueroult, nos anos 1950 e 1960. Suas divergências quanto à natureza do racionalismo do século XVII não poderiam deixar de afetar suas respectivas interpretações da obra de Espinosa, sobretudo num momento em que o filósofo estava sendo retomado, não sem algum entusiasmo intelectual, por filósofos importantes como Gilles Deleuze, de quem Alquié orientou a tese complementar de doutorado, *Spinoza et le problème de l'expression*.¹ As interpretações de Espinosa elaboradas por Alquié, demasiado influenciadas por Descartes e Kant, são talvez ainda mais controversas que algumas leituras estruturais dos textos espinosanos realizadas por Gueroult em seus dois grandes volumes sobre Espinosa (*Spinoza I – Dieu* e *Spinoza II – L'âme*). Aqui nos interessa particularmente uma passagem da “Introduction” de *Le rationalisme de Spinoza*. Defendendo a tese de uma “incompreensibilidade” da *Ética* (“l’incompréhensibilité de l’*Éthique*”), após afirmar que o “encadeamento de ideias que desperta e dirige minha consciência” lhe permitia “declarar que, ao menos em certa medida, compreendo esses filósofos” (a saber, os filósofos modernos como “Malebranche, Leibniz, Berkeley, Hume ou Kant”), Alquié afirma:

Não é assim com Espinosa? Certamente não nego que o laço inextricável [liaison contraignant] de seus conceitos possa mudar minha visão de mundo. Mas Espinosa não limita aí sua ambição. Ele afirma que se pode, seguindo sua doutrina, chegar à vida eterna e à beatitude. É nesse sentido que ele se separa de todos os filósofos ocidentais da época moderna. [...] Ora, é dessa diferença que provém a incompreensibilidade da *Ética* (alquié, 1981, pp. 10-1).

1 A Editora 34 publicou recentemente uma tradução desta obra que se tornou uma referência nos estudos da filosofia espinosana, não só na França, mas em diversas partes do mundo, incluindo o Brasil. Cf. DELEUZE, 2019.

Não é no sistema dedutivo-demonstrativo que a *Ética* encerra sua incompreensibilidade; é no que ela promete e não cumpre: a aquisição da felicidade, a “vida eterna”, a “beatitude”. “As *Meditações* de Descartes”, escreve Alquié, “são compreensíveis”, porque, “seguindo a ordem de suas razões, eu descobro minha existência, depois a de Deus, enfim a do mundo”. Mas a *Ética* é incompreensível, ele continua, “porque, tendo acabado a leitura, devo realmente constatar que não experimento nada que se pareça com a beatitude na qual o texto me entretém” (ALQUIÉ, 1981, p. 11). O que se passaria com Espinosa e sua *Ética* seria o oposto do que ocorre com Descartes e suas *Meditações*: “Descartes não promete nada que ele não dê, ou não permita descobrir” (ALQUIÉ, 1981, p. 11). Espinosa, ao contrário, “declara que sua filosofia pode conduzir à salvação” e, no entanto, isso não ocorre. A prova disso, segundo Alquié, é da ordem da experiência empírica: não se encontra quem quer que seja que tenha alcançado a felicidade, beatitude ou salvação. Ele então escreve:

Ora, não somente eu não a encontrei, o que não tem grande importância e pode ser atribuído à minha insuficiência pessoal, mas jamais ouvir dizer que alguém a tenha descoberto. Não é faltar com o respeito que se deve aos grandes comentadores de Espinosa, frisar que, após terem lido a *Ética*, eles não alcançaram a vida eterna e a beatitude. Convenhamos então que ninguém compreendeu plenamente o espinosismo, pois que ninguém encontrou a experiência à qual ele pretende conduzir (ALQUIÉ, 1981, p. 11).

O fato empírico de que não encontramos sábios espinosanos felizes demonstra que há algo de incompreensível no sistema demonstrativo da *Ética*. Ninguém se torna feliz depois de ler a *Ética* – mas é justamente aí, à felicidade ou beatitude, que todo o sistema promete nos levar, aliás, “como que pela mão”, dizia o pequeno prefácio da Parte II. Uma promessa não

cumprida – a experiência da felicidade – faz ruir todo o edifício lógico, dedutivo e demonstrativo.

Mas se nem os leitores e nem os grandes comentadores logram alcançar a felicidade, não teria o próprio Espinosa atingido essa beatitude, essa liberdade? “Espinosa alcançou a beatitude [*Spinoza a-t-il atteint la béatitude*]?”, pergunta-se Alquié (ALQUIÉ, 1981, p. 12). Aqui, o autor se dá o direito da dúvida. As históricas biografias de Colerus (um adversário do filósofo) e de Lucas (um discípulo) não permitem afirmar: elas descrevem um homem normal, comum – tranquilo, é verdade, e afável, sociável, gentil, desprendido; mas nada disso permitiria afirmar que Espinosa teria alcançado a grande felicidade a que ele nos pretende levar em sua *Ética*. Lucas, por exemplo, afirma Alquié, quando fala da felicidade de Espinosa, refere-se sempre à obra, nunca à vida do filósofo (ALQUIÉ, 1981, p. 14).

Em suma, para Alquié, talvez nem o próprio Espinosa tenha tido a experiência da felicidade, e a *Ética* faz uma promessa que, no entanto, ela não consegue cumprir, prova de que o sistema seria, do ponto de vista de seu objetivo final, incompreensível. Algo de errado se passaria com o racionalismo de Espinosa, ponto fora da curva entre os modernos.

1.2. Um outro exemplo, mais contemporâneo nosso e também vindo da França, é o de André Comte-Sponville. Mas ao contrário de Alquié, que pensa e escreve mais sob os influxos do cartesianismo e do kantismo, Comte-Sponville recebeu influências da própria obra de Espinosa. São antes de tudo *espinosanos* seus trabalhos mais conhecidos, particularmente o *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes* e o *Tratado do desespero e da beatitude*, livro que ele mesmo considerava “o mais espinosista, sem dúvida, de todos os que publiquei” (COMTE-SPONVILLE, 2007, pp. 314-5).

Entre os dias 8 e 10 de junho de 2006, ocorreu em Paris, no *Colégio Internacional de Filosofia*, um colóquio que se chamou “Pascal e Espinosa: Da antropologia política à epistemologia das ciências”. André Comte-Sponville estava lá. No ano seguinte as atas desse colóquio vieram a público com o livro intitulado *Pascal et Spinoza. Pensée du contraste: de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*. O texto de Comte-Sponville foi publicado com o título “*Pascal et Spinoza face au tragique*”.

Neste artigo, em que se sente o peso do trágico pascaliano (a morte), há um momento em que Comte-Sponville relata um episódio vivido durante uma visita a Marcel Conche, que se encontrava enfermo no hospital. Ele lhe enviara o “mais espinosano dos seus textos”, o *Tratado do Desespero e da Beatitude*, e queria saber sua opinião. Em resposta, Marcel Conche teria dito: “Você poderia ter exatamente a mesma filosofia, se nós não morrêssemos. Mas nós morremos...”. Comte-Sponville diz que, na época, essa observação pareceu-lhe apenas lateral, mas que hoje, isto é, mais de 20 anos depois, ela parecia tocar no essencial (COMTE-SPONVILLE, 2007, pp. 314-15).

O “argumento pragmático” de Comte-Sponville pode ser resumido assim: de fato *sentimos e experimentamos que somos eternos*, como diz Espinosa no escólio da proposição 23 da Parte V da *Ética* (ESPINOSA, 2015a, p. 555) – ele aceita o espinosismo; mas isso não tira nossa mortalidade nem nossa efemeridade. “Que pode a eternidade contra a impermanência? Contra a finitude? Contra o nada?”, ele pergunta. “Não é a verdade em mim que morre? Certamente [que não]. Mas não é menos verdadeiro que eu morrei” (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 315). Mais do que esta, na passagem a seguir Comte-Sponville, por assim dizer, entrega o jogo, confessa-se e assume o partido em prol de Pascal. Ele diz:

Longe de mim emprestar a Espinosa minhas fraquezas. É sua grandeza talvez o que me impede de segui-lo completamente. Mas a grandeza de Pascal, que não é menor, me parece mais humana, mais crível, mais próxima, digamos mais fiel ao que nós somos e podemos ser. Eu reconheço aí o gosto para mim do real, que é um gosto amargo, como dizia Lucrecio. É que ele tem o gosto de morte, ou, o que dá no mesmo, de trágico. Que isso não impede de amar a vida, é o que cada um sabe. Vejam Lucrecio, Montaigne, Nietzsche, Camus. Mas o amor da vida, igualmente, jamais impediu alguém de morrer. *Sic transit gloria sapientis* [Assim passa a glória do sábio] (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 315).

A morte, para ele, marca um limite, um ponto até o qual se pode seguir Espinosa, e a partir do qual é preciso abandoná-lo – e, no seu caso, seguir com Pascal. Sim, Espinosa estava certo – em tudo, até em sua *teoria* da eternidade e da felicidade. No entanto, morremos, é um fato, um fato empírico incontornável, a dimensão propriamente trágica da existência – e isso torna a eternidade quase sem importância, no plano existencial, e põe um limite à *experiência* plena da felicidade.

Comte-Sponville entende a felicidade em Espinosa como um repouso na certeza. Ele evoca a teoria do conhecimento contida na *Ética* II para lembrar que aquele que tem uma ideia verdadeira sabe que a tem e não pode duvidar disso; que a “verdade é norma de si e do falso”, e que uma ideia perfeita e adequada, é perfeita e adequada tanto em mim quanto em Deus (ESPINOSA, 2015, p. 205) etc. Ele sabe, além disso, que uma demonstração geométrica envolve certeza. Mas para ele, que aqui segue os passos de Pascal, não se pode demonstrar a verdade de uma demonstração verdadeira, já que esta supõe a verdade. O que, então, uma demonstração verdadeira mostraria? Somente que nem tudo é incerto; só isso. Assim, seríamos incapazes de saber com certeza absoluta e, ao mesmo tempo, de ignorar completamente. É o pirronismo de Pascal. Em Espinosa, haveria um repouso – *acquiescentia*– no conhecimento, em sua certeza; em Pascal,

não podemos repousar nem na certeza, nem na dúvida, nem na ignorância. Comte-Sponville reconhece, então, a grande diferença gnosiológica entre Pascal e Espinosa:

O trágico, para Pascal, marca o limite de todo conhecimento e a impossibilidade de todo repouso. O conhecimento, para Espinosa, marca o limite do trágico e a realidade do repouso – isto é, da sabedoria, que é o único contentamento no qual nós podemos alegre e duravelmente (até eternamente) repousar (comte-sponville, 2007, p. 315).

“Seja. Mas é assim que os homens pensam?”, pergunta Comte-Sponville, na continuação dessa passagem. E em seguida ele responde, fazendo um tipo de afirmação muito próxima da crítica que Alquié dirigia a Espinosa:

Cada um julgue por si. Digamos simplesmente que eu encontrei antes espíritos inquietos, entre os quais nossos espinosistas, que espíritos satisfeitos, e jamais me veio a ideia de os reprovar (comte-sponville, 2007, p. 316).

Em outras palavras, a felicidade, o pleno repouso, não sendo encontrada empiricamente mesmo entre espinosistas, dá razão a Pascal, que, portanto, estava certo. Em suma, o trágico está em que o conhecimento, tal como o concebe Espinosa, não cumpre afinal, ao contrário do que se esperaria, sua promessa de repouso. E não o cumpre porque a plena certeza seria metafisicamente impossível. No entanto, essa visão talvez seja sintoma daquilo que Comte-Sponville disse certa vez a Louis Althusser: que, ao ler a *Ética*, ele, Comte-Sponville, atentava mais às “teses” do que às demonstrações, e que a via “como uma coleção de aforismos” – logo, lia-a à maneira de Pascal (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 318-9). Assim, Comte-Sponville parece fazer pouco caso do terceiro gênero de conhecimento, a ciência intuitiva,

ontologicamente fundamentada, em Espinosa. Em todo caso, para ele, que se definia como um *spinoziste tragique*, não há apenas filósofos trágicos; a própria filosofia é trágica, pois, se não é possível a plena certeza da verdade (COMTE-SPONVILLE, 2007, p. 325), a filosofia não cumpre o que dela espinosamente se espera: a felicidade e a sabedoria envolvidas no conhecimento da verdade, o repouso na certeza.

II

O que essas duas objeções à ética da felicidade de Espinosa têm em comum é que ambas recorrem à experiência empírica: não se encontram espinosanos felizes; logo, ou essa ausência instaura uma incompreensibilidade no sistema dedutivo-demonstrativo, de modo que, a rigor, “ninguém” compreende o espinosismo, já que a chegada à felicidade deveria ser o resultado do sistema (Alquié); ou a certeza do sistema dedutivo não permite o pleno repouso no conhecimento (felicidade), porque a própria certeza envolvida nas verdades demonstradas não pode ser ela mesma demonstrada, não havendo assim certeza absoluta que permita o pleno repouso no conhecimento (Comte-Sponville). O valor da ética da felicidade de Espinosa é então posto em xeque precisamente por um dado de ordem empírica: não se encontram, no mundo real, sábios espinosanos felizes, que seriam, por assim dizer, a confirmação da verdade do sistema filosófico.

Submeter o valor de verdade da ética espinosana da felicidade ao critério empírico da existência de sábios felizes traz, porém, um problema: faz da *imaginação* o critério da verdade a que chegam a razão e a ciência intuitiva. Isso porque o argumento pragmático traz em seu bojo uma *imagem* – precisamente uma *imagem da felicidade*. Pois se os objetores, que admitem não terem eles mesmos encontrado a felicidade, afirmam, ao mesmo

tempo, que não se encontram nem mesmo espinosanos felizes, esse tipo de afirmação só pode ser possível na medida em que eles trazem no cerne de sua afirmação uma *imagem* de felicidade que eles esperariam encontrar, seja neles mesmos, seja nos outros. Seria então preciso afastar a *imagem* da felicidade, antes de julgar sua facticidade e a possibilidade de ser finalmente alcançada.

Que imagem é esta?

Espinosa advertia que costumamos ter uma *imagem* de Deus, mas raramente uma ideia adequada e verdadeira do ser absolutamente infinito – uma inversão gigantesca, pois no caso de *Infinito* é possível ter esta ideia, mas jamais aquela imagem, como escreve Espinosa na famosa *Carta 12* a Meyer “sobre o infinito” (SPINOZA, 2007, p. 54). Algo parecido ocorre com a ideia de uma *experiência* da felicidade. Em geral temos uma *imagem* desta experiência, mas quase nunca uma ideia clara, adequada, verdadeira. As principais causas disso, a nosso ver, parecem ser sobretudo estas: de um lado, o senso comum entende de maneira confusa a propriedade do *contínuo* da alegria envolvida na felicidade; de outro lado, a *experiência* da felicidade se dá *também* (mas não só) no campo das imagens, pois esta experiência envolve ao mesmo tempo a dimensão do *vivido* (o experimentado) e do *aprendizado* (*experientia docet*), favorecendo, portanto, a criação de imagens da felicidade, particularmente quando não se teve de fato a própria experiência da felicidade em sentido espinosano.

No que concerne à felicidade, o senso comum de nossa época é curioso. Para ele, ou bem a felicidade pode ser facilmente alcançada, mediante fórmulas ou técnicas de autoajuda: os “10 passos para a felicidade” (ou algo do tipo), em geral entendida como “sucesso na vida”; ou bem ela é simplesmente impossível: “Não existe felicidade, existem apenas

momentos de alegria”. A primeira visão, conformando uma ética prescritiva muito ligada a modismos do mercado editorial, não merece nossa atenção². Já a segunda é interessante, porque toca justamente no problema do caráter *contínuo* da alegria envolvida na felicidade. O argumento que está por trás desta visão do senso comum sobre a impossibilidade da felicidade é a ideia de que a felicidade, ao contrário das alegrias e prazeres comuns, deve ser algo contínuo, que não acaba nunca, que está sempre presente, *de tal forma que a pessoa feliz deve estar sempre feliz*, isto é, nunca aborrecida, triste ou angustiada. O senso comum entende a felicidade como *alegria absoluta*: ou bem se está sempre feliz, plenamente, continuamente, ou bem não existe felicidade. Ora, nunca estamos sempre plenamente felizes, tristezas nos afetam necessariamente; logo, a felicidade não existe.

Curiosamente, as objeções de Alquié e Comte-Sponville parecem ir ao encontro desse senso comum. Baseados em suas próprias observações empíricas, afirmam nunca terem encontrado espinosanos plenamente feli-

2 É importante frisar que a ética de Espinosa nada tem a ver com essa ética normativa e prescritiva inscrita nas fórmulas de autoajuda que configuram uma espécie de “moral do sucesso”, um *dever-ser* pragmático que dita regras de comportamentos como condição normativa eficaz para alcançar o sucesso, a felicidade etc. Sabemos que quando Espinosa fala, por exemplo, no Apêndice da Parte IV da *Ética*, em *ex rationis praescripto vivere* – viver segundo as prescrições da razão (ESPINOSA, 2015a, p. 507) –, tais prescrições referem-se não a uma normatividade externa, mas a preceitos intrínsecos à própria natureza da razão. Assim, por exemplo, escolher entre dois males o menor não é um dever, mas uma ação que concorda com a razão, que a exprime no próprio gesto da escolha, suprimindo qualquer lacuna ou distância entre o gesto e o “conselho certo da razão” (*certo rationis consilio*), para usar uma expressão de Espinosa ao final do escólio da proposição 48 da Parte IV (ESPINOSA, 2015a, p. 453). A moral é normatividade externa; a ética espinosana é *virtude interna*, um agir e pensar que se orientam ao máximo pelas prescrições da razão. E se esse máximo é alcançado na felicidade, é porque nela a própria razão é exercida não como um dever, mas como um afeto de alegria que constitui a disposição afetiva interna do corpo-mente no exercício do *Amor intelectual de Deus*, ou seja, da felicidade.

zes – nem eles mesmos, conhecedores da obra de Espinosa. Mas tanto eles quanto o senso comum compartilham o mesmo problema: são movidos por uma *imagem* da felicidade – uma imagem que constitui *um ideal que não se realiza*: a ideia de um sábio plenamente feliz, portador de uma felicidade que jamais seria abalada pelo que quer que seja, como se aquele que encontrou a felicidade não pudesse ser jamais afetado de tristeza.

Não negamos, contudo, que esses autores possam de fato não ter encontrado espinosanos felizes: a felicidade é suficientemente rara e difícil para que isso possa ter ocorrido. O que rejeitamos é que uma tal experiência que *eles* tiveram possa ser elevada à condição de prova empírica da impossibilidade prática da felicidade em Espinosa. Então, a melhor maneira de refutar suas objeções talvez seja desfazer essa *imagem* da felicidade, que não é outra coisa senão um certo *ideal de sábio feliz*.

III

Suma e contínua – eis o tipo de alegria que o meditante do *Tratado da Emenda do Intelecto* buscava e que o filósofo da *Ética* expõe e demonstra (ESPINOSA, 2015b, p. 27). Deixemos de lado por enquanto o *summá* e atentemos ao *continua*. Toda felicidade deve comportar a propriedade do *contínuo*, do ininterrupto. A felicidade deve ser um tipo de alegria que não acaba nunca, e que tem a propriedade de uma eternidade usufruída em ato (aqui e agora) por aquele que a conquistou, e enquanto ele dure – ou então ela será qualquer tipo de alegria que se queira, menos uma felicidade. Mas já aqui surge um problema: eis que a tristeza parece vir interromper o gozo contínuo da alegria própria da felicidade. E não é verdade que mesmo o sábio feliz deve estar sujeito a ser afetado de tristeza? Afinal, a *Ética* de Espinosa não pode deixar de reservar também a ele o lugar que cabe a todo

modo finito na “ontologia do necessário”³: o de parte da Natureza em relação com indefinidas outras partes, pelas quais não pode deixar de ser afetado, ou deixar de afetar (ESPINOSA, 2015a, p. 385)⁴, e pelas quais pode até mesmo ser destruído, já que não existe parte da Natureza em relação à qual não exista outra mais forte e contrária, que pode destruí-la (ESPINOSA, 2015a, p. 381).

Quando, nas *Tusculanae*, Cícero levantou a grande questão de saber se o sábio está ou não exposto à tristeza enquanto *aflição* ou *dor da alma* – *ægritudo* – a resposta foi negativa, porque, seguidor da ética estoica, ele considerava que nada do que nos ocorre é mau ou bom em si mesmo, embora seja natural (e, portanto, racional) evitar qualquer dor do corpo ou sofrimento da alma. Mas a dor em si não é um mal e o prazer não é um bem – *má* é apenas a desonra ou ignomínia moral, e o único bem verdadeiro é a virtude, porque é só dela que depende a nossa felicidade. Por isso, segundo Cícero, o sábio é *indiferente* aos reveses ou alegrias da fortuna, porque tais “males” ou “bens” não dependem dele mesmo. A virtude, porém, depende dele, de sua decisão e do bom uso de sua razão. Se a causa da tristeza é a *opinião*, a causa da felicidade é a virtude e a virtude depende da razão, do julgamento correto das coisas de acordo com a natureza. O sábio não é afetado pela *ægritudo*, pela aflição do ânimo ou angústia, porque, ao contrário de todos os outros humanos não sábios, ele não sofre mais da *insanitate* (enfermidade da alma) e tampouco da *insânia* (loucura). Feliz, porque possuidor da virtude, dores ou prazeres podem tocá-lo, mas não a *aflição*, *angústia* ou *melancolia*

3 A expressão é de Marilena Chaui, no volume 1 de *A nervura do real*. Cf. CHAUI, 1999, p. 901.

4 Trata-se da proposição 4 da Parte IV da *Ética*: “Não pode acontecer que o homem não seja parte da Natureza e que não possa padecer outras mudanças a não ser as que podem ser entendidas por sua só natureza e das quais é causa adequada”.

(no sentido médico do termo, o que nomearíamos hoje como *depressão*). Virtuoso, o sábio é feliz, mesmo em meio à má fortuna (CICERONE, 1997, pp. 261-73).

E, no entanto, a *tranquillitas* que o sábio ciceroniano alcança tem um preço – um preço tão alto que talvez acabe por remeter a figura do sábio a um *Ideal* não realizável. Se, como acreditavam os estoicos, as paixões são *doenças* da alma, então, dentre todas elas, será preciso controlar, neutralizar ou mesmo fazer cessar aquela que é a mãe de todas as paixões: o desejo. *Não desejar* será uma exigência da vida feliz (*vita beata*) e da tranquilidade da alma (*tranquillitate animæ*). Como escreve Chaui num belo ensaio sobre o desejo, ao tratar do tema em Cícero e no estoicismo:

O desejo, paixão e doença do ânimo, contraria a natureza do agente, rebaixa-o a mero paciente, rouba-lhe a autarquia imperturbável, a *tranquillitas*, que é virtude e ideal do sábio (chaui, 2011, p. 31).

Exigência impossível para a ética espinosana: simplesmente não podemos não desejar, sacrificar o desejo, porque ele constitui nossa essência mesma. Modos finitos são *conatus*, esforço de perseverança na existência, algo que no modo humano, que dele tem consciência, chama-se *desejo* (ESPINOSA, 2015a, p. 253-4). O desejo é, portanto, precisamente aquilo que somos enquanto modos finitos determinados, conscientes desse esforço, partes da Natureza em relação necessária com outras partes, às quais afeta-mos e pelas quais somos afetados. E é nesse campo de relações afetivas que realizamos ou exercemos nossa própria essência modal, é aí que ela acontece em ato – é, portanto, nesse campo que nosso desejo circula e se exprime. Contudo, é também nesse jogo ontológico das partes que as relações podem tanto favorecer quanto coibir ou prejudicar nosso ser; podem tanto aumentar quanto diminuir nossa potência de existir, fazer-nos passar

a uma maior ou menor perfeição: um jogo de alegrias ou tristezas (ESPINOSA, 2015a, p. 341). Mas, se é assim, então o sábio feliz espinosano não pode deixar de ser afetado de tristeza...

E, no entanto, a tristeza não vem interromper o *contínuo* da felicidade. A felicidade de que nos fala Espinosa não seria felicidade se pudesse ser interrompida a cada vez que surge uma tristeza, como se pudéssemos tê-la num momento e perdê-la no outro. A felicidade é uma alegria de outra ordem, que independe do fluxo das alegrias e tristezas envolvidas necessariamente na ordem comum de nossa vida afetiva. A felicidade é uma conquista definitiva. Ela é da ordem da eternidade. A alegria que ela envolve é inseparável do conhecimento daquilo que já sentimos e experimentamos: a nossa eternidade, a eternidade da essência singular de nosso corpo-mente. Esse conhecimento de nossa união mais íntima e necessária com a Natureza eterna e infinita, conhecimento do terceiro gênero ou ciência intuitiva que parte da intuição racional que nos oferece a ideia dos atributos que nos constituem como *essência atuosa*, nos instala para sempre no campo experiencial – afetivo-cognitivo – da ordem necessária da Natureza, permitindo uma compreensão de nós mesmos pela qual compreendemos nossos afetos, ações, gestos, decisões, *sob o aspecto da eternidade*. Esse conhecimento explica por que a alegria que ele envolve é *summâ et continuâ*: ele engendra o *amor intelectual de Deus*, “o amor para com uma coisa eterna e infinita” que, dizia o parágrafo 10 do *Tratado da Emenda*, “alimenta o ânimo só de alegria” (ESPINOSA, 2015b, p. 27); “o sumo contentamento [*summa acquiescentia*] da Mente que pode ser dado”, diz Espinosa na *Ética* (ESPINOSA, 2015a, p. 557), e o único amor que não pode ser contrariado nem suprimido por nada na Natureza (ESPINOSA, 2015, p. 569).

Quando alcançamos esse conhecimento de terceiro gênero, essa intuição racional, essa *ideia* passa a constituir a *ideia* que nossa mente *é* de

nosso corpo existente em ato – ela constitui o nosso ser, aquilo que *somos*. Trata-se então de *ser* feliz, e não apenas (se isso fosse possível) de *estar* feliz. A felicidade é a conquista definitiva de uma alegria e de um amor que não pode ser suprimido por nenhuma outra coisa ou acontecimento. Se há algo que a ética da felicidade de Espinosa nos ensina é isto: *a felicidade não se define negativamente pela ausência de tristeza, mas positivamente pela posse definitiva de um amor* – de uma alegria, portanto; uma alegria maior do que as outras (*suma*) e constante (*contínua*), porque é uma alegria nascida e inseparável do conhecimento de nossa eternidade, isto é, de nossa inerência mais íntima ao Ser absolutamente infinito, de nosso lugar imanente na ordem necessária da Natureza, de nosso ser como efeito e elo necessário na cadeia infinita dos gestos nos quais e pelos quais a Substância absolutamente infinita se faz (produz) a si mesma, no mesmo sentido em que faz seus infinitos modos de infinitas maneiras, dos quais nós somos um, nós que jamais poderíamos deixar de ser elo, jamais poderíamos cessar o trabalho de produção infinita de novos modos, realizando novos gestos, deixando novos rastros. A felicidade é a melhor maneira de ser modo finito, de *tomar parte* nas ações que compõem a “história” do Universo infinito.

IV

Mas esta felicidade definida como *amor intelectual de Deus* poderia levar a pensar que a *fruição* da “suma e contínua” alegria que a constitui estaria circunscrita apenas ao próprio *exercício* ou *trabalho intelectual*. Neste caso, seria legítimo pensar que a *fruição* da felicidade estaria igualmente circunscrita somente a esses momentos de exercício intelectual em que nos dispomos a conhecer Deus, as coisas ou nós mesmos, seja pela razão, seja pela intuição racional. Mas seria igualmente legítimo pensar que então seríamos *felizes* nestes momentos e *não felizes* em todos os outros momentos da

vida cotidiana. Isso, no entanto, seria uma visão ainda reduzida da prática da felicidade espinosana.

É verdade que a própria atividade de conhecimento deve constituir-se em momento privilegiado da fruição da felicidade. Afinal, é nesses momentos que um tempo e um espaço determinados são destinados ao exercício do próprio intelecto em seu esforço de compreensão (qualquer que seja o objeto), no qual a mente é busca e prática de ideias verdadeiras e adequadas, ideias que a constituem em ato. A alegria desses momentos – pois a mente não pode deixar de sentir o que compreende, e cada ato de compreensão significa aumento de sua potência de pensar – é uma alegria tanto mais tranquila quanto a atividade de conhecimento é ela própria dotada de um sentido ao mesmo tempo existencial e metafísico (na acepção espinosana do termo): para o espinosano, ela é uma *practica aeterna*, a fruição de seu próprio ser *sub specie aeternitatis*, porque seu corpo e sua mente estão nesses momentos inteiramente dispostos internamente ao exercício do *amor intelectual de Deus*, que a própria mente reconhece como causa da alegria que sente, pois sabe e sente que é no seio mesmo do Todo que ela age, ao mesmo tempo como efeito necessário da rede infinita dos modos e causa de novos e “adequados” efeitos, nela e fora dela mesma. Para o espinosano feliz, a alegria desses momentos é também tanto mais firme e tranquila quanto ele sabe que há infinitos “objetos” a serem conhecidos nesse Universo infinito que abriga e se oferece *a todos nós* em sua plena inteligibilidade. Uma alegria, enfim, tanto mais tranquila quanto constitui um amor que não é exclusividade sua, mas, pelo contrário, é apenas parte de um “amor infinito” (ESPINOSA, 2015, p. 567) que pode ser absolutamente partilhado por todos nós – um amor aliás tanto maior quanto mais puder ser fruído por muitos ou por todos nós.

E, no entanto, muito embora tais momentos configurem um conjunto de condições mais adequado à prática da felicidade, seu lugar mais propício, a atmosfera em que o espinosano respira como os peixes vivem no mar, de modo algum a felicidade se reduz a tais momentos. Se o verbo próprio da felicidade é antes *ser* que *estar*, então a felicidade se faz presente aonde quer que se vá, onde quer que se esteja. O espinosano feliz é feliz em toda parte. Se em toda parte ele se sente em casa, é porque sua casa é o Universo inteiro, a Natureza toda. É que o *amor intelectual de Deus* não ocorre apenas nos momentos do trabalho ou da atividade intelectual: a ciência intuitiva, constitutiva da mente daquele que logrou fazer dele a parte mais importante de seu corpo-mente – *amor-intelecto* –, engendra imediatamente esse *amor intelectual* que o espinosano não poderia deixar de levar sempre consigo. Esse *amor* é algo que necessariamente se derrama sobre a vida e o mundo, sobre a existência e as coisas – ele está sempre aí, no bojo do seu ser, no cerne de seus gestos, na carne de suas ideias. O espinosano sabe que não são apenas as ideias verdadeiras que são verdades eternas: um átomo, uma molécula, as diferentes atmosferas que nos Cosmos estão em toda parte, planetas inteiros, o sol do nosso sistema sem o qual sequer seríamos algo neste planeta, mas também este vaso de flor, a refeição sobre a mesa, este chão em que pisamos, os diversos microsseres que habitam nossa pele e muitas outras partes de nossos corpos, estas palavras e os sons destes pássaros que passeiam no ar enquanto singramos de signos a tela branca do computador – enfim, todas as coisas são *verdades eternas* pelo simples fato de existirem. Na rede infinita dos modos finitos, elas são ao mesmo tempo constituídas (efeitos) e constituintes (causas) – pontos de um tecido infinitamente complexo que se tece a si mesmo, momentos de uma “história infinita”.⁵

5 É o que nos permite afirmar a proposição 28 do *De Deo*: “Qualquer singular, ou

O exercício do *amor intelectual de Deus* é, portanto, a própria fruição da felicidade enquanto *vivência da eternidade* em ato – uma experiência do corpo-mente como um todo, em todos os momentos, em toda parte. Porque o conhecimento intuitivo de nós mesmos, das coisas e da Natureza inteira não nos deixa quando as dores ou tristezas nos atingem ou quando os prazeres e as alegrias parecem vir nos distrair. É em meio a eles, e não contra eles, que a experiência da eternidade se faz, mas é também em meio a essas paixões que o exercício mesmo da felicidade encontra maneiras de lidar com as tristezas inevitáveis (luto) e com os prazeres inúteis (cuidado de si).

v

Vê-se então o quanto uma alegria tão grande e tão consistente não poderia ser facilmente abalada, e tampouco interrompida, pelas alegrias ou tristezas da vida prática cotidiana. *A felicidade não é ausência de tristezas* – como também não é alguma espécie de rejeição ascética dos prazeres ou negação estoica do desejo. Ela é uma outra maneira de lidar tanto com as tristezas quanto com as alegrias, uma potência, uma disposição interna capaz de moderar nossos afetos. Ela é a medida de todas as nossas paixões, um amor pelo qual podemos bem avaliar o que há de bom e de mau em todos os nossos outros amores. Ela é esse *amor intelectual* que nos faz perceber plenamente que nossas tristezas e alegrias vêm e vão, mas a felicidade, esse

seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito?. EI, p28 (ESPINOSA, 2015a, p. 93).

mesmo amor, permanece; pois para que ele desaparecesse seria preciso que em nós o verdadeiro se tornasse falso: absurdo.

Um espinosano que logrou alcançar o gozo de um tal amor é certamente feliz. Não, porém, porque ele não seria afetado de qualquer tristeza. É que as tristezas que lhe chegam de fora, ele as compreende como efeitos necessários de causas determinadas, e as tristezas “de dentro”, das quais ele mesmo poderia ser a causa (como no caso da compulsão à repetição, para falar à maneira dos psicanalistas), já não podem mais surgir no seio de sua vida afetiva, porque o amor que ele alcançou é por si só capaz de evitá-las – como a presença da luz afasta as trevas e o verdadeiro suprime o falso.

Essa felicidade é “tão difícil quanto rara”, diz Espinosa, mas pode ser conquistada, pode ser alcançada (ESPINOSA, 2015, p. 579). Contudo, perguntamos, de que forma? Não será, certamente, como exigia Alquié, ao final da leitura do texto da *Ética*, como se a felicidade fosse a consequência lógica das premissas de um sistema dedutivo e demonstrativo. Aqui temos que de nos contentar com a impossibilidade de fórmulas ou receitas. Em outro lugar, procuramos mostrar que a felicidade depende de uma transformação do próprio desejo em desejo de felicidade, em desejo de uma alegria de outra ordem, como descreve o prólogo do *Tratado da emenda*, mas que essa transformação, por sua vez, depende de toda uma experiência afetiva que não pode ser deduzida *a priori*, pois não podemos construir previamente nossa própria história para vivê-la em seguida, como quem escrevesse o roteiro de sua própria vida (PAULA, 2017). É sempre “por uma alguma necessidade eterna” (*aternâ quâdam necessitate*) que chegamos a ser o que somos.

A *Ética* de Espinosa é como aquelas garrafas com mensagens lançadas ao mar. Um dia, a garrafa com a mensagem da felicidade foi lançada no mar da história do pensamento. E aqueles que chegarem a viver “a inquietude

tação, a angústia da condição humana”, como dizia Lívio Teixeira sobre o Espinosa do prólogo do *Tratado da Emenda*, e que fizeram da “indagação acerca do sentido último das coisas” o próprio “sentido de sua existência” (TEIXEIRA, 2004, p. XI), se um dia tiverem a alegria de encontrar a garrafa, poderão compreender sua mensagem. Serão felizes.

ARE THE SPINOZISTS HAPPY?
HAPPINESS IN SPINOZA – IN THEORY AND PRACTICE

ABSTRACT: Some authors objected to the practical possibility of achieving happiness as Spinoza conceives it in Part v of *Ethics*. This article seeks to refute such objections. It shows that they stem essentially from the same image that common sense makes about happiness. After eliminating these objections, the article describes what would be a practical experience of Spinoza's happiness.

KEYWORDS: Happiness, practice, Spinoza, sorrow, love.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALQUIÉ, F. (1981). *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF (Press Universitaire de France).

CHAUÍ, M. (2011). *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1999). *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa – vol. 1: Imanência*. São Paulo: Companhia das Letras.

CICERONE, M. T. (1997). *Tuscolane*. Milano: BUR Rizzoli.

COMTE-SPONVILLE, A. (2007). Pascal et Spinoza face au tragique. In: *Pascal et Spinoza : Pensée du contraste: de la géométrie du hasard à la nécessité de la liberté*. Paris: Éditions Amsterdam.

ESPINOSA, B. (2015a). *Ética*. Trad. do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

_____. (2015b). *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas, SP: Unicamp.

PAULA, M. F. (2017). *Alegria e Felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: Edusp.

- ROUSSET, B. (1968). *La perspective finale de "l'Éthique" et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*. Paris: J. Vrin.
- SPINOZA, B. (2007). *Epistolario*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- TEIXEIRA, L. (2004). "Introdução", In: ESPINOSA, B. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad., Introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes.