

Os remédios da alma: terapêutica em Spinoza

RESUMO

Neste artigo tecemos algumas reflexões sobre a filosofia como maneira de viver em Spinoza. Comparamo-la à filosofia de Epicuro, segundo a leitura de Pierre Hadot. Para tanto, centramos a investigação no conceito de remédio, igualmente presente em ambos os filósofos. A este aspecto da filosofia demos o nome de terapêutica.

Palavras-chave: Spinoza; Epicuro; remédio; filosofia como maneira de viver.

ABSTRACT

In this paper, we make some reflections about the philosophy as a way of life for Spinoza. We compare it to the philosophy of Epicurus, according to Pierre Hadot interpretation. Therefore, we put in the center of the investigation the concept of remedy, equally present in both philosophers. To this philosophy's aspect, we give the name of therapeutics.

Keywords: Spinoza; Epicurus; remedy; philosophy as way of life.

* Doutor em Filosofia, Professor da UFPA. E-mail: cantoestrela@gmail.com

No *Tratado teológico-político*, Spinoza distingue o auxílio interno do auxílio externo de Deus. Partiremos dessa distinção.

Podemos chamar auxílio interno de Deus a tudo quanto a natureza humana, apenas com a sua própria potência, pode fazer para conservar o seu ser; auxílio externo, por sua vez, é tudo aquilo que resulta em seu benefício mas é produzido pela potência de causas exteriores [...] Finalmente, por fortuna entendo unicamente o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores imprevistas. (SPINOZA, TTP, Cap. III, p. 52).

Quando interno, o auxílio significa a regulação da natureza humana enquanto esta está em poder do próprio homem. Assim, regulação interna e auxílio interno de Deus significam o mesmo. O auxílio externo parece ser justamente o que na *Ética* são as paixões alegres, ou seja, afecções favoráveis à conservação mas que não provêm da regulação interna. Por fim, a fortuna seria o que chamamos de regulação externa, tanto quando estamos em poder de algo de outra natureza que nos é favorável, como no auxílio externo, quanto quando estamos em poder de algo cuja natureza nos é desfavorável (de onde provêm as paixões tristes). Consideramos que o conhecimento da natureza dos afetos deve ser considerado como auxílio interno, o qual, recorrentemente, Spinoza chama de *remédio* das paixões. É este o nosso tema.

O conhecimento dos afetos é a regulação das paixões, na medida em que elas podem ser a favor do aumento da potência de agir e a fonte para uma vida livre e feliz. Aquele que se põe no caminho do conhecimento tomou uma decisão, a decisão de viver na fruição do maior bem que se pode almejar: a beatitude ou a tranquilidade de alma.

Assim, na vida, é útil, sobretudo, aperfeiçoar, tanto quanto pudermos, o intelecto ou a razão, e nisso, exclusivamente, consiste a suprema felicidade ou beatitude do homem [...] Por isso, o fim último do homem que se conduz pela razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas sob seu intelecto. (SPINOZA, E IV, Apêndice, Cap. 4, p. 205).

Para explicar como o homem pode alcançar esse fim último, Spinoza lança mão de uma analogia com as ferramentas utilizadas pelo artesão no seu trabalho de fabricação: “o entendimento, por sua potência nativa, elabora instrumentos intelectuais com os quais aumenta suas forças para concluir outras obras intelectuais” (TIE, #31, p. 336). Em nota, explica Spinoza que “por *potência nativa* entendo o que não nos é causado por fatores externos” (TIE, #31, p. 336). Diferentemente dos “instrumentos naturais”, com os quais os homens concluíram obras “mais difíceis com menos trabalho” (idem), e para o qual a disponibilidade da matéria depende de fatores externos, o trabalho intelectual retira do próprio intelecto a matéria de suas obras. Contudo, tanto no trabalho corporal quanto no trabalho intelectual, a noção de uma evolução técnica está igualmente presente, de modo

que assim como os homens alcançam maior perfeição em suas obras à medida que as realizam com menos trabalho: “indo assim, por degraus, de trabalhos mais simples aos instrumentos, e dos instrumentos a outros trabalhos e instrumentos, por um progresso constante” (idem), os homens também igualmente progredem na investigação intelectual, pois, daquela sua potência nativa a partir da qual elabora instrumentos intelectuais, “destas últimas, ele [o homem] retira outros instrumentos, quer dizer, o poder de operar investigações ulteriores, e assim continua gradativamente a progredir até atingir o cume da sapiência” (idem).

Ora, a matéria do intelecto sobre o qual seus instrumentos operam só pode ser algo que está sob o poder exclusivo das forças da mente humana, e isto não pode ser outra coisa senão a ideia, pois que própria mente é ela mesma uma ideia. Este processo de progressão do conhecimento a partir do trabalho sobre a ideia, como o artesão que trabalha sobre o cristal ou o barro, ou seja, o percurso filosófico que parte da ideia verdadeira dada e que progride à medida em que compreende o método de investigação alicerçado por aquela ideia. Como, entretanto, a filosofia não se restringe a um discurso teórico de explicação das coisas, além das ferramentas lógicas, que constituem parte do método, há as ferramentas práticas através das quais os remédios para as paixões são produzidos e que permitem uma progressão na regulação do afetos. Cremos que, à luz destas considerações, fica claro como o processo de investigação filosófica, isto é, de conhecimento de todas as coisas que podem ser abrangidas pelo intelecto, fez parte do processo de desenvolvimento pessoal de Spinoza¹. Ele mesmo percebeu que, segundo seu esforço e perseverança, progredia conjuntamente tanto no conhecimento quanto na instituição de uma vida nova, à medida em que se aproximava da fruição do verdadeiro bem: “no começo, os intervalos foram raros e de curta duração, mas na medida em que o verdadeiro bem me foi sendo conhecido, mais e mais, tornaram-se eles mais frequentes e de maior duração.” (TIE, # 11, p. 330).

Essas conquistas, no entanto, encontravam-se, segundo o depoimento de Spinoza, sempre ameaçadas por cogitações que desviavam a mente para aquelas coisas, a saber, “a aquisição de dinheiro, a libido e a glória” (idem), que eram prejudiciais quando “procuradas por si mesmas, e não como meios em vista de outro fim” (idem). Spinoza se descreve como um enfermo que, para vencer esses obstáculos contrários à sua saúde, precisava de um remédio para lhe curar:

Via-me, com efeito, em um perigo extremo e forçado a procurar, com todas as forças, um *remédio*, ainda que incerto, assim como um enfermo que possui uma afecção mortal, que vê a morte iminente se não emprega um remédio, e está coagido a procurá-lo, ainda que seja incerto, pois toda a sua *esperança* está nele. (TIE, # 7, p. 329, grifo nosso).

¹ Consideramos que as palavras de Pierre Hadot dirigidas ao discurso filosófico da Antiguidade podem ser muito bem aplicadas ao caso de Spinoza: “Quero dizer que o discurso filosófico deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é ao mesmo tempo o meio e a expressão e, em consequência, que a filosofia é, antes de tudo uma maneira de viver, mas está estreitamente vinculada ao discurso filosófico [...] A filosofia não é senão o exercício preparatório para a sabedoria” (HADOT, 2008, p. 18).

A dificuldade reside no fato de que procurar aquelas coisas como fins em si mesmas não é algo que possa depender apenas de uma deliberação espontânea da vontade. Como diz Spinoza, “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (E IV, prop. 7, p. 162). Isto é, apenas uma outra ideia que exclua a existência a ideia do objeto pode afetar o desejo diferentemente. Assim, o remédio deve ser “o modo de curar e purificar o entendimento, tanto quanto se possa” (TIE, #16, p. 331). Não sendo, portanto, uma coisa, o remédio para as infelicidades do desejo errante – que é também o mesmo remédio para a cura e purificação do intelecto – não pode ser mera e passivamente usufruído, como uma pílula. O remédio é, portanto, alguma forma de atividade.

Podemos então dividir o remédio em dois tipos: aquele que prescinde do conhecimento verdadeiro e é retirado da experiência, necessário, no entanto, como preparatório ao conhecimento da verdade; e aquele que provém propriamente do conhecimento verdadeiro da natureza humana e que é ele mesmo, por conseguinte, o conhecimento adequado dos afetos. O primeiro tipo consiste basicamente em uma meditação assídua, que tem como única finalidade reforçar a atenção contra a distração, a perturbação e o embotamento da mente (TIE #3 a #7, p. 327-328), que ainda resiste ao fluir do trabalho intelectual. A meditação serve para aprofundar a deliberação ou resolução de abandonar um mal certo em troca de um bem cujo valor seja certo por si mesmo (embora incerto de ser alcançado): “uma meditação assídua convenceu-me, em seguida, que, se pudesse deliberar profundamente, abandonaria um mal certo por um bem certo” (TIE, #7, p. 329). Neste bem certo, Spinoza diz depositar “toda a sua esperança” (idem). Porém, como ele mesmo afirma, “a esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida” (E III, def. dos afetos 12, p. 143), ou seja, pela deliberação em esperar por aquele bem, não se está isento das flutuações pela dúvida de sua realização. Deste modo, como é da natureza do sumo bem que ele seja um fim em si mesmo, a sua aquisição depende do conhecimento do Ser supremo, pois toda ideia verdadeira deve poder ser deduzida da ideia verdadeira do ser mais perfeito. O remédio, portanto, mais forte e eficaz do que a deliberação profunda, é o conhecimento da natureza de Deus, à medida em que este permite a mente ter mais ideias adequadas e, logo, maior regulação dos seus afetos por afetos mais fortes ligados à ideia de Deus.

A ideia da filosofia como remédio dos males das paixões não é nova e muito menos inventada por Spinoza. De acordo com a Carta 56, Spinoza vincula-se ao pensamento materialista antigo, a saber “Epicuro, Demócrito, Lucrecio ou qualquer um dos atomistas e partidários dos átomos” (C, p. 238). Para os epicuristas, a maioria dos homens sofre de doenças, “como de uma epidemia, das suas falsas crenças sobre o mundo, e o mal impera, porque, por imitação, eles [os homens] comunicam entre si o mal uns aos outros”² (NIZAN, 1971, p. 43). Isto nos faz pensar

² Tradução nossa de: *comme d'une épidémie, de leurs fausses croyances sur le monde, et le mal empire, car, par imitation, ils se communiquent le mal les uns aux autres*

que parece haver algo de inevitável no surgimento dessa doença, porque sem os hábitos adquiridos pela repetição de comportamentos e ações, a palavra comum que fundamenta a existência do animal social homem, ou seja, da vida em sociedade, não seria possível. A imitação ou emulação dos afetos³ aparece, então, como condição necessária para a vida dos homens. Assim, também pela sua própria natureza, os homens criaram as suas doenças, as quais, por terem origem nas suas ações, podem ser, a princípio, remediadas igualmente por uma transformação nos modos de agir.

Tal como vimos em Spinoza, Epicuro parece ter posto o problema de maneira semelhante, e também elaborou um remédio, o chamado *tetrapharmakon*. Como o nome faz entender, o remédio se divide em quatro proposições ou regras de vida para a conduta das ações. Dois deles são: “é possível esperar pela felicidade, é possível suportar a dor”⁴ (NIZAN, 1971, p. 43). Mesmo que do ponto de vista do entendimento a felicidade ainda seja incerta, entretanto, é perfeitamente racional buscá-la e nutrir a esperança de encontrá-la; pela mesma razão, o esforço em afastar a dor e as paixões tristes, que obliteram o entendimento, se mostram, pela simples experiência de pôr-se no caminho do conhecimento verdadeiro, perfeitamente suportáveis. Mais uma vez voltamos para aquela passagem já citada:

Apenas via que, enquanto a mente se voltava para essas cogitações, se afastava daquelas outras e pensava seriamente na instituição de uma nova vida, o que me foi de grande consolo; via que os males não possuíam uma tal condição que não pudessem ceder aos remédios. No começo, os intervalos foram raros e de curta duração, mas *na medida em que o verdadeiro bem me foi sendo conhecido*, mais e mais, tornaram-se eles mais frequentes e de maior duração. (SPINOZA, TIE, #11, p. 330, grifo nosso).

É interessante notar que o verdadeiro bem não parece ser algo que se alcança ao final de um processo de conhecimento, mas é ele mesmo a completude desse processo que se desenvolve, de pouco em pouco, desde o seu início, quer dizer, desde o movimento da decisão inicial. A completude do conhecimento é o grau máximo de perfeição que cada potência pode atingir. À nosso ver, o que Spinoza espera é justamente aquilo que, segundo Pierre Hadot, Epicuro também esperava, que “o homem deve ser senhor de seus desejos” (HADOT, 2008, p. 177). Em outras palavras, o homem se torna cada vez mais senhor dos seus desejos quanto mais é capaz de regular seus próprios afetos.

Como não há remédio sem doença, cabe também, por outro lado, entender o que seria para Spinoza a doença. De acordo com Spinoza, a doença da alma (ou do ânimo) seria a privação do uso adequado do intelecto, privação esta que Spinoza

³ “Essa imitação dos afetos [...] Se referida ao desejo, chama-se emulação, a qual não é, assim, nada mais do que o desejo de alguma coisa, o qual se produz em nós por imaginarmos que outros, semelhantes a nós, têm esse mesmo desejo” (E III, prop. 27, esc., p. 116). Sem essa capacidade imitativa, seríamos, provavelmente, uns em relação aos outros, apáticos, e, conseqüentemente, incapazes, por falta de necessidade, de formar uma comunidade.

⁴ Tradução nossa de: *on peut atteindre le bonheur, on peut supporter la douleur*.

chama de *delírio*. O estado de delírio é a predominância da inadequação entre as ideias, ou seja, quando a mente está toda entregue à imaginação: “trata-se de uma espécie de delírio, pois o homem sonha de olhos abertos que tem sob seu poder todas aquelas coisas que estão ao seu alcance apenas na imaginação, considerando-as, assim, como reais” (E III, prop. 26, esc., p. 116)⁵. Um aspecto da natureza desses bens é a sua semelhança à natureza da palavra, pois, assim como eles, que são meios, embora no delírio sejam tomados como fins em si mesmos, ela também, enquanto símbolo, é meio para as coisas externas existentes. Consideramos que a relação desses bens com a palavra se torna mais estreita se prestarmos atenção aos dois primeiros remédios que Spinoza enumera na *Ética*,

Reuni, até aqui, todos os remédios para os afetos, ou seja, tudo aquilo que a mente, considerada em si só, pode contra os afetos; o que torna claro que o poder da mente sobre os afetos consiste: 1. No próprio conhecimento dos afetos. 2. Em que a mente faz uma separação entre os afetos e o pensamento de uma causa exterior que nós imaginamos confusamente.” (E V, prop. 20, esc., p. 225).

A confusão característica do delírio é a *falta de discernimento* entre os afetos e as ideias de suas causas exteriores. Conseqüentemente, então, o remédio é a clareza do que externamente pode ser entendido como causa e também a clareza do poder que o intelecto, pelo seu uso exclusivo, pode ter sobre o desejo ligado àquela causa. Ora, como boa parte dos males provêm das próprias ações humanas e do seio das exigências sociais, é evidente que estes males não são separados do exercício da palavra, pois é pela instituição desta que eles existem. Logo, a mesma palavra que abre o homem para o outro e para o exterior em relação a si, e que também o faz consciente do seu próprio interior e de si mesmo, gera simultaneamente o conflito, o qual podemos resumir como consistindo na confusão entre causas internas e causas externas. Assim, talvez, os males humanos, que não sejam oriundos de inevitáveis calamidades naturais, podem ter a sua origem no uso das palavras e, conseqüentemente, por elas mesmas podem encontrar o seu remédio. Estamos aqui no domínio dos males cujas causas devem poder ser remediadas exclusivamente pela regulação dos afetos.

De acordo com Spinoza, é pela palavra que o conhecimento do bem e do mal existe, pois se o “o bem e o mal [...] não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si” (E IV, Prefácio, p.157), então bem e mal são apenas nomes pelos quais designamos o que é útil e o que não é útil para as ações. Apesar disso, atribuímos às coisas o poder de nos causar alegria ou tristeza, de modo que, mesmo sendo apenas nomes, bem e mal “entretanto, mesmo assim [...] nos será *útil* conservar esses *vocábulos*” (idem, p.

⁵ A partir desta afirmação de Spinoza, “mas, na verdade, a avareza, a ambição e a luxúria são espécies de delírio, ainda que não sejam contadas entre as doenças” (E IV, prop. 44, esc., p. 186), podemos entender essas coisas, que estão apenas ao alcance da imaginação, como aqueles mesmos bens aparentes clássicos da história da filosofia: a riqueza, a concupiscência e a honra, como “patologias” genéricas da alma.

157, grifo nosso). Qual seria então o critério para distinguir as sensações e saber quais delas indicam que algo no nosso corpo de positivo ou de negativo acontece em relação à nossa potência? A dor é má porque assim chamamos certas sensações que indicam a presença de algo que impede a ação ou a atenção. Nem sempre, contudo, temos consciência daquilo que impede, nem sempre a nossa percepção está atenta a isso, mesmo assim é importante que jamais identifiquemos a dor a um bem, e nem o prazer a um mal, pois que toda alegria é o sentimento da potência aumentada. Por isso é sempre útil que haja um nome para a diversidade de afetos alegres, pois eles são sinais daquilo que é útil à conservação da potência de agir. Assim, bem é tudo “aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil” (ibidem, p. 158) e mal tudo “aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem” (ibidem, p. 158). Que aquilo que é útil e aquilo que impede são coisas relativas, isto é certo, são noções ligadas ao hábito e falam muito mais da maneira como somos afetados do que dos corpos pelas suas causas. Ora, mas aí também reside a meditação assídua da virtude, porque a virtude é o cultivo de bons hábitos, de regras de vida que sejam condizentes à necessidade de agir e úteis à sua prática cotidiana. É preciso ser capaz de *dizer* para si mesmo *com certeza* ‘isto é bom, isto é mau’, com a finalidade de manter ativa a atenção ao que as sensações do corpo nos podem indicar da nossa potência.

Para Spinoza, a confusão do que é bom e do que é mau relativamente à potência está intimamente ligada à crença no sobrenatural e nas qualidades ocultas que a medicina e a religião às vezes gostam de inventar. Spinoza se conecta à tradição materialista da antiguidade ao conceber que tudo é regido pelas mesmas leis naturais e que nada existe e opera fora delas. Semelhante visão de mundo é o que, segundo Nizan, estava presente entre os epicuristas:

estava assim dado um mundo sem finalidade, sem providência, sem destino, no qual não operam senão causas mecânicas, e o acaso, onde a alma mesma e os deuses eram descritos como edifícios complexos de átomos materiais [...] todo esse universo sem mistério.⁶ (NIZAN, 1971, p. 31).

A descrição que Nizan faz do epicurismo bem que poderia ser uma descrição do spinozismo – se formos capazes de abstrair o fato de que para os epicuristas a mente ou alma também era composta por átomos materiais –, pois temos aí quase os mesmos elementos presentes, entre os quais: a ficcionalidade de toda finalidade, de toda providência e de toda causa que não seja compreensível pelos mesmos princípios racionais de todas as coisas. Isso se reflete numa mudança radical da maneira de se ver o mundo. Libertando o mundo de um Deus ou deuses voluntários e antropomórficos, Spinoza, assim como Epicuro, encontrariam na divindade apenas a fonte da liberdade e da felicidade. Se Deus é absolutamente livre, como ele poderia nos coagir nos submetendo à sua vontade? É justamente essa mudança

⁶ Tradução nossa de: *Ainsi était donné un monde sans finalité, sans providence, sans destin, où ne jouaient que des causes mécaniques, et le hasard, où l'âme même et les dieux étaient décrits comme des édifices complexes d'atomes matériels [...] tout cet univers sans mystères.*

de visão de mundo que Pierre Hadot, na sua leitura que busca reabilitar o caráter prático das filosofias antigas, parece admirar no epicurismo:

essa é uma das grandes intuições de Epicuro: ele não concebe a divindade como um poder de criar, de dominar, de impor sua vontade aos inferiores, mas como a perfeição de ser supremo: felicidade, beleza, prazer, tranquilidade. (HADOT, 2008, p. 180).

A grande semelhança entre a filosofia de Spinoza e a de Epicuro, quanto a este ponto, pode ser percebida pela comparação de suas próprias palavras. Assim como Epicuro diz que,

Os deuses de fato existem e é evidente o conhecimento que temos deles; já a imagem que deles faz a maioria das pessoas, essa não existe: as pessoas não costumam preservar a noção que têm dos deuses. Ímpio não é quem rejeita os deuses em que a maioria crê, mas sim quem atribui aos deuses os falsos juízos dessa maioria. Com efeito, os juízos do povo a respeito dos deuses não se baseiam em noções inatas, mas em opiniões falsas. Daí a crença de que eles causam os maiores malefícios aos maus e os maiores benefícios aos bons. (EPICURO, 1997, p. 25).

Spinoza diz:

E é por isso que quem quer que busque as verdadeiras causas dos milagres e se esforce por compreender as coisas naturais como um sábio, em vez de se deslumbrar como um tolo, é tido, aqui e ali, por herege e ímpio, sendo como tal proclamado por aqueles que o vulgo adora como intérpretes da natureza e dos deuses. (E I, Apêndice, p. 45).

Ou seja, do ponto de vista vulgar, ímpio não é aquele que atribui aos deuses falsas qualidades, como a capacidade de intervir no curso natural das coisas arbitrariamente, causando bem ou mal aos homens, mas aquele que conhece a Deus segundo o que a sua razão permite conhecê-lo clara e distintamente. Segundo Spinoza, não há outro motivo para se continuar sustentando essas imagens deturpadas da divindade que a manutenção da autoridade que elas conferem a alguns. O poder da autoridade subjuga as vontades de acordo com interesses que nada têm a ver com as verdadeiras causas naturais dos fatos. Quando indivíduos se colocam à frente dos acontecimentos, dos textos sagrados e das obras filosóficas como intérpretes imprescindíveis para a sua compreensão, ou seja, como seus legítimos procuradores, estes mesmos acontecimentos e textos passam a ter um peso sobre os indivíduos que os impedem de perceber aquelas coisas de maneira diferente da que os seus intérpretes impõem. Desta forma, até mesmo textos filosóficos, como os de Platão e Aristóteles podem se transformar em fonte de ignorância e dominação:

A autoridade de Platão, de Aristóteles etc. não tem grande peso para mim: ficaria surpreso se vós alegásseis Epicuro, Demócrito, Lucrecio ou qualquer um dos atomistas e partidários dos átomos. Não há nada de espantoso em que homens que acreditaram em qualidades ocultas, em espécies intencionais, em formas substanciais e mil outras bagatelas [e que] tenham imaginado espectros e espíritos e dado crédito a velhas matronas para enfraquecer a autoridade de Demócrito. (C, Carta 56, p. 238).

Não à toa os dois outros remédios que Epicuro prescreve são 1. “Não há nada a temer dos deuses”⁷ e 2. “Não há nada a temer da morte”⁸ (NIZAN, 1971, p. 43), porque, para Epicuro, o temor aos deuses e à morte são a fonte de todo o sofrimento⁹. Para Spinoza, por sua vez, as ideias dos deuses e da morte não podem provir senão da imaginação de traços no corpo de coisas ausentes e que a mente inadequadamente as confunde com existências presentes, de modo que são “modos que o espírito usa para negar, tais, por exemplo, como a cegueira, a extremidade ou o fim, o termo, as trevas etc.” (PM I, Cap. 1, p. 263). Negar, neste caso, é afirmar o que não está presente como se existisse enquanto ausência, como a ausência de limites, de visão de luz, de vida, de necessidade natural etc. A esses dois remédios de Epicuro, a nosso ver, corresponde o remédio que é o conhecimento verdadeiro, pois apenas com o uso racional do intelecto se pode ter a certeza da unidade da natureza e da necessidade única com que todas as existem¹⁰. O conhecimento da natureza do Ser, portanto, é o primeiro a ser buscado porque dele depende a cura dos males que provêm da crença em deuses e na morte. Apenas, então, através do estímulo assíduo de nossa potência, proporcionado pelo discernimento do bom e do mau, ou seja, fazendo um uso adequado das palavras “bom” e “mau”, é que podemos agir de maneira cada vez mais favoravelmente a uma potência alegre que seja o desejo de viver sem nenhuma finalidade para além da própria vida.

Para os epicuristas, a liberdade está associada à supressão do medo. E de todos os medos, aquele que estaria na base de todos os outros é o medo da morte: “como mostra Lucrecio com muito vigo, é o medo da morte que está na base de todas as paixões que tornam os homens infelizes” (HADOT, 2008, p. 175). Por que o medo da morte? O que o medo da morte tem de especial em relação aos outros medos? Epicuro diz que “a morte é justamente a privação das sensações” (EPICURO, 1997, p. 27), e ainda, que as sensações, que basicamente são variações de sofrimento e prazer, são relativas umas às outras: “sentimos necessidade do prazer somente quando sofremos pela ausência do prazer, mas quando não sofremos não sentimos mais necessidade do prazer” (citado em HADOT, 2008, p. 172). Assim, a ausência do prazer gera a necessidade de prazer, e esta necessidade é sentida com sofrimento, dado que este seria justamente a ausência do prazer. Além disso, a expectativa do prazer leva ao medo de ele não vir a ser alcançado. Esse medo, por sua vez, se transforma no medo de uma vida de sofrimento, privada de prazer. Estando o prazer ausente da vida, por hipótese, teme-se que, ao morrer, cesse completamente todo e qualquer prazer. Daí que, sendo a morte a privação das sensações, o medo da morte é o medo presente de uma vida sem prazeres.

⁷ Tradução nossa de: *Il n’y a rien à craindre des dieux.*

⁸ Tradução nossa de: *Il n’y a rien à craindre de la mort.*

⁹ “Assim, de um lado, o homem não teme os deuses, pois eles não exercem nenhuma ação sobre o mundo e sobre os homens, e, de outro, o homem não deve mais temer a morte, porque a alma, composta de átomos, desagrega-se como o corpo, quando morre, e perde toda a sensibilidade” (HADOT, 2008, p. 178).

¹⁰ “Pois eles sabem que, uma vez suprimida a ignorância, desaparece também essa estupefação, ou seja, o único meio que eles têm para argumentar e para manter a autoridade” (E I, Apêndice, p. 45).

Considerando que Spinoza tenha se inspirado nessas ideias e que, em sua filosofia, isso que Epicuro chama de prazer e sofrimento Spinoza chama de alegria e tristeza, acreditamos obter uma comparação plausível. Sendo a esperança a expectativa de uma alegria futura e sendo o medo a expectativa de uma tristeza futura (cf. def. dos afetos 12 e 13), e ainda que o futuro é uma imagem que criamos por comparação entre as imagens presentes, então os objetos da esperança e do medo não existem fora da imaginação. O que faz, no entanto, o homem esperar ou temer? Assim como o prazer e o sofrimento para Epicuro, para Spinoza o medo e a esperança também são paixões relativas: “não há esperança sem medo, nem medo sem esperança” (E III, def. dos afetos 13, exp., p. 144). A razão, portanto, para a esperança e para o medo deve ser uma mesma e não deve ser atribuída exclusivamente aos seus respectivos objetos. Acontece que, para Spinoza, toda imagem de algo do passado é ela mesma, enquanto lembrança, existente no presente, isto é, no momento em que é lembrada. Desse modo, os afetos associados às imagens de coisas presentes, como a música que agora deleita os ouvidos, também se associam igualmente às imagens de coisas passadas, como se estas estivessem presentes da mesma maneira (Cf. E III, prop. 18, p. 111). A esperança e o medo, por sua vez, como paixões ligadas a uma coisa futura, são afetos associados a coisas que estão presentes apenas na imaginação, na medida em que alguma coisa do passado é lembrada e que, tendo sido causa de tristeza ou de alegria, considerada ainda como possível de se tornar presente novamente, torna-se razão de medo ou esperança.

Ora, a imaginação não existe sem o corpo, porque as imagens são justamente ideias das afecções do corpo, e a morte, segundo Spinoza, “a morte sobrevém quando suas partes se dispõem de uma maneira tal que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso” (E IV, prop. 39, esc., p. 183). Além disso, se consideramos que “a mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado” (E II, prop. 14, p. 66), estando o corpo morto, isto é, arranjado de maneira na qual os seus sentidos não são mais afetados, a mente, da mesma forma, não percebe mais o corpo, pois está privada de perceber as afecções do corpo. Logo, a morte, para Spinoza, assim como para Epicuro, é também a privação das sensações (se entendermos por sensações as imagens na mente das modificações dos sentidos do corpo). De maneira semelhante, portanto, o medo da morte será o medo da privação das sensações.

Segundo Hadot, “é para curar o homem desses terrores que Epicuro propõe seu discurso teórico sobre a física” (HADOT, 2008, p. 175), ou, segundo as palavras do próprio Epicuro, “não pode afastar o temor que importa para aquilo a que damos maior importância quem não saiba qual é a natureza do universo e tenha preocupação das fábulas míticas. Por isso não se podem gozar prazeres puros sem a ciência da natureza” (idem). O conhecimento da natureza inclui, para Spinoza, o conhecimento da natureza da mente (tema da segunda parte da *Ética*), e este está condicionado ao conhecimento da natureza da substância de todas as coisas (tema que, pela ordem das razões antecede aquele e ocupa a primeira parte da *Ética*), isto é, para usar as palavras de Epicuro, à ciência da natureza como um todo. Para

Epicuro, quando o corpo morre, “a alma, composta de átomos, desagrega-se como o corpo, quando morre, e perde toda *sensibilidade*” (idem, p. 178, grifo nosso). À semelhança de Spinoza, para Epicuro a perda da sensibilidade – ou a perda da imaginação juntamente com a deterioração dos sentidos do corpo – é a desagregação da alma, a qual, quando vista a partir do Todo eterno¹¹, tal como compreendido pela ciência da natureza, não mais implica realmente uma perda, de modo que o medo da morte se torna fundado apenas na imaginação e na sensibilidade, sem nenhuma base racional. Por esse motivo, o medo da morte, para Spinoza, existe apenas porque temos uma ideia confusa da duração:

se prestarmos atenção à opinião comum dos homens, veremos que estão, na realidade, conscientes da eternidade de sua morte, mas que eles a confundem com a duração e a imputam à imaginação ou à memória, as quais eles acreditam que subsistem após a morte. (E V, prop. 34, esc., p. 232-233).

Não é, pois, coincidência que tanto Spinoza quanto os epicuristas tiveram como rivais a teologia cristã, e que Spinoza tenha considerado Paulo o primeiro teólogo. Se prestarmos atenção, os remédios elaborados por Epicuro e Spinoza parecem não só ser incompatíveis com a doutrina paulina, tal como difundida pela Igreja, como também o seu oposto, pois o cristianismo enquanto doutrina religiosa da salvação não pode prescindir do temor a Deus e à morte, da renúncia à felicidade terrena e da resignação ao sofrimento em vida. Basicamente, desse ponto de vista, tudo na doutrina cristã gira em torno da noção de finalidade, segundo a qual todas as nossas ações devem servir para agradar a Deus. O cristianismo de Paulo parece ser, nesse aspecto, muito semelhante ao judaísmo que excomungou Spinoza e que condenou Cristo, já que se sustentaria sobre os mesmos preconceitos e sobre as mesmas paixões de esperança e medo ligadas à cessação das sensações. Por isso, os teólogos contra os quais Spinoza escreve o *Tratado Teológico-Político* seriam ainda os mesmos da época de Paulo:

O pensamento cristão, que soube ver no materialismo e no ateísmo epicurista inimigos eficazes das suas doutrinas e rivais perigosos do seu império espiritual, engajara-se na luta contra ele. Clemente de Alexandria disse: ‘Se o apóstolo Paulo ataca os filósofos, ele tem em vista somente os epicuristas...’ (NIZAN, 1971, p. 43-44)¹².

O “pensamento cristão” opera em cima do medo da esperança, ora ameaçando com uma punição futura, ora oferecendo uma recompensa futura. Desta maneira, a religião faz com que os homens acreditem

¹¹ “O Todo [...] é eterno, porquanto o ser não pode ser proveniente do não-ser mais que o não-ser não pode ser proveniente do ser” (HADOT, 2008, p. 177).

¹² Tradução nossa de: *La pensée chrétienne, qui avait su voir dans le matérialisme et l'athéisme épicurien des ennemis efficaces de ses doctrines et des rivaux dangereux de son empire spirituel, engagea la lutte contre lui. Clément d'Alexandrie dit: 'Si l'apôtre Paul attaque les philosophes, il a seulement en vue les épicuriens...'*

que a piedade e a religiosidade e, em geral, tudo o que está referido à firmeza do ânimo, são fardos de que eles esperam livrar-se depois da morte, para, então, receber o preço da sua servidão [...] E não é apenas por essa esperança, mas também, e sobretudo, pelo medo de serem punidos, depois da morte, por cruéis suplícios, que eles são levados a viver, tanto quanto o permitem sua fraqueza e seu ânimo impotente, conforme os preceitos da lei divina. (E V, prop. 41, esc., p. 237).

O medo da morte significaria, assim, todos os outros medos, pois todo medo é essa fraqueza de ânimo por conta da qual somos impedidos de agir e de conceber as coisas sem estarmos confusos pelas sensações associadas a elas. Para ser livre, por conseguinte, é preciso, segundo Epicuro, seguir a máxima “Acostuma-te à ideia de que a morte para nós não é nada” (EPICURO, 1997, p. 27), a qual implica “a consciência clara de que a morte não significa nada” (idem). Se a morte é a cessação das sensações, então ela é, tal como as trevas, o falso, o mal etc., uma privação (para usar a linguagem de Spinoza), e, portanto, ela não existe (ou existe como mero ser de razão) e não pode ser definida pelo ser. Por este mesmo motivo, Spinoza, em sua célebre proposição, afirma: “não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida” (E IV, prop. 67, p. 200). Pensar a morte, então, importa apenas para o que fazemos na vida.

O que a morte representa para nós? Parece-nos que esta é a pergunta mais adequada sobre a morte como fim da vida, e também como finalidade da vida, isto é, aquilo para o que a vida se orienta e se dirige, oscilando entre o medo e a esperança de uma punição ou um sofrimento e de uma recompensa ou gozo. A morte, portanto, como acontecimento futuro, desconhecido, apenas suposto. Será que o mesmo não ocorre quando esperamos por algo no futuro ainda em vida? A finalidade é, para Spinoza, a mãe de todos os preconceitos, pois todos eles nascem da pressuposição de que “todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim” (E I, Apêndice, p. 41). Isto significa, do ponto de vista do conjunto da vida humana, considerar que a própria vida, de todos e de cada um, existe em função de um fim, de modo que o que a vida seja será definida não por ela mesma, isto é, pelo que ela é, mas pelo que ela não é, isto é, pelo seu fim além dela. Na vida cotidiana, o homem de fato opera por fins, mas, como disse Spinoza, não se infere daí que a própria natureza ou Deus¹³ também aja dessa forma. Consequentemente, o medo da morte é apenas, tal como o preconceito da finalidade, a versão geral de todos os medos, pois todos eles operam da mesma forma, ou seja, em relação a coisas futuras que a imaginação antecipa por conta do hábito da mente em comparar as coisas segundo medidas de suas semelhanças.

Apesar de outras afinidades entre Spinoza e Epicuro, entretanto, para o nosso propósito, acreditamos que fomos aos pontos mais centrais. Para concluir, como julgamos que aprendemos não apenas com as palavras, mas também com as ações

¹³ “Os homens pressupõem em geral [...] que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto” (E I, Apêndice, p. 41).

dos outros, gostaríamos de relembrar o curioso fato de quando Spinoza recusou o convite para lecionar na universidade de Heidelberg. Spinoza contava 41 anos de idade. Na carta de convite, escrita pelo professor e conselheiro do Eleitor Palatino de Heidelberg, Jean-Louis Fabritius, a proposta é colocada nos seguintes termos: “tereis a maior latitude de filosofar, liberdade da qual o Príncipe acredita que não abusareis para não perturbar a religião oficialmente estabelecida” (C, Carta 47, p. 216). Depois de mais ou menos um mês de reflexão, Spinoza responde a proposta com uma negativa, apesar de considerar a oferta tentadora (uma “magnífica ocasião”), dado que era pobre e a *recompensa* pelo trabalho na universidade, em termos de subsistência, ser promissora. E a razão mais forte de ter negado a proposta nos parece ser esta: “ignoro dentro de que limites minha liberdade filosófica deveria estar contida para que eu não parecesse querer conturbar a religião oficialmente estabelecida” (C, Carta 48, p. 217). A ignorância que Spinoza alega aponta para a dúvida na qual viveria se tivesse que se submeter às restrições postas pela universidade, vida esta que seria justificável apenas pela recompensa (sempre futura) do salário regular ao final de certos períodos, ao qual, por fim, estaria preso na esperança de recebê-lo ou ao medo de vir a perdê-lo, de acordo com a conformidade das suas ações à religião oficialmente estabelecida. E é justamente o que ele afirma ao final da carta: “vede, pois, senhor, que o que me detém não é a esperança de uma fortuna mais alta, mas o amor pela tranquilidade que creio poder preservar” (idem).

Vemos aqui um caso concreto de como acontece na vida a ideia de conservação do ser ou de perseverança em seu ser, e também de como o medo da morte é apenas a generalização dos outros medos que sentimos no decorrer da vida. Podemos com isto dizer que, para Spinoza, tal como para Epicuro, as teorias sobre a natureza, a física e a psicologia são destituídas de valor se não forem elas partes de um conhecimento da natureza que seja ao mesmo tempo libertador. Deste modo, o que Hadot fala do epicurismo, bem poderia ser sobre o spinozismo:

Tudo se passa então como se, suprimindo o estado de insatisfação que o consumia na procura de um objeto particular, o homem ficasse livre enfim para poder tomar consciência de alguma coisa extraordinária, que já estava presente nele de maneira inconsciente, o prazer de sua existência. (HADOT, 2008, p. 173).

Os quase dois mil anos que separam Spinoza de Epicuro talvez sirvam para mostrar que, apesar do tempo, o medo da morte não se tornou menos significativo nas vidas dos homens, e que a busca pela liberdade não depende, igualmente, do tempo, pois a existência, assim como o prazer ou a satisfação consigo mesmo, é sempre presente. A filosofia, portanto, antes de ser uma teoria, é uma maneira de viver, e, enquanto remédio para os males, uma terapêutica.

Referências bibliográficas

EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

HADOT, P. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: LGF/Le livre de poche, 2003.

- _____. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Éditions Albin Michel, 2002.
- _____. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- NADLER, S. *Espinosa: vida e obra*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 2003.
- NIZAN, P. *Les matérialistes de l'antiquité*. Paris: François Maspero, 1971.
- SPINOZA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. [E].
- _____. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. [TTP].
- _____. *Tratado da correção do intelecto*. In: GUINSBURG, J., CUNHA, N., ROMANO, R. (Org.). *Obra completa I. (Breve) Tratado e outros escritos*. São Paulo: Perspectiva, 2014a. [TIE].
- _____. *Correspondência*. In: GUINSBURG, J., CUNHA, N., ROMANO, R. (Org.). *Obra completa II. Correspondência completa e vida*. São Paulo: Perspectiva, 2014b. [C].