

Espinoza, o conhecimento e a política

Paulo Tunhas

Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Instituto de Filosofia

Resumo:

Duas leituras da obra de Espinoza, a de Fernando Gil e a de Diogo Pires Aurélio, lidando respectivamente com um ponto particular da teoria do conhecimento espinosista e com a sua filosofia política no seu todo, conduzem-nos à colocação de um problema: como articular a parte quinta da *Ética* com o pensamento político desenvolvido no *Tratado teológico-político* e no *Tratado político*? Parece legítimo supor que um abismo se instaura entre as duas maneiras de pensar que esses textos revelam. Sugere-se que a teoria espinosista dos afectos permite a indicação de uma solução para este problema.

Palavras-chave: Conhecimento, política, paixões, afectos.

Espinoza, knowledge and politics

Abstract:

Fernando Gil and Diogo Pires Aurélio offer different readings of Spinoza's work, one dealing with a particular point of Spinoza's theory of knowledge, the other with his political philosophy as a whole. A question arises from the conjunction of these two readings: how should we relate part five of the *Ethics* to the political thought developed in the *Theological-Political Treatise* and the *Political Treatise*? Something like an abyss seems to exist between the two ways of thinking these texts reveal. It is suggested that Spinoza's theory of affects may offer a solution to this problem.

Key-words: Knowledge, politics, passions, affects.

Procurarei aqui muito brevemente discutir um problema colocado pelo espinosismo a partir de uma análise do lugar que a obra de Espinoza ocupa no

pensamento filosófico de Fernando Gil e de Diogo Pires Aurélio. Sem dúvida que há aqui uma desproporção. No segundo, a figura de Espinosa é fundamental, enquanto que no primeiro não, embora ocorra num momento central do seu pensamento tardio. Mas tal desproporção não nos deve neste contexto incomodar. O que é importante é que o confronto das duas obras, parece-me, revela bem o problema que pretendo abordar e que a meu ver não é despiciendo no entendimento do sistema de Espinosa.

O problema, exposto de forma simples, é o da articulação da filosofia do conhecimento com a filosofia política em Espinosa. Aparentemente, há um abismo entre ambas, um abismo para o qual é difícil descortinar uma ponte, uma passagem. Esse abismo deixa-se revelar através de um complexo sistema de oposições, cada oposição revelando um seu aspecto particular. Enumeremos algumas, o primeiro elemento representando o grau máximo da perfeição no plano do conhecimento, o segundo o estado natural e insusceptível de ser ultrapassado da vida política: intuição e imaginação; imobilidade e flutuação; eternidade e tempo; contemplação e acção; beatitude e paixões. Muitas outras oposições poderiam ser mencionadas e até a organização das aqui apresentadas poderia ser diferentemente construída. Mas creio que, como ponto de partida, estas servem.

Estas oposições designam domínios bem distintos, discontinuidades, no interior do sistema. É duvidoso, concedo, que Espinosa as pensasse assim. A seus olhos, como o próprio projecto da *Ética* o revela, prima a continuidade. É sobre essa continuidade que se instaura o caminho para a libertação e o próprio significado da palavra “ética” tal como Espinosa a utiliza, em que os elementos cognitivos e os elementos éticos, no sentido corrente da palavra, se indistinguem. Não haveria, portanto, domínios distintos, no sentido em que Kant distingue o “domínio da natureza” do “domínio da liberdade”. Natureza (necessidade) e liberdade, em Espinosa, designam justamente a mesma realidade. Não há um império da liberdade instalado na natureza como coisa

distinta dela. Mas não parece que ver aqui um problema resulte de algo como uma projecção de um esquema kantiano na consideração do sistema de Espinosa, o que consistiria, sem dúvida, um erro metodológico, apenas num caso ou noutra eventualmente justificável. É que no interior do pensamento de Espinosa essa própria tensão é palpável e, num certo sentido, inescapável.

Para pôr as cartas todas em cima da mesa, enuncio desde já, com alguma brutalidade e talvez ingenuidade, o que me parece a versão mais óbvia do problema. Como poderá agir na sociedade, isto é, levar uma vida política, aquele que tiver atingido o grau máximo do conhecimento, o conhecimento do terceiro género, a beatitude, o amor intelectual de Deus, a libertação das paixões e da ilusão do tempo, a visão das coisas sob o modo da eternidade? A questão não é espúria, já que a vida política se encontra, do princípio ao fim, dominada pelo passional e pelo imaginário, e mesmo que seja possível, como Espinosa defende, um progresso em direcção a uma maior racionalidade na organização do campo passional, um avanço em direcção a um entendimento não passional das paixões, tal progresso e tal avanço encontram-se, do princípio ao fim, determinados e limitados pela própria natureza do seu objecto. Dito de outra maneira: parece haver uma incompatibilidade de base entre o mais alto conhecimento filosófico e a vida política. Dito ainda de outra maneira: deverá o filósofo que tenha atingido a beatitude excluir-se da política? E que tipo de vida então viverá, cortado desse objecto que contaminaria o seu pensamento de passionalidade e que, no fundo, ele já não é capaz de pensar enquanto tal, na sua impureza e temporalidade constitutivas?

Comecemos pela abordagem do conhecimento, a partir do modo como, em algumas páginas de *A convicção*, Fernando Gil aborda o tema espinosista da certeza da certeza¹. Note-se desde já que Fernando Gil se concentra na

¹ Fernando Gil, *A convicção*. Porto, Campo das Letras, 2003, pp. 181-190. (Edição francesa original: *La conviction*, Paris, Flammarion, pp. 253-267.) Para uma análise do livro, cf. Paulo

Proposição 43 da Parte II da *Ética*, nenhuma menção sendo feita à Parte V. Esta restrição não é grave, já que, como se sabe, tal proposição, como outras da Parte II, antecipam parcialmente os resultados da Parte V.

O que interessa antes de mais a Fernando Gil é a questão da posse subjectiva do verdadeiro, isto é, de acordo com a sua terminologia, o domínio do epistémico, da apropriação subjectiva do conhecimento na sua dimensão máxima. O epistémico é o domínio da vida do epistemológico, do conhecimento, e essa apropriação do conhecimento pelo sujeito é um momento essencial (o momento essencial) da metafísica do conhecimento que Fernando Gil procura elaborar. Tal apropriação funda-se na efectividade da assimetria entre o verdadeiro e o falso e no primado epistemológico do primeiro, que conduz à possibilidade de um conhecimento directo do verdadeiro (o falso só é susceptível de um conhecimento indirecto, a partir do verdadeiro, que é critério de ambos). Epistemicamente, o verdadeiro apresenta-se como certeza. Encontramo-nos face ao registo das denominações intrínsecas e, ao mesmo tempo, da verdade que se mostra por si mesma, sem necessidade de um recurso, como se disse, ao que quer que seja de indirecto. A ideia verdadeira auto-designa-se. E tal auto-designação não deixa epistemicamente lugar para dúvidas. A marca do verdadeiro é a evidência. A convicção resulta do sentimento da posse do verdadeiro.

A partir da noção espinosista de “ideia da ideia”, ou de “forma da ideia”, Fernando Gil procura determinar o modo de existência epistémica do “conhecimento do conhecimento”, e tal modo de existência é, sem surpresa, a certeza. A certeza consiste na “ideia adequada da adequação da ideia adequada”. Tal ideia é uma maneira de pensar, um acto de compreender. A certeza corresponde à apreensão intelectual de um conteúdo de sentido. E

Tunhas, “O sujeito no conhecimento. Sobre Fernando Gil”, *Phainomenon*, 22/23, Lisboa, 2011, pp. 275-302, e, para uma breve introdução geral à obra de Fernando Gil, Paulo Tunhas, *O essencial sobre Fernando Gil*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2007.

aqui se revela a interpenetração entre o reconhecimento do verdadeiro, a convicção no sentido próprio e a imanência do acto de conhecer ao seu agente. A certeza desdobra-se numa “certeza da certeza” que é a convicção. Ela dá-se com a passagem do conhecimento do segundo género para o conhecimento do terceiro género, uma passagem interior ao espírito que significa a posse do verdadeiro. Há assim uma continuidade entre a verdade e a certeza, entre o plano epistemológico e o plano epistémico. uma continuidade que se relaciona com a auto-designação da ideia verdadeira e a marca da evidência.

Se passarmos agora para o campo da política espinosista, tal como Diogo Pires Aurélio a analisa no *Tratado teológico-político* e no *Tratado político*, obtemos uma paisagem inteiramente diferente². Dizer que ela é incompatível com a primeira é talvez dizer demais. Mas não se vê como, neste campo, possa haver lugar para o conhecimento de terceiro género. Para um conhecimento de segundo género, muito provavelmente. A possibilidade de um “conhecimento não passional das paixões” de algum modo o exige. Mas a certeza da certeza, por razões que se prendem com o objecto político, parece impossível. O espírito não pode, em coisas políticas, operar a transição que a *Ética* descreve.

E isso porque, ontologicamente, todo o mundo político obedece ao plano passional, temporal e imaginário que interdita uma passagem à visão sob o modo da eternidade. Reina a instabilidade. Há certamente possibilidade de

² A obra de Diogo Pires Aurélio sobre Espinosa é muito vasta. Mencionemos as traduções, com extensas apresentações, do *Tratado teológico-político* (Espinosa, *Tratado teológico-político*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1988 (segunda edição, revista, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2004) e do *Tratado político* (Espinosa, *Tratado político*, Lisboa, Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2008), bem como *Imaginação e Poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*, Lisboa, Colibri, 2000, e *O Mais Natural dos Regimes. Espinosa e a Democracia*, Lisboa, Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2014. Outros livros de Diogo Pires Aurélio abordam igualmente, de passagem, o pensamento político espinosista. Para uma visão geral dos estudos de filosofia política de Diogo Pires Aurélio, cf. Paulo Tunhas, “Como pensar a política? A racionalidade a braços com o razoável”, *Análise*, 22, Lisboa, 2001, pp. 147-154 (agora em Paulo Tunhas, *O pensamento e os seus objectos. Maneiras de pensar e sistemas filosóficos*, Porto, MLAG Discussion Papers, Edições da Universidade do Porto, 2012, Capítulo 15).

concordia, mas ela só pode ter lugar contra o pano de fundo de uma discórdia que é estrutural. Há equilíbrios e consensos? Há-os, certamente, mas eles encontram-se circunscritos por um horizonte de conflitos que recusa deixar-se teleologicamente sublimar. O estudo das “modalidades reais de conexão dos indivíduos” tem necessariamente de ter em conta a passionalidade, e a passionalidade faz barreira à certeza e, por maioria de razão, à certeza da certeza, à “ideia adequada da adequação da ideia adequada”. Ela representaria sem dúvida aqui um análogo da utopia que Espinosa, na esteira de Maquiavel, censura a certo pensamento político. Pode haver um conhecimento não passional das paixões, mas, no plano político, tal não-passionalidade não se deixa desdobrar numa efectiva posse do verdadeiro.

Qual é então o estatuto do saber teórico da *praxis*? A análise política – a análise política das razões de Estado, por exemplo – permite um saber real. Mais profundamente, uma “física das paixões” permite-nos estabelecer algo como uma “física do corpo político”. Mas essa física do corpo político não descreve um universo inteiramente dominado. A apreensão dos conteúdos de sentido é precária. O conhecimento é sempre em larga medida indirecto. A oposição de Espinosa a Hobbes estabelece exactamente a recusa de uma sublimação do estado de natureza. O conflito continua na sociedade e não é eliminável. A natureza ocupa o espaço do poder. A imaginação em política possui uma dimensão positiva que, em tese geral, não existe no plano do conhecimento.

Se a minha muito breve leitura da filosofia do conhecimento espinosista e da sua filosofia política, respectivamente a partir de Fernando Gil e de Diogo Pires Aurélio, é uma leitura correcta, então há um efectivo problema do ponto de vista do sistema de Espinosa. Há um abismo entre o conhecimento do terceiro género, tal como a *Ética* o descreve, e o conhecimento político, mesmo o conhecimento não-passional da política, que o *Tratado teológico-político* e o *Tratado político* nos oferecem. Levando as coisas à sua oposição mais

extrema: que relação pode possuir a beatitude com a acção política? Haverá alguma passagem a estabelecer entre ambas?

Para entrever uma resposta, para discernir o sinal de uma passagem, será necessário revisitar muito rapidamente o que Espinosa nos diz do conhecimento do terceiro género e acerca do mundo passional. Será sobretudo necessário mencionar a complexa distinção entre afectos e paixões levada a cabo por Espinosa. Ela permitirá determinar um estrato intermédio entre o passional e o intuitivo, que corresponde globalmente a um tipo de conhecimento próximo do do segundo género. Permitirá igualmente, se bem que de modo indirecto, sugerir o diferente tipo de respostas que Fernando Gil e Diogo Pires Aurélio oferecem ao abismo que mencionei no início do texto. (No caso de Fernando Gil, a sugestão é apenas isso mesmo: uma sugestão, dado ele nada ter escrito de explícito sobre a questão; não assim no caso de Diogo Pires Aurélio.) Em termos muito gerais - voltarei à questão no fim -, Fernando Gil ver-se-ia obrigado a aceitar a existência do abismo. O conhecimento do terceiro género, ou pelo menos aquilo que com ele faz corpo, a certeza da certeza, encontra-se no centro da sua investigação sobre a convicção. Nele dá-se a própria coisa, o seu modelo é o de uma apresentação. E não parece haver maneira de integrar o espaço da política nessa maneira de pensar. Diogo Pires Aurélio, pelo contrário, não veria aqui um abismo preocupante. A possibilidade de um conhecimento não passional do passional basta-lhe, creio. E, para isso, o conhecimento do segundo género é uma maneira de pensar inteiramente conveniente. Não é que o conhecimento do terceiro género desapareça por artes mágicas do horizonte espinosista tal como ele o concebe. Mas a *praxis*, para ser pensada racionalmente, não o exige. E essa racionalidade é já suficientemente afim do que o conhecimento do terceiro género oferece para que nela nos detenhamos sem ir mais além. Não há necessidade de executar a transição de um modelo representativo

(discursivo), o do conhecimento de segundo género, a um modelo apresentativo (intuitivo), o do terceiro género.

Começamos pelo terceiro género de conhecimento. O terceiro género de conhecimento espinosista, que “procede da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”, é o da *scientia intuitiva*, que se dá num só golpe de vista <uno intuitu>³. Tal como o conhecimento do segundo género, o conhecimento racional, o conhecimento do terceiro género é “necessariamente verdadeiro”⁴ e “ensina-nos a discernir o verdadeiro do falso”⁵. A quinta e última parte da *Ética*, que se ocupa “da potência da inteligência, ou da liberdade humana”, diz-nos que “o esforço <conatus> supremo da mente e a suprema virtude é compreender as coisas pelo terceiro género de conhecimento”⁶ e que “quanto mais a mente é apta a compreender as coisas pelo terceiro género de conhecimento, tanto mais deseja compreender as coisas por este mesmo género de conhecimento”⁷. O maior contentamento <acquiescentia> da mente, o maior deleite <delectatio> e a maior alegria <laetitia>, vem-lhe do conhecimento intuitivo⁸. O conhecimento intuitivo depende da mente na medida em que esta é eterna⁹, e dele nasce o amor intelectual de Deus¹⁰ e a diminuição do medo da morte¹¹. Destas poucas passagens - e sem de modo algum entrar nas complexidades da filosofia espinosista, que indiscutivelmente exige uma experiência de pensamento muito particular - pode-se ver que Espinosa concebia o mais elevado género de conhecimento como um pensamento não discursivo. Diferentemente do segundo género, que procede por raciocínios, o

³ Espinosa, *Ética*, II, Escólio II da Proposição XL.

⁴ II, Proposição XLI.

⁵ Proposição XLII.

⁶ V, Proposição XXV.

⁷ V, Proposição XXVI.

⁸ V, Proposição XXVII e Proposição XXXII.

⁹ V, Proposição XXXI.

¹⁰ V, Proposição XXXIII.

¹¹ V, Proposição XXXVIII.

terceiro género é intuitivo: é um conhecimento da própria coisa apenas a partir dela mesma, por “sentimento” e por “gozo” da coisa. Esse “sentimento” e esse “gozo” são amor, contentamento, deleite, alegria, sentimento de eternidade. Mas não se trata, sem dúvida, de um puro sentimento “místico”, “acósmico” - trata-se, para Espinosa, *de um pensamento*, que mantém o critério de intencionalidade do pensamento: é algo de *intelectual*. Afinal de contas, o próprio Deus “ama-se a si mesmo com um amor intelectual infinito”¹².

Passemos agora ao mundo passional. No Prefácio à Parte III, *De affectibus*, da *Ética*, Espinosa escreve que a questão da natureza dos afectos – os afectos são «as afecções do Corpo, que aumentam ou diminuem, ajudam ou contrariam, a potência de agir desse Corpo, e ao mesmo tempo as ideias dessas afecções»¹³, «o afecto é a ideia de uma afecção do corpo»¹⁴ – e das suas forças, bem como a dos modos de os dominar, permanece, apesar de alguns esforços (nomeadamente os de Descartes), ainda indeterminada: o objectivo de Espinosa é «tratar os vícios e as inépcias dos homens à maneira Geométrica», «considerar as acções e apetites humanos como se se tratasse de linhas, de planos ou de corpos»¹⁵. Os afectos são realidades humanas (e, mais geralmente, animais – embora, neste caso, diferentes¹⁶), não devem ser atribuídos a Deus¹⁷: Deus não se encontra sujeito às paixões¹⁸, «Deus é isento de paixões, e nenhum afecto de Alegria ou de Tristeza o afecta»¹⁹, não ama

¹² V, Proposição XXXV.

¹³ III, Definição III; cf. tb. a Definição Geral dos Afectos, no fim do Livro III da *Ética*, e a Explicação que se lhe segue. Sobre o acompanhamento das acções e paixões do corpo pelas acções e paixões da mente, cf. III, Proposição II, Escólio.

¹⁴ V, Proposição IV, Corolário.

¹⁵ Prefácio à Parte III da *Ética*.

¹⁶ III, Proposição LVII, Escólio; IV, Proposição XXXVII, Escólio I.

¹⁷ I, Proposição VIII, Escólio II.

¹⁸ I, Proposição XV, Escólio.

¹⁹ V, Proposição XVII.

ninguém nem odeia ninguém²⁰ – os homens encontram-se necessariamente sujeitos a elas²¹, os afectos humanos são “naturais”²². A paixão é o sintoma de uma causalidade inadequada: ela dá-se “quando algo se passa em nós, ou quando se segue algo da nossa natureza, do qual apenas somos a causa parcial”²³, quando dependemos da imaginação²⁴. Os apetites e os desejos são paixões apenas na medida em que “nascem de ideias inadequadas”²⁵. E não há maior inadequação no nosso conhecimento (nem maior afecto) do que aquela que se dá quando imaginamos uma coisa como sendo livre, pois aí ignoramos as causas que a determinaram a agir de uma certa maneira²⁶. As paixões, com efeito, revelam a maior potência de uma causa exterior²⁷ – e são tão mais fortes quanto essa coisa é imaginada como presente²⁸. Por essa inadequação causal se distinguem as paixões dos outros afectos, as acções, que implicam uma causalidade adequada²⁹ (ambas reenviando a um mesmo apetite³⁰). A inadequação liga-se à negação: «as paixões relacionam-se com a mente apenas na medida em que nela há algo que envolve negação, dito de outro modo, na medida em que a consideramos como uma parte da natureza que por si, sem as outras, não se pode perceber clara e distintamente»³¹. Concomitantemente, as acções ligam-se à afirmação. Teremos assim, dois tipos de afectos: as

²⁰ V, Proposição XVII, Corolário. Num contexto filosófico que não poderia ser mais diverso, Santo Agostinho dirá, como se sabe, algo algo na aparência semelhante: Deus e os anjos punem sem cólera e é sem compaixão que nos socorrem (*De Civitate Dei*, IX, V; cf., a este respeito, Paulo Tunhas, “Paixões”, *Revista da Faculdade de Letras – Filosofia*, II Série, Volume XXVII-XXVIII, Porto, 2010/2011, pp. 169-236, especialmente pp. 195-196.

²¹ IV, Corolário da Demonstração da Proposição IV.

²² IV, Proposição LVII, Escólio.

²³ III, Definição II; cf. tb. III, Proposição I, e Demonstração e Corolário; III, Proposição III, e Demonstração.

²⁴ III, Proposição LVI, Demonstração; IV, Proposição IX, Demonstração.

²⁵ V, Proposição IV, Escólio.

²⁶ V, Proposição V e Demonstração.

²⁷ IV, Proposição V e Demonstração.

²⁸ IV, Proposição IX, Demonstração, Escólio e Corolário.

²⁹ III, Definição 3.

³⁰ V, Proposição IV, Escólio.

³¹ III, Proposição III, Escólio; cf. tb. IV, Proposição II; e IV, Proposição XXXII, Demonstração e Escólio.

paixões e as acções. As acções – «os Desejos que se definem pelo poder do homem, dito de outra maneira, pela razão»³² – indicam sempre o nosso poder, as paixões a nossa impotência e o nosso conhecimento mutilado³³. «Para lá da Alegria e do Desejo que são paixões, há outros afectos de Alegria e de Desejo que se referem a nós enquanto agimos»³⁴. A maneira como a Mente se contempla necessariamente quando concebe uma ideia verdadeira ou adequada, e a alegria que daí resulta, enquadram-se nas acções: a compreensão é uma acção³⁵. Os afectos da acção têm sempre a ver com a Alegria ou com o Desejo: «Entre todos os afectos que se referem à Mente enquanto ela age, nenhuns há que não se refiram à Alegria ou então ao Desejo»³⁶ – nunca com a Tristeza³⁷. Essas acções revelam a força da mente, que se divide em firmeza – «o Desejo pelo qual cada um se esforça por conservar o seu ser sob o ditado único da razão» – e generosidade – «o Desejo pelo qual cada um, sob o único ditado da razão, se esforça por ajudar todos os homens e ligar-se-lhes pela amizade»³⁸.

Podemos agora voltar à diferença sugerida antes no que respeita às posições de Fernando Gil e Diogo Pires Aurélio relativamente ao nosso abismo inicial, isto é, à articulação do mais perfeito conhecimento com o conhecimento político e as suas consequências. Não é difícil constatar que o inteiro preenchimento de todas as expectativas que se dá no terceiro género de conhecimento, na ciência intuitiva, não se pode encontrar no campo político. Há necessariamente aqui, para nós, insatisfação: a verdade atingida no conhecimento do segundo género não se deixa desdobrar epistemicamente numa certeza da certeza. O homem político que pensa a sua acção e o filósofo

³² IV, Apêndice, Cap. III.

³³ IV, Apêndice, Cap. II.

³⁴ III, Proposição LVIII.

³⁵ III, Proposição LVIII, Demonstração; III, Proposição LIX, Demonstração.

³⁶ III, Proposição LIX.

³⁷ III, Proposição LIX, Demonstração.

³⁸ III, Proposição LIX, Escólio.

que pensa a acção do homem político não podem aspirar à ciência intuitiva. O Espinosa de Fernando Gil, conjecturo, veria nisso algo de indicador de uma impossibilidade de absorção completa da política pela filosofia. O Espinosa de Diogo Pires Aurélio, imagino, constataria antes a necessidade de a filosofia ser obrigada, pela força das coisas, a restringir-se a modalidades de conhecimento menos exigentes, sob pena de não compreender a política.

A questão é: será possível chegar a uma via média entre ambas as posições? Talvez a teoria espinosista dos afectos nos possa ser de algum socorro aqui. Vimos que, de acordo com Espinosa, os afectos na sua acepção mais geral, se dividem em paixões (onde reina a passividade) e afectos num sentido mais específico (onde é a actividade que prima). Ora, justamente, como antes mencionado, os afectos no sentido específico exibem uma causalidade adequada, eles não se encontram dominados pelas paixões e pela imaginação. De um certo modo, eles participam já de um conhecimento que nos conduz à libertação. O “conhecimento não passional da passionalidade” é um conhecimento afectivo. Ele não se confunde certamente com o conhecimento do terceiro género, mas em certa medida comunica com ele. Porque o próprio conhecimento de terceiro género pode ser visto como contendo ele mesmo tais elementos, sob a forma de uma afectividade levada ao limite, uma afectividade puramente intelectual: o “amor intelectual de Deus”. Deste modo, sem inteiramente se confundir com ele, o conhecimento político encontraria uma ponte/passagem que o ligaria ao conhecimento filosófico mais perfeito.

E como poderia alguém cuja libertação fosse plena, isto é, que tivesse atingido a visão das coisas sob o modo da eternidade, continuar a viver em sociedade e a agir politicamente? Utilizando os seus afectos, adaptando-os ao tempo e ao discurso. A certeza da certeza seria não tanto abandonada como suspensa, sem qualquer degradação intrínseca. A beatitude e a satisfação plena de todas as expectativas não seriam perdidas, antes se adaptariam a um mundo político

que, por resistente que a elas seja, permitiria, não obstante, a sua acção. Trata-se apenas de uma sugestão, é claro, que conviria talvez desenvolver.

Convém dizer que estes problemas não são exclusivos ao sistema de Espinosa. Toda a filosofia, ou quase, os presentiu e os procurou resolver. Naquele que é talvez o elogio mais admirável da *praxis*, da vida activa, a *Ética a Nicómaco*, Aristóteles é obrigado a reconhecer a superioridade da vida teórica, contemplativa, e as difíceis modalidades do convívio entre as duas. E em Kierkegaard e Nietzsche encontramos experiências de pensamento que possuem determinações comuns com a beatitude espinosista. Como conciliar a vida dos “cavaleiros da fé”, que deram já o salto para a esfera religiosa, com a existência social e política representada pela esfera ética? E como pode aquele que descobriu o eterno retorno de todas as coisas continuar a viver no seio da comunidade humana?

Paulo Tunhas

Professor Auxiliar do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Obras publicadas sobre Kant, William James, Fernando Gil, História da filosofia, Sistemas filosóficos.

Email: paulo.tunhas@gmail.com

