

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 48 jan-jun 2023 ISSN 1413-6651

IMAGEM *estudo em argila para uma escultura de Spinoza* (1860-1880)
de Eugène Lacomblé (1828-1905), escultor residente da cidade de Delf, Países Baixos.

O CONCEITO DE BEATITUDE EM FICHTE E ESPINOSA: IMPLICAÇÕES MORAIS E POLÍTICAS DO IDEALISMO E DO DOGMATISMO

Lucas Damián Scarfia¹

Pós-doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

lucasdamianscarfia@gmail.com

RESUMO: Neste artigo procuro expor a forma pela qual aparece o conceito de beatitude (*Seligkeit-beatitudo*) no pensamento de Fichte e de Espinosa. Tendo isso em vista, ressalto a importância de considerar os fundamentos metafísicos dos seus sistemas filosóficos para poder compreender suas implicações práticas – em particular as morais e políticas – a respeito do sentido que aquele conceito adota. Assim, pretendo analisar a metafísica fichteana do ansiar (*Sehnen*) como base da sua concepção da beatitude em um sentido moral, ao mesmo tempo que buscarei, em um sentido filosófico-histórico, confrontar essa perspectiva com a ideia espinosana de uma *beatitudo*, que, deixando de lado a moralidade, uma vez que para ele a política assume um papel primário na existência humana, de um ponto de vista fichteano só poderia ser considerada como irracional e dogmática. O confronto entre ambos os pensadores pretende favorecer a compreensão tanto de suas posições sobre o tema como dos seus sistemas filosóficos *per se*.

PALAVRAS-CHAVE: Fichte; Espinosa; beatitude; idealismo; dogmatismo.

1 Bolsista Fapesp (processo 2022/03084-0)

INTRODUÇÃO

Este trabalho combina os aspectos metafísicos, morais e políticos do pensamento de Espinosa e de Fichte. Trata-se de estudá-los segundo a forma como concebem o conceito de beatitude (*beatitudo-Seligkeit*). A base será a filosofia fichteana, como exibida em *Apellation an das Publikum* (*AP*) (1799) e na *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*GWL*) (1794-1795)², para daí realizarmos uma leitura que contraste tal posição com relação ao que Espinosa expõe na *Ética demonstrada em ordem geométrica* (*E*) (1661-1674), e com relação ao seu pensamento político no *Tractatus Theologico-Politicus* (*TTP*) (1670) e no *Tractatus Politicus* (*TP*) (1675-1677). Embora Fichte não se refira explicitamente a Espinosa³ nos textos analisados, a exegese que contrasta os filósofos favorece a compreensão das ideias de cada um deles acerca do conceito mencionado e, de maneira geral, explicita a crítica fichteana ao pensamento espinosano como dogmático e contrário ao idealismo.

Fichte escreve e publica *AP* no cenário da acusação de ateísmo que sofreu por parte das autoridades do Principado da Saxônia. Espinosa sofreu uma denúncia semelhante. Porém, um dos objetivos do trabalho é mostrar que as denúncias se referem a bases e escopos filosóficos diferentes. No caso de Espinosa, ele é denunciado a partir de sua crítica ao deus teísta. Quanto a Fichte, suas ideias têm maior radicalidade, já que questionam a estrutura transcendente do princípio divino – seja Deus, a substância ou a natureza. Esta considera-

2 Também levaremos em conta: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (*BB*) (1793); *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (*BG*) (1794); *Über die Würde des Menschen* (*WM*); *Erste und Zweite Einleitung in der Wissenschaftslehre* (*EE-ZE*) (1796-1797); *Grundlage des Naturrechts* (*GNR*) (1796-1797); *Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus* (*VS*) (1799). Quanto às edições em português utilizadas nas citações e referências para as obras de Fichte e de Espinosa, eu coloco a paginação depois de uma barra (/). Quando não há edição em língua portuguesa, a tradução é minha.

3 Eu, não-eu, e sua mútua relação, são os princípios do seu sistema filosófico. Cf. FICHTE, 1965, I/2, pp. 255-82; 202 I, pp. 37-67.

ção metafísica tem consequências práticas que levam a uma forma determinada de compreender a existência humana e o que é a beatitude. Tratar-se-ia de uma forma idealista, no caso de Fichte, e de uma forma dogmática no caso de Espinosa - segundo a consideração do próprio Fichte (cf. FICHTE, 1965, I/2, pp. 262-3; 2021, p.46, p.280, pp.64-5, p.392, p.193; 1970, I/4, p. 264).⁴

Ora, para entender o que Fichte exhibe naquele escrito, é preciso descobrir a metafísica que fundamenta suas ideias morais e políticas. Então o trabalho esboça a seguinte hipótese: essas ideias têm por fundamento a metafísica do ansiar (*Sehnen*) segundo descrita na GWL. Portanto, propomos que a caracterização fichteana da beatitude implica considerar o sentido prático-moral do seu idealismo filosófico. A partir disso se justifica sua consideração acerca da preeminência da prática sobre a teoria; o elogio da vida racional sobre a vida sensorial; a primazia da moral sobre a política como forma de vida da humanidade; e a importância de levar adiante uma existência idealista e não dogmática para atingir a beatitude.

A segunda aresta da hipótese é que semelhante apresentação se opõe - por sua fundamentação metafísica e por suas implicações práticas - ao modo como Espinosa concebe a noção de *beatitudo* (o que não é de estranhar a partir da crítica fichteana ao sistema espinosista como dogmático). Assim se expressa a distinção entre o sentido transcendente da filosofia de Espinosa e o sentido transcendental da filosofia de Fichte. Na sequência apontamos esquematicamente os pontos de confronto: I) implicação moral: para Fichte, a moral é o fundamento da existência subjetiva e intersubjetiva; pelo contrário, Espinosa negligencia o lugar da moral na vida humana; II) implicação política: para Fichte, a moral se ergue por cima da política como forma própria - desde que racional - de convivência intersubjetiva e a instituição Estado desaparece do centro da organização das relações humanas; pelo contrário, desde o realismo político espinosista, são as relações políticas a base da intersubjetividade e o

4 Por sua parte, Zöller realça que também em *SSL* Fichte adota essa ideia (Cf. ZÖLLER, 2018, p. 282).

Estado ocupa o núcleo da vida dos homens – o que, do ponto de vista de Fichte, impossibilita o aperfeiçoamento humano na consecução da beatitude.

A partir disso demarcamos os itens do trabalho: (1.) Vamos expor a metafísica do *Sehnen* na *GWL* e sua aparição em *AP*, como fundamento do conceito de beatitude, ao mesmo tempo que antecipamos sua oposição a respeito da filosofia espinosana. (2.) Vamos exibir a compreensão espinosista da *beatitudo* com base em sua metafísica, também para determinar suas implicações práticas – e reforçar o sentido contrário ao idealismo fichteano. Por último, uma Conclusão que visa enfatizar a importância de uma compreensão idealista da subjetividade e da intersubjetividade em prol de uma existência humana beata.

I. A BEATITUDE FICHTEANA

Podemos começar evidenciando a conexão entre *AP* e *GWL* a partir de uma passagem daquela. Escreve Fichte:

[m]uitas vezes, no meio dos negócios [...] da vida, a todo homem que não seja [...] ignóbil, não pode mais que apertar seu peito e sair dele um gemido de que não é possível que essa vida seja seu verdadeiro destino [...]. Este ansiar por algo superior [...] assiste inextinguivelmente na alma do homem. E de forma igualmente inextinguível ressoa nele a voz de que algo é um dever (*Pflicht*) (FICHTE 1977, I/5, p. 424).

Fichte estabelece assim um vínculo inextricável entre sua metafísica e sua filosofia prática-moral – já que aqui se trata do dever como *motto* da existência. Na *GWL* ele sustenta, num nível metafísico, que o ansiar é a atividade do Eu como princípio filosófico para pensar a existência do sujeito e o define como: “um impulso para algo completamente desconhecido, que se manifesta meramente por [...] um *vazio* que busca satisfação e não indica onde” (FICHTE 1965, I/2, p. 431; 2021, p.237). Assim, para Fichte, a dinâmica do anseio implica um movimento de constante retorno. Ele escreve no final da *GWL*: “[a] harmonia existe, e surge um sentimento de [...] contentamento (*Zufriedenheit*) [...]

(que, no entanto, dura só um momento, devido ao anseio que necessariamente retorna)” (FICHTE, 1965, I/2, pp. 450-1; 2021, p. 261). Daqui se deduz o inacabamento da ação moral que procura o cumprimento do dever, e sua implicação com respeito ao que é a beatitude para Fichte e qual é o caminho a seguir na sua consecução.

Mas antes de analisá-lo, cabe-nos descrever essa metafísica do ansiar: Fichte a apresenta no sétimo teorema (#10) da *GWL*. Porém, para sua adequada compreensão, é necessário explicar a noção de tendência ou esforço (*Streben*) e o conceito de impulso (*Trieb*) como explicitados no segundo e no quarto teorema (#5) e (#7). Fichte chama tendência ou esforço ao caráter da subjetividade como princípio absoluto – o Eu absoluto. Segundo ele, o sujeito não pode deixar de tender à superação do travo (*Anstoß*) que a realidade lhe impõe por estar situado no mundo da finitude. Isto implica a procura de si próprio como unidade que engloba toda oposição – não-eu.⁵ Entretanto, como a tendência só pode tender, ela não pode realizar-se totalmente. Assim, a tendência subjetiva para o infinito não pode produzir a realidade apenas a partir de si. Porém, por ser um movimento contínuo na busca desse *telos*, pode superá-la como impulso para sua constante modificação:

[o] esforço visa à causalidade [...], esta causalidade não pode ser posta como se dirigindo ao não-eu; porque então seria posta uma atividade

5 A questão da relação entre idealista e dogmático permanece irresoluta no pensamento de Fichte. Às vezes, parece que não tem vínculo possível e outras - incluso em *AP* (cf. FICHTE, 1977, I/5, p.431) -, parece que pensa que o idealista pode exortar e acordar no outro a moralidade. Em ocasiões isto se apresenta através da forma em que Fichte entende a educação e a cultura (cf. FICHTE, 1966, I/3, p.33; pp. 40-1 / 2017, p. 28; p. 40 e cf. FICHTE, 1966, I/3, p. 381; 2012, p. 99). Ora, quando nas *BB* explicita o sentido da cultura no processo de moralização, sustenta que se trata de um exercício do sujeito para si, não de uma comunicação educativa externa (cf. FICHTE, 1964, I/1, p. 44). Por sua vez, critica o sentido de uma cultura transmitida politicamente desde o Estado (FICHTE, 1964, I/1, p. 282 e ss.). Entretanto, também nesse texto Fichte sustenta que o sujeito moral tem que ajudar o egoísta na procura da racionalidade (cf. FICHTE, 1964, I/1, p. 223).

real efetivamente, e não um esforço. Ela só poderia, então, regressar a si própria. Mas um esforço que se produz a si próprio [...] denomina-se um impulso (*Trieb*) [...]. O impulso que se dirige para fora [...] torna-se [...] um impulso para «modificar» [...] a realidade já dada (FICHTE, 1965, I/2, p.417, p. 434; 2021, p. 222, p. 241).

No cenário de um idealismo do finito⁶ no qual não há lugar para uma síntese final entre idealidade e realidade, Fichte mostra como esta última impõe um limite constante à projeção ideal do Eu como atividade que tende a preencher o infinito. Assim, ele explica que é a partir do impulso que o Eu pode determinar a si a produção de uma realidade fora de si. Mas para não cair numa contradição ao afirmar que o Eu pode se desenvolver de forma absoluta sobre o mundo, assinala que essa atividade do Eu não pode realizar um objeto determinado. Esta atividade é o “ansiar”: “‘esta’ determinação pelo impulso é o que é sentido como um ‘anseio’. O anseio não se dirige [...] à produção da matéria, mas à modificação da mesma” (cf. FICHTE, 1965, I/2, p. 434; 2021, p. 241).

Então, Fichte expressa a oscilação deste Eu entre a projeção de um objeto ideal e a realidade que se mostra diferente. Ora, na medida em que o objeto ansiado é algo diferente da realidade, ambos - idealidade e realidade; objeto do ansiar e objeto real - são conciliados, o quanto possível, em sua reciprocidade (*Wechselbestimmung*) através do anseio. Mas surge a pergunta: que tipo de sentimento o sujeito experimenta a partir dessa síntese? Fichte nomeia de sentimento de satisfação (*Befriedigung*) aquele ao qual o ansiar deve conduzir (cf. FICHTE, 1965, I/2, p.447; 2021, p.257). De fato, o impulso tornado ação que se dirige para a realidade, uma vez satisfeito, dá origem a um sentimento de aprovação (*Beifall*), mas que implica a desaprovação (*Misfallen*) de algo outro, que foi objeto de um ansiar anterior. Assim, a respeito da posição real do objeto, que é projetado de modo ideal no ansiar, dá-se uma determinação perene para o infinito. O sujeito experimenta uma aprovação e desaprovação constante e

6 Fichte liga os pares dogmatismo-eudaimonismo e idealismo transcendental-moralismo (cf. FICHTE, 1977, I/5, p.435; cf. FICHTE, 1979, II/5, p.103).

simultânea. No entanto, a falta de satisfação absoluta não implica que o movimento do ansiar seja um movimento apenas de perda. Em cada ação o sujeito ganha e perde-se a si próprio e ao mundo. Nisto reside o verdadeiro e único progresso possível para ele. Daí que podemos considerar o idealismo fichteano como um idealismo prático-moral. Com efeito, ele sublinha: “[o] ansiar é o veículo de todas as leis práticas” (FICHTE, 1965, I/2, p.432 / 2021, p.238). E também:

[...] toda a lei «teorética» se funda sobre uma “prática”, e dado que bem pode haver uma só lei prática, sobre uma e a mesma lei [...]. Resulta daí a liberdade absoluta da reflexão e da abstração, também no aspecto teórico, e a possibilidade de dirigir a atenção “segundo a obrigação (*pflichtmäßig*)”, sobre algo, e desviá-la de outra coisa, possibilidade sem a qual nenhuma moral é possível. O fatalismo, que se funda em que o nosso agir e querer é dependente do sistema das nossas representações, é destruído no seu fundamento, ao ser aqui mostrado que é o sistema das nossas representações que por sua vez depende do nosso impulso (*Trieb*) (FICHTE, 1965, I/2, p.424; 2021, p.229).⁷

Agora trata-se de compreender este sentido prático-moral de sua filosofia segundo sua configuração em *AP*, em particular com relação à beatitude, que define como: “absoluta autossuficiência da razão [e] total libertação de toda dependência” (FICHTE, 1977, I/5, p. 426). Para Fichte – já aqui estabelecendo um contraste com o sistema espinosista – não é possível alcançar este princípio mediante um conhecimento especulativo. Por sua vez, esse princípio não tem um estatuto ontológico constitutivo, mas prático e regulatório. A razão, no seu sentido teórico, pode especular sem limite. No entanto, ele apresenta

7 Vale ressaltar que fatalismo = dogmatismo. Ele escreve – referindo-se a Espinosa –: “todo dogmático consequente é necessariamente fatalista” (FICHTE, 1970, I/4, p.192). E cf. FICHTE, 1978, IV/2, pp.20-1; cf. FICHTE, 1965, I/2, p.424; 2021, p.229.

um princípio prático que não apenas favorece o desenvolvimento do pensamento, como também regula a ação do sujeito – em outras palavras, sua forma de existir – de modo beato. Este princípio é a consciência moral (*Gewissen*) ou o dever (*Pflicht*). Então, o dever é outra forma de falar acerca do ansiar como motor da vida humana racional. Diz em *AP*:

o fim de toda nossa existência e de toda nossa ação, um fim que não poderá alcançar-se [...], que o ser racional se torne [...] livre [...] de tudo o que não seja a razão [...]. [E]ste destino é o qual se nos anuncia por meio daquele ansiar que nenhum bem finito pode satisfazer. Esse fim é o que temos [...] o dever de nos propor (FICHTE, 1977, I/5, p.426).

Ora, mesmo quando essa descrição do próprio do humano como ser racional pareça sumir para o sujeito em um estágio de total insatisfação, Fichte sublinha que é esse ansiar, esse dever, que se ergue como o caminho para uma existência beata. Ainda mais: esse roteiro é já a beatitude. Ela não é um gozo sensível. De fato, não há objeto finito que satisfaça o ansiar ou que seja o foco de uma ação pelo dever. A ação à qual o dever convoca é a ação pelo dever mesmo: “[e]u quero minha «beatitude» não como um estado de gozo [...], mas porque [...] é o que um ser racional há de merecer [...]. Como meio único e infalível da «beatitude», minha consciência moral mostra-me o cumprimento do dever” (FICHTE, 1977, I/5, pp. 426-7).⁸ Por sua vez, é importante

8 Fichte demonstra isto a partir da dialética de *Wechselbestimmung*. Também em *EE* encontra-se esta argumentação a partir do exercício abstrato da consciência que só encontra o Eu como fundamento da realidade e de si mesma. Este proceder argumentativo refuta a possibilidade de referir-se à coisa-em-si – a substância espinosana – como fundamento do sujeito e da natureza (cf. FICHTE, 1970, I/4, pp.36-8). Em *AP* refere-se à explicação da *EE*: “eu disse que eles não conseguem explicar o que tentam explicar e que [...] o que fazem é formular palavras vazias e incompreensíveis [...]. Mas demonstrar-lhes isto é bastante difícil porque a essa altura da especulação, na qual é claro que o que dizem não tem sentido, a maior parte deles já não entende nada” (FICHTE, 1977, I/5, p.445). Na *GWL* – referindo-se explicitamente ao sistema de Espinosa –, afirma: “[s]eu sistema é inteiramente consequente, e irrefutável, porque ele se situa no seu campo, no qual a razão não mais o pode seguir; mas o seu sistema é infundado” (FICHTE, 1965, I/2, p.263; 2021, p.46).

salientar que a moral fichteana não é um pensamento formal sem conteúdo. De fato, em *AP* Fichte ressalta que não há querer que não esteja dirigido para um fim concreto (cf. FICHTE, 1977, I/5, p. 429) e assevera que o que existe para o sujeito apenas existe a partir do anseio moral (cf. FICHTE, 1977, I/5, p. 435). O dever não implica a dissolução da existência real do sujeito. Ao contrário, o sujeito que age conforme ao dever é consciente de sua finitude e da concretude de todas suas ações, só que ele não fica perdido na sensibilidade: num processo de constante avanço, supera a realidade mundana e se aperfeiçoa na procura de um mundo suprassensível (cf. FICHTE, 1977, I/5, p. 425). Essa existência, embora nunca acabada, é já a existência beata.

Nesse contexto aparece a pergunta: que ação implica o cumprimento do dever em cada caso? Fichte responde com seu idealismo moral-transcendental. Ao contrário do dogmatismo espinosista, segundo o qual o sujeito age por necessidade de natureza – hipostasiando o princípio da subjetividade segundo uma lógica transcendente oposta ao imanentismo fichteano (cf. IVALDO, 1992, pp. 67-8) –, ele afirma que só “a voz imperativa [...] de nossa consciência moral [...] em cada situação da vida [...] nos responde qual é o nosso dever” (FICHTE, 1977, I/5, p. 426). Para Fichte o caso particular é sempre universal. A realidade é sempre idealidade. Apenas para a consciência comum (*gemeinen Bewußtsein*) há um “mundo tal como é” que determina a ação do homem no seu “ser como ele é”.

O outro lado da questão a respeito da consciência do sujeito, de qual é

Acerca do tema, Solé sublinha que para Fichte, na confrontação com Espinosa, o Eu como princípio sistemático é deduzido transcendentemente, à diferença do sentido arbitrário – transcendente – da afirmação da substância como princípio do sistema espinosano (cf. SOLÉ, 2017, p. 159 e também cf. JANKE, 1970, p. 145. Por outro lado, vale apontar o artigo de Solé como confronto com o nosso, já que ele pretende ligar Fichte e Espinosa (cf. SOLÉ, 2017, pp. 159-163). Por sua vez, Rivera de Rosales sublinha a diferença entre Fichte e Espinosa explicitando as qualificações de idealista e dogmático ao mesmo tempo que aponta a diferença entre um pensamento transcendental e um transcendente (cf. RIVERA DE ROSALES, 2008, p. 139. Nota 13 e p. 144. Nota 42). Por último, cf. SERRANO, 2011, p. 9.

a ação conforme ao dever em prol da sua beatitude, tem a ver com a consciência daquele mundo suprassensível da moralidade. Fichte argumenta que semelhante compreensão se dá por si mesma. Ele escreve: “eu sei imediatamente [...], [s]e me impõe com uma fé (*Glauben*) inamovível [...] que existe uma ordem imutável, conforme à qual necessariamente a forma moral de querer e pensar leva à ‘beatitude’” (FICHTE, 1977, I/5, p. 427). Mas aqui surge a pergunta: o que acontece com aquele sujeito que não sente essa fé? Qual é a relação intersubjetiva que se pode estabelecer entre quem age conforme ao dever e quem não? Ou, nos termos de *EE* e *ZE*, que tipo de vínculo se estabelece entre idealista e dogmático - tanto em um sentido moral como político? Mais uma vez Fichte pretende resolver o problema por princípio, quando argumenta que ainda que o sujeito não aja segundo sua inextricável moralidade, o dever não deixa de exortá-lo à ação nesse sentido. Ele diz: “ainda quando eu não fosse consciente desse alto destino e ainda menos trabalhasse para alcançá-lo, continuaria em pé a exigência de reconhecê-lo e é essa exigência que continua me dando vida” (FICHTE, 1977, I/5, p.430). Para além da atitude do dogmático, o idealista continuaria agindo de forma moral em prol da beatitude própria que, em um nível fundamental, implica também a beatitude do outro.⁹

Podemos agora colocar a questão da beatitude desde a perspectiva política no pensamento fichteano. Em uma passagem de *AP*, pensando no idealista, escreve:

há apenas um desejo (*Wunsch*) que eleve seu peito e coloque entusiasmo na sua vida, a “beatitude” de todos os seres racionais [...]. A sua intenção se dirige sempre «ao eterno», que nunca aparece, mas que, conforme à infalível confirmação do seu interior [...], se alcançará [...]. [E] assim se difunde uma alegria inamovível sobre toda a existência (FICHTE, 1977, I/5, p.431).

9 Diz na *WM*: “[m]esmo sem conhecer meu sistema é impossível considerá[-lo] como espinosista [...]. A unidade do espírito puro é para mim um «ideal inatingível»; fim último que jamais se realiza” (FICHTE, 1965, I/2, p.89; 1999b, p.149).

Então: quais são as consequências políticas do idealismo fichteano em seu caráter moral, como procura da beatitude de *todos* os seres racionais? É a ordem política que tem que organizar essa busca? Ou ela se subsume à moral? Pode-se ainda falar da relação política entre os homens?

A beatitude como “absoluta autosuficiência da razão [e] total liberação de toda dependência” se deduz da metafísica fichteano, na qual os termos do Eu e do não-eu - ou natureza -, se relacionam a partir de sua determinação recíproca. Ora, embora trate-se de um movimento bidirecional, o sentido metafísico e o valor prático da realidade apenas se dão mediante a racionalização e moralização subjetiva dela. Em outras palavras, a beatitude implica a consciência de que o sensível apenas é um meio para o aperfeiçoamento do sujeito e não o objeto do seu ansiar. O ansiar – caso seja um sujeito racional, idealista –, é só o ansiar da liberdade absoluta com respeito à sensibilidade, melhor dizendo, é um anseio que só tem a ver com o cumprimento do dever pelo dever. Um pretenso anseio do sensível é irracional, é só capricho e egoísmo. Ele diz:

Ao cumprir com o dever porque é o nosso dever, elevamo-nos acima de todos os [...] fins sensíveis [...]. Mediante [tal] disposição [...] abre-se a nós um mundo novo. Sem ela [...] aquilo que anseie não pode endereçar-se senão ao gozo sensível [e ao] capricho de cada qual [...]. Mediante essa disposição [...] cobramos uma existência superior que é independente da natureza e que está fundada apenas em nós” (FICHTE, 1977, I/5, p.425).

Desta maneira Fichte liga natureza – realidade ou mundo –, gozo sensível e egoísmo. Ou seja, a racionalidade-moralidade implica a consideração da humanidade inteira em cada ação que o sujeito leva adiante no mundo. Ainda mais: implica a procura da beatitude de todos os seres racionais. Vemos aqui, de forma antecipada, o contraste com relação ao pensamento espinosano sobre a *beatitudo* em um sentido duplo. Por um lado, para Fichte trata-se de uma beatitude universal fundamentada de maneira apriorística. Não é que, como um efeito, resulta de maior conveniência para o homem procurar a bea-

titude de outro homem. Não se trata de reproduzir a existência natural de cada um a partir do comércio intersubjetivo baseado no temor – ou de que o medo de que a própria vida material e as propriedades objetivas sejam ofendidas levaria à união em uma comunidade política que abriria o espaço para a felicidade de todos. Por outro lado, a beatitude tampouco é atingir um conhecimento metafísico que implique que o sujeito se saiba a si mesmo conformando uma totalidade com a natureza (da qual só poderia dar conta, em um sentido teórico como prático, como exterioridade).¹⁰ A beatitude fichteana é a superação racional-moral – e, portanto, não apenas subjetiva mas intersubjetiva – do sensível. Intersubjetiva, de fato, por abarcar universalmente a humanidade. Afirma Fichte:

eu quero minha beatitude não como um estado de gozo [...] mas porque [...] é aquilo que um ser racional merece [...]. Como [seu] meio [...], minha consciência moral mostra o cumprimento do dever [...]. Impõe-se a mim [...] que existe uma [...] ordem [...] que conta com a moralidade de todos e que mediante essa moralidade se dirige à beatitude de todos (FICHTE, 1977, I/5, pp. 426-7).

Assim, no seu sistema, a moralidade é um fator de igualação das relações humanas. Minha felicidade implica a felicidade de todos e a felicidade de todos implica a minha. Nenhum sujeito – nem instituição – pode governar sobre a beatitude do outro. Trata-se apenas de um governo sobre si próprio. Mas a partir desta auto-fundamentação de caráter racional-moral é que se desenvolve, de maneira imediata, uma ação que leva em conta a existência do outro sujeito – ao contrário do egoísmo. Este panorama leva à necessidade de repensar o lugar da política na vida intersubjetiva, pois aquela seria acessória e contraproducente ao desenvolvimento moral da humanidade se for apenas o dever-anseio o que dirige a ação.

10 Na *E*, os termos salvação e *beatitudo* são homólogos. Cf. ESPINOSA, 2021, E V P 36, esc., p. 569. Para uma leitura que assinala o local da afetividade mais do que da intelectualidade como concebida por Espinosa nesse contexto, cf. CHAUI, 2011, pp. 94-6.

Para aprofundarmos-nos na perspectiva fichteana nos textos analisados podemos não só mostrar sua discordância com relação a Espinosa, mas também realçar uma contradição interna aos textos, contrastando-os com *GNR* – na qual Fichte sustenta que o direito fundamenta a moral, e a comunidade política é o contexto próprio para o desenvolvimento da existência humana (cf. JAMES, 2011, p. 14; cf. HEIMSOETH, 1931, p. 227; cf. LÓPEZ DOMÍNGUEZ, 1995, p. 143). Embora este artigo não seja a ocasião para explicitar *in extenso* a questão, vale dizer que é possível conectar a posição filosófico-política de *AP* com seu pensamento nas *BB* – obra que Fichte coloca em disputa com *GNR* (cf. FICHTE, 1981, I/6, pp.73-4). O que vale enfatizar é que tanto nas *BB* (cf. FICHTE, 1964, I/1, p.221, p. 237) como em *AP*, ele pensa que a moralidade, como fundamento originário da existência subjetiva, não só se ergue acima da política como modo de pensar a vida humana (cf. CALVET DE MAGALHÃES, 2017, p. 85), mas que implica a necessidade de colocar constantemente o Estado em xeque e até mesmo buscar sua extinção - tal como já havia apontado em *BG*: “[o] Estado [...] visa a sua própria aniquilação: o fim de todo governo é tornar supérfluo o governo” (FICHTE, 1966, I/3, p.37; 1999, p. 36). Pergunta Fichte em *BB*: “acaso a imutabilidade de qualquer constituição não entra de alguma maneira em conflito com o destino da humanidade estabelecido pela lei moral?” (FICHTE, 1964, I/1, p.240). Por sua vez, aqui - como em *AP* - sublinha que o mundo sensível não tem como fundamentar a projeção ideal subjetiva nem o desenvolvimento prático de sua existência. Escreve: “quem diz para vocês procurarem nossas ideias no mundo real?’ Têm que ver tudo?” (FICHTE, 1964, I/1, p.237). Então, ele mesmo seria contrário a esta lei moral da constante transformação e aperfeiçoamento do sujeito e nos seus laços com os outros, visto que a natureza do Estado é resolver disputas sensíveis baseadas no medo entre os membros da comunidade política a respeito da violação de sua propriedade objetual – segundo Fichte argumenta em *GNR* (cf. FICHTE, 1966, I/3, pp. 416-8; 2012, pp.152-6) –, ou seja, reproduzir o *status quo* sem que as relações intersubjetivas mudem sobremaneira (cf. FICHTE, 1964, I/1, p.228).

A partir do demonstrado, resulta evidente que, segundo Fichte, a beatitude não é uma questão teórica – não tem a ver com o conhecimento do sujeito

do sensível nem de outra instância; e não é uma questão política – já que as relações políticas são relações dogmáticas baseadas na sensibilidade e não na racionalidade. A beatitude é uma tarefa apenas moral. É uma projeção regulatória e não uma dedução a partir de um princípio ontológico constitutivo – o qual garantiria a possibilidade da beatitude ser alcançada. Embora inalcançável, ou melhor, pelo fato de não poder ser alcançada, é que o sujeito pode, a cada momento que age moralmente, atingi-la na medida de seu constante afastamento. É só neste sentido que a ação pelo dever tem garantida sua vitória. Fichte diz: “no mundo sensível [...] o resultado depende de ‘que’ é o que sucede, e no [mundo moral] de ‘com que atitude e intenção sucede’” (FICHTE, 1977, I/5, p.427). O que ganha sentido se considerarmos, em acordo com sua metafísica, que o mundo não tem sentido nem valor para o sujeito além daquele que ele põe. Por esse motivo: “ele [o sujeito moral] não ama o mundo, mas o honra por causa da sua consciência moral” (FICHTE, 1977, I/5, p.431). E: “por pouco valor que a vida tenha por si, é santa pelo dever” (FICHTE, 1977, I/5, p.425). Assim, a garantia no resultado da ação moral é a consciência de estar sempre ganhando e perdendo ao mesmo tempo. Essa é a única e maior beatitude à qual o sujeito acessa.

2. A BEATITUDO ESPINOSANA

Visando delimitar esta seção do trabalho e considerando que se trata de expor as diretrizes da metafísica e da filosofia prática – particularmente política – de Espinosa, como contraponto ao pensamento moral fichteano – enquanto segundo aspecto da nossa hipótese –, vale lembrar o especificado na Introdução como itens relevantes da filosofia de Fichte a respeito da beatitude. Estes são: a) a preeminência da prática sobre a teoria; b) o elogio da vida racional sobre a vida sensorial; c) a primazia da moral sobre a política como forma de vida humana; e, como conclusão, d) a importância de uma existência idealista e não dogmática em prol da beatitude da humanidade toda.

Com relação ao item a) se Fichte assinala a centralidade da atividade prá-

tica-moral com vistas ao desenvolvimento de uma existência beata, Espinosa se refere a uma ação, se assim podemos chamá-la, de tipo teórico-cognoscitiva. Trata-se do terceiro gênero de conhecimento que descreve na quinta parte da *E* como via de acesso à *beatitudo*.¹¹ Alguns comentaristas pretendem ressaltar que esta questão teórica implica uma atitude prática a respeito da vida do homem. No entanto, aqui coincidimos com Peña, que ressalta que, para Espinosa: “a salvação se obtém, em definitivo, pelo conhecimento” (PEÑA, 2004, p. 285. Nota)¹² – o que não é de estranhar se considerarmos que, num nível ontológico, Espinosa concebe que a potência e a essência da mente humana se definem pelo conhecimento (cf. ESPINOSA, 2021, E V P20, esc., p. 549, E V P36, esc., p. 569).

No Apêndice da quarta parte da *E*, ele antecipou o tópico que desenvolve a partir da proposição 25 da parte seguinte – na qual descreve o terceiro gênero de conhecimento como virtude suprema –, quando diz: “a *beatitudo* não é outra coisa senão o contentamento do ânimo que se origina do conhecimento intuitivo de deus” (ESPINOSA, 2021, E IV, Ap., cap. IV, p. 495). Já na última parte, sustenta: “[q]uanto mais cada um prepondera neste gênero [o terceiro] de conhecimento [...], tanto mais é feliz (*beatior*)” (ESPINOSA, 2021, E V P31, esc., p. 563). Por sua vez, também incorpora o conceito de amor como termo que se concatena nesta ligação entre conhecimento e *beatitudo* e escreve: “do terceiro gênero de conhecimento origina-se necessariamente o Amor intelectual de Deus (*Amor Dei intellectualis*)” (ESPINOSA, 2021, E V P32, cor., p. 563). E mais à frente: “entendemos em que consiste nossa (*beatitudo*) [...]: no Amor constante e eterno a Deus, ou seja, no Amor de Deus aos homens” (ESPINOSA, 2021, E V P36, esc., p. 569). Finalmente, na última proposição, exhibe a ligação causal entre os termos segundo a qual o conhecimento do terceiro gênero leva ao *amor dei intellectualis*, que leva à *beatitudo*: “[a] *beatitudo* consiste no Amor

11 Para uma visão de conjunto sobre esta dedução, cf. PAULA, 2009, pp. 275 e ss.

12 Ver nota 9. Neste sentido diz na *EE*: “[n]enhum desses sistemas pode refutar diretamente ao oposto, já que a discussão entre eles é uma discussão sobre o primeiro princípio” (FICHTE, 1970, I/4, 191).

a Deus [...] que se origina do terceiro gênero de conhecimento” (ESPINOSA, 2021, E V P42, dem., p. 577).¹³ Assim, conhecimento-amor-*beatitudo* constituem uma cadeia conceitual no que tem a ver com a existência humana como compreendida por Espinosa.

Não iremos nos deter na dedução sistemática desse terceiro tipo de conhecimento.¹⁴ O que vale assinalar é seu sentido fundamental, a partir do qual surge o amor a Deus¹⁵ e, por sua vez, a *beatitudo*. Segundo o sistema espinosista não há amor a Deus nem *beatitudo* sem conhecimento - de Deus. Para além de seus intentos de ressaltar o sentido do agir humano como caminho para atingi-la, a preeminência do sentido gnosiológico de seu sistema é aquilo que, na perspectiva fichteana, leva ao caráter dogmático de suas ideias e, com isso, ao contrário do que Espinosa pretende mostrar como consequência do roteiro filosófico por ele proposto, a saber: se não à passividade, ao impedimento de uma atividade espontaneamente humana; ao fatalismo¹⁶ e não à liberdade – tal como auspiciado no título da quinta parte da *E* – e, se não à tristeza, ao impedimento da consecução da *beatitudo*.

Ao longo dessa última parte e particularmente a partir das proposições 40

13 E na *GWL*: “Espinosa põe o fundamento da unidade da consciência numa substância [...]. [D]everia ter-se de ficar pela unidade que lhe é dada na consciência, e não teria precisado inventar uma ainda superior, para a qual nada o move” (FICHTE, 1965, I/2, p.281; 2021, p.65). De forma mais resumida: “[o]lhe para si mesmo. Desvie o olhar de tudo o que está ao seu redor e dirija-o para seu interior. Esta é a primeira petição que a filosofia faz para seu aprendiz. Não falar de nada que esteja fora de você, mas exclusivamente de você mesmo” (FICHTE, 1970, I/4, p.186).

14 Ao contrário do aqui demonstrado, com relação à substância como princípio do sistema, Peña sustenta que a exposição metafísica espinosana é crítica e não dogmática (cf. PEÑA, 2004, pp. 28-9).

15 Ver nota 6.

16 Por outro lado, Fichte sublinha que, embora Espinosa pretenda mostrar essa infinitude como imanente ao homem, ela é colocada em seu sistema dogmático de maneira transcendente, por fora dele, sem explicar a unidade entre a substância e o homem (cf. FICHTE, 1965, I/2, p.392; 2021, p.193).

e 42, Espinosa pretende mostrar a importância do agir humano na procura da *beatitudo*.¹⁷ LIMA RIBEIRO (2013, p. 182); SABATER (2018, p. 69 e pp. 75-6) e SOLÉ (2019) referem-se a esta questão. Mas o ponto de interrogação, considerando a crítica idealista de Fichte a Espinosa, é: trata-se do agir de quem? É o agir do homem? Ou, antecipando a resposta, o agir de quê? A resposta a partir da *E* é que se trata da determinação divina - natural - para o agir necessário do homem (cf. ESPINOSA, 2021, E I P26, p. 91).¹⁸ Então, é um agir num sentido teórico, e é um agir cuja causa, cujo fundamento, não reside no homem.¹⁹ Isto implica, do ponto de vista de Fichte, em dogmatismo. Neste ponto não podemos encontrar um contra-argumento tendo o sistema de Espinosa como base, porque ante a pergunta fichteana acerca de como este sistema pode dar conta de Deus – coisa em si –, o argumento espinosano não oferece outra resposta além de sua definição axiomática como começo do sistema da *E*.²⁰

É verdade que também na *GWL* o Eu como princípio sistemático é indemonstrável, mas a diferença entre o Deus espinosano e o Eu fichteano reside

17 Isto se deduz da primazia da teoria. Gaudio aponta: “para Fichte, Espinosa não reconhece a primazia da prática. Em consequência, ao colocar um fundamento anterior ao eu, [seu] sistema [...] se unifica num princípio transcendente [...]. [A] excisão do eu a respeito da instância soberana o conduz para um dogmatismo inaceitável para Fichte [...]. Na medida em que o eu [...] é posto por algo superior, o sistema admite uma causa extrínseca que afoga a autolegitimação” (GAUDIO, 2015, p. 133). Por sua parte, Bos liga a Espinosa e Fichte, já que: “nos dois o problema central não é o conhecer mas o viver” (BOS, 2017, p. 413, trad. nossa); e LIMA AMORIM & GACKI, 2011, p. 8, pretendem mostrar que o Deus espinosano não é um princípio transcendente.

18 Também, cf. *TTP*, XVI, pp. 234-235. Com relação à identificação entre Deus e natureza, cf. E IV, pref., p. 373. Por sua parte, Nadler sublinha a conexão entre a *E* e o *TTP* acerca dessa noção, cf. NADLER, 2011, p. 86.

19 Peña aponta para isso quando escreve: “esse ‘amor a Deus’ não pode ser outra coisa senão o conhecimento da necessidade e a crítica de nossa subjetividade, reconhecendo que esta subjetividade não é a ‘realidade definitiva’, pois se resolve numa ordem verdadeira e eterna que nos transborda, e quando nos transborda [...] nós a ‘amamos’” (PEÑA, 2004, p. 305, trad. nossa).

20 Também, cf. ESPINOSA, 2009, TP II, 8, p. 15; cf. ESPINOSA, 2003, *TTP* XVI, p. 235.

no caráter constitutivo do primeiro e regulatório do segundo²¹ que, tal como Fichte sustenta, implica a impossibilidade de que Espinosa acreditasse no seu sistema. Melhor dizendo, é a impossibilidade de, a partir da própria subjetividade, afirmar uma coisa extrínseca como constituinte da existência. Fichte diz:

entre o objeto do «idealismo» e do ‘dogmatismo’ há [...] uma notável diferença [...]. Eu posso me determinar com liberdade para pensar esta ou aquela coisa, por exemplo, a coisa em si do dogmático. Ora, se eu abstraio do pensado e olho simplesmente para mim mesmo, venho a ser para mim mesmo nisto que eu tenho frente a mim, o objeto de uma representação determinada. Que eu apareça para mim mesmo [assim] determinado [...] deve depender [...] da minha autodeterminação [...]. O objeto do dogmatismo, ao contrário [...], a coisa em si, é uma mera invenção e não tem nenhuma realidade [...]. O dogmático quer [...] assegurar à coisa em si realidade, é dizer, a necessidade de ser pensada como fundamento de toda experiência, e chegaria a isso se mostrasse que a experiência pode-se explicar realmente através dela; mas justamente esta é a questão, e não é lícito supor o que tem que ser demonstrado. Assim, o objeto do idealismo tem sobre o [objeto] do dogmatismo a vantagem de que pode ser mostrado na consciência, ao contrário, o [objeto] do dogmatismo não pode valer por nada a mais do que por uma mera invenção que espera sua realização unicamente do sucesso do sistema (FICHTE, 1970, 1/4, pp. 36-8).²²

21 Entre colchetes colocamos o termo Estado - ao qual nos inclinamos -, segundo a edição do texto consultada em espanhol. É interessante sublinhar que Espinosa não reconhece diferença entre os termos Sociedade (*Societas*) e Estado (cf. ESPINOSA, 2021, E IV P37, esc. II, p. 437; cf. ESPINOSA, 2003, TTP IV, pp. 73-4; cf. ESPINOSA, 2009, TP III, 1, p. 99). Cf. DOMÍNGUEZ, 1986, p. 28. Ao contrário, Fichte traça uma distinção entre os termos (cf. FICHTE, 1964, I/1, p.276 e cf. LÓPEZ DOMÍNGUEZ, 1993, p. 148).

22 Como se, por outro lado, o idealismo não tivesse uma visão realista da existência humana. Escreve Fichte: “[a] Doutrina da ciência [...] se poderia denominar um real-idealismo ou um ideal-realismo” (FICHTE, 1965, 1/2, p.412; 2021, p.216). Também, cf. FICHTE, 1965, 1/2, p.355; 2021, p.150. Fichte sabe que o ideal de uma vida puramente racional e beata é impossível, mas é por sua impossibilidade que tem que ser procurado, visto que essa procura perfeccionista é já seu alcance no seu constante ser produzido.

A partir deste argumento, em *ZE* lemos: “Espinosa não podia estar convencido. Apenas podia «pensar» sua filosofia, não podia ‘acreditar’ nela [...]. Refletir no pensar sobre seu próprio pensar, não se lhe ocorreu [...], e por causa disso colocou sua especulação em contradição com sua vida” (FICHTE, 1970, I/4, p.264). Dizer que Deus conhece através do homem, que se ama através do homem e que age através do homem, e que o maior contentamento – a *beatitudo* – que o homem pode alcançar é conhecer, amar e agir desta forma leva a ultrapassar os limites da racionalidade – onde, segundo Fichte, já não se pode continuar filosofando.²³

Por sua vez, também é dogmática – do ponto de vista de Fichte – a afirmação espinosana acerca da eternidade do conhecimento humano como conhecimento intuitivo e uma existência prática em consonância com isso, por oposição a uma eternidade concebida como *telos* prático regulatório. De mãos dadas com a concepção ontológica do homem como modo de Deus (cf. ESPINOSA, 2021, E I P15, dem., pp. 67-8; E I P25, cor., p. 91), apareceria em Espinosa a ideia de que o próprio homem é eterno (cf. ESPINOSA, 2021, E V P23, esc., p. 553 e p. 555; E V P29, p. 559; E V P30, p. 561; E V P31, p. 561).²⁴ Neste ponto, o maior problema que, segundo Fichte, pode-se sublinhar é um problema prático. Esta questão atenta contra o propósito da *E* como percurso para a *beatitudo*. A ideia

Com efeito, tal como expõe em *AP*, não importa o resultado do agir humano na procura da beatitude como fim absoluto enquanto dever, mas a intenção na sua consecução. Exatamente o inverso do que apresenta Espinosa quando diz: “[n]em importa, para a segurança do Estado, com que ânimo os homens são induzidos a administrar corretamente as coisas, contanto que as coisas sejam corretamente administradas” (ESPINOSA, 2009, TP I, 6, p. 9). Por outro lado, Tatián sustenta que o Estado espinosano, não sendo o governo da virtude, tampouco é apenas um dispositivo de ordenamento e impedimento de conflito (cf. TATIÁN, 2013, p. 87).

23 Analisando o *TTP*, Domínguez explica esta questão que aparece no *TP*: “[o] Estado de Espinosa não é utópico, para homens que forem só razão. É um Estado realista, para homens submetidos a [...] paixões e interesses” (DOMÍNGUEZ, 1986, p. 32, trad. nossa).

24 No *TTP*: “[o] nosso supremo bem e a nossa *beatitudo* resumem-se no conhecimento e amor de Deus” (ESPINOSA, 2003, TTP IV, p. 69).

de uma infinitude constitutiva do homem leva a questionar qual é o espaço para uma ação que avance em prol dela.²⁵ É dizer: se a eternidade e a *beatitudo* estão inscritas ontologicamente no homem, qual é o espaço – metafísico e político – para seu aperfeiçoamento, tal como solicitado por Espinosa?²⁶ A eternidade e a *beatitudo* desde sempre ganhas impedem seu ganho e restringem a possibilidade do agir para sua consecução.

Ora, alguns autores chegam ao ponto contrário ao demonstrado (cf. SABATER, 2018, pp. 82-3; PAULA, 2009, pp. 242-4; p.250 e pp.284-5). Acreditamos que é consequência de enfatizar um aspecto do pensamento espinosano que não tem o escopo necessário para erguer-se como fundamento de uma filosofia que tenha condições de captar o sentido da *beatitudo* humana. Trata-se de sua crítica ao teísmo que concebe um Deus pessoal (cf. ESPINOSA, 2021, E I P15, esc., p. 69), inserida num contexto de análise maior com relação ao tipo de sistema filosófico, a saber: se é um sistema imanentista ou transcendente.²⁷ O que propomos assinalar é que a rejeição da ideia de uma finalidade teísta na procura da *beatitudo*²⁸ não leva à sua dedução de forma imanente em relação à existência humana - e tampouco implica poder caracterizar seu sistema como imanentista. Por sua parte, Sabater escreve:

uma noção de destino na filosofia de Espinosa pode ser construída enquanto se invalidam os prejuízos finalistas [...] e se rebate a ideia [de uma] vocação divina [...]. Falar de um destino no marco deste sistema implicará concebê-lo como algo imanente [...]. Não supõe [um] “dirigir-

25 Cf. ESPINOSA, 2009, TP VI, 3, p. 48.

26 Esta questão se estende também ao pensamento político de Espinosa.

27 E também: “[o] realismo de Espinosa, ou seja, o poder do Estado e seus limites, funda-se no determinismo que leva esta lei fundamental do esforço para a própria utilidade. Na verdade, essa lei não é senão a expressão do esforço de todo ser para a sua própria conservação” (DOMÍNGUEZ, 1986, p. 337. Nota. Tradução nossa).

28 E cf. ESPINOSA, 2021, E IV P40, p. 443; cf. E IV P37, dem., p. 431; cf. E IV P73 e dem., pp. 489-90; cf. ESPINOSA, 2003, TTP XVI, pp. 236-7.

se para” mas implica um “a partir de”, funciona como algo constitutivo e primeiro. O desfrute da beatitude [...] não será o resultado de um processo mas origem e fundamento (SABATER, 2018, p. 70, trad. nossa).

Agora, para além da crítica ao teísmo, o pensamento de Espinosa mantém uma carga de transcendência ao supor uma instância superior à subjetividade – Deus-substância – da qual o homem é só um modo, e da qual não pode dar conta num sentido racional nem teórico nem prático – daí seu dogmatismo, de acordo com Fichte. De mãos dadas com a compreensão do sujeito como modo da substância, para não considerar o caminho para a existência beata como um roteiro que tenha o deus teísta como causa e ponto de chegada exterior, Sabater ressalta que Espinosa apresenta a *beatitudo* como ponto constitutivo original da existência humana. Mas é precisamente esta concepção (como origem constitutiva da existência) aquilo que a impede de dar lugar ao seu agir prático, o qual a procuraria. Sabater afirma, a partir de Espinosa: “[o] alcançar o sumo bem [a *beatitudo*] representará o sumo aperfeiçoamento [...], terá a ver com a maximização da potência de operar e, por causa disso, estará em relação direta com o nosso esforço por perseverar no ser” (SABATER, 2018, p. 70). Porém, mais uma vez, a pergunta que surge é como conceber um aperfeiçoamento, uma maximização e um operar em prol da *beatitudo*, quando num nível fundamental o sujeito é já, de forma constitutiva, beato. Valendo-nos da referência de Sabater a respeito da relação que Espinosa estabelece entre a *beatitudo* e sua concepção do agir humano – e, na verdade, de toda coisa – como esforço por perseverar no ser, cabe a análise do segundo e do terceiro dos itens antecipados, a saber: b) a concepção espinosana da relação entre vida racional e vida sensível e c) a primazia da política sobre a moralidade como marco da existência humana – confrontando-se com Fichte.

Na quinta parte da *E*, Espinosa escreve: “os homens, como o resto [das coisas], agem pela necessidade da natureza” (ESPINOSA, 2021, E V PIO, esc., p. 539). Assim, o próprio do homem – sua essência atual, como de toda coisa (cf. ESPINOSA, 2021, E III P7, p. 251) – não é, *à la Fichte*, o esforço (*Streben*)

por identificar-se consigo mesmo (cf. FICHTE, 1965, I/2, p.400; 2021, p.202) em sua racionalidade e moralidade absoluta em um movimento de constante autoaperfeiçoamento, mas o esforço (*conatus*) por perseverar no ser num sentido natural-sensível. Também na *E* se diz: “[c]ada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser” (ESPINOSA, 2021, E III P6, p. 251). E no *TP*: “[n]inguém [...] pode negar que o homem, tal como os restantes indivíduos, se esforça, tanto quanto está em si, por conservar o seu ser” (ESPINOSA, 2009, TP II, 7, p. 14).²⁹ A partir desta base, Espinosa pode falar, tanto num sentido metafísico como no contexto de sua filosofia política, de uma “natureza humana” (cf. ESPINOSA, 2021, E III, pref., p. 233 e p. 235; E III P32, esc., p. 289; E III P57, esc., p. 333; cf. ESPINOSA, 2003, TTP XX, p. 306 e p.308; cf. ESPINOSA, 2009, TP I, 1, p. 5; TP I, 4, p. 7; TP II, 7, p. 15; TP III, 18, pp. 110-1).³⁰

Quanto à consideração do homem como coisa e como um modo entre outros, pode-se retornar num sentido dedutivo até o começo do sistema, onde Espinosa aponta que “tudo o que é, ou é em si ou em outro” (ESPINOSA, 2021, E I, Ax. 1, p. 47) e, sendo que só pode haver uma substância (cf. ESPINOSA, 2021, E I P14 e cor. 1, p. 67) – como aquilo que é em si (cf. ESPINOSA, 2021, E I, def. 3, p. 45) –, o homem - como toda outra coisa -, é na substância-Deus (cf. ESPINOSA, 2021, E I P15, p. 67). Assim se percebe que, para Espinosa, tudo o que existe é coisa - incluindo a substância. Quer dizer, o homem não tem um estatuto ontológico diferente com relação a nada outro que faz parte da natureza – *imperium in imperio* (ESPINOSA, 2021, E III, pref., p. 233; cf. E IV P4, p. 385).³¹ Por sua vez, não sendo o homem nada diferente das outras coisas, tam-

29 Tradução levemente modificada.

30 Já na parte quarta da *E* havia operado a ligação entre agir-esforço de conservação-virtude (cf. ESPINOSA, 2021, E IV P24, p. 413; E IV P18, esc., p. 405; cf. E IV P22, e cor., p. 411). Mas também já aqui, o conhecimento – de Deus – aparece como foco central a respeito do agir como atividade humana (cf. ESPINOSA, 2021, E IV P 28, p. 417). Por sua vez, a ligação entre virtude e *beatitudo* é mostrada na última proposição do texto (cf. ESPINOSA, 2021, E V P42, p. 577).

31 Espinosa define a paixão como um afeto de causa inadequada, ou seja, enquanto efeito que não é entendido clara e distintamente a partir de um raciocínio de causalidade (cf.

pouco a causa do seu agir é outra que sua necessidade natural (cf. ESPINOSA, 2021, E V PIO, esc., p. 539). Mesmo assim, esse agir não é outro que o esforço por perseverar no ser (cf. ESPINOSA, 2021, E III P6, dem., p. 251). A partir dessa fundamentação metafísica Espinosa assinala o lugar determinante da afetividade na existência do homem. Isso se apresenta de mãos dadas com uma conceituação da razão humana que não implica considerá-la de maneira privilegiada sobre a sensibilidade.

Entretanto, também é certo que ele sustenta que é através da razão que o homem pode reger e reprimir os afetos (cf. ESPINOSA, 2021, E V, pref., p. 517). Essa tensão, exibida em suas considerações metafísicas, desenvolve-se em suas considerações políticas - sendo que Espinosa afirma que é o âmbito político aquele que favorece num sentido fundamental a conservação da existência humana, já que os homens não se regem sempre de forma racional, mas agem movidos pelos afetos e, em particular, pelo esforço de perseverar no ser. Diz no *TP*: “não está em poder de cada homem usar sempre da razão e estar no nível supremo da liberdade humana. E, contudo, cada um esforça-se sempre, tanto quanto está em si, por conservar o seu ser” (ESPINOSA, 2009, TP II, 8, p. 15). E: “[d]ado que os homens se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente” (ESPINOSA, 2009, TP VI, 1, p. 47).³² Então, para Espinosa, a política não é o campo da razão – e da moralidade –, mas dos afetos. Em outras palavras, é o âmbito da organização da vida humana como ela é e não como alguns – em particular os filósofos, diferentemente dos políticos (cf. ESPINOSA, 2009, TP I, 2, pp. 6-7) – gostariam que os homens fossem (cf. ESPINOSA, 2009, TP I, 1, p. 5). Encontramos aqui o fundamento do denominado realismo político espinosano (cf. TATIÁN, 2012, p. 59). Por sua vez, não é só como remé-

ESPINOSA, 2021, E III, def., p. 237).

32 Essa identidade implica unicidade (cf. ESPINOSA, 2009, TP, II, 21, p. 22; TP III, 2, p. 25; TP III, 5, p. 27; TP III, 7, p. 29; cf. TP VIII, 6, p. 91; TP VIII, 19, p. 98). Também, cf. ESPINOSA, 2021, E IV 18, esc., p. 407.

dio ante a falta de racionalidade-moralidade no agir humano que se faz necessária a instauração de um tipo de relação política entre os homens; ao contrário, Espinosa sustenta num sentido positivo que é por sua natureza afetiva que eles tendem a entrar em contato uns com os outros. Escreve: “nada mais útil ao homem do que o homem” (ESPINOSA, 2021, E IV P18, esc., p. 407).³³ E: “[a]s coisas que conduzem à Sociedade comum dos homens, ou seja, que fazem com que os homens vivam em concórdia, são úteis; e más, ao contrário, as que introduzem discórdia na Cidade [Estado] (*Civitas*)” (ESPINOSA, 2021, E IV P40, p. 443).³⁴ Porém, em paralelo com essas afirmações, afirma que é através da razão que eles tendem à vida social. Quando eles são dirigidos pela razão, sabem que é através da concórdia que o *conatus* é preservado e aumentado (cf. ESPINOSA, 2009, TP V, 5, p. 45; cf. CHAUI, 2000, p. 124). Posto isso, pareceria haver uma tensão no que tem a ver com a concepção espinosana da razão e dos afetos. Como Espinosa remedeia esta questão? Ou não se trata de uma problemática filosófica?

Espinosa escreve na *E*: “a razão nada postula contra a natureza” (ESPINOSA, 2021, E IV P18, p. 405. Também cf. ESPINOSA, 2009, TP III, 6, p. 27). Essa posição filosófica ganha sentido enquanto a razão humana, como concebida por ele, é uma razão utilitarista (cf. ESPINOSA, 2003, TTP XVI, p. 236). Quer dizer, trata-se de uma razão a serviço da conservação da existência humana natural. Diz no *TP*: “[as] leis da razão humana [...] não se destinam senão à verdadeira utilidade e à conservação dos homens” (ESPINOSA, 2009, TP II, 8, p.

33 Também cf. ESPINOSA, 2009, TP II, 21, p. 22.

34 Essa dificuldade também se apresenta quando Espinosa exhibe o conceito de autonomia que, embora associado num sentido positivo à razão e à potência humana (cf. TP V, 1, p. 43), acaba ligado ao medo como fator determinante (cf. ESPINOSA, 2009, TP II, 10, p. 17; TP III, 8, p. 30; TP III, 9, pp. 30-31; TP IV, 4, p. 39), com uma lógica segundo a qual quanto maior é a autonomia do homem, menor é o temor que ele sente – e maior o perigo para a conservação do Estado –, e vice-versa. Até afirma que os indivíduos não são autônomos como cidadãos (cf. ESPINOSA, 2009, TP III, 5, p. 27). O termo autonomia aparece na edição em espanhol do *TP*, sendo que na edição portuguesa aparece “sob jurisdição de si própria/o”. Com relação àquele termo em Espinosa, cf. DEN UYL, 2003, pp. 30-69.

16). Então, quanto à relação entre razão e afetividade, não há contradição no pensamento espinosano porque para Espinosa a razão está ligada à afetividade e, em particular, ao objetivo de mostrar o caminho para que o homem consiga perseverar no seu ser. Assim, não se trata de uma razão que projeta o autoaperfeiçoamento do homem e do mundo, mas sua reprodução.³⁵ Ora, para além de que não se contradiz nesse ponto, Espinosa mantém uma separação radical entre vida moral – baseada numa razão prática como concebida por Fichte – e vida real, política – baseada numa racionalidade realista-política. Para analisar esta posição – com a intenção de elucidar seus efeitos a respeito do conceito de *beatitudo* e sua contestação a partir do idealismo fichteano – é preciso considerar a aparição concatenada dos conceitos espinosanos de natureza humana, *conatus*, conservação, utilidade, medo, esperança e segurança. Como dito, Espinosa escreve:

[o]s filósofos [– consideremos aqui Fichte –], concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que [...] nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação [...] ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde não seria necessária (ESPINOSA, 2009, TP I, 5, pp. 5-6).³⁶

E adiciona: “a razão pode [...] reprimir e moderar os afetos, mas [...] o caminho que [...] ensina é extremamente árduo; de tal modo que aqueles que se persuadem de poder induzir [...] a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, sonham com o século dourado dos poetas” (ESPINOSA, 2009, TP I, 5, p. 9). Por sua vez, no *TTP* escreve:

35 Cf. ESPINOSA, 2021, E IV, def., p. 347. Quanto ao conceito de segurança no seu pensamento político, sustenta que ela é “a virtude do Estado” (ESPINOSA, 2009, TP I, 6, p. 9). Também no *TTP* é central (cf. ESPINOSA, 2003, TTP IV, p. 66; TTP XX, p. 300 e p302).

36 Por outro lado, no *TTP* encontramos passagens que permitem pensar a possibilidade de uma leitura da filosofia política espinosana na qual a fundamentação da politicidade e do Estado não se baseia no medo (cf. ESPINOSA, 2003, TTP IV, p. 76; TTP V, p. 86; TTP XX, p. 302).

se os homens fossem por natureza constituídos de modo que não desejassem senão o que ensina a reta razão, a sociedade não necessitaria de nenhuma lei, bastando fornecer aos homens os verdadeiros ensinamentos morais para que, espontaneamente [...] fizessem aquilo que verdadeiramente interessa. [Porém], todos procuram o que lhes é útil, mas [...] desejam as coisas e consideram-nas úteis unicamente [...] por paixão [...]. Daí que nenhuma sociedade possa subsistir sem [...] leis que moderem e coíbam o desejo [...] dos homens (ESPINOSA, 2003, TTP V, pp. 85-6).³⁷

Além da rejeição de Espinosa da razão num sentido moral para organizar as relações humanas, vale ressaltar que nas passagens referidas opera como pano de fundo de suas ideias a lógica do mal menor, segundo a qual: “é uma lei da razão que de dois males se escolha o menor” (ESPINOSA, 2009, TP III, 6, p. 28).³⁸ Surge, então, a seguinte questão: por que, pelo fato do homem ver-se atravessado por paixões,³⁹ teria que, em sua vida particular e intersubjetiva, depender de um contexto jurídico – que como se exhibe na sequência, é um âmbito político fundado no Estado – que as organize de maneira reproduzi-

37 No entanto, é importante ressaltar que Fichte dedicou-se à leitura de Espinosa apenas um ano antes de escrever *GWL*. Cf. LAUTH, 1978, p. 29.

38 No *TP* Espinosa escreve justificando a vida política: “[o]s políticos [...] procura[m] precaver-se da malícia humana, por meio daquelas artes que [...] os homens, conduzidos mais pelo medo que pela razão, costumam usar” (ESPINOSA, 2009, TP I, 2, p. 6). Aqui podemos levantar a leitura de Domínguez que, embora pretenda realçar que a última palavra de Espinosa a respeito da fundamentação do Estado é a liberdade, aponta a sua incompletude. Diz: “é a ameaça, ou seja, o poder coercitivo e, portanto, o temor, suficiente para constituir a *sociedade* sobre bases firmes? [...]. Espinosa flutua [...] entre a hipótese do homem sábio [...] e do homem passional, que só é movido por ameaças. Seu raciocínio fica [...] incompleto” (DOMÍNGUEZ, 1986, p. 22). Ao contrário, Tatián afirma que Espinosa consegue ligar ordem e liberdade (Cf. TATIÁN, 2013, p. 88). Também CEBALLOS (2018, p. 89) se insere nessa linha de pensamento e sustenta que a obediência no interior do Estado espinosano não implica medo.

39 Também, cf. ESPINOSA, 2003, TTP XVII, p. 253; cf. ESPINOSA, 2009, TP VI, 1, p. 47; TP VI, 3, p. 48.

va, ou seja, sem a perspectiva de uma mudança radical delas, na consecução de uma existência beata? Acaso Espinosa, embora diga que “tudo o que notável é tão difícil quanto raro” (ESPINOSA, 2021, E V, esc., p. 579), não convoca para sua realização como para o aperfeiçoamento humano? (cf. ESPINOSA, 2021, E IV, Ap. cap. IV, p. 495; cf. ESPINOSA, 2003, TTP V, p. 85). Que aperfeiçoamento é aquele inscrito na concepção “realista” da existência humana?⁴⁰ É possível o aperfeiçoamento no realismo político?

Por sua vez, o conceito de mal menor tem em sua base o conceito de utilidade como ponto fundamental do pensamento filosófico-político. Vamos analisar a problemática que a argumentação espinosista traz a partir da ligação entre utilidade-mal menor-Estado político, para confrontar com a posição filosófica moral expressada por Fichte - visando a elucidação do papel da beatitude em seus sistemas. Tal como assinala Domínguez com relação à fundamentação do marco político e do Estado espinosano como âmbito da vida humana: “[a] última palavra é a utilidade, já que só ela faz possível esse compromisso pessoal [o pacto político], e só ela faz tolerável a coação” (DOMÍNGUEZ, 1986, p. 27, trad. nossa)⁴¹. Ora, a pergunta que se impõe é a seguinte: utilidade para quê? A resposta já se mostrou antes como lei fundamental do sistema espinosano: trata-se da utilidade – agora comum – para a conservação do homem no seu ser.

Na *E* escreveu: “[q]uando cada homem busca ao máximo o seu próprio útil, então os homens são ao máximo úteis uns aos outros” (ESPINOSA, 2021, E IV P35, cor. II, p. 427).⁴² Por sua vez, no *TP*: “os homens, sem o auxílio mútuo,

40 Esta ideia aparece também como “viver o melhor possível” (cf. ESPINOSA, 2003, TTP XVI, p. 237; cf. TP V, I, p. 43).

41 Também, cf. ESPINOSA, 2021, E IV P35, cor., p. 427; E IV, ap., cap. XII e XIV, pp. 499 e 501.

42 Esta contradição é aquela que refuta o intento de Espinosa de justificar o Estado como âmbito da liberdade e da *beatitudo* - segundo a associação entre os termos (cf. ESPINOSA, 2021, E V P36, esc., p. 569) -, como o propósito de pensar os homens como seres racionais e não como bestas ou autômatos (cf. ESPINOSA, 2003, TTP XX, p. 302).

difícilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente [...]. [O] homem [é] um animal social” (ESPINOSA, 2009, TP II, 15, p. 19). E no *TTP*: “[s]e tivermos [...] em conta que os homens, quando não se entreadajam, vivem miseravelmente e sem poder cultivar à razão [...], veremos com toda a clareza que, para viver em segurança e o melhor possível, eles tiveram forçosamente de unir-se” (ESPINOSA, 2003, TTP XVI, p. 237).⁴³ Estas passagens abrangeriam a fundamentação da união humana na utilidade que ela reporta. Entretanto, até aqui não se acha uma dedução da necessidade da união num sentido político-estatal. Ora, já na proposição 73 da *E IV* (ESPINOSA, 2021, E IV P73, p. 489), encontramos uma argumentação que pretende fundamentar a existência do Estado e, vale ressaltar, uma demonstração por via positiva. Melhor dizendo, aqui Espinosa procura mostrar que é em si – racionalmente – e não para evitar um estado de coisas pior segundo a lógica do mal menor – com base no medo entre os homens –, que o Estado encontra sua fundamentação. Ele escreve:

[o] homem que é conduzido pela razão não é conduzido a obedecer pelo Medo (pela Prop. 63 desta parte); mas, enquanto se esforça para conservar seu ser pelo ditame da razão [...], deseja observar a regra da vida e da utilidade comuns (pela Prop. 37 desta parte), e conseqüentemente (como mostramos no Esc. 2 da Prop. 37 desta parte) viver pelo decreto comum da cidade [Estado] (ESPINOSA, 2021, E IV P73, dem., p. 491).

Porém, ao ler o proceder dedutivo de proposição em proposição, encontramos que na proposição 37 é o temor o ponto de apoio da fundamentação do Estado - reproduzindo a lógica mencionada.⁴⁴ Isso não resulta surpreendente,

43 Cf. LÓPEZ DOMÍNGUEZ, 1996, p. 125; cf. CRUZ, 1975, pp. X-XI; cf. BREAZALE, 1999, p. 101; cf. ROCKMORE, 2014, p. 9.

44 Para uma análise do ateísmo espinosano no qual aparece a dualidade imanência/transcendência, cf. CHAUI, 2009, pp. 322-334. Também HERNÁNDEZ PEDRERO (2012, p. 70) apoia-se na crítica de Espinosa ao Deus teísta e afirma que sua ideia de Deus e seu sistema é imanentista. A questão da transcendência aparece também quanto ao pensamento político. De forma antecipada, podemos contrastar aqui com a leitura de GARCÍA RUZO, 2015, p. 70, acerca do caráter transcendente do Estado como apresentado por Espinosa.

enquanto a razão humana concebida por Espinosa está a serviço da utilidade para a conservação do homem no ser. Ele diz:

[c]ada um existe por sumo direito de natureza e [...] cuida do que lhe tem utilidade [...]. E se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um possuiria este direito sem nenhum dano para outro. Porém, como estão submetidos aos afetos [...], são contrários uns aos outros quando precisam de auxílio mútuo. Portanto, para que possam viver em concórdia [...], é necessário que cedam seu direito natural e tornem uns aos outros seguros de que nada haverão de fazer que possa causar dano a outro. Mas de que maneira pode ocorrer [?] A saber, nenhum afeto pode ser coibido a não ser por um afeto mais forte e contrário [...], e cada um abstém-se de causar dano por temor de um dano maior. É, portanto, por esta lei que a Sociedade poderá firmar-se, desde que [...] tenha o poder de prescrever uma regra comum de vida, de fazer leis e firmá-las não pela razão [...] mas por ameaças. E esta Sociedade [...], é denominada Cidade [Estado] (ESPINOSA, 2021, E IV P37, esc. II, pp. 435 e 437).⁴⁵

Por outro lado, também no *TTP* e no *TP*, o fator medo e o mal menor⁴⁶ aparecem como determinantes a respeito do procedimento dedutivo do Estado – assim como de sua reprodução –, enquanto pretensa necessidade dos homens serem dirigidos por uma instância única que gere temor e aja coativamente em prol de sua conservação. Escreve no *TTP*:

não há ninguém que não deseje viver, tanto quanto possível, ao abrigo do medo, coisa que não poderá verificar-se enquanto cada um for livre de fazer tudo quanto quiser [...]. Por isso, tiveram de estatuir e acordar

45 A crítica ao finalismo é uma das bases do sistema da *E*. Cf. ESPINOSA, 2021, E I, Ap., pp. 111-121.

46 Cf. TEIXEIRA, 2001, p. 13.

entre si que tudo seria regido apenas pelos ditames da razão, à qual ninguém ousa opor-se abertamente [...]. De que modo, porém, deve esse pacto ser estipulado, para que seja ratificado e duradouro? Manda a lei universal da natureza humana que [...] entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que pareça menor [...]. Dela resulta [...] que só por medo de um mal maior ou na esperança de um maior bem alguém cumprirá tais promessas [...]. [C]onclui-se que um pacto não pode ter nenhuma força a não ser em função da sua utilidade [...]. Isso é de importância capital na fundação de um Estado (ESPINOSA, 2003, TTP XVI, pp. 237-238).⁴⁷

No caso do *TP*, essa ideia aparece sob a noção do Estado como “uma só mente”: “no estado civil todos temem as mesmas coisas e é idêntica para todos a causa de segurança e a regra de vida” (ESPINOSA, 2009, TP III, 3, pp. 26-7).⁴⁸ E: “o corpo do Estado deve ser conduzido como que por uma só mente” (ESPINOSA, 2009, TP III, 5, p. 27).⁴⁹ A ideia de uma só mente que organize a vida social aparece no *TP* na maneira pela qual Espinosa concebe a relação entre direito natural e direito civil. A análise particular deste tema exigiria um artigo separado, mas o que vale apontar é que tanto no estado de natureza como no estado civil os homens, segundo Espinosa, agem conduzidos pelas mesmas causas, a saber, esperança e medo (cf. ESPINOSA, 2009, TP III, 3, p. 26), sendo que o fato de serem conduzidos como por uma só mente à qual temem não tem outra fundamentação que o fato de ser mais vantajoso - menos mau - que ter que resguardar-se de todos e cada um dos homens. Mais uma vez vemos que a lógica do mal menor aparece como a fundamentação do Estado, com base nos conceitos de segurança, medo e esperança⁵⁰ à vista daquilo que resulta útil

47 Referimo-nos neste ponto ao artigo de ROCHA FRAGOSO, 2011, pp. 93 e ss.

48 Sobre esse conceito e suas implicações políticas em Espinosa, cf. TATIÁN, 2014, p. 99.

49 Sobre esse conceito, cf. PERSCH, 2002, pp. 347-348.

50 Cf. DOMÍNGUEZ, 1979, p. 136; TATIÁN, 2013, p. 89; cf. SABATER, 2020, Nota, p. 163. Estes comentadores sublinham que a construção da política é, para Espinosa, sempre um processo sem pontos fixos.

para a conservação no ser. No TTP, Espinosa escreve:

se queremos viver em segurança e evitar os ataques de outros homens [...], a orientação e a vigilância por parte do homem podem ser de grande utilidade [...]. [N]ão há processo mais seguro para atingir tais fins do que fundar uma sociedade com leis fixas, [...], e congregar as forças de todos para formar como que um só corpo [...]. [O] fim de qualquer sociedade ou Estado [...] é viver em segurança e em comodidade (ESPINOSA, 2003, TTP III, pp. 53 e 55).

De fato, Espinosa sustenta que o homem que não age movido pelo medo e/ou pela esperança não tem lugar no Estado e, ainda mais, é seu inimigo, podendo ser coibido e coagido a obedecer às ordens ensinadas pela legislação política (cf. ESPINOSA, 2009, TP II, p. 20; TP III, 8, p. 30). Precisamente, a questão para pensar é o que acontece quando não se trata da conservação de si mesmo, mas do autoaperfeiçoamento – como exibido no idealismo moral fichteano – e da procura da máxima perfeição – como o que Espinosa chama de *beatitudo* (cf. ESPINOSA, 2021, E V P33, esc., p. 565). O desenvolvimento da lógica do mal menor fundamentada nos conceitos de utilidade e *conatus*, cuja ressonância prática é o realismo político que encontra no Estado sua instituição fundamental e na geração de medo e ameaças seu *modus operandi* em prol dessa conservação material dos homens, acaso não contraria a consecução da *beatitudo*? Acaso não é contraditória a lógica segundo a qual para o homem deixar de ter medo, tem que ter medo?⁵¹ Por sua vez, pode-se colocar como pergunta: acaso o sistema espinosano, tanto em termos metafísicos como práticos, não implica irracionalidade? Espinosa observa esse problema quando, havendo defendido que os homens têm que agir segundo a legislação imposta pelo direito civil para além de sua consideração como justa ou injusta (cf. ESPINOSA, 2009, TP III, 5, p. 27), escreve: “pode-se objetar se não será contra o ditame da razão sujeitar-se totalmente ao juízo de outrem, e por conseguinte se o estado civil [político] não repugnarà à razão, de onde se seguiria que era

51 Podemos contrastar com a leitura que Bagley faz. Cf. BAGLEY, 2008, pp. 148 e ss.

irracional” (ESPINOSA, 2009, TP III, 6, p. 27). Ora, sua resposta aqui expõe mais uma vez a ideia segundo a qual a razão humana está a serviço do conhecimento da natureza humana (cf. ESPINOSA, 2009, TP II, 7, pp. 14-5; TP II, II, pp. 17-8) e da moderação dos afetos naturais do homem, sendo que, por definição, os homens sempre são afetados por paixões, então “racionalmente” não se pode projetar sua autonomia – melhor dizendo, a possibilidade de não estarem submetidos à totalidade dos desígnios do Estado (cf. ESPINOSA, 2009, TP III, 6, pp. 27-8). Até a razão, como razão que procura o mal menor com vistas à conservação, chama a cumprir todas essas ordens, por absurdas que sejam, e mesmo que não considere que as seguir seja o bem (cf. ESPINOSA, 2003, TTP XVI, p. 240; TTP XX, p. 303).

Em outras palavras, na verdade estes problemas levantados nem se apresentam para Espinosa, por causa do fundamento do seu sistema filosófico. Se a essência humana é o esforço pela conservação e o medo é um afeto insuperável, sendo que o Estado não tem outro fundamento a não ser assegurar a conservação – através da geração de temor –, e que enquanto ao seu proceder apenas é preciso mexer com as paixões humanas para além da possibilidade da superação de tal estado de coisas – ao mesmo tempo que a manutenção do Estado depende da fidelidade dos súditos (cf. ESPINOSA, 2003, TTP XVII, p. 253; cf. ESPINOSA, 2009, TP VII, 25, p. 78) –, então a questão do aperfeiçoamento do homem e do Estado nem pode erguer-se. De fato, tal como já referido, Fichte sustenta que o sistema de Espinosa é consequente e irrefutável (cf. FICHTE, 1965, I/2, p.263; 2021, pp.46-7), mas apenas pelo fato de, enquanto dogmático, desenvolver-se para além da razão e só axiomáticamente. Posto isto chegamos ao ponto conclusivo d) a importância de levar uma existência idealista e não dogmática para a beatitude da humanidade toda.

CONCLUSÃO

A relação entre idealismo e dogmatismo é tal que se trata de uma exclusão mútua irreversível. Isso não causa surpresa se considerarmos, tal como aponta Fichte, que: “[a] classe de filosofia que se escolhe depende da classe de homem que se é” (FICHTE, 1970, I/4, p.195). Ou seja, se o homem se considera determinado ao agir a partir de si mesmo ou a partir de uma causa que haveria de fundamentá-lo em seu ser. Se este seu ser é um constante autoaperfeiçoamento conduzido por um ideal imanente à própria subjetividade ou é um conservar-se mecânico dirigido por uma coisa transcendente à própria subjetividade. Se as relações que ele estabelece com os outros se fundamentam numa razão que procura o bem – como dever moral que compromete toda a humanidade em sua racionalidade – pelo bem mesmo, ou numa razão que procura o mal menor para si próprio – sendo que a utilidade comum pode deduzir-se da procura dessa utilidade, só se pode considerar que o homem é parte de algo a mais que o transcende e que permanece indemonstrável para a razão. Caso seja um homem que age sem temor e sem esperança de alcançar bens materiais porque sabe que é na intenção e não no resultado, é no suprassensível e não no sensível, que se define o sentido do agir, ou caso seja um homem que age por medo aos castigos de uma instância externa cujo fundamento se revela vicioso segundo a lógica da conservação e do mal menor.

Posto isto, podemos concluir, por um lado, que a concepção de Fichte da beatitude em sentido prático – em particular, moral – se deduz da metafísica do anseio como exposta na primeira versão de seu sistema filosófico. De mãos dadas com esse desenvolvimento, podemos sublinhar seu contraste com respeito à concepção de Espinosa da beatitude, também segundo sua base metafísica e a partir de suas implicações práticas – neste caso, políticas. Assim, repasamos que a) não há beatitude sem racionalidade em um sentido prático-moral; (b) não há beatitude sem a intenção moral de constantemente, em que pese a sua impossibilidade total, superar as travas da sensibilidade; (c) não há beatitude no contexto das relações humanas políticas que reproduzem o estado imperfeito e imperfectível da vida intersubjetiva; (d) em síntese, para além

da evidente intenção de construir um sistema metafísico que leve à beatitude individual e coletiva, esta não pode apresentar-se no dogmatismo espinosano como sistema transcendente, mas apenas no idealismo fichteano em seu sentido transcendental e imanentista, o qual, na consciência – teórico-prática – do seu impossível atingir último, cria-a de forma constante a partir de desejá-la pelo dever humano racional-moral para consigo e para com os outros. E isto até porque: “o homem ‘pode’ o que ele ‘deve’; e quando ele diz: não ‘posso’, então ele não ‘quer’” (FICHTE, 1964, I/1, p.230).

THE CONCEPTION OF BEATITUDE IN THE PHILOSOPHIES
OF FICHTE AND SPINOZA: MORAL AND POLITICAL
IMPLICATIONS OF IDEALISM AND DOGMATISM

ABSTRACT: In this paper I try to expose the way in which the concept of beatitude (*Seligkeit-beatitudo*) appears in the thought of Fichte and Spinoza. To this end, I emphasize the importance of considering the metaphysical foundations of their philosophical systems, in order to be able to understand their practical implications - in particular moral and political - regarding the meaning that this concept adopts. Thus, I intend to give an account of the Fichte-an metaphysics of the longing (*Sehnen*) as the basis of his conception of the beatitude in a moral sense. At the same time I aim to compare, in a philosophical-historical sense, this perspective with the Spinozist idea of a beatitude that - leaving morality aside, since politics adopts a primary role in human existence -, from Fichte's point of view, could only be considered as irrational and dogmatic. The confrontation between the two thinkers intends to favor the understanding of their opposing positions as well as their philosophical systems *per se*.

KEYWORDS: Fichte; Spinoza; beatitude; idealism; dogmatism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAGLEY, P. J. (2008). *Philosophy, Theology and Politics. A reading of Benedict Spinoza's Tractatus theologico-politicus*. Leiden: Brill.
- BOS, C. (2017). La béatitude chez Spinoza et chez Fichte. In: *Archive für Geschichte der Philosophie*, 99, 1, pp. 413-420.
- BREAZEALE, D. (1999). Fichte's Abstract Realism. In: BAUR, M & DAHLSTROM, D. O. (eds.) *The emergence of German Idealism*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, pp. 95-115.
- CALVET DE MAGALHÃES, T. (2013). Fichte e a Revolução Francesa: individualismo, direito, prudência. *Revista Interdisciplinar de Direito. Faculdade de*

- Valença*, 10, 1, pp. 83-96.
- CEBALLOS, R. (2018). Spinoza: La política. In: *Revista Filosofía UIS*, 17, 1, pp. 82-96.
- CHAUÍ, M. (2000). Capítulo IV. Spinoza: poder y libertad. In: BORON, A. (ed.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 111-141.
- _____. (2009). A estrutura retórica do verbete Spinoza. *Kriterion*, 50, pp. 313-334.
- _____. (2011). *Between conformity and resistance: Essays on politics, culture and the state*. New York: Palgrave Macmillan.
- CRUZ CRUZ, J. (1975). Introducción. In: FICHTE, J.G. *Doctrina de la ciencia*. Buenos Aires: Aguilar, pp. IX-LVII.
- DEN UYL, D. (2003). Autonomous autonomy: Spinoza on autonomy, perfectionism, and politics. In: *Social Philosophy & Policy Foundation*, 20, 2, pp. 30-69.
- DOMÍNGUEZ, A. (1979). Libertad y Democracia en la filosofía política de Spinoza. In: *Revista de Estudios políticos*, 11, pp. 131-156.
- _____. (1986). Introducción histórica. In: SPINOZA, B. *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 7-39.
- ESPINOSA, B. (2003). *Tratado teológico-político*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- ESPINOSA, B. (2009). *Tratado político*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- ESPINOSA, B. (2021). *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP.
- FICHTE, J. G. (1962 ff.). *Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. R. Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- _____. (1999). *Lições sobre a vocação do sábio*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1999b). *Sobre a dignidade do ser humano*. In: *Princípios. Revista de filosofia*, 6, 7, pp. 145-149.
- _____. (2012). *Fundamento do direito natural segundo os princípios da doutrina da ciência*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- _____. (2021). *Fundamentos de toda a doutrina da ciência*. Petrópolis: Editora Vozes.
- GARCÍA RUZO, A. (2015). Spinoza y Hobbes sobre la teoría del Estado. In: SOLÉ, M.J. (ed.), *Spinoza en debate*, Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 65-73.
- GAUDIO, M. (2015). Spinoza en Fichte: derecho originario, ley jurídica y libertad. In: SOLÉ, M.J. (ed.), *Spinoza en debate*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- HEIMSOETH, H. (1931). *Los filósofos IX. Fichte*. Madrid: Revista de Occidente.
- HELENO, J. M. (2020). Fichte e o destino do homem. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 25, 2, pp. 85-104.
- HERNÁNDEZ PEDRERO, V. (2012). Naturaleza, potencia y derecho. “Un modo eterno del pensar”. In: *Revista Laguna*, 31, pp. 69-80.
- IVALDO, M. (1992). Transzendentalphilosophie und «realistische» Metaphysik: das Fichtesche Spinoza-Verständnis. In: WALTHER, M. (ed.), *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Königshausen & Neumann: Würzburg, pp. 59-78.
- JAMES, D. (2011). *Fichte's social and political philosophy: Property and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JANKE, W. (1994). Amor Dei intellectualis, Vernunft-und Gotteslieb in Gipfelsätzen neuzeitlicher Systembildungen (Spinoza, Schelling, Hegel, Fichte). In: *Daimon. Revista de filosofía*, 9, pp. 101-114.
- LAUTH, R. (1978). Spinoza vu par Fichte. In: *Archives de Philosophie*, 41, pp. 27-48.
- LIMA AMORIM, W. & GACKI, S. (2011). Desejo e beatitude em Spinoza. *Revista Húmus*, 2, pp. 5-14.
- LIMA RIBEIRO, L. (2013). Ciência intuitiva e beatitude em Spinoza. In: *Intuitio*, 6, 1, pp. 169-193.
- LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V. E. (1996). El cuerpo como símbolo: la teoría de la corporalidad en el sistema de Jena. In: LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V. E. (ed.), *Fichte 200 años después*. Madrid: Editorial Sudamericana.
- _____. (1995). *Fichte: Acción y libertad*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- _____. (1993). Fichte o la revolución por la filosofía. *Revista*

- de filosofia*, 6, 9, pp. 139-150.
- NADLER, S. (2011). *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. New Jersey: Princeton University Press.
- PAULA, M. (2009). *Alegria e felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. São Paulo. 329 páginas. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-05032010-123532/pt-br.php> [21/03/2023].
- PEÑA, V. (2004). Introducción – Notas al pie. In: SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional.
- PERSCH, S. L. (2002). A questão do pacto na teoria política de Spinoza. In: *Revista portuguesa de filosofia*, 58, pp. 347-357.
- ROCHA FRAGOSO, E. A. (2011). Salvação, beatitude e liberdade em Spinoza segundo Ferdinand Alquié. In: *Kalagatos. Revista de filosofia*, 8, 15, pp. 83-99.
- ROCKMORE, T. (2014). Filosofía trascendental e idealismo en Fichte. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 9, pp. 1-14.
- SABATER, N. (2020). La obediencia no salva. Reflexiones spinozianas sobre la libertad. In: *Caminos cruzados de la libertad. Spinoza, Hegel, Deleuze*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, pp. 159-170.
- SERRANO, V. (2011). Sobre la beatitudo y el mal y la diferencia última entre Fichte y Schelling en torno a lo absoluto. In: *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, 3, pp. 1-20.
- SOLÉ, M. J. (2017). Fichte frente a Spinoza: la Doctrina de la ciencia como vía de reconciliación. In: *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 22, 1, pp. 155-171.
- _____. (2017b). La crítica a Spinoza en las Introducciones a la Doctrina de la ciencia de Fichte: desarticulación de la contraposición dogmatismo-idealismo. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 22, 4, pp. 115-128.
- TATIÁN, D. (2012). *Spinoza: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- _____. (2013). Spinoza y la cuestión democrática. In: TATIÁN, D. (comp.), *Spinoza: noveno coloquio*. Buenos Aires: Editorial Brujas.

- _____. (2014). Spinoza. Un realismo anómalo de la paz. In: *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 32, pp. 93-109.
- TEIXEIRA, L. (2001). *A doutrina dos modos de percepção na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora UNESP.
- ZÖLLER, G. (2018). „Liberté, Égalité, Fraternité“: „Ich“, „Du“, „Wir“. Fichtes politisches Philosophieren”. In: *Fichte Studien. Mit Fichte philosophieren Perspektiven seiner Philosophie nach 200 Jahren*, 45, pp. 267-288.