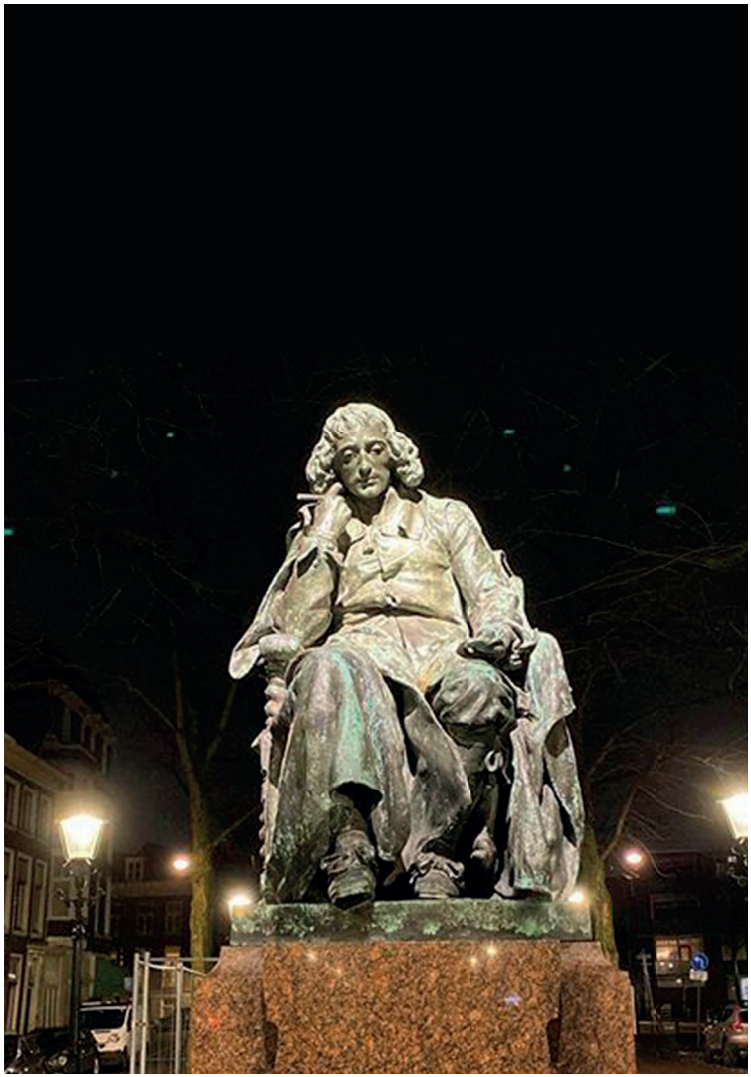
Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 49 jul-dez 2023 ISSN 1413-6651

IMAGEM estátua de Espinosa em Haia, inaugurada em 1880, autoria do francês Frédéric Hexamer (1847-1924). A estátua está localizada ao lado da casa em que o filósofo residiu durante os últimos sete anos da sua vida, onde completou o texto da *Ética* e recebeu a visita de Leibniz.

A DETERMINAÇÃO DE UM NOVO MODO DE VIDA EM ESPINOSA E EM PASCAL

Gabriel Frizzarin de Souza[1]
Doutorando, Universidade de São Paulo, Brasil
gabriel.frizzarin.souza@gmail.com

RESUMO: Espinosa e Pascal, respectivamente no proêmio do *Tratado da Emenda do Intelecto* e no opúsculo *Sobre a conversão do pecador*, colocam em cena a explicação de um processo que implica a instituição de um novo modo de vida e que representa, para a alma ou para a mente humana, uma profunda renovação de valores. Nessa explicação, ambos os autores abordam temas como a consideração por um bem verdadeiro, a perturbação entre tal consideração e a estima pelo que até então era objeto de deleite, a firme resolução e o desejo de buscar um bem verdadeiro e, por fim, a reflexão sobre os meios para alcançá-lo. Entretanto, o solo no qual esse processo se desenvolve parece separar tais autores, pois em Espinosa a resolução de buscar o bem verdadeiro é inerente ao esforço reflexivo, ao passo que em Pascal a conversão do pecador não se realiza sem a intervenção da graça. A questão que então se coloca é a de compreender o fundamento da instituição de um novo modo de vida cujo processo, se não parece se originar simplesmente de uma decisão voluntária, não é contudo equivalente para tais autores.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa; Pascal; Emenda do intelecto; Graça; Imanência; Transcendência.

1 Processo nº 2022/16875-5, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Registro meu agradecimento ao professor Luís César Oliva.

Dentre os comentadores que se colocam em acordo ao reconhecer que a compreensão da filosofia de Espinosa pode ser levada a bom termo em comparação com o pensamento amplo e variado de Pascal, alguns deles remetem de maneira constante a análise do proêmio do *Tratado da Emenda do Intelecto* (*TIE*) ao fragmento da *Aposta*. Um primeiro quadro de comentadores que tem essa remissão em seus horizontes foi traçado por P.F. Moreau, o qual distingue uma corrente que enxerga nos dois textos uma identificação, e outra que, embora sinta um clima pascaliano no proêmio do *TIE*, recusa a tese de identificação e faz do fragmento pascaliano um recurso para delinear à contraluz os contornos pelos quais se sobressai a autenticidade de temas e de conceitos espinosanos[2]. A esta segunda vertente podemos acrescentar o próprio trabalho de P.F. Moreau (1994, pp. 182-186) e, ainda, os comentários de F. Alquié (1981, p. 76), de B. Rousset (1992, pp. 147-162) e de A. Lécrivain (2003, p. 150). Se a associação desses textos configura um recurso constante para tais autores, é preciso notar, entretanto, que a natureza desse recurso permanece em sua maior parte relativamente furtiva, uma vez que a referência ao fragmento da *Aposta* na análise das primeiras páginas do *TIE* se resume frequentemente a uma alusão. As exceções a esse caráter alusivo podem ser encontradas nos comentários de B. Rousset e de P. F. Moreau, os quais não se restringem à menção do fragmento da *Aposta* num ponto ou noutro, mas, ao contrário, fazem do fragmento um elemento de análise para o conjunto do proêmio.

Se nos apoiarmos no comentário de Moreau, veremos que seu esforço interpretativo consiste em esclarecer as aproximações, as divergências, as sobreposições e tudo mais quanto se possa notar entre o proêmio e o fragmento

2 A considerar o quadro traçado por Moreau, vemos que, se C. Tejedor Campomanes, em *Una antropologia del conocimiento* (1981), aceita a assimilação entre o proêmio e o fragmento, C. Gallicet-Calvetti, em *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo* (1982), chega ao ponto de supor uma influência direta de Pascal em Espinosa, ainda que os *Pensamentos* tenham sido publicados apenas em 1670. Contra isso, situa-se a posição de R. Caillois (1954) veiculada nas notas e nos comentários da célebre tradução do *TIE* publicada pela Pléiade. Cf. MOREAU, 1994, nota 2, p. 183.

para demarcar o campo de validade e o alcance de uma comparação. A seu juízo, encontramos no proêmio uma analogia com os três momentos constitutivos do fragmento: a impossibilidade de estipular pela razão se Deus existe e como devemos agir a propósito disso, em seguida a necessidade de deliberar sobre essa questão e, por fim, a determinação que a aposta organiza entre a certeza e a incerteza de forma que há o infinito a ganhar e o finito a perder. Pode-se admitir, para o comentador, uma aproximação real no interior do primeiro momento, que no fragmento da *Aposta* se caracteriza pela impossibilidade de determinar a natureza e a existência de Deus com a análise das provas fornecidas pela razão. Convém notar que essa impossibilidade não elimina apenas a eficácia da razão para emitir um juízo afirmativo sobre a existência e a essência divinas, mas também a impede de se pronunciar negativamente sobre tais questões. Em outras palavras, a ausência de certeza irrompe na tentativa de afirmar ou de negar a existência divina pela luz da razão, pois, no fundo, tudo isso escapa à sua alçada. Esse é um dos motivos pelos quais os cristãos permanecem inatingíveis à ofensiva da razão mesmo sem provar a sua religião, já que, em termos de demonstrações, o cristão e o homem racional se encontram às voltas com incertezas. Embora seja necessário reconhecer que o proêmio não aborda o Deus dos cristãos, Moreau enxerga uma proximidade entre a incerteza na determinação racional da existência de Deus e a incerteza primeira em que o narrador do proêmio se encontra quanto ao bem verdadeiro. Além disso, a hesitação que emerge da impossibilidade de determinar e de recusar racionalmente a existência de Deus, hesitação que se faz sentir de maneira constante ao longo do fragmento, corresponderia no proêmio à narrativa do processo de deliberação para se lançar na busca por um bem verdadeiro. Porém, cumpre notar que, para Moreau, se faz necessário reconhecer o limite dessa aproximação, já que a análise do conteúdo do processo de deliberação dá lugar a uma divergência entre o fragmento e o proêmio.

No segundo momento, essa divergência se manifesta na resposta à questão acerca da possibilidade de não nos determinarmos a nenhuma escolha. Para Pascal, face à decisão de se posicionar sobre se Deus existe ou não existe com um recurso que não seja uma análise estrita das provas da razão, surge a

questão de saber se é possível recusar qualquer escolha. A resposta indica que é necessário apostar na medida em que se está embarcado nisso. Se, no fragmento, o interlocutor não parece criar empecilhos a essa resposta, em contrapartida, destaca Moreau, o proêmio insiste na recusa de realizar uma escolha e procura longamente sustentar essa posição, tentando reformular as regras de qualquer jogo de ganho e perda que lhe pudesse ser colocado. O narrador do proêmio logo se dá conta da inevitabilidade de realizar uma escolha, mas é preciso notar que isso ocorre menos porque ele aceita as regras do jogo e mais porque ele padece a toda investida contra elas. Sem efetuar um cálculo cujo resultado evidenciaria a impossibilidade da escolha de não realizar uma escolha, é a própria experiência que impõe uma reviravolta às resistências do narrador no proêmio. Vê-se, assim, que a descrição comum da incerteza e da hesitação em Pascal e em Espinosa contém uma significação divergente e torna ilusória uma identidade entre o fragmento e o proêmio.

Uma outra divergência entre os textos se manifesta no interior do terceiro momento, o qual aborda justamente o estatuto da decisão. Para Moreau, o fragmento deixa claro que se realiza uma escolha no campo da beatitude, em que o jogador hesita porque teme perder a felicidade se ele escolher mal. Ao final do processo de decisão, torna-se claro que o que se arrisca não constitui uma verdadeira perda e que a aposta vale tanto mais a pena em função do ganho infinito a ser obtido. Pode-se dizer que, no proêmio, a resposta parece similar na medida em que não há efetivamente uma perda, pois o resultado do itinerário mostra que os objetos comumente estimados são considerados prejudiciais apenas se buscados como se carregassem neles mesmos uma qualidade intrínseca ao bem e que, em contrapartida, eles poderiam ter serventia desde que realocados como meios para a busca do bem verdadeiro. Porém, toda a questão, aos olhos de Moreau, consiste em notar que, no proêmio, essa tomada de consciência não se coloca exatamente no resultado do processo, mas é parte integrante do próprio processo. Em suma, o saldo da análise de Moreau evidencia que o proêmio do *TIE* e o fragmento da *Aposta* dirigem igualmente o olhar para a incerteza humana que dá margem ao início da hesitação, assim como para a descrição da hesitação em termos de um distan-

ciamento com relação às antigas certezas das quais o indivíduo é arrancado e simultaneamente lançado em novas ponderações. Mas essa aproximação dá lugar a uma profunda divergência quando se trata de explicar o funcionamento desse desafio e o estatuto da resolução que dele decorre (Cf. MOREAU, 1994, pp. 182-186).

Curiosamente, o desfecho do comentário de Moreau sugere que uma confrontação do proêmio do *TIE* e dos textos de Pascal seria tanto mais instrutiva recorrendo não exatamente ao fragmento da *Aposta* e sim a outro texto que, a seu juízo, possui numerosos traços que lembram o procedimento espinosano. A sugestão de Moreau aponta para o opúsculo intitulado *Sobre a conversão do pecador*, no qual Pascal coloca em cena uma descrição da mudança de ponto de vista sobre o que é tradicionalmente estimado e da experiência de atribulação da alma em relação à situação de impotência e de cegueira na qual ela se encontrava mergulhada. É a mudança de rumo na maneira como se vivia em direção à busca de um bem verdadeiro que caracteriza a exposição do opúsculo (Cf. *Ibid.*, pp. 186-187). Em vista disso, torna-se pertinente tomar a conclusão de Moreau como circunstância para abertura de um campo de investigação e converter a sua sugestão em objeto de estudo com vistas a aprofundar as condições de confrontação desses textos e avaliar o alcance disso. A questão que então se coloca é a de saber qual é o campo de validade de uma confrontação entre o proêmio do *TIE* e o opúsculo *Sobre a conversão do pecador* e em que medida tal confrontação permite jogar luz nesses textos. Para esclarecer esses pontos, exploraremos inicialmente as aproximações e, em seguida, sublinharemos as divergências conceituais oriundas dessa confrontação.

I. A DIGNIDADE DO OBJETO A SER AMADO

À diferença de Descartes, cujo *Discurso do Método* apresenta uma narrativa autobiográfica para introduzir e justificar o projeto de refundação da ciência, Espinosa e Pascal, respectivamente no proêmio do *TIE* e no opúsculo *Sobre a conversão do pecador*, não fazem apelo às suas histórias de vida para

empreender a busca almejada. No opúsculo, a primeira pessoa não é jamais empregada. A abordagem de Pascal é, se se pode dizer, geral, pois o que se coloca no centro de sua descrição é a alma e, particularmente, os efeitos nela decorrentes da inspiração divina. É verdade que, para alguns comentadores, como é o caso de H. Gouhier, a análise da conversão do pecador é comparável à segunda conversão de Pascal e pode remeter ao período que tem como ponto de referência o *Memorial*, assim como o registro de Jacqueline composto a partir de seu testemunho. Esse paralelo faz crer que o opúsculo oferece um relato sobre o que Pascal teria reconhecido em sua própria história como sendo os elementos marcantes daquilo que o fragmento Br. 470/Laf. 378 denomina "verdadeira conversão" (PASCAL, 1973, p. 157). Por outro lado, atento às páginas do opúsculo, cujas referências implícitas mostram que Pascal meditou acerca de antigas teorias sobre a conversão do pecador, J. Mesnard aproxima-se da hipótese segundo a qual o texto teria sido composto para pessoas do mundo que vinham pedir a Pascal conselhos espirituais e se fazer como seus dirigidos, tal como atestam as cartas a Mlle. de Roannez. Essa posição indica que o texto busca, com muita precisão, esclarecer os processos de uma alma que começa a se desligar do mundo. Por isso, se Pascal considerou em alguma medida o seu próprio caso, teria sido menos com o intuito de conservar para si próprio a lembrança dos sentimentos que ele experimentara e mais para fazer aproveitar a sua experiência a outrem[3]. No que diz respeito ao proêmio do *TIE*, parece haver uma aproximação com o *Discurso do Método* na medida em que ambos os textos partem de uma experiência pessoal. O proêmio utiliza até mesmo a primeira pessoa – "digo que finalmente tomei posição" (*dico me*

3 A posição segundo a qual o opúsculo traduz os sentimentos em que se encontrava Pascal desde o fim do ano de 1653, enquanto ele experimentava, segundo o testemunho de Jacqueline nas cartas a Gilberte de 8 de dezembro de 1654 e de 25 de janeiro de 1655, um grande desprezo pelo mundo e um desgosto por todas as pessoas que estavam nele, é sustentada por H. Gouhier (2005, nota 2, pp. 53-54; p. 117), por J. Chevalier (1954, p. 548), por L. Lafuma (1963, p. 290) e por M. Le Guern (2000, p. 1167). Por outro lado, J. Mesnard sugere que o opúsculo se dedica a esclarecer os processos de uma alma que começa a se desligar do mundo – falando menos de si e mais de uma experiência em geral. Cf. 1992, pp. 37-38.

tandem constituisse [constituo]) (ESPINOSA, 2015, §2, p. 27)[4] – para caracterizar a sua busca, expressão inabitual no espinosismo[5]. Contudo, é preciso notar que o proêmio do *TIE* não relata as perseguições sofridas por Espinosa e nem mesmo alude à sua recente excomunhão da comunidade judaica de Amsterdã. A obra não expõe os resultados obtidos a partir de uma busca pessoal e não adota uma abordagem autobiográfica, mas apresenta um percurso que pode ser partilhado com todos os homens. Em outras palavras, o proêmio do *TIE* convida a todos a instituir um novo modo de vida. Em que pese o valor do eu para Pascal e para Espinosa contra o eu substancializado, primeiro e fundador em Descartes[6], o que é certo é que tanto o opúsculo quanto o proêmio não comportam nenhum caráter íntimo nem pessoal. Se os textos estão indelevelmente ligados a Pascal e a Espinosa, é menos porque se trata de narrativas autobiográficas e mais porque servem a todas as almas ou a todas as mentes.

Ainda contrariamente a Descartes, para o qual se trata de levar a cabo um projeto de refundação do conhecimento, o opúsculo *Sobre a conversão*

4 Tomamos como base a tradução do *Tratado da Emenda do Intelecto* realizada por C. Rezende (ESPINOSA, 2015), seguida do texto latino espelhado. Indicaremos nas citações a numeração estabelecida por Bruder, que também consta na tradução de Rezende.

5 O emprego da primeira pessoa leva os comentadores a mensurar o peso da biografia de Espinosa na composição do proêmio. Defendendo o caráter autobiográfico do proêmio, estão, segundo indica Moreau, Dunin-Borkowski e S. L. Feur (cf. MOREAU, 1994, pp. 42-43). Também podemos destacar nessa senda F. Alquié (1981, p. 75-77) e M. L. Morgan (2002, pp. 1-2). Em sentido contrário, expandido a análise do proêmio para além do quadro de um relato pessoal, estão R. Caillois (CAILLOIS in SPINOZA, 1954, p. 100), A. Koyré (KOYRÉ in ESPINOSA,1987, pp. 17-19), B. Rousset (ROUSSET in SPINOZA, 1992, p. 148-149), P. F. Moreau (1994, p. 47), A. Lécrivain (LÉCRIVAIN in SPINOZA, 2003, p. 30), L. Teixeira (TEIXEIRA, in ESPINOSA, 2004, p. 11) e C. Jaquet (2017, p. 26).

6 Para Pascal, o eu é odioso na medida em que busca tornar-se centro e sujeitar os outros a reverenciá-lo, mas não constitui um referencial fixo e se aniquila diante do infinito. Cf. PASCAL, 1973, fragmento Br. 455/Laf. 597, pp. 154. Para Espinosa, o eu não desempenha o papel de fundamento; ao contrário, como escancara o percurso da Ética, a natureza da mente humana é deduzida enquanto modificação singular e finita da substância absolutamente infinita.

do pecador e o proêmio do *TIE* encontram-se às voltas com uma preocupação moral. É verdade que o projeto de conhecimento cartesiano não tira de seu horizonte uma contribuição moral, como atestam a terceira parte do *Discurso do Método*, o *Tratado das Paixões da Alma* e a *Correspondência* com Elisabeth. Assim também, não se pode negligenciar que a busca do bem verdadeiro não prescinde, para Espinosa, de uma dimensão epistemológica, já que a aquisição do sumo bem diz respeito ao conhecimento da união da mente com a Natureza inteira e, por isso, se faz tanto mais necessária uma reforma do conhecimento – esta seria justamente uma camada de sentido concernente à proposta de *emendatio*[7]. Nem mesmo Pascal dispensa em várias ocasiões do opúsculo expressões ligadas ao conhecimento ("compreendemos que" e "sua razão, auxiliada pela luz da graça, faz-lhe saber"[8]), motivo pelo qual H. Gouhier considera que "o sentimento inclui um juízo de valor e, nesse sentido, um conhecimento: o avaro que ama o dinheiro julga que o dinheiro é um bem e, assim, o conhece como sendo um bem" (GOUHIER, 2005, p. 54). Entretanto, é preciso notar que, à diferença de Descartes, os textos de Espinosa e de Pascal não partem de uma busca pela verdade em contraposição às decepções com

7 Por um lado, Koyré sugere que não se deve exagerar os traços dessa oposição, pois é necessário reconhecer que Descartes também se interroga sobre como viver, ao passo que Espinosa entende a beatitude de forma inseparável do próprio ato de intelecção, que nos une a Deus. Cf. KOYRÉ in ESPINOSA, 1987, pp. 17-19. Por outro lado, Rousset insiste que Espinosa não constitui uma doutrina puramente teórica, comparável a um saber científico, mas desenvolve uma solução a um problema moral, ético, à questão do sumo bem. Cf. ROUSSET in ESPINOSA, 1992, pp. 147-148.

8 Para as citações do opúsculo, utilizamos o texto original estabelecido por J. Mesnard (1992) e consultamos a tradução realizada por Flavio Fontenelle Loque (2014). Sobre o vocabulário mencionado: "Sendo assim, ela compreende perfeitamente que [...]" (PASCAL, 2014, p. 92); "compreende que é preciso que ele tenha essas duas qualidades" (PASCAL, 2014, p. 94); "Ela o busca alhures e, sabendo por uma luz totalmente pura que não está nas coisas que estão nela, nem fora dela, nem perante ela (portanto, nada nela, nem a seus lados), começa a buscá-lo acima de si" (PASCAL, 2014, pp. 94-95); "sua razão, auxiliada pela luz da graça, faz-lhe saber que [...]" (PASCAL, 2014, p. 95); "ela compreende, entretanto, que as criaturas não podem ser mais amáveis do que o Criador" (PASCAL, 2014, p. 95).

o saber recebido, mas colocam no centro do interesse os temas do bem e da felicidade. Essa mudança de ênfase se torna tanto mais significativa quando dirigimos o olhar para os termos empregados no opúsculo e no proêmio, pois é o vocabulário ético que domina a paisagem desses textos: "bem verdadeiro" e "soberano bem", em *Sobre a conversão do pecador*, e "bem verdadeiro" no proêmio do *TIE*. Ou, ainda, "suma alegria" e "suma felicidade" no proêmio, enquanto "felicidade" e "felicidade durável" no opúsculo[9]. Nessa ótica, a exposição de Pascal e de Espinosa não é comparável a uma doutrina puramente teórica e, se o conhecimento ocupa um lugar nessa abordagem, é na medida em que está a cargo de uma questão de cunho moral. Trata-se mais propriamente de descrever as relações com as coisas habitualmente estimadas e a mudança de perspectiva para encontrar outras coisas que não sejam vãs, fúteis e efêmeras, mas que possam desempenhar o papel de um bem consistente e constante. O que, portanto, está em jogo no opúsculo e no proêmio é o horizonte de uma vivência e de suas transformações conforme aquilo a que

9 Encontramos em ambos textos um vocabulário ligado: I. Ao bem – No *TIE*: "bem verdadeiro"/ *verum bonum* (ESPINOSA, 2015, §1, p. 27; §13, p. 33). – Em *Sobre a conversão do pecador*: "cada instante que lhe arranca o deleite de seu bem" (PASCAL, 2014, p. 92); "pois não teve o cuidado de unir-se a um bem verdadeiro e subsistente por si mesmo" (*Ibid*., 2014, p. 92); "[ela] coloca-se na busca do verdadeiro bem" (*Ibid*., 2014, p. 94); "[ela] sabe que não é o soberano bem" (2014, p. 95); "trono de Deus, no qual começa a encontrar seu repouso e o bem que é tal que [...]" (*Ibidm*., 2014, p. 95); "Assim, ela se alegra de ter encontrado um bem" (*Ibid*., 2014, p. 95); "não podendo formar de si mesma uma ideia suficientemente baixa, nem conceber uma suficientemente elevada desse bem soberano" (2014, p. 96). II. À felicidade – No *TIE*: "frui pela eternidade, uma contínua e suma alegria"/ *continua ac summa in aeternum fruerer laetitia* (ESPINOSA, 2015, §1, p. 27); "suma felicidade"/ *summa felicitas* (*Ibid*. 2015, §2, p. 27). – Em *Sobre a conversão do pecador: "*desta alma que busca seriamente se estabelecer numa felicidade tão durável quanto si mesma" (PASCAL, 2014, p. 93); "a alma, sendo imortal, não pode encontrar sua felicidade entre as coisas perecíveis" (*Ibid*., 2014, p. 93); "e que, se se trata de obter uma felicidade verdadeira, não se propôs uma felicidade muito durável" (*Ibid*., 2014, p. 93); "como a fraqueza natural, com o hábito que tem com os pecados nos quais viveu, reduziram-na à impotência de chegar a essa felicidade" (*Ibid*., 2014, p. 97).

nos apegamos[10].

Assim formuladas, essas aproximações são vistas ainda por seu lado negativo na medida em que a reunião do proêmio e do opúsculo ocorre por força do distanciamento tomado com relação ao cartesianismo. Mas é preciso notar que essa face negativa é indissociável de uma outra positiva que revela o aspecto que efetivamente reúne o opúsculo *Sobre a conversão do pecador* e o proêmio do *TIE:* ambos os textos se consagram à descrição de um novo modo de vida. O que se coloca no centro do interesse de Pascal e de Espinosa é a descrição do processo pelo qual a alma ou a mente reconsidera as relações habitualmente estabelecidas com objetos estimados e busca estabelecer uma nova relação sob desejo de encontrar aquilo que possa satisfazê-la de maneira perene. Para Espinosa, trata-se de expor a gênese da resolução que culmina em instituir um novo modo de vida. O proêmio coloca o leitor diante da oposição entre o "comum instituto de minha vida", ligado àquilo que ocorre na "vida comum", e o "novo instituto", sustentado pela busca de um bem ver-

10 Encontramos igualmente um vocabulário ligado: I. À vida – No *TIE*: "vida comum"/ *postquam me experientia docuit, omnia, quae in communi vita* (ESPINOSA, 2015, §1, p. 27); "comum instituto de minha vida"/ *commune vitae meae institutum* (*Ibidm*., 2015, §2, p. 27); "tudo o que ocorre na vida"/ *quae plerumque in vita occurrunt* (*Ibid*., 2015, §3, p. 27). – Em *Sobre a conversão do pecador*: "ela compreende perfeitamente que, estando seu coração apegado somente a coisas frágeis e vãs, sua alma deve se encontrar só e abandonada ao sair desta vida, pois não teve o cuidado de unir-se a um bem verdadeiro e subsistente por si mesmo, que pudesse sustentá-la tanto durante como após esta vida" (PASCAL, 2014, p. 92); "daí decorre que começa a considerar como um nada tudo que deve retornar ao nada [...] até a vida" (*Ibid*., 2014, p. 93); "e que, se se trata de obter uma felicidade verdadeira, não se propôs uma felicidade muito durável, dado que deve ser limitada ao curso da vida" (*Ibid*., 2014, p. 94); "ela resolve conformar-se a suas vontades o resto de sua vida" (*Ibid*., 2014, p. 97). II. À morte – No *TIE*: "prevê a morte certa"/ *mortem certam praevidet* (ESPINOSA, 2015, §7, p. 31); "por desmedido prazer aceleraram para si mesmos a morte"/ *libidine mortem sibi acceleraverunt* (*Ibid*., 2015, §8, p. 31). – Em *Sobre a conversão do pecador*: "sua alma deve se encontrar só e abandonada ao sair da vida" (PASCAL, 2014, p. 93); "não pode encontrar sua felicidade entre as coisas perecíveis e que lhe são tiradas ao menos na morte" (*Ibid*., 2014, p. 93); "é inevitável perder essas coisas ou enfim ser delas privado pela morte" (*Ibid*., 2014, p. 94).

dadeiro que seja fonte de uma suma alegria. Inconciliável, essa oposição dá lugar à exigência de abster-se de um ou de outro e coloca em cena o desafio de abandonar o comum instituto para se lançar ao novo. É por isso, justamente, que essa resolução pode ser lida como uma mudança de direcionamento, deixando para trás tudo quanto acontece frequentemente na vida comum e encaminhando-se para um novo projeto que inclui a determinação de buscar a fruição de um bem estável e duradouro[11]. Para Pascal, a descrição pode ser lida em termos de uma nova visão que impõe à alma uma mudança de rumo. É significativo o emprego da palavra visão no opúsculo, a qual não se reduz à capacidade daquilo que pode ser enxergado com os olhos, mas cujo olhar se volta para a presença e a vaidade dos objetos visíveis, assim como para a solidez e a esperança dos invisíveis. Uma nova visão se impõe à alma no sentido de fazê-la reconsiderar as coisas habitualmente estimadas e a maneira como elas são fruídas. Nas palavras de Gouhier, "o que agradava deixa de agradar, o que tinha valor não tem mais, juízos que pareciam naturais perdem a sua evidência" (2005, p. 55). Ao mesmo tempo, é preciso notar que essa perda acompanha um apelo de sentido contrário que permite vislumbrar, a partir de outros critérios, a possibilidade de buscar um novo deleite, um bem a ser

11 Quatro blocos marcam todas as ocorrências do termo *institutum* no *TIE*: 1) "Revolvia, pois, no ânimo se porventura seria possível chegar ao novo instituto [*novum institutum*], ou ao menos à certeza quanto a ele, ainda que sem mudar a ordem e o comum instituto de minha vida [*commune vitae meae institutum*], o que muitas vezes tentei frustradamente" (ESPINOSA, 2015, §3, p. 27); 2) "Assim, como eu visse que todas essas coisas a tal ponto obstavam a que eu trabalhasse por algum novo instituto [*instituto*] e, mais ainda, que [lhe] eram opostas, a ponto de que eu necessariamente haveria de abster-me ou dele ou deles, fui coagido a inquirir o que me seria mais útil. Mas, depois que me debrucei um pouco sobre esse assunto, descobri primeiramente que, deixadas aquelas coisas, eu me cingisse a um novo instituto [*institutum*], deixaria [...]" (*Ibid*., 2015, §6, p. 29); 3) "Unicamente isto eu via: que enquanto a mente voltava-se para perto desses pensamentos, ao mesmo tempo afastava-se daquelas coisas e seriamente pensava no novo instituo [*novo cogitabat instituto*] [...]" (*Ibid*., 2015, §11, p. 31); 4) "Nas restantes coisas que se referem ao pensamento, como o amor, a alegria, etc., não me demorarei nem um pouco, pois elas nem contribuem para nosso presente instituto [*institutum*] [...]" (*Ibid*., 2015, §109, p. 97).

adquirido e desfrutado[12]. Eis por que a nova visão manifesta, como indica Gouhier, uma "revolução no mundo dos valores" (*Ibid.*).

É precisamente o plano da descrição que Moreau acentua para sugerir uma aproximação entre o opúsculo e o proêmio. Ainda que o opúsculo, à maneira da *Aposta*, compartilhe com o proêmio um olhar sobre a hesitação da alma ao ter sido arrancada de seu deleite habitual e ao precipitar-se diante do risco de embarcar na busca de um novo modo de vida, cumpre notar que, inversamente ao fragmento, tanto o procedimento quanto o objetivo do opúsculo e do proêmio ambientam o leitor em climas análogos. Toda essa afinidade se traduz, para Moreau, como uma nova aspiração que faz a alma ou a mente humana sair do que lhe era habitual; como a visão de um novo bem e, ao mesmo tempo, como o arrebatamento pelo medo e pela amargura ao não saber escolher entre o antigo e o novo; como a compreensão das características e dos requisitos dessa novidade que se delineia sob o contorno de um bem consistente e constante; e, ainda, como a percepção de que as coisas no mundo, tal como costumavam ser fruídas pela alma ou pela mente que seguia o juízo da maioria dos homens, não ocasionam mais satisfação, motivo pelo qual a alma se desliga pouco a pouco delas no mesmo passo em que se consolida a resolução de buscar um bem verdadeiro (Cf. MOREAU, 1994, pp. 186-187). Assim, nota-se que o relato desse itinerário converge para associar fortemente ambos os textos.

Entretanto, convém interrogar se essa afinidade não se deve mais profun-

12 "A primeira coisa que Deus inspira à alma de que digna a tocar verdadeiramente é uma visão totalmente extraordinária pela qual a alma considera a si mesma e as coisas de uma maneira totalmente nova" (PASCAL, 2014, p. 91); "Um escrúpulo contínuo a combate nesse deleite e essa visão interior a faz não mais encontrar o agrado habitual entre as coisas às quais se abandonava" (*Ibid*., 2014, p. 92); "Por um lado, a presença dos objetos visíveis toca-se mais do que a esperança dos invisíveis, e, por outro, a solidez das invisíveis toca-a mais do que a vaidade dos invisíveis" (*Ibid*., 2014, p. 92); "na visão certa do aniquilamento de tudo o que ama, assusta-se com essa consideração" (*Ibid*., 2014, p. 92).

damente a um gênero literário e filosófico de que Espinosa e Pascal teriam emprestado elementos estruturantes. Não há dúvida de que o opúsculo e o proêmio descrevem um momento de virada em que a relação habitualmente estabelecida com as coisas no mundo desvia-se para outro rumo e, por isso, se pode presumir que, ao menos no plano etimológico, os textos fazem referência a uma conversão. Mas toda a questão consiste em saber se o relato dessa conversão remeteria a um formato não apenas já existente, como também clássico em razão de suas inspirações bíblicas e agostinianas, e que estaria na mente dos autores do século XVII quando se trata de pensar intimamente nas escolhas de vida e nos fins que a animam. Com efeito, Moreau explica que o gênero conhecido como relato de conversão envolve traços obrigatórios, como, por exemplo, a organização do tempo a partir de um instante fundador, a diferença entre o antes e o depois, as incertezas que precedem a decisão e o subsequente repouso da alma. Além disso, o comentador destaca que esses traços estruturam-se, inicialmente, na evocação de um singular que faz o testemunho de sua transformação, uma vez que a descrição da experiência desse singular funciona como recurso para persuadir o leitor. Tal experiência se manifesta, por conseguinte, em termos de uma fronteira que representa de uma vez um limite para a transformação e um desafio para atravessá-la. Essa fronteira denota, em primeiro lugar, a confrontação entre os bens precedentemente desejados e aqueles verdadeiramente desejáveis; em segundo lugar, a confrontação com o tempo, ou seja, entre o antes, recusado, e o depois, almejado; e, em terceiro lugar, a confrontação com o próprio eu, que passa da inquietude ao apaziguamento. Toda essa confrontação provocaria um estremecimento que lançaria a alma em oscilações até o momento em que uma firme resolução lograsse vencê-las (Cf. *Ibid*. pp. 26-42). Não seria essa a referência última sem a qual a aproximação do opúsculo e do proêmio restaria artificial?

Ao considerar particularmente o proêmio, Moreau reconhece que os mesmos elementos estruturam o texto de Espinosa e que, por isso mesmo, uma grande parte de sua eficácia deve-se à presença dos traços formais de um relato de conversão. Mas o comentador destaca que não se pode fazer disso uma ocasião para reduzir o estatuto do proêmio a uma repetição desse gênero

literário. Ao contrário, é preciso notar não apenas a distância tomada com relação a uma conversão religiosa, mas também salientar que a diferença maior concerne ao papel desempenhado pelo universo da familiaridade que, sem fazer apelo ao milagre que arranca a alma do cotidiano, permite ultrapassar todas as fronteiras impostas pela vida comum no interior da própria lógica da vida comum. Se, por um lado, o proêmio parece envolver um relato de conversão ao explorar as etapas do intervalo entre o comum instituto e o novo instituto, por outro, o que faz tomar distância da ortodoxia desse gênero e, ao mesmo tempo, caracteriza a peculiaridade da composição espinosana é a presença do familiar, da vida ou da experiência comum, no ponto de partida ao qual se aplicam sucessivamente os mecanismos intelectuais da meditação assídua. Isso deixa claro, para Moreau, que Espinosa constitui por seu modo de escrita um novo gênero, cujos efeitos substituem aqueles do precedente por outros no espírito do leitor (Cf. *Ibid*.). Por conseguinte, ao considerar o vínculo entre o proêmio e o opúsculo, o comentador não descarta a afinidade que os textos mantêm com a tradição de relatos de conversão, mas ele aponta a insuficiência dessa diretriz explicativa para dar conta da proximidade de objetivo, de procedimento, de vocabulário, de itinerário e de tudo mais quanto se possa constatar na confrontação deles (Cf. *Ibid*., p. 187)[13]. Assim, fica claro que Moreau dissipa a impressão de uma aproximação externa entre o proêmio e o opúsculo, sugerindo, ao mesmo tempo, um vínculo mais íntimo entre

13 Antes de examinar as conexões lógicas e conceituais que constituem a trama filosófica do proêmio, Moreau se concentra na análise da maneira como Espinosa se exprime nessas páginas. Essa análise organiza-se em três núcleos: o tom, a situação e o substrato. É justamente no segundo núcleo que o comentador se dedica a esclarecer o impacto que o gênero de relatos de conversão teria causado no proêmio do *TIE*. Ao mesmo tempo, o comentador analisa o impacto de um outro gênero do qual o proêmio teria emprestado certos caracteres, a saber, o protréptico, no qual se trata de persuadir o leitor a adotar um novo modo de vida com base no amor ao conhecimento – como mostrariam os gregos e os estóicos. Se, por um lado, Moreau reconhece o impacto desses gêneros para a composição do proêmio, por outro, ele não reduz o texto de Espinosa a uma imitação deles no seio do século XVII, mas, como vimos acima, busca destacar a autenticidade do procedimento espinosano. Cf. MOREAU, 1994, pp. 26-42.

eles. Por isso, convém mais uma vez reter isto que o comentador lega como um apontamento e explorar qual é e como se caracteriza tal aproximação mais profunda entre os textos de Pascal e de Espinosa. Eis, então, que o tratamento conferido à temática da perecibilidade dos supostos bens vem colocar-se no centro da análise.

O cenário inicialmente montado no qual se retrata o itinerário de *Sobre a conversão do pecador* apresenta a incidência da inspiração divina na alma humana e a subversão dos deleites habituais dela. A inspiração divina realiza a abertura da alma para uma nova visão sobre aquilo que costumava lhe aprazer, subtraindo seu contentamento corriqueiro e lançando-a numa perspectiva extraordinária. Isso não significa que a alma abandone o plano dos objetos de vaidade e incida imediatamente nos exercícios de piedade. Ao contrário, Pascal alerta que a alma encontra-se tomada por medo e amargura, pois irrompe no interior dela uma disputa entre dois tipos de objetos: a presença e a vaidade dos objetos visíveis, de um lado, e a esperança e solidez dos invisíveis, de outro. Essa disputa ocorre porque a alma é afetada pelos diferentes aspectos desses objetos: a presença dos objetos visíveis, facilmente acessíveis ao olhar humano e à disposição de sua fruição, agradam à alma mais do que a esperança dos objetos invisíveis, cujo caráter furtivo resulta na espera de sua manifestação; mas, ao mesmo tempo, a solidez dos objetos invisíveis, que não deixam de ser consistentes apesar da furtividade, geram mais afeição na alma do que a vaidade dos objetos visíveis, os quais, embora facilmente acessíveis, são vagos. Esse par de opostos, um verdadeiro oximoro, instala a contradição na alma humana na medida em que a sua afeição é atraída para direções opostas segundo as múltiplas facetas dos objetos contemplados. Como escapar disso?

A visão da perecibilidade das coisas às quais a alma estava apegada é justamente o que constitui um dos eixos do itinerário de *Sobre a conversão do pecador*. Essa visão comporta três elementos: inicialmente, ela dá a contemplar o aniquilamento de tudo a que a alma se ligava. Essa visão do aniquilamento se manifesta como perda a cada instante dos objetos que lhe apraziam e a deleitavam. Não é à toa que o medo arrebata a alma nessas condições, pois ela

se dá conta de que os objetos habitualmente amados subtraem-se a qualquer tentativa de posse e encontram-se todos em vias de serem anulados. A contemplação do aniquilamento converte-se, por conseguinte, na perspectiva do escoamento a todo momento do que há de mais caro. Isso indica que, mesmo no momento presente de fruição dos objetos amados, o que desponta para a alma é a percepção de que eles estão a esvair por entre os dedos. Não se pode deixar de ouvir ressoar a declaração do fragmento Br. 212/Laf. 757: "escoamento. É horrível sentir escoar tudo que se possui" (PASCAL, 1973, p. 96). Se palmilhando essa senda nos perguntarmos ainda pelo resultado dos processos de aniquilação e de escoamento, o opúsculo deixará claro que a alma se encontrará privada de todas as coisas nas quais julgava fruir um bem. Uma vez que a subtração dos objetos a cada instante torna-se um fator inevitável para a alma ao ponderar a sua relação com aquilo que lhe aprazia, é evidente que o ato final será a completa privação deles. Aniquilamento, escoamento e privação: eis os elementos que estão na base da visão sobre a perecibilidade dos objetos estimados. O que se segue disso é justamente uma compreensão da alma a respeito de si própria e de suas relações. Por um lado, o opúsculo indica que o apego a coisas frágeis e vãs terminará por deixar a alma numa situação de abandono. É preciso especificar que esse abandono não tem apenas em vista a existência da alma humana na duração, mas também diz respeito ao estado dela após a vida. O que se coloca, para Pascal, é uma defasagem entre a perecibilidade dos objetos amados e a permanência da própria alma em vida e ao sair dela, motivo pelo qual os objetos habitualmente estimados, se não podem acompanhá-la no curso da duração, tampouco poderão sustentá-la depois disso. Por outro lado, a visão da alma sobre a perecibilidade das coisas amadas e a compreensão de que será abandonada apontam para o fato de que ela não esteve até então unida a um bem verdadeiro. Convém notar o delineamento de um importante traço na reflexão pascaliana, pois, embora negativamente, o texto alude pela primeira vez a um bem e menciona algumas características dele, como, por exemplo, a necessidade de ser duradouro a cada instante e após todos eles. O estabelecimento de um vínculo entre a alma e esse bem certamente acabaria com aquela defasagem verificada na relação dela com os

objetos perecíveis, pois seria capaz de lhe oferecer uma sustentação constante. Mas todo o problema reside no fato de que a alma não está somente abandonada pelos objetos perecíveis, como também abandonada devido à ausência de vínculo com um bem duradouro.

Se Pascal não deixa dúvida de que o abandono ocorre nesses dois sentidos, é preciso notar que essa reflexão não pode ser empreendida sem ter como referência o horizonte do que é imperecível. A inquietação com a permanência da alma após a vida confere sentido pleno à experiência de aniquilamento, de escoamento e de privação, assim como à percepção de inexistência de laços com um objeto igualmente duradouro[14]. Nesse quadro, a percepção de permanência e de abandono da alma humana apontam para a necessidade de se ligar a um outro objeto que possa sustentá-la sem cessar. Podemos então compreender que o que está em jogo no opúsculo é saber quais objetos são dignos de serem amados, isto é, a que o coração deve se apegar, para sustentar a alma de maneira constante. Os objetos habitualmente estimados, embora visíveis e facilmente à disposição, não fornecem uma verdadeira e sólida satisfação e, por isso mesmo, apegar-se a eles resultaria em infortúnio, tanto mais porque toda fruição se vê ameaçada a cada instante em razão do desaparecimento necessário deles. Mas é lícito ponderar que, ao se dar conta de que nada lhe é tão importante como a sua própria permanência, a alma vislumbra a alternativa de escapar ao abandono perpétuo buscando apegar-se a um objeto que lhe apraza continuamente. Como explica L. C. Oliva,

> o finito é pura transitoriedade. Amar o perecível nunca satisfará os anseios

14 Embora procure dar uma ideia sobre a injustiça dos homens com vistas a introduzir o leitor nas provas da religião cristã, o fragmento Br. 195/Laf. 428 ecoa a discussão do opúsculo ao mencionar a conduta humana dividida entre a percepção de efemeridade da vida e o estado de permanência da alma. A diferença que, porém, se coloca entre os textos encontra-se ao nível do vocabulário, uma vez que o fragmento acentua as noções de eternidade e de morte. Cf. PASCAL, 1973, pp. 93-94.

> do homem, mas apenas dará uma falsa estabilidade ao que é pura dispersão. A única resposta satisfatória é o retorno à unidade verdadeira, ao verdadeiro repouso, ao fim último de tudo, diante do qual todo o resto se desvanece (2004, p. 100).

Descrever a circunstância em que a alma encara essa realidade é, portanto, a marca do texto pascaliano, no seio do qual as noções de perecibilidade e de imperecibilidade funcionam como ideias diretoras para a compreensão das consequências oriundas da ligação com os objetos habitualmente estimados e para o reconhecimento de uma outra perspectiva para guiar o seu vínculo por amor.

É por isso que a sequência do opúsculo descreve o espanto da alma ao ver quanto tempo ela passou sem fazer tais reflexões e ao ver quantos homens vivem sem empreendê-las. A alma se espanta consigo mesma ao se dar conta de sua própria cegueira não apenas por ter acreditado na promessa de felicidade das coisas mundanas, como também por causa de sua indiferença em relação à possibilidade de firmar uma união duradoura. Essa consideração desliza, por conseguinte, para a avaliação da situação de outros homens que continuam a viver sem colocar em operação tais reflexões. O opúsculo salienta que, ainda mais surpreendente do que comparar o estado atual de visão com o estado anterior de cegueira do mesmo indivíduo, é comparar tal experiência individual com a situação de cegueira total em muitos homens. Quer seja ouro, ciência ou reputação, tudo que costuma ser estimado por eles será um dia aniquilado. Importa notar que a crítica às máximas dos homens reverbera o que o fragmento Br. 194/Laf. 432 assinala como a conduta que, assumindo uma forma pretensamente racionalista, nutre um estado de indiferença acerca do tema da imortalidade da alma. Passar a vida sem pensar nesse fim último, pelo único motivo de não enxergar as luzes que conduzem a um convencimento a propósito disso, descuidando-se de procurá-la alhures e deixando de examinar a fundo as opiniões a esse respeito, tal negligência contradiz, para Pascal, o próprio interesse humano acerca de sua felicidade. Tomando de uma vez um

distanciamento com relação às coisas mundanas e às máximas dos homens, o opúsculo *Sobre a conversão do pecador* mostra que a alma se engaja na busca de um bem verdadeiro e compreende que este bem deve durar tanto quanto ela e que não pode lhe ser tirado senão com o seu consentimento, assim como deve ser o único objeto ao qual a alma se liga por amor. É ao termo dessa busca que ela vislumbrará Deus como objeto de um bem verdadeiro, já que "desejá-lo é possuí-lo e recusá-lo é perdê-lo" (PASCAL, 2014, p. 95).

No que diz respeito ao proêmio do *TIE*, vale recordar inicialmente que o itinerário situa em diferentes cenários a confrontação entre os bens habitualmente estimados e o bem verdadeiro para fazê-los revelar as suas múltiplas facetas. É dessa maneira que o primeiro cenário, caracterizado pela formulação de uma escolha disjuntiva excludente entre a busca do bem verdadeiro e dos bens da vida comum, desnuda as consequências cognitivas de seguir os prazeres, as honras e as riquezas: numa escala gradativa, a procura por cada um deles capta a atenção da mente a ponto de desviá-la de ponderar acerca de qualquer outro bem. Não seria fora de propósito dizer que a honra, por exemplo, absorve tanto mais a mente na medida em que é necessário estar a todo momento atento à maneira de viver dos homens para ser reverenciado. Assim, sendo necessário determinar-se a buscar os objetos habitualmente estimados ou um bem verdadeiro, parece inconsulto à mente deixar as comodidades oriundas dos prazeres, das riquezas e honras para se lançar à procura daquilo de que nada se sabe. Por isso, a decisão assume a forma da renúncia de uma coisa certa por outra incerta. À medida que se debruça sobre o assunto, o proêmio retrata um novo cenário em que se desnudam outros aspectos das alternativas confrontadas. Servindo-se agora do critério de utilidade, o texto de Espinosa sublinha a diferença entre o caráter fixo (*fixum*) do bem verdadeiro e a inconstância dos objetos habitualmente estimados (Cf. ESPINOSA, 2015, §6, p. 29). Não há dúvida de que tais objetos ofereçam à mente um deleite e que, durante o intervalo no qual ela se encontra às voltas com a fruição deles, nenhum outro bem passa por seus pensamentos. Mas é preciso notar que essa fruição está sempre sujeita ao risco de se dissipar: o prazer é pontual e passageiro, as riquezas podem ser confiscadas pelo giro da fortuna e a honra

se condiciona à variação de tudo quanto os homens, a seus próprios gostos, prezam ou detestam. O que se revela de maneira fundamental é que, embora esses objetos estejam ao alcance de nossas mãos, toda e qualquer tentativa de posse definitiva deles escorre por entre os dedos. É a experiência da perda que passa a caracterizar mais profundamente a fruição dos bens habitualmente estimados. E é por isso que o proêmio destaca que a tristeza tão logo emerge da relação com esses objetos: "[no prazer] depois da fruição, segue-se uma tristeza, a qual, se não suspende a mente, no entanto a perturba e a hebeta; "[no caso das riquezas e honras] se em algum caso nos frustramos nessa esperança, então uma suma tristeza se origina" (*Ibid*. §5, p. 29). Se a busca por prazeres, riquezas e honras alimenta a esperança de felicidade, e se a fruição deles alegra a mente de modo a incitá-la a buscá-los ainda mais, o resultado disso não faz emergir na mente uma alegria robusta e contínua, mas transforma qualquer alegria em seu contrário quando aquela busca é por algum motivo frustrada. Em contrapartida, esse risco é neutralizado quando se trata de fruir um bem fixo, o qual é comunicável, o único a afetar o ânimo, fonte de uma suma alegria contínua e eterna. Embora não se saiba nada ainda acerca de suas condições de obtenção, nem mesmo se ele está ao alcance dos homens, é certo que o caráter fixo desse bem oferece condições para sustentar a alma em suma alegria. Por isso, o cenário que agora se delineia é o da renúncia de um bem incerto por sua natureza por um outro incerto não por sua natureza, mas apenas quanto à sua obtenção. Aprofundando a meditação assídua, o proêmio elabora, por conseguinte, um novo cenário com os dados em questão: o ponto central está em compreender que a busca pelos objetos habitualmente estimados faz deles males certos para a mente. O que se destaca agora é a comparação entre a mente que busca prazeres, riquezas e honras e o enfermo prestes a morrer. A referência é curiosa, pois a mente chega à conclusão de que a busca por aqueles três objetos coloca obstáculos à conservação (*conservandum*) de seu ser (Cf. *Ibid*., §7, p. 31). É nesse sentido, justamente, que eles são considerados males certos, haja vista a enormidade de exemplos que atestam como o acúmulo de riquezas gera "perseguições", a demanda por aprovação constante faz "sofrer miseravelmente" e o desmedido prazer "acelera para si a

própria morte" (*Ibid*., §8, p. 31). Assim, em face da urgência de escapar dessa busca mortal, faz-se necessário aplicar todos os esforços para perscrutar um remédio, ainda que incerto. A analogia entre o remédio e o bem verdadeiro torna simétricas as perspectivas de salvação física e de salvação moral. Nesta altura do texto, é surpreendente constatar que os mesmos objetos inicialmente considerados certos por sua comodidade e fácil disposição convertem-se, ao fim e ao cabo, em males. Mas cumpre notar que a reflexão sobre essa transformação permite haurir um novo ponto de vista a respeito da origem de toda felicidade e infelicidade.

Com efeito, o proêmio declara que toda felicidade e infelicidade está situada na qualidade do objeto ao qual aderimos por amor (Cf. *Ibid*., §9, p. 31). Por um lado, convém destacar que o amor desempenha um papel de condição necessária para haver felicidade ou infelicidade. Essa condição se torna compreensível ao notarmos que nenhuma comoção do ânimo se segue daquilo que não é amado: nem tristeza caso o objeto desapareça, nem inveja caso outro indivíduo o possua, nem litígio em caso de disputa pela sua posse. Por isso, vemos claramente que toda comoção ligada a um objeto deve estar a cargo do amor nutrido por ele. À diferença do *Breve Tratado* e da Ética, obras nas quais Espinosa se apoia nas deduções metafísicas para precisar a natureza e as propriedades do amor, o proêmio do *TIE* faz referência a esse conceito no curso de uma reflexão a partir dos dados impostos pela experiência e, por isso, embora se possa identificar uma base conceitual comum em que residem as três obras, o sentido desse conceito, nessas condições, aponta para o de uma adesão em geral do ânimo aos objetos, segundo a percepção que se tem deles. Por outro lado, cumpre notar que o amor não é condição suficiente para determinar a felicidade ou a infelicidade, uma vez que, além da adesão do ânimo, deve-se considerar de maneira central a qualidade do próprio objeto. É por isso que a sequência do proêmio coloca em discussão o caráter perecível ou imperecível daquilo a que aderimos. O perecível diz respeito a tudo quanto suscita uma perda, cuja presença anuncia uma ausência, precipitando-se a todo instante ao vão e ao passageiro. Se o apego ao perecível pode originar pontualmente uma comoção de alegria, tal apego não prescinde, entretanto,

do surgimento de tristeza no ânimo, pois o amor àquilo que está sempre sob risco de se esvair resulta em medo, em ódio e em inveja, sentimentos em alguma medida já vislumbrados na exposição acerca das consequências da busca de prazeres, riquezas e honras. É todo esse horizonte que determina a infelicidade da mente humana. Inversamente, torna-se evidente que "o amor para com uma coisa eterna e infinita alimenta o ânimo só de alegria, a qual é isenta de toda tristeza" (*Ibid*., §10, p. 31). Eterno e infinito constituem o campo de significação de um objeto que não está sujeito à limitação na duração e à destruição, mas que se faz sempre presente sem variação. Por isso, o apego a um objeto fixo promove no ânimo uma alegria que não se transforma em seu contrário, já que tal objeto lhe está continuamente presente e pode ser partilhado sem prejuízo. *Solâ laetitiâ*: é só alegria que se desenha com o amor a um objeto imperecível.

Ora, reencontramos no proêmio justamente a pergunta que constituía o eixo do opúsculo *Sobre a conversão do pecador:* quais objetos são dignos de serem amados, isto é, a que o amor deve aderir para sustentar a mente em alegria e felicidade contínuas? O que importa no proêmio é discernir as qualidades dos objetos aos quais nos apegamos. Se a solução para a felicidade consiste em demover o amor a coisas perecíveis em prol da união ao objeto imperecível, compreende-se melhor agora por que essa evidência só pôde se manifestar no quadro de um processo de deliberação. Foi preciso inicialmente superar a oscilação entre abandonar as comodidades dos objetos habitualmente estimados e se lançar na busca de algo incerto. Foi preciso retirar o véu através do qual eles são enxergados como bens certos e escancarar a experiência de perda e de tristeza que se segue da busca por eles. Foi preciso ainda alertar contra o risco de perder a si próprio nessa empreitada. Ao mesmo tempo, essa descoberta não se separa daquela acerca do bem verdadeiro. Na verdade, elas são contrabalanceadas na medida em que a consciência das perdas e das tristezas auxilia a deslindar caracteres como a constância e a fixidez de um bem verdadeiro, movimento que se desenvolve até o ponto em que a mente, refletindo sobre as condições de felicidade e de infelicidade, compreende a necessidade de se unir a uma coisa de qualidade perene, fonte de alegria isenta de tristeza

e partilhável sem perda. A existência e as condições de aquisição desse bem ainda permanecem incertas nesta altura do proêmio, mas toda a questão está em perceber que essa reflexão determina a mente a se lançar na busca de um objeto eterno e infinito.

Não há dúvida de que o opúsculo e o proêmio assinalam a incerteza, a hesitação e a perda, recordando, desse ponto de vista, traços marcantes do fragmento da *Aposta*. Todavia, podemos notar que o opúsculo e o proêmio reúnem-se particularmente naquilo que Moreau caracteriza como uma "analítica da aspiração e da tergiversação ao bem verdadeiro" (1994, p. 187). Ora, o proêmio e o opúsculo retratam a frustração em relação aos objetos habitualmente estimados em razão da futilidade e da vagueza deles, assim como deixam entrever a frustração com a situação de cegueira e de impotência em que se vive, frustrações a partir das quais se abre a interrogação pela existência e aquisição de um bem verdadeiro. Todos esses elementos encontram-se interiorizados no quadro de uma descrição da alma ou da mente humana e constituem as etapas das descobertas acerca dos objetos com os quais ela esteve às voltas e, ao mesmo tempo, das descobertas a respeito das circunstâncias de sua própria felicidade ou infelicidade. Nessas condições, os textos se aproximam não apenas devido à intensidade de seus relatos, mas também pela necessidade de convocar um detalhamento do percurso íntimo da alma ou da mente numa busca de teor ético cujo resultado denota a resolução de fruir um bem perene, assim como a compreensão dos caracteres desse bem. Ter olhos abertos para essas condições torna possível esclarecer o conjunto de ideias diretoras dos relatos do opúsculo e do proêmio: a dignidade dos objetos a serem amados, furtando-se dos perecíveis, buscando unir-se àquele imperecível.

II. A TRANSCENDÊNCIA DA GRAÇA E A IMANÊNCIA DO PENSAMENTO COMO

As aproximações delineadas não devem mascarar a divergência de fundo que o proêmio e o opúsculo comportam. Ao contrário, trazer a lume tais divergências oferece condições para compreender o nervo mais profundo que anima o desenvolvimento de teses e a escolha da abordagem em ambos os textos. A colher novamente os apontamentos de Moreau, ressalta-se que os elementos comuns do proêmio e do opúsculo são enquadrados em procedimentos diferentes e que o alcance dos textos discrepa inteiramente (Cf. 1994, pp. 187-188). Em outras palavras, cumpre notar que os traços comuns situam-se em diferentes terrenos de pensamento e, por isso, os textos seguem em direções até mesmo opostas quando se trata de precisar a significação do novo modo de vida que eles descrevem. Em vista disso, convém explorar uma vez mais o apontamento de Moreau e esclarecer o fundamento no qual repousam os processos descritos no proêmio e no opúsculo, indicando em que medida eles se separam e explicitando o sentido da busca de um bem verdadeiro.

Após a determinação reflexiva sobre a qualidade dos objetos aos quais se adere por amor, da qual se segue a determinação de buscar com todas as forças a união com um objeto eterno e infinito, tudo leva a crer que a mente humana colocará fim à hesitação inicialmente descrita e se lançará efetivamente nesta empresa. Entretanto, o proêmio coloca em cena uma experiência paradoxal que cria um empecilho para a nova instituição de vida. Com efeito, o proêmio salienta a percepção clara que a mente possui nesta altura do percurso reflexivo, pois ela sabe agora do prejuízo causado pela busca incessante dos objetos comumente estimados e sabe igualmente da necessidade de se unir a um objeto eterno e infinito para fruir de uma alegria isenta de qualquer tristeza. Apesar disso, o proêmio declara que a mente permanece ligada à busca por prazeres, por riquezas e por honras. Em outras palavras, ocorre que, por mais que a mente veja claramente os perigos à conservação de si e a infelicidade que resultam da busca por aqueles objetos, ela não consegue liberar o pensamento e o amor da avareza, do prazer e da glória. Situação inquietante esta descrita por Espinosa, uma vez que a mente é simultaneamente atravessada

por vetores de sentidos contrários, pois, no momento em que vê com clareza o malefício de se unir a objetos perecíveis e a vantagem de amar algo eterno e infinito, ela insiste na ligação com o que lhe é prejudicial. Essa situação se agrava quando nos damos conta de que o conhecimento adquirido ao longo do percurso reflexivo não parece ser capaz de pôr fim à busca por prazeres, riquezas e honras: se, por um lado, a mente chega a ver com clareza o que é um bem certo, por outro, essa conclusão não lhe garante robustez suficiente para demover o apego aos objetos que a conduzem à ruína. Assim, podemos notar que a percepção acerca da necessidade de amar um objeto eterno e infinito não compele de imediato a mente nessa busca, mas a lança no plano de uma contradição em que a percepção clara do que lhe convém se defronta com a persistência do apego aos objetos habitualmente estimados. Por isso, uma nova hesitação parece instaurar na mente um cenário tanto mais adverso, cenário em que, ecoando os versos de Ovídio citados no escólio da proposição 17 da Ética IV, a mente vê o melhor e o aprova, mas segue o pior.

A saída desse impasse consiste justamente em tomar consciência do valor da própria atividade reflexiva. Se o proêmio utilizava a imagem da procura de um remédio para ilustrar o discernimento da mente humana de se afastar dos perigos ocasionados por causa do apego aos objetos habitualmente estimados, cumpre notar agora que esse remédio diz respeito à própria reflexão. A descrição do percurso deixou claro que a mente se dedicava a refletir sobre a busca de um bem verdadeiro e especialmente sobre um remédio capaz de salvá-la de um risco mortal. É justamente na esteira dessa reflexão que ela se dá conta de que a própria atividade reflexiva permite depor a atração pelos objetos habitualmente estimados na medida em que a subtrai de pensar neles e, ao mesmo tempo, a concentra no pensamento acerca da instituição de um novo modo de vida. Por um lado, vemos que não são mais os prazeres, as riquezas e as honras que ocupam o pensamento e desviam a mente de ponderar acerca de um bem verdadeiro, mas, inversamente, é o exercício reflexivo sobre o bem verdadeiro que desvia a mente de pensar neles e que passa a ocupá-la inteiramente. Por outro lado, o proêmio não faz referência às condições de verdade ou falsidade desse pensamento, pois o que lhe importa é destacar a atividade

de refletir cuidadosamente sobre os objetos aos quais devemos nos unir por amor. É essa prática que ocupa a mente, que é objeto de sua atenção e que, enquanto está em operação, a desvia de pensar nas coisas perecíveis às quais permanecemos apegados devido ao hábito. Nessas condições, torna-se claro que a mente encontra na sua própria atividade reflexiva um fator de consolação, pois ela descobre que se apegar ao seu esforço reflexivo lhe fornece uma disposição para dissipar a atração pelos objetos habitualmente estimados. Por isso, todo o desafio consistirá em aumentar os intervalos em que ela se dedica à meditação assídua. O proêmio indica que esses intervalos são inicialmente raros e de curta duração, como se a mente refletisse pontualmente sobre um bem verdadeiro e tão logo voltasse a se entregar à busca dos objetos perecíveis. No entanto, o proêmio destaca que, à medida que a mente se coloca seriamente a meditar sobre o bem verdadeiro e descobre gradualmente as suas determinações, tanto mais aqueles intervalos são prolongados e se tornam mais frequentes. O intervalo de tempo a que Espinosa faz referência é justamente aquele no qual a mente encontra conforto na atividade reflexiva e que a afasta momentaneamente de pensar nos objetos estimados na vida comum. Além disso, é preciso notar que, se a mente começa a conhecer o bem verdadeiro por uma meditação, e se o aumento desse conhecimento viabiliza o aprofundamento e o prolongamento da própria meditação, a busca desse bem não se realiza fora da atividade reflexiva. Assim, vemos que a distância tomada com relação aos objetos perecíveis e o empenho na busca do bem verdadeiro tornam-se factíveis com a descoberta de que a atividade reflexiva constitui um bem certo para a mente humana e que promove desde já a instituição de um novo modo de vida[15].

15 "O procurar já é possuir", indica M. Beyssade (2009, nota 13, p. 144). Além disso, C. Jaquet considera que a própria meditação se impõe como um bem na medida em que nós somos afetados por uma primeira certeza, pois sentimos e experimentamos claramente que o pensamento é um remédio aos nossos males. A certeza consiste na tomada de consciência do valor da meditação e representa uma reviravolta, uma vez que a meditação sobre o bem verdadeiro se torna ela própria o seu objeto. Cf. JAQUET, 2017, p. 33.

Se o opúsculo fazia referência a uma nova visão da alma humana que lhe permite compreender a dignidade do objeto a ser amado e que a conduz ao fim e ao cabo a uma contemplação de Deus como objeto de soberano bem, é preciso notar que essa visão não está a cargo da atividade reflexiva da própria alma e sim da inspiração divina que a toca verdadeiramente. É por essa razão que o procedimento no qual se enquadra a descrição do itinerário da alma humana se caracteriza por uma "elevação tão eminente" e por uma "transcendência" a todas as coisas (PASCAL, 2014, p. 95). O opúsculo já havia mencionado um movimento de elevação quando, fazendo saldo da compreensão dos malefícios oriundos do amor a objetos perecíveis e da necessidade de unir-se ao imperecível, a alma se erguia acima dos homens comuns e se afastava das máximas cujo traço peculiar consistia em situar a felicidade em coisas mundanas. Esse movimento de elevação lhe permitia não somente chegar à compreensão dos requisitos de um bem verdadeiro, como também se lançar na busca disso[16]. Munida com essa compreensão, a alma inicia então um segundo movimento de elevação em que, ao se dar conta de que nem as coisas mundanas nem ela própria são capazes de satisfazer os critérios de um bem verdadeiro, ela "começa a buscá-lo acima de si" (*Ibid*.). É precisamente nesta altura que uma outra qualificação se soma ao movimento de subida, a saber, a transcendência. Com efeito, o opúsculo descreve que a alma humana perpassa todas as criaturas sem lograr êxito em encontrar qual delas poderia satisfazer os requisitos de um bem verdadeiro: "ela não se detém no céu (não há o que a satisfaça), nem acima do céu, nem nos anjos, nem nos seres mais perfeitos" (*Ibid*.). Em outras palavras, vê-se que ela toma distância com relação às coisas ao seu redor e até mesmo às coisas que a superam em grau de perfeição. Ao atingir o seu apogeu, o movimento de elevação instala a alma na visão das grandezas de Deus, justamente o ser que guarda a maior desproporção no que tange à condição humana. Se aqui a alma encontra em Deus

16 "[...] é preciso que ele tenha essas duas qualidades: uma, que dure tanto quanto ela e que não possa lhe ser tirado senão com o seu consentimento; outra, que não haja nada mais amável" (PASCAL, 2014, p. 94).

um bem verdadeiro, é porque "a sua razão, auxiliada pela luz da graça, faz-lhe saber" (*Ibid.*) que não há nada mais amável do que Deus e que esse vínculo amoroso só pode ser dissolvido por aqueles que o rejeitam. Nessas condições, podemos notar que o movimento de elevação e de transcendência oferece à alma humana uma visão em que Deus aparece como o único objeto digno de ser amado e capaz de sustentá-la de maneira constante. Assim, longe de referir a busca do bem verdadeiro a qualquer instância interior a si mesma, a alma o encontra naquilo que está mais distanciado de si e em relação ao qual não há nada mais desproporcional, já que é a inspiração divina o móbil do itinerário descrito no opúsculo, tocando a alma humana para reorientar o seu olhar na direção de Deus.

À luz dessas indicações, podemos apreender plenamente o sentido do apontamento de Moreau acerca da divergência de fundo vislumbrada entre o proêmio e o opúsculo. O comentador salienta que, embora os textos partilhem traços comuns ao longo do percurso descritivo, eles não seguem no mesmo sentido, uma vez que, para Pascal, a alma inicia um movimento de elevação rumo ao Criador, ao passo que, para Espinosa, a mente humana aprofunda ainda mais a sua meditação assídua. O que, para Moreau, está no cerne da divergência é que Pascal assinala a potência da graça, enquanto Espinosa acentua um caminho imanente na possibilidade de acessar o bem verdadeiro (Cf. MOREAU, 1994, p. 188). Nesse quadro, podemos dizer, quanto ao proêmio, que a atividade reflexiva concentrada nas frustrações oriundas dos bens habitualmente estimados, na hesitação entre os modos de vida a seguir e especialmente nas dificuldades em abraçar o objeto digno de ser amado constitui nela mesma uma solução para os entraves da busca por um bem verdadeiro e é ela própria a realização dessa busca. Inicialmente, a mente se lança num movimento reflexivo ao termo do qual se evidencia a urgência de abandonar a busca incessante por prazeres, riquezas e honras em detrimento da união a um objeto eterno e infinito. Em seguida, para vencer as resistências provenientes do apego aos objetos estimados, o socorro sobrevém novamente da reflexão, pois desta vez a mente se dá conta de que a atividade reflexiva a afasta de males certos e a instala na via daquilo que ela ponderava instituir. Por isso, importa

notar que o núcleo do procedimento espinosano está na tomada de consciência da potência de pensar da mente humana no momento de seu exercício, o qual reúne de uma vez a atividade de compreensão de um bem verdadeiro e a ação de buscá-lo. É justamente esse exercício intelectual que anuncia uma alegria isenta de tristeza e que a continuidade do tratado cuidará de aprofundar e de intensificar com vistas a aderir ao objeto eterno e infinito[17].

Por outro lado, o opúsculo pascaliano, lido com as lentes da doutrina da graça, mostra que a alma é determinada por força de uma ação de Deus que, sobrenaturalizando o coração, a faz percorrer um caminho ao termo do qual ela voltará a se unir a Ele. É justamente essa operação divina, que pode ser assinalada como um influxo[18], o fator responsável não apenas pela abertura de um novo ponto de vista na alma, como também pela sua mudança de rumo. O opúsculo indica que a graça oferece um novo referencial em face do

17 O alcance desse exercício intelectual se faz sentir num momento crucial do *TIE*. Se seguirmos o comentário de C. Rezende no prefácio a uma outra tradução do *TIE*, aquela elaborada por Samuel Thimounier (REZENDE in ESPINOSA, 2023, pp. 41-42), veremos que tal exercício, descrito em contexto ético, está em sintonia com a analogia do martelo que, apresentada em contexto técnico, permite fugir ao círculo vicioso para a busca de um instrumento primeiro. Por sua vez, A. Lécrivain (LÉCRIVAIN in SPINOZA, 2003, pp. 34-35) faz notar que tal exercício ecoa justamente a força nativa do intelecto. Nessa senda, o comentário de A. Koyré (KOYRÉ in ESPINOSA, 1987, pp. 18-19) fornece indicações de que o método, entendido como conhecimento reflxivo sobre o conhecimento adquirido, ou, ainda, como uma reflexão sobre o próprio ato e movimento de aquisição de conhecimento, se apreende no próprio exercício intelectual. Para A. Domínguez, é a análise do conhecimento e do método o centro para o qual converge o impulso ético, individual e coletivo que Espinosa leva a cabo por uma meditação filosófica (DOMÍNGUEZ in SPINOZA, 1988, p. 24). A julgarmos tais comentários que se reúnem especificamente nesse ponto, tudo leva a crer que a descoberta do valor do exercício intelectual estará na base do conceito espinosano de método a ser descrito algumas páginas adiante.

18 Do começo ao final de seu texto, L. C. Oliva caracteriza a graça em termos de um influxo. Esse uso precisa uma significação em que a graça, entendida como operação divina, age imediatamente na alma, mesmo que esta não tenha atuado para merecê-la, e move infalivelmente o homem de modo a salvá-lo no plano religioso, moral e epistemológico, ainda que a graça possa cessar a qualquer instante. Cf. OLIVA, 1996, p. 3; p. 85; pp. 112-114; p. 121.

qual tudo quanto parecia satisfazer a alma se aniquila devido à visão de sua imortalidade e da necessidade de se unir a um bem imperecível, conduzindo-a de uma vez ao afastamento das coisas mundanas e ao reconhecimento de Deus como objeto desse bem. O que convém destacar com maior profundidade é que a graça, tocando inicialmente o coração, determina a alma a atravessar um percurso que culmina no reencontro com Deus enquanto seu verdadeiro fim. Se a alma encontra disposição para se colocar num movimento de elevação e de transcendência e para vencer os sentimentos de amargura e de desordem que a nova visão lhe impõe, é porque o influxo da graça a inclina necessariamente na direção de Deus ou do soberano bem. Talvez não seja fora de propósito considerar que no opúsculo e no proêmio a resolução de instituir um novo modo de vida não está a cargo do poder absoluto da vontade, entendido à maneira cartesiana como decisão espontânea, mas remete igualmente a uma forma de determinação. Por conta da natureza do homem pecador entregue à concupiscência e regida pelo amor-próprio, Pascal não enxerga na própria alma nenhuma força ou capacidade para realizar a sua própria mudança de rumo, seja enquanto uma decisão de seu livre-arbítrio para abraçar ou não a iluminação concedida por uma graça suficiente, seja enquanto uma compreensão intelectual expressa como sabedoria sobre o bem agir. Cabe à determinação da graça, justamente o que está mais distanciado da natureza humana e que lhe é desproporcional, tocar eficazmente a alma e compelir infalivelmente a sua vontade a unir-se ao soberano bem[19]. Espinosa também não considera que a resolução de buscar um bem verdadeiro esteja a cargo de uma decisão indeterminada, mas, diferentemente de Pascal, ele não mobiliza nenhum elemento exterior à natureza humana para explicar a mudança de rumo, pois esta se realiza em última instância por uma determi-

19 A primeira carta que compõe os *Escritos sobre a graça* deixa claro que nem mesmo o justo persevera na justiça sem um auxílio especial e sequer tem o poder de perseverar na justiça sem um auxílio especial. Essa posição, formulada ainda no contexto dos comentários aos dogmas fixados no *Concílio de Trento*, prepara o terreno para as disputas contra os calvinistas e os molinistas, donde sobressairá a tese pascaliana da graça eficaz. Cf. PASCAL, 1991, p. 648.

nação intelectual. A resolução de buscar o bem verdadeiro e a compreensão do caminho para alcançá-lo estão indissociavelmente ligadas ao exercício da potência reflexiva da mente humana, assim como da necessidade de aprofundar e de prolongar essa atividade[20].

O esclarecimento dessa divergência permite, por conseguinte, precisar a significação dos diferentes valores que essa mudança de rumo representa em ambos os textos. Após acentuar a descoberta da atividade reflexiva como recurso para vencer a resistência oriunda do apego aos objetos habitualmente estimados e como engajamento na busca do bem verdadeiro, o proêmio destaca ainda que tal descoberta não afasta inteiramente os prazeres, as riquezas e as honras, mas, ao contrário, possibilita a reintegração deles no novo instituto. À primeira vista, toda e qualquer forma de reintegração soa como um contrassenso na medida em que a reflexão sobre a busca por aqueles objetos mostrava resultar em alegria ao fruí-los e em tristeza ao perdê-los, assim como em risco mortal para a conservação humana. Entretanto, a contradição se dissipa quando recordamos a tese de relatividade anunciada na primeira linha do proêmio, segundo a qual as coisas nada têm em si mesmas de bom nem de mau senão enquanto o ânimo for por elas movido. Em outras palavras, os prazeres, as riquezas e as honras não comportam nenhuma qualidade intrínseca que expresse a forma do bom ou do mau, pois tais qualificações dependem,

20 Uma outra via para confrontar o núcleo dos procedimentos de Pascal e de Espinosa consistiria em colocar em perspectiva a aparente convergência do paradoxo espinosano do apego aos bens comumente estimados estando consciente de seus malefícios e o dogma cristão segundo a qual permanecemos atraídos pelo pecado. Esta é uma via de análise aludida por L. Teixeira, que compara essas noções para logo escancarar a divergência delas. Cf. 2004, p. 9. Além disso, é instrutiva a surpresa que C. Appuhn manifesta ao comentar o proêmio do *TIE*: "É difícil ler sem emoção o início da obra; a profundeza do sentimento, a sinceridade do acento testemunha a amargura das lutas por que passaram. Estranho a toda Igreja, só em presença do Universo, misterioso ainda e sem dúvida hostil, cheio de perigos, Espinosa quer se salvar pela reflexão pura, o bom uso do entendimento. Isso é muito grande. Quanta diferença da situação de Descartes no início das *Meditações*!" (APPUHN in SPINOZA, 2022, p. 169).

no fundo, da maneira pela qual a mente está disposta a unir-se a eles. É por isso que, estando às voltas com a descoberta sobre o valor de sua meditação e consciente do esforço intelectual que constitui a caminhada na direção do bem verdadeiro, a mente estabelece uma nova relação com tais objetos a fim de encontrar neles o que possa reforçar a sua busca. Nesse quadro, a mente se dá conta de que os objetos habitualmente estimados ocasionam malefícios apenas na medida em que ela busca desenfreadamente unir-se a eles com a esperança de obter uma suma felicidade. Orientando o seu esforço cognitivo para tais objetos como se se tratasse do sumo bem[21], a mente humana é ocupada por essa busca a ponto de não pensar em nada outro: no limite, não é mais ela própria que busca possuí-los, mas são os próprios objetos que terminam por possuí-la[22]. Inversamente, quando a mente está consciente de sua potência de pensar e da necessidade de incrementá-la para conhecer e fruir o bem verdadeiro, ela se dispõe a estabelecer com tais objetos uma relação circunscrita ao proveito que eles podem lhe oferecer para esse fim. O que se destaca nessa relação é o aspecto de moderação com o qual a mente passa a buscá-los, assim como a apropriação instrumental que a mente faz deles. As regras de vida enunciadas no parágrafo §17 confirmam o que vemos acontecer nesta altura do parágrafo §11 do proêmio: é justificável fruir dos prazeres enquanto sejam suficientes para a manutenção da saúde, assim como o ganho pecuniário deve ser buscado na medida do sustento da vida e, do mesmo modo, falar e fazer conforme a compreensão do vulgo, conquanto não ofereça impedimento à busca do bem verdadeiro, pode até mesmo dispor ouvidos amigos para a verdade. Assim, os objetos que ao longo do proêmio foram considerados produtores de malefícios deixam de ser obstáculo e passam a desempenhar o papel de auxiliares da busca do bem verdadeiro. Não se trata

21 "Tudo aquilo que no mais das vezes ocorre na vida comum e que junto aos homens é estimado como sumo bem [...]" (ESPINOSA, 2015, §3, p. 27).

22 "Todas as coisas, porém, que o vulgo segue não somente não conferem remédio algum para a conservação de nosso ser, mas também a impedem e frequentemente são causa da morte daqueles que a possuem e <por assim dizer>, sempre causa daqueles que por elas são possuídos" (*Ibid*., §7, p. 31).

de extirpá-los como se se tratasse de males intrínsecos, mas de compreender que uma nova relação com eles se torna possível a partir da determinação intelectual da mente na busca do objeto digno de ser amado.

No opúsculo pascaliano, o encontro com Deus representa para a alma a fruição de um bem que não pode lhe ser tomado enquanto desejado e cujo amor não depara com nada mais digno, motivo pelo qual ela se alegra. Todavia, o opúsculo chama atenção para as consequências da nova visão acerca da grandeza de Deus e, ao contrário do que se poderia esperar, aquela alegria divide o seu assento com sentimentos antagônicos. O que inicialmente se destaca é a humilhação nutrida pela alma ao se comparar com a grandeza divina. A contemplação dessa grandeza implica na alma uma visão acerca de sua própria condição, de modo que esta lhe aparece diminuta. Em outras palavras, a visão da grandeza de Deus acompanha necessariamente a visão da insignificância da alma humana e, por isso, o opúsculo indica que "ela se aniquila em sua presença" (PASCAL, 2014, p. 96). Um segundo sentido da noção de aniquilamento parece ter lugar no texto pascaliano: se inicialmente vimos o aniquilamento ser aplicado às coisas mundanas em razão da perecibilidade delas e da consequente impossibilidade de sustentar a alma de maneira constante, o mesmo termo faz referência à alma humana no contexto da visão de sua insignificância ao ser comparada com a grandeza de Deus. É certo que a alma não se aniquila no mesmo sentido que os objetos perecíveis, até porque ela busca justamente o que possa sustentá-la tanto durante como após a vida. Embora reconheça a sua permanência em alguma medida e reconheça em Deus o soberano bem, ocorre que a alma não alcança uma ideia suficientemente elevada para captar a grandeza desse bem soberano e, por isso, a imensidão de Deus a faz experimentar uma diminuição de si mesma. É nesse sentido que a aniquilação ganha o sentido de um rebaixamento da alma em direção ao nada. Reencontramos a propósito disso o comentário de Gouhier que caracteriza o opúsculo como um tratado do aniquilamento, pois deixa claro que "o amor a Deus exclui os outros, nadifica todos os outros" (2005, p. 72): nas mãos de Deus, a alma é rebaixada enquanto criatura, tem obliterado o amor a coisas perecíveis e anulado o amor-próprio resultante

de sua natureza concupiscente. Para Pascal, esse rebaixamento é tanto mais profundo quanto a alma humana multiplica sem cessar a grandeza de Deus na tentativa de encontrar em vão um termo final, de modo que a maior visão do Criador envolve a menor visão de si mesma. Assim, torna-se compreensível o motivo pelo qual a alegria oriunda do encontro com Deus enquanto soberano bem faz um par com a humilhação que a alma nutre a respeito de si própria. Por outro lado, convém notar que o rebaixamento de si e a imensidão de Deus reforçam na alma uma outra categoria de sentimentos, a saber, o reconhecimento e a adoração por Deus. Longe de afastá-la em razão da humilhação, a imponência divina suscita na alma a veemência. Por isso, o opúsculo acentua que a alma sustenta uma firme resolução de ser reconhecedora de Deus em virtude da manifestação de sua grandeza por meio da graça. Não se pode deixar de notar que esse reconhecimento provoca na alma uma amargura a respeito de si própria e de seus desejos anteriores. Diante da humilhação de si, da adoração por Deus e do reconhecimento da manifestação divina por meio da graça, a alma aflige-se ao comparar o seu desejo atual e os seus desejos passados, de modo a se arrepender por ter preferido as coisas mundanas e a si mesma como objetos privilegiados de amor. Mas é preciso sublinhar que tal reconhecimento também dirige o esforço da alma para manter-se na visão da grandeza de Deus e para adorá-lo. Ela recorre à piedade divina e se entrega a ardentes preces para que a graça divina continue a inspirá-la, já que, no fundo, ela se dá conta de que nada obrigaria Deus a revelar o menor sinal de sua majestade. Assim, vemos que a alma humana se encontra interiormente arrebatada por um arco de sentimentos de diferentes matizes, pois ela não apenas se alegra ao deparar com Deus enquanto o único objeto digno de ser amado, mas também "reconhece que deve adorar a Deus como criatura, dar-lhe graças como devedora, satisfazer-lhe como culpada, rezar com indigente" (PASCAL, 2014, p. 97).

Torna-se, portanto, compreensível que a alma é elevada a um ponto em que ela encontra o soberano bem e se alegra, de modo que tanto essa dinâmica quanto a alegria estão a cargo da intervenção da graça. Podemos dizer que o próprio influxo da graça é sentido pela alma humana como forma de

alegria ou, ainda, como deleite. É precisamente o que Pascal indica a Mlle. de Roannez na *Carta [6]* do início de dezembro de 1656, segundo a qual, emprestando as palavras de Tertuliano, a lógica de deixar um prazer por outro maior explica intimamente como a alma deixa o pecado para se unir a Deus (cf. PASCAL, 1991, p. 1041). Em vista disso, podemos dizer que, se a alma perde o repouso habitual nas coisas que lhe apraziam e se distancia dos objetos perecíveis, é porque a graça lhe instila um deleite pujante que atrai infalivelmente a sua vontade para Deus e se expressa nela como alegria. No entanto, a julgarmos a continuidade do cenário descrito pela *Carta*, cumpre notar que a felicidade oriunda do encontro com Deus é também o princípio da tristeza na alma por um dia tê-lo ofendido. Desempenhando o papel de diretor de consciência, Pascal indica que a verdadeira piedade é uma luz que advém de Deus, ao passo que a tristeza que se pode encontrar nisso misturada origina-se da própria condição humana. O cristão, aponta Pascal, "tem essa alegria misturada com a tristeza de ter seguido outros prazeres e com o medo de perdê-la pela atração desses outros prazeres que nos tentam incansavelmente" (*Ibid*.). Ora, a *Carta* dá bem a medida do que vemos acontecer no opúsculo, já que a intervenção da graça suscita na alma humana estados afetivos opostos. Ainda que a abertura da visão dirigida para a imensidão divina provoque o sentimento de insignificância da alma enquanto criatura, não se anula por conta disso o sentimento de alegria experimentado na alma sob o influxo da graça. Toda a questão é dar-se conta de que tal alegria não coexiste sem o arrependimento da alma em razão da cegueira em que ela viveu, assim como não coexiste sem o temor de que o influxo venha a cessar abandonando a alma de volta aos pecados. É por isso que, arrebatada de uma vez por sentimentos opostos conforme diferentes referenciais de sua própria conduta, a alma lamenta o passado, se deleita presentemente com o influxo da graça e, receosa pelo futuro, arde em preces a fim de que a misericórdia divina possa sustentá-la de maneira perene[23].

23 Para Oliva, trata-se de destacar uma oscilação entre o medo nutrido pela alma em razão da passagem do tempo, haja vista a possibilidade aberta a cada instante de perder a

Em contrapartida, são inteiramente outros os valores que, no proêmio, caracterizam a resolução de buscar o bem verdadeiro. É certo que a instituição de um novo modo de vida pode ser lida como uma diminuição da primazia dos objetos exteriores em virtude de uma reconfiguração interior da mente humana, especialmente quando ela se dá conta de que uma felicidade sem tristeza provém do amor a um objeto imperecível e que o exercício meditativo faz descobrir que ele próprio já constitui o engajamento numa busca. Mas é preciso destacar que essa interioridade reconfigurada não significa o aniquilamento de toda e qualquer relação com os objetos perecíveis e tampouco de si própria. Ao contrário, ela representa uma disposição da mente para se integrar aos objetos habitualmente estimados na medida em que eles favorecem a própria meditação assídua e a busca pelo objeto eterno e infinito ao qual convém aderir. E é justamente essa integração que propicia condições para que a mente intensifique o esforço de instituir um novo modo de vida[24]. Assim, vemos que o exercício reflexivo concentrado nas formas de aquisição e de fruição do bem verdadeiro não somente permite levantar os obstáculos que a busca desmesurada por prazeres, riquezas e honras ocasiona à conservação de si, mas garante sobretudo uma disposição intelectualmente determinada pela qual a mente estabelece com esses objetos uma relação de moderação a fim de ampliar e de fortalecer a sua potência ativa de pensar na busca de um bem verdadeiro.

semelhança com Deus oferecida pela graça; entre a consistência que se ganha no presente devido à ação sobrenatural da graça, permitindo ao homem orar pela manutenção da fé; e, enfim, graças à oração, de ver a passagem do tempo também com esperança. Cf. OLIVA, 2012, p. 42. Para Gouhier, o arco de sentimentos manifesta a eficácia da graça no interior de uma psicologia afetiva da alma humana, a qual exprime uma dialética do sofrimento e da felicidade do cristão. Isso quer dizer, segundo o comentador, que a graça, sendo tanto mais eficaz, é sentida pela alma e lhe confere um prazer preferível àqueles do mundo. Cf. GOUHIER, 2005, pp. 118-199.

24 "Continuidade integradora", "exercício intelectual", "intensificação da força de entender" são termos empregados por C. Rezende em seu comentário ao proêmio e que, a nosso ver, oferecem a chave para a compreensão da operação espinosana. Cf. REZENDE in ESPINOSA, 2023, pp. 44-46.

Sendo assim, a exploração da perspectiva aberta por Moreau mostra como a confrontação do proêmio e do opúsculo permite destacar elementos das filosofias de Pascal e de Espinosa que não saltavam aos olhos quando lidos pela perspectiva de uma comparação entre o *TIE* e o fragmento da *Aposta*. Se esta comparação acentua a similaridade no relato das formas de hesitação entre o que é certo e o que é incerto, a confrontação entre o proêmio e o opúsculo torna-se tanto mais instrutiva por oferecer a descrição do percurso da alma ou da mente humana na instituição de um novo modo de vida e, ao mesmo tempo, por oferecer condições para identificar o eixo dessa instituição e para delimitar o seu campo de significação. O que, em primeiro lugar, convém reter dessa confrontação é a descrição do percurso que a alma ou que a mente realiza em busca de um bem verdadeiro e a profunda renovação de valores que essa busca representa ao colocar no centro de todo questionamento a dignidade do objeto amado. Não é por acaso que inúmeros comentadores[25] enxergam no proêmio um processo de conversão em que a vivência guiada pelos objetos habitualmente estimados sofre um desvio, dando lugar a uma outra inteiramente nova que nada tem a ver com a conduta religiosa oriunda de uma experiência mística de salvação, mas apenas com o bom uso do intelecto e com a atividade reflexiva. No entanto, a análise da perspectiva sugerida por Moreau torna tensos os fios que tecem uma leitura baseada na referência ao relato de conversão e convida a refletir sobre um outro paradigma para compreender as descrições do proêmio e do opúsculo. De nossa parte, tudo leva a crer que a afinidade dessa descrição se torna mais profunda quando enxergada por uma ótica da cura e do cuidado moral[26]. Atenta à dignidade dos objetos

25 L. Brunschvicg (1971, pp. 234-236), F. Alquié (1981, p. 77), A. Koyré (KOYRÉ in SPINOZA, 1987, p. 18; p. 96), A. Lécrivain (LÉCRIVAIN in SPINOZA, 2003, pp. 30-32), L. Teixeira (TEIXEIRA in ESPINOSA, 2004, p. 10), F. Mignini (MIGNINI in SPINOZA, 2007, p. 9).

26 Dentre as tradições a que o proêmio do *TIE* faz referência, M. Chaui alude àquela dos textos antigos e cristãos, notadamente figurada por Boécio e por Agostinho, acerca da conversão da alma a Deus, entendida como o superior julgando o inferior e curando a razão de modo a prepará-la para a iluminação do Sumo Bem. Mas essa alusão dá apenas a deixa para Chaui marcar a distância do proêmio com relação a essa tradição, já que a *emen-*

datio espinosana dissipa a imagem religiosa da conversão como itinerário da alma a Deus e fruto de uma intervenção sobrenatural, erigindo uma perspectiva naturalista por assim dizer. Medindo ainda as nuances do proêmio em relação a outras tradições como a *medicina animi* proveniente dos estoicos, o cultivo do espírito tal como preconizado por Bacon e, ainda, a abordagem fisiológica e médica cartesiana das paixões da alma, Chaui enxerga o engenho e a arte do *TIE* na sua estrutura médico-anatômica e terapêutica: teríamos em mãos um tratado de medicina, tal como trabalha um médico quando estuda a anatomia e a fisiologia, classificando as patologias e propondo uma terapêutica. Essa estrutura anatômica e terapêutica se especifica no *TIE* como se se tratasse de estudar a morfologia e a fisiologia do intelecto para descobrir a cura de sua enfermidade – cura que se realiza agindo e exercitando a própria intelecção e que, nesse sentido, envolve uma dimensão terapêutica. Cf. CHAUI, 1999, pp. 663-670. Aprofundando os elementos do quadro inicialmente traçado por Chaui, C. Rezende empreende uma análise do proêmio à luz da medicina da alma tal como discutida no século XVII. Não há dúvida quanto ao impacto gerado pela medicina do ânimo baconiana com a proposta de livrar o intelecto das ervas daninhas da imaginação e de cultivá-lo para deixar florescer a pura intelecção, mas o que se destaca é o reformismo lógico seiscentista – estampado por Clauberg e por Tschirnhaus – que permite iluminar a significação do conceito espinosano de *emendatio*. Unindo lógica e medicina, Rezende indica que, no proêmio, os verbos "remediar" e "expurgar" são integrados ao verbo "emendar": remediar (*medendi*) assume aqui o sentido de preservar o que é próprio ao intelecto, a saber, a força nativa e os instrumentos intelectuais; expurgar (*expurgandi*) será purificá-lo de tudo quanto ele não é, distinguindo sua atividade intelectual e aquelas imaginativas. É por essa razão que, segundo Rezende, a *emendatio* não significa apenas a cura entendida como destruição de um antígeno, mas também envolve um cuidado, entendido como processo contínuo de manutenção. Não se trata apenas de "eliminar a doença", mas também de "promover a saúde". Cf. *Ibid*., pp. 30-31. No caso de Pascal, cumpre notar que, se o opúsculo remete sem dúvida a uma conversão, entendida em sentido forte, do pecador, essa conversão recobre ainda uma camada conceitual ligada à noção de graça enquanto cura e purificação da alma. É justamente o que destaca Oliva ao apontar que a graça possui um potencial curativo de ordem sobrenatural em relação às desgraças humanas oriundas do pecado original. Mas a graça não parece ser apenas uma cura no sentido de remissão dos pecados, pois ela, segundo Oliva, também cura o homem levando-o infalivelmente para o ser puro e dispondo-o a cumprir os preceitos divinos. Cf. OLIVA, 1996, p. 5, p. 84, p. 87; 2012, p. 28. À luz dessas indicações, temos condições para crer que, além de tudo quanto se possa extrair da análise das noções de conversão em Espinosa e em Pascal, parece haver uma raiz comum na abordagem do movimento de purificação moral da alma ou da mente em busca de um bem verdadeiro e de uma felicidade consistente. É a dimensão

a serem amados, a alma ou a mente humana reconsidera as relações habitualmente estabelecidas e se furta dos riscos que o apego aos objetos perecíveis lhe inflige, apego que lhe causa enorme infelicidade. Na descrição desse percurso de distanciamento do apego a objetos perecíveis e de busca daquilo que possa sustentar uma suma alegria, destaca-se justamente o combate aos males da alma e o alívio do sofrimento resultante da insatisfação na maneira como se vive. E não só isso, pois é preciso notar que a preocupação com a dignidade dos objetos a serem amados promove também a determinação da alma ou da mente a buscar um objeto imperecível, representando para ela uma maneira inteiramente nova de viver. Vemos, então, que a descrição do percurso não comporta apenas o sentido curativo de eliminar os males, mas também implica o cuidado de aprofundar e de prosseguir na instituição desse novo modo de vida. Por isso, fica claro que o proêmio e o opúsculo reúnem-se intimamente na descrição de uma cura da infelicidade sofrida pela alma ou pela mente apegada a objetos perecíveis, assim como na descrição do cuidado adotado tanto para não recair nas antigas aflições quanto para ter forças de viver segundo a busca de um objeto imperecível e a fruição de uma alegria contínua. Nessa ótica, torna-se possível ainda demarcar as diferentes significações das descrições empreendidas no proêmio e no opúsculo. O que, em segundo lugar, convém reter é que a graça pascaliana cura a fraqueza da alma humana ao aniquilar o eu concupiscente e ao reintegrá-lo em seu estado originário. Ao mesmo tempo, o efeito da graça, que derrama a caridade no coração, determina a vontade a se deleitar com o único ser digno de ser amado, caso no qual a alma encontra um novo repouso. Mas tal repouso, longe de designar um estado alheio a qualquer outra paixão, não dispensa o arrependimento pelo passado e os temores com relação a um abandono futuro, motivo pelo qual a alma cuida para prolongar a nova visão e o novo deleite que a graça lhe oferece no presente. Em contrapartida, a cura espinosana reside no exercício intelectual que já constitui a própria busca, como se meditar assiduamente

de cura e de cuidado, de eliminação da doença e de promoção da saúde moral, a referência mais profunda que emerge da confrontação do proêmio e do opúsculo.

traduzisse o ato de percorrer o caminho. É no terreno reflexivo que a consolação dos males e a busca do bem verdadeiro se efetuam e representam para a mente o cuidado de estabelecer relações de moderação com o corpo e com os objetos estimados na vida comum, fazendo deles meios para intensificar a busca pelo objeto eterno, infinito e fonte de alegria isenta de toda tristeza.

THE RESOLUTION OF A NEW WAY OF LIFE IN SPINOZA AND PASCAL

ABSTRACT: Spinoza and Pascal, respectively in the prologue to the *Treatise on the Emendation of the Intellect* and in the opuscule *On the Conversion of the Sinner*, explain a process that involves the establishment of a new way of life and represents a profound renewal of values for the soul. In this explanation, both authors address topics such as the concern for a true good, the disturbance of the soul between this concern and the search for other types of pleasure, the firm resolution to seek a true good and the way to achieve it. However, the conditions of this process seem to take different places, since in Spinoza the resolution to seek the supreme good is inseparable from the effort to reflect on it, while in Pascal the conversion of the sinner does not take place without the intervention of grace. The question is therefore to understand the foundations of the establishment of a new way of life that share common features, but does not seem to be equivalent for these authors.

KEYWORDS: Spinoza; Pascal; Emendation of the intellect; Grace; Immanence; Transcendence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALQUIÉ, F. (1981). *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France.

BRUNSCHVICG, L. (1971). *Spinoza et ses Contemporains*. Paris: Presses Universitaires de France.

CHAUI, M. (1999). *A Nervura do Real: imanência e liberdade*. Vol. I. São Paulo: Companhia das Letras.

ESPINOSA, B. (1987). *Tratado da Reforma do Entendimento*. Introdução e notas de A. Koyré. Tradução da edição francesa por Abílio Queirós. Lis-

boa: Edições 70.

_____. (2004). *Tratado da Reforma da Inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2015). *Tratado da Emenda do Intelecto*. Edição em latim e em português. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora UNICAMP.

_____. (2023). *Tratado da Emenda do Intelecto. Contendo também a Correspondência completa entre Espinosa, Tschirnhaus e Schuller e outras cartas conexas; A medicina da mente por E. W. von Tschirnhaus.* Tradução de Samuel Thimounier. Prefácio, tradução, introdução e posfácio de Cristiano Novaes de Rezende. Revisão técnica de Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

GOUHIER, H. (2005). *Blaise Pascal: conversão e apologética*. Tradução de Éricka Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial

JAQUET, C. (2017). *Spinoza ou la prudence.* Paris*:* Éditions du Retour.

MOREAU, P.F. (1994). *Spinoza: l'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France.

OLIVA. L.C.G. (1996). *A questão da graça em Blaise Pascal*. Dissertação de mestrado. Apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo.

_____. (2004). *As marcas do sacrifício: um estudo sobre a possibilidade da história em Pascal*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

_____. (2012). *A noção de graça em Blaise Pascal*. *Cadernos Espinosanos*, (26), 25-45.

PASCAL. (1954). *Oeuvres Complètes*. Texte établi et annoté par J. Chevalier. Blibliothèque de la Pléiade. Paris: Librarie Gallimard.

_____. (1963) *Oeuvres Complètes*. Préface d'Henri Gouhier. Présentation et notes de L. Lafuma. Paris: Éditions Seuil.

_____. (1973). *Pensamentos*. Tradução de Sérgio Milliet, numeração Brunschvicg. São Paulo: Abril Cultural. Coleção Os pensadores.

_____. (1991). *Oeuvres Complètes*. Tome III. Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard. Paris: Desclée de Brouwer.

_____. (1992). *Oeuvres Complètes*. Tome IV. Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard. Paris: Desclée de Brouwer.

_____. (2000). *Oeuvres Complètes*. Tome II. Éditon présentée, établie et annotée par M. Le Guern. Paris: Éditions Gallimard.

_____. (2014). "Sobre a conversão do pecador". In: *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne e outros escritos*. São Paulo: Alameda.

SPINOZA. (1954). *Oeuvres Complètes*. Texte traduit, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi. Paris: Éditions Gallimard.

_____. (1988). *Tratado de la Reforma del Entendimiento.* Introducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, S.A.

_____. (1992). *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Introduction, traduction et commentaire par B. Rousset. Paris: Vrin.

_____. (2002). *Treatise on the Emendation of the Intellect*. Complete Works. Translation by Samuel Shirley. Edited with Introduction and notes by M. L. Morgan. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

_____. (2003). *Traité de la Réforme de l'Entendement.* Introduction, traduction et commentaire par A. Lécrivain. Paris: Éditions Flammarion.

_____. (2007). *Trattato sull'Emendazione dell'Intelleto*. *Spinoza opere*. A cura e con un saggio introduttivo di Filippo Mignini. Traduzioni e note di Filippo Mignini e Omero Proietti. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.

_____. (2009). *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Texte établi par Filippo Mignini. Traduction et notes par Michelle Beyssade. In: *Oeuvres, Tome I, premiers écrits.* Paris: Presses Universitaires de France.

_____. (2022). *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Traduction et notes par C. Appuhn. Paris: Garnier Flammarion (réédition).