

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
DOUTORADO EM PSICOLOGIA**

DONATI CANNA CALERI

**ESPINOSA E ZEN-BUDISMO
UMA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA**

**NITERÓI
2014**

DONATI CANNA CALERI

**ESPINOSA E ZEN-BUDISMO
UMA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Orientadora: Prof^a DOUTORA CRISTINA RAUTER

**NITERÓI
2014**

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

C149 Caleri, Donati Cana.
Espinosa e zen-budismo: uma política contemporânea / Donati
Cana Caleri. – 2014.
159 f.
Orientadora: Cristina Rauter.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de
Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2014.
Bibliografia: f. 156-159.

1. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 2. Zen-budismo.
3. Iluminação (Zen-budismo). 4. Liberdade. 5. Política. 6. Corpo
humano. 7. Conhecimento. 8. Natureza. I. Rauter, Cristina.
II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e
Filosofia. III. Título.

CDD 199.492

DEDICATÓRIA

Aos meus queridos filhos: Brisa e Sereno, com eterno agradecimento pelo nosso encontro, sempre potente, desde tempos imemoriais.

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Cristina Rauter, precisa e atenta nas suas intervenções e que, com o conhecimento apurado sobre Espinosa, me conduziu com liberdade em nosso percurso desafiador.

Ao querido professor Maurício Rocha que, com generosidade e vigor, me apresentou, principalmente em seu caráter afirmativo, a filosofia de Espinosa.

Ao professor Lorenzo Vinciguerra, de amabilidade incomum, que indicou importantes textos para a pesquisa, além de me orientar no entendimento da nobre função da Imaginação, na obra de Espinosa.

À professora Kátia Aguiar, que de forma intuitiva ou sensitiva, identificou que Espinosa deveria ser a minha discussão no doutorado.

À querida professora Márcia Moraes, que envidou todos os esforços necessários para que fosse possível a realização da extensão da pesquisa no exterior.

À minha companheira, Tina Aguas, que com paciência e carinho participou de forma incondicional e determinante de todas as etapas na construção do presente trabalho.

À minha querida e vibrante mãe, Rachel, que me acha o máximo. E porque mãe a gente só tem uma.

Ao meu companheiro de muitas e boas viagens, Ponce, artista sensível que participou ativamente da pesquisa fornecendo o suporte necessário para a construção do campo do Budismo em geral, e do Zen, em particular.

Ao meu genro/amigo Erick, que por meio de muitas conversas e divagações inconclusas possibilitou-me clarear conceitos, aprofundar questões, rever abordagens e redirecionar caminhos.

À minha queridíssima nora/filha/amiga Elaine, que com sua crítica aguçada atuou como uma espécie de linha de resistência a qualquer abordagem, no presente trabalho, que remetesse à ideia de algum paraíso terrestre.

À querida e sempre atenciosa Rita, secretária do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFF e que, com seu conhecimento, me orientou em todos os trâmites e processos necessários para que eu chegasse até aqui.

À UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE, pela coragem de acolher e levar adiante um Programa de Pós-graduação que discute o contemporâneo com coerência e posicionamento ético/estético/político. Aqui, sinto-me em casa.

À CAPES, que por meio do incentivo e fomento no campo da pesquisa acadêmica me propiciou, com pontualidade, as condições materiais, inclusive no exterior, para a realização da presente pesquisa.

RESUMO: Discutimos, a partir da obra de Espinosa e do Zen-budismo, o sentido prático de Beatitude e Iluminação/Incondicionado. O que podemos pensar com essas experiências de vida e que ensejam uma expressão encarnada de liberdade, aquela que se atualiza no corpo, aqui e agora. Fizemos essa discussão dentro do campo ético/estético/político e buscando sinalizar para que tais experiências sejam compreendidas como algo factível, no contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Zen-budismo, Beatitude, Iluminação, Incondicionado, Liberdade, Política, Corpo, Conhecimento, Natureza.

ABSTRACT: We have discussed, from the work of Espinosa and Zen-Buddhism, the practicality of Beatitude and Enlightenment/Unconditioned. What we can reflect from these life experiences, and that lead to an incarnated expression of freedom, happening in the body, here and now. We have had this discussion within the ethical/political/aesthetic field, searching to demonstrate that such life transitions be understood as something feasible, in the contemporary world.

KEYWORDS: Espinosa, Zen-Buddhism, Beatitude, Enlightenment, Unconditioned, Freedom, Politics, Body, Knowledge, Nature.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	8
1.1	UM ROTEIRO.....	12
2	UMA BREVE HISTÓRIA DO BUDISMO E A VIDA DE <i>SIDHARTA GAUTAMA – O BUDA.....</i>	15
2.1	O CONHECIMENTO NO BUDISMO.....	24
2.2	PRINCÍPIOS DO BUDISMO.....	29
2.2.1	Princípio da Impermanência.....	33
2.2.2	Princípio da Insubstancialidade/Vazio.....	35
2.2.2.1	Por que o Zen-budismo?.....	40
2.2.2.2	Uma distinção necessária.....	44
2.2.3	Princípio do Incondicionado/Iluminação.....	44
3	ESPINOSA NO SEU TEMPO.....	52
3.1	OBRAS PUBLICADAS E ESCRITAS POR ESPINOSA.....	56
3.2	O PLANO DE IMANÊNCIA DO FILÓSOFO.....	57
3.3	O DESEJO DE VIDA NO TRATADO DA REFORMA.....	66
3.4	OS GÊNEROS DE CONHECIMENTO.....	72
3.5	CONHECIMENTO SINGULAR.....	76
3.6	O LUGAR DA EXPERIÊNCIA NA OBRA DO FILÓSOFO.....	79
3.7	O CORPO – A UNIDADE NA ETERNIDADE.....	82
3.8	BEATITUDE É A POTÊNCIA QUE SE AFIRMA NO CORPO! O CORPO ENCARNADO.....	84
3.9	<i>CONATUS</i> E A INTELIGÊNCIA CORPORAL.....	88
3.10	A POTÊNCIA DO CORPO.....	92
3.11	AMOR PARA COM DEUS.....	96
3.12	A ETERNIDADE NA UNIDADE.....	100
3.13	MENTE ETERNA.....	103
3.14	BEATITUDE E LIBERDADE.....	106
3.15	A VIDA É POLÍTICA.....	109
3.16	RAZÃO E POLÍTICA EM ESPINOSA.....	110
3.17	POLÍTICA E BEATITUDE – O DESAFIO CONTEMPORÂNEO!.....	112
3.18	COMUNISMO ESPIRITUAL.....	113
3.19	O DESAFIO DE SER UM HOMEM LIVRE.....	114

3.20	A SABEDORIA POLÍTICA.....	115
4	ARTICULAÇÃO ENTRE BEATITUDE E ILUMINAÇÃO/INCONDICIONADO.....	118
4.1	O PERCURSO ÉTICO.....	129
4.2	O ENCONTRO SINGELO.....	137
5	CONCLUSÃO.....	153
	REFERÊNCIAS.....	156

PRIMEIRA PARTE

1 INTRODUÇÃO

A proposta central do presente trabalho é discutir, na perspectiva de uma política contemporânea, a experiência de Beatitude¹ relatada por Espinosa, articulando-a com a de Iluminação preconizada pelo Zen-budismo². Faremos essa discussão cientes de que Espinosa jamais se referiu a essa fonte de conhecimento Oriental e de que o Zen-budismo nunca mencionou nos seus textos os conceitos de Espinosa.

Cabe então começar dizendo que nossa discussão pretende, desde já, afirmar que não podemos garantir se de fato existe a mencionada articulação. Se essa viagem partirá de algum porto imaginário com destino a uma praia inexistente, somente a própria viagem poderá revelar. No entanto, nossa intuição nos diz que a obra de Espinosa e os princípios do budismo, especialmente aqueles da escola Zen, conservam pontos convergentes sobre o tema central da pesquisa.

Recordemos Deleuze, que é sabidamente mais do que um comentador de Espinosa e, como tal, nos fala da confusão existente no Ocidente quando se associa a ideia de vazio com a de falta: “Que curiosa confusão, a do vazio com a falta. Falta-nos de fato, em geral, uma partícula de Oriente, um grão de Zen [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 112).

O grão de Zen a que Deleuze se refere pode ser compreendido como outro ponto de vista para se pensar e experimentar o mundo. Experimentá-lo na perspectiva afirmativa de perfeições singulares, onde o que se compreende como falta cede lugar para aquilo que é próprio da Natureza. Nessa perspectiva, o desejo é sempre de vida, de potência, e não motivado por alguma falta. Não há falta, pois não há modelos a serem reproduzidos. E o que existe é a expressão da potência produtiva de mundo, múltipla, única, sem finalidade predeterminada. E, seguindo os rumos da pesquisa, iremos buscar, no Ocidente, o grão de Zen referido por Deleuze, principalmente na obra de Espinosa. Assim como investigar se o que Espinosa chamou de beatitude tem ressonância com o que o Zen chamou de Iluminação.

Podemos desde já afirmar que Espinosa e *Sidharta Gautama*, o Buda, foram homens que viveram a experiência do que pode um corpo, no seu limite. Suas respectivas obras

¹ E se a alegria consiste na passagem para uma perfeição maior, a beatitude deve, certamente, consistir, então, em que a mente está dotada da própria perfeição. (E. V, prop. 33, escólio).

² A tradição diz que a escola Zen-budista chegou à China vinda da Índia, trazida por Bodhidharma, monge indiano que foi a Cantão por via marítima, nos fins do século V. O Budismo era muito bem-recebido, principalmente porque suas doutrinas se assemelhavam muito às do filósofo chinês Lao-Tsé que, como Buda, pregava o Vazio e a permanência de todas as coisas. (GONÇALVES, 1993, p. 24).

podem ser consideradas resultantes de um percurso ético, no primeiro caso, e de um processo de autorrealização, no segundo. Nesses percursos, como veremos, o corpo assume papel fundamental nas experiências de Beatitude e Iluminação. Trata-se portanto de filosofias práticas. Queremos também discutir o sentido político que se expressa nas suas respectivas vidas e que emerge nas suas obras. Principalmente o sentido de liberdade, experimentado por Espinosa e por *Sidharta Gautama*.

Liberdade individual e coletiva. Liberdade como prática de vida, corporal, encarnada, factível. Uma experiência que entendemos ser do âmbito político e que se constitui na maneira de viver a vida sem que essa capitule à tirania das paixões, das ilusões, aos poderes constituídos, embora transite em meio a eles. Pensar que essas formas de estar com o mundo poderão se constituir em linhas de fuga³ ao controle virtual, marca dos tempos de agora.

Podemos afirmar que a liberdade, no contemporâneo, é o fio condutor de toda a nossa pesquisa. E voltando à questão política, adiantaremos nossa discussão trazendo a seguinte indagação: o que não é política? O que podemos pensar, na perspectiva da inseparabilidade entre sujeito e mundo, que escape à política? Avançaremos com essa questão, buscando acompanhar os processos produtivos que engendram as experiências de Beatitude e Iluminação. Seguiremos com discussão orientados por uma história budista sobre o dedo e a Lua⁴. Essa história nos permite, entre outras coisas, romper com a tirania das meras reproduções, embaralhar certos códigos para produzir com eles. É como se utilizássemos material de demolição para construir uma nova casa. Serve também para que não fiquemos excessivamente presos às palavras e que busquemos as supostas convergências entre as

³ Nós preferimos dizer que numa sociedade tudo foge, e que uma sociedade se define pelas suas linhas de fuga que afetam as massas de todas as naturezas [...] Três linhas com efeito, porque a linha de fuga ou de ruptura conjuga todos os movimentos de desterritorialização, precipita-lhes os quanta, e extrai deles partículas aceleradas que entram na vizinhança umas das outras, levando-as a fazer parte de um plano de consistência ou de máquina mutante. (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 164).

⁴ Um monge aproximou-se de seu mestre – que se encontrava em meditação no pátio do templo à luz da Lua – com uma grande dúvida: “Mestre, aprendi que confiar nas palavras é ilusório, e diante das palavras, o verdadeiro sentido surge através do silêncio. Mas vejo que os Sutas (textos doutrinários) e as recitações são feitos de palavras; que o ensinamento é transmitido pela voz. Se o *Dharma* (Realidade) está além dos termos, por que os termos são usados para defini-lo?”

O velho sábio respondeu: “As palavras são como um dedo apontando para a Lua; cuida de saber olhar para a Lua, não te preocupes com o dedo que a aponta”.

O monge replicou: “Mas eu não poderia olhar a Lua sem precisar que algum dedo alheio a indique?”

“Poderia – confirmou o mestre –, e assim tu o farás, pois ninguém mais pode olhar a Lua por ti. As palavras são como bolhas de sabão: frágeis e inconsistentes desaparecem quando em contato prolongado com o ar. A Lua está e sempre esteve à vista. O *Dharma* (Realidade) é eterno e completamente revelado. As palavras não podem revelar o que já está revelado desde o Primeiro Princípio”.

formas de pensar dos nossos autores, que se expressam de maneira distinta, mas que falam de uma mesma situação.

Uma tese é uma sucessão de incontáveis desafios. No nosso trabalho, o que se apresenta inicialmente é o desafio de representar com as palavras as experiências vividas por Espinosa e *Sidharta Gautama*, que, como veremos, priorizam a apreensão direta da realidade em detrimento do relato, da representação da realidade.

Para enfrentar esse primeiro desafio será necessário produzir cortes no que concebemos ser da ordem do inseparável. Reduzir a palavras o que é próprio da experiência. Ainda mais sabendo o que Espinosa e *Sidharta Gautama* experimentaram e tentaram comunicar pode ser, na sua totalidade, da ordem do indizível. O eterno desafio de libertar o pensamento da sua função cognitiva e fazer dele, como dizia Nietzsche, o mais potente dos afetos⁵. Produzir com a filosofia, ou seja, produzir com as ideias e experiências dos filósofos e avançar com elas, tentando dizer aquilo que está implícito na obra para ser desvelado. Trabalhar no campo intensivo onde o agenciamento das ideias se articula. Assim, é necessário prudência para que a narrativa não desfigure a obra do filósofo, mas que o faça falar mais do que já falou. Que os discursos se atualizem em uma roupagem contemporânea sem perder o fio da tessitura original.

Outro desafio da pesquisa, que cabe compartilhar com os leitores, é o de apresentar as experiências de Beatitude e Iluminação como algo de uma prática de vida, ou seja, como sendo experiências factíveis. Ultrapassar os preconceitos e ideias preconcebidas que envolvem esses termos – Beatitude e Iluminação –, e que tendem a colocá-los como experiências místicas e inacessíveis aos mortais, para apresentá-las como algo acessível a todos que queiram dela experimentar.

Com esse intuito, trabalharemos com um termo utilizado pelo Zen e pelo budismo em geral e que enseja rigorosamente o mesmo sentido de Iluminação, que é o termo Incondicionado. Portanto, ao longo da pesquisa Iluminação/Incondicionado serão utilizados como sinônimos. No termo Incondicionado acreditamos poder aproximar o leitor do que estamos querendo dizer sem perder o rigor do sentido da experiência. O caminho de autorrealização que o budismo sugere – e, como veremos, especialmente o Zen – é o de levar o humano a experimentar essa modulação na vida chamada de Incondicionada.

Nesse sentido, também abordaremos aspectos da vida desses personagens que equivoquem as tentativas de colocá-los em guetos místicos e religiosos. Mais ainda, se existe

⁵ Tal texto é o ponto de partida deste livro. Nele, Nietzsche afirma que sua filosofia e a de Espinosa têm a mesma tendência geral: “fazer do conhecimento o mais potente dos afetos”. (MARTINS, 2009).

alguma via possível de ser preestabelecida na pesquisa, essa seria uma via ética/estética/política⁶. Uma via que se oriente por uma prática, um conteúdo e uma forma que, entrelaçados, sustentem as experiências de Beatitude e Iluminação/Incondicionado no contexto político.

Em determinado momento do seu percurso de vida, que podemos chamar de um percurso ético, Espinosa sentiu que era eterno. Sentiu que experimentava esse estado de afirmação e união da mente finita com a mente infinita. Experimentou olhar com o terceiro olho. Poliu sua lente na experiência de vida e logrou olhar para além das aparências⁷. Na experiência do grau de potência que enseja a beatitude, Espinosa vive uma verdadeira revelação⁸, um desvelamento do que sempre esteve presente e que, por conta de um conhecimento limitado, seguia incompreensível. Na beatitude, Espinosa retira completamente a barreira imaginária que o separava do mundo e experimenta uma coincidência com o todo.

Podemos antecipar nossa questão dizendo que *Sidharta Gautama*, o Buda, também experimentou uma forma diferenciada de estar no mundo. Uma forma que se apresentava como livre e incondicionada, uma forma que lhe permitiu o conhecimento correto de si e de todas as coisas, uma experiência incontornável da realidade última. Uma vida orientada pelo sentido mais abrangente do que o Zen chama de liberdade, um viver incondicionado.

É o experimentar sem experimentador, pensamentos sem pensador⁹, que se expressa na plena identidade da mente finita com a Natureza inteira. E aqui cabe outra importante consideração para que possamos avançar com a pesquisa de forma coerente com nossos autores e suas concepções de mundo. Podemos dizer que, para Espinosa, não existe Natureza. Podemos dizer também, sem nenhuma contradição, que para Espinosa só existe a Natureza e as suas formas de expressão. Não existe a Natureza como a concebemos usualmente, algo separado do homem, localizada e conceituada como um conjunto de seres compondo flora, fauna etc. Não existe Natureza como algo que habita o fora. Por outro lado, para o mesmo autor, tudo o que existe é a Natureza e a Natureza é tudo. Ela é o plano de imanência da vida.

⁶ Não se tratam mais de formas determinadas, como no saber, nem de regras coercitivas, como no poder: tratam-se de regras facultativas que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida (mesmo o suicídio faz parte delas). É o que Nietzsche descobria como a operação artista da vontade de potência, a invenção de novas “possibilidades de vida”. (DELEUZE, 2006a, p. 123).

⁷ Trata-se do terceiro olho, aquele que permite ver a vida para além das aparências, das paixões e das mortes. (Id., 2002, p. 20).

⁸ Porque Espinosa faz parte dos viventes-videntes. Ele diz precisamente que as demonstrações são os “olhos da alma”. (Ibid.).

⁹ Título de um livro escrito por Mark Epstein, *Pensamentos sem Pensador: Psicoterapia pela perspectiva budista*, Rio de Janeiro: Gryphus, 2001.

Potência produtiva que acompanha a produção e que só existe no ato de produzir. A causa que não se separa do efeito. A Natureza como a Única substância. A Natureza como Deus. Então, quando utilizarmos o termo Natureza, e esse será recorrentemente utilizado, estamos nos referindo a esse Único, essa totalidade que não exclui rigorosamente nada.

1.1 UM ROTEIRO

Inicialmente apresentaremos aspectos relativos ao budismo e o percurso de vida realizado por *Sidharta Gautama*, o Buda. Traçaremos um caminho que apresente desde a vida palaciana de *Sidharta Gautama* às questões existenciais e políticas que o fizeram ir em busca daquilo que ficou compreendido como o conhecimento correto de si e de todas as coisas, que se expressa na experiência da Iluminação/Incondicionado.

Investigaremos também encontros e experiências realizadas por *Sidharta Gautama* até chegar efetivamente ao cume dessa experiência de autorrealização. Apresentaremos os principais preceitos que constituem o budismo e principalmente aqueles inerentes à escola Zen-budista. Discutiremos os preceitos de Impermanência, Insubstancialidade/Vazio, Iluminação/Incondicionado, que efetivamente são os que mais interessam à nossa pesquisa.

Apresentaremos as razões que nos levaram a optar por trabalhar especificamente com a escola Zen-budista, o que encontramos nessa escola que pode se articular com a experiência de beatitude. Pesquisar as questões da liberdade, da autorrealização, da ação no mundo propostas pelo Zen-budismo. Trabalharemos com a ideia e a experiência de Iluminação/Incondicionado, no que de mais abrangente, prática e democrática esta poderá ser compreendida.

Por fim, discutiremos e apresentaremos o que encontrarmos de convergente nas duas linhas de pensamento, principalmente na questão da beatitude, em Espinosa, e da Iluminação, no Zen-budismo.

Após a apresentação dos aspectos que nos parecem fundamentais com relação ao Zen-budismo, passaremos a trabalhar mais especificamente com a vida e a obra de Espinosa. Começaremos apresentando aspectos relevantes da sua vida, assim como os contextos políticos, religiosos e filosóficos nos quais ele estava inserido, orientado sempre pela busca da potência individual e coletiva que engendram a liberdade.

Apresentaremos o conjunto da sua obra, em específico o Tratado da Reforma da Inteligência e a Ética¹⁰, dando destaque à última parte, onde ele aborda mais diretamente o percurso que culmina com o terceiro gênero de conhecimento ou beatitude. Seguiremos mapeando o seu plano de imanência, ou seja, qual o espírito que perpassa as suas questões.

Na sequência, entraremos nos principais pontos do seu texto inacabado, O Tratado da Reforma da Inteligência, que consideramos o ponto de partida que levou Espinosa a empreender o seu percurso ético em busca do verdadeiro bem, do sentido maior de liberdade. Seguiremos apresentando e discutindo o seu entendimento sobre o conhecimento. A potência de conhecer que se desdobra, metodologicamente, em três gêneros de conhecimento. O conhecimento como formas de experimentar a vida, modulações da potência que se expressam no que ele chamou de modos existentes. Modos de existência da própria potência produtiva, da Substância Única. Discutiremos o sentido de conhecimento singular ou intuitivo bem como o valor da experiência na sua obra.

Nesse roteiro, torna-se incontornável apresentar a sua concepção de corpo, discutir o entendimento de afetos, afecções que modificam o corpo, tornando-o sempre algo da ordem singular e produzindo mais ou menos perfeição. O que é e o que pode um corpo? O sentido de corpo que Espinosa apresenta é o próprio modelo sobre o qual ele irá construir sua experiência de beatitude.

Discutiremos o sentido diferenciado de amor na obra do filósofo. O que ele veio a chamar de amor para com Deus e de amor para com os homens. Avançaremos na discussão sobre a mente, modo do atributo pensamento, sobre a eternidade na unidade corpo/mente e o entendimento de terceiro gênero de conhecimento.

Trataremos da questão política em Espinosa fazendo uma discussão do sábio, aquele que experimenta a beatitude. As articulações da política em Espinosa com uma política contemporânea, e a discussão sobre o sentido maior de liberdade na obra do filósofo.

Após a discussão dos percursos desses dois personagens iremos, em uma perspectiva de produzir com suas respectivas obras, articular o sentido de beatitude ao de Iluminação/Incondicionado. Nossa intenção será a de, tomando-as como dispositivo de análise, avançar com elas e investigarmos a abertura que produzem para pensarmos em uma

¹⁰ Livro escrito por Espinosa entre 1661 e 1675 dividido em cinco partes: Deus; A natureza e a origem da mente; A origem e a natureza dos afetos; A servidão humana ou a força dos afetos; A potência do intelecto ou a liberdade Humana. Livro concluído em Latim, Espinosa pensa em publicá-lo em 1675. Por motivos de prudência e segurança, ele renuncia a publicação. (DELEUZE, 2002, p. 21).

política contemporânea. Nossa preocupação, como mencionamos, é produzir com o legado que ambos deixaram e discutir o sentido de liberdade, norteador da obra de ambos.

Passaremos então à conclusão de todo o nosso trajeto apresentando as considerações finais sobre o trabalho de pesquisa.

2 UMA BREVE HISTÓRIA DO BUDISMO E A VIDA DE *SIDHARTA GAUTAMA* – O BUDA

Narrada por diversos meios, por muitos lugares e ao longo de muito tempo, a lenda que descreve o prodigioso nascimento de *Sidharta Gautama* foi um precioso instrumento a serviço da popularização e da expansão da doutrina budista. O mito ainda hoje pode ser útil, se bem vista a força universal das imagens arquetípicas nele evocadas.

Nascido sob um bem conhecido contexto socioeconômico da cultura sediada no Vale do Ganges, *Sidharta Gautama* veio a ser reverenciado como “O Iluminado”, “O Incondicionado”, “O Desperto”, “O Buda” entre outros epítetos.

A História admite que em meados do primeiro milênio a. C. *Sidharta* nasceu no sopé do Himalaia na provinciana cidade de *Kapilavastu*, situada no território do atual Nepal. Seu pai, *Suddhodana*, pertencia à casta guerreira, líder da tribo dos *Shákyas*, soberano de um pequeno reino tributário de *Madhaga*, estado monárquico que, juntamente com *Koshala* e outros igualmente bem-organizados e em franca prosperidade, configuravam as principais forças políticas que mais tarde urdiram ideias de unificação¹¹.

Pouco tempo após o nascimento de *Sidharta*, o príncipe herdeiro dos *Shákyas*, morre a rainha *Maya*, sua mãe, tendo ele sido criado por *Mahaprajapati*, uma tia paterna. Como não poderia deixar de ser, *Sidharta* recebe esmerada educação bramânica¹² e nada faltou à sua preparação para suceder o pai.

Convém aqui fazer notar que nada acautelou e ninguém impediu que o jovem príncipe, muito cedo, tropeçasse em fatos e situações geradoras de ansiedade e sofrimento. Ele se defrontava com o sofrimento nas suas mais diversas formas de expressão: no adoecimento; no envelhecimento; na perda de algum bem material; na perda de um ente querido; na morte. Questionou-se profundamente sobre a origem desse estado de despotencialização a que o humano estava submetido.

A constatação da existência disseminada do sofrimento, a busca pela sua origem e a forma de subjugar-lo será o *leitmotiv* para a construção da sua experiência de vida que culminou com a sua experiência de Iluminação/Incondicionado. Assim, na sua busca,

¹¹ WARDER, 1980, capítulo 2.

¹² A formação que era dispensada ao nobres e filhos de nobres que integravam a casta superior na Índia.

Sidharta Gautama inicialmente vive com ascetas¹³ e mestres, fazendo jejum, *yoga* e práticas rigorosas que pudessem propiciar uma forma adequada de entendimento do mundo. Estava em busca de conhecimento, de uma compreensão que pudesse livrar não só a ele, mas a todos os seres dessa verdadeira epidemia que se expressava nas mais variadas formas de sofrimento.

Pelo que se sabe do seu caráter observador, atento e sensível às questões existenciais que vão vincar a sua índole filosófica, certamente aquele jovem príncipe não ficou indiferente às estratégias diplomáticas que *Suddhodana* precisava delinear para salvaguardar-se das pressões exercidas pelos reinos vizinhos e mais poderosos. Muito menos terá sido ele indiferente à morte da mãe, acontecimento que, embora infeliz, naquela cultura não era visto como mórbido e nem se ocultava das crianças. Mas foi com total desinteresse que *Sidharta* olhou para as coisas naturalmente exigíveis a um futuro monarca. Mesmo assim, o príncipe dos *Shákyas* não deixou de atender às articulações políticas que o fizeram contrair matrimônio com a sua prima *Yasodhara*. Quando contava ele vinte e nove anos, tão logo nasceu *Rahula*, o único filho do casal, *Sidharta* tomou uma delicada decisão sobre uma questão que, no contexto cultural daquele tempo e lugar, era posta aos jovens nascidos nas castas superiores, criados em privilegiada posição econômica e social, com destino traçado na perspectiva de tornar-se o Governador do reino e da tribo dos *Shákyas*. A questão era se tomaria ou não o propósito de imprimir a marca da sua identidade no mundo secular, promovendo mudanças em algum aspecto relevante da vida coletiva. *Sidharta* recusou este propósito, voltou as costas ao trono, como vimos, e partiu em busca de respostas de natureza filosófica que o conhecimento adquirido na sua educação bramânica não satisfizesse. Decisão que resultou na conquista de um estatuto reconhecidamente venerável nos domínios da espiritualidade¹⁴.

Outras personagens com as mesmas inquietações compunham o elenco que atuava naquele cenário. Eram preceptores errantes (*sramana*) que se opunham à ortodoxia bramânica, manifestando repúdio à instrumentalização da fé e à corrupção que crescia entre os sacerdotes; transitavam expondo seus conceitos e práticas, angariando seguidores. *Sidharta* acompanhou dois dos mais afamados¹⁵ e, depois de esgotada a assimilação dos ensinamentos recebidos, ainda insatisfeito, entregou-se ao ascetismo mais radical, como vimos.

¹³ Antes da instituição dos mosteiros, o devoto dedicado a orações, privações e mortificações, sem ter pronunciado votos; pessoa que se consagra a exercícios espirituais de autodisciplina. (Dicionário eletrônico Houaiss).

¹⁴ YOSHINORI, 2006, vol. I, capítulo VI, p. 133.

¹⁵ WARDER, 1980, capítulo 3, p. 46-47.

Enfraquecido pelas austeridades, mas ainda insatisfeito, decidiu empreender a sua busca solitária em uma conduta frugal, não centrada na autoflagelação, mas sim na observação plena da realidade tal qual ela se apresenta aos sentidos.

Sidharta, nos seus encontros com o mundo, percebeu que a contemplação quieta e silenciosa sobre os fenômenos tal como eles se apresentam aos sentidos conduz ao despertar da sabedoria búdica, que está para além do pensamento discursivo do intelecto. A natureza búdica, ou o princípio búdico, é tida como a verdadeira mas escondido potência ou elemento imortal contido na mente que permite a Iluminação/Incondicionado e o tornar-se um Buda. É uma característica presente em todos os seres e em todo o mundo físico e não físico. A sabedoria que desabrocha na observação atenta do mundo tal qual ele se apresenta aos sentidos, livre de ideias preconcebidas. Na serena atenção plena, isenta de prazer e de dor, revela-se a sabedoria que patenteia o despertar Iluminado/Incondicionado.

Foi em *Rispatana*, aos 35 anos, com a prática silenciosa da plena atenção que *Sidharta Gautama* alcançou a “budeidade”, qualidade que identifica o desperto, o Iluminado/Incondicionado. Após alguns anos de práticas, na maioria corporais, quase que em uma descoberta, no limite, do que pode um corpo, *Sidharta Gautama* então experimentará o que pode um corpo na sua expressão mais plena. O estado de Iluminação ou Incondicionado. E esse pode ser resumido como aquele que produz a compreensão correta de si e de todas as coisas. Segundo relatos, essa experiência foi produzida por meio do processo de meditação silenciosa e solitária que ele empreendeu por algum tempo.

Após a experiência que a meditação propiciou, passa a conhecer plenamente a sua natureza e a natureza do real. Ultrapassa um olhar de mundo fixado nas aparências e rompe com a tirania do sofrimento, identificando a sua origem e experimentando a sua cessação. Torna-se livre, o Buda.

Assim ele compreenderá que a origem de todo sofrimento é o resultado de um entendimento inadequado do mundo, produtor de uma forma de vida apegada à estabilidade e substancialidade dos fenômenos, principalmente à ideia de estabilidade de um eu individual. O caminho para estancar o sofrimento seria então a experiência efetiva de uma compreensão adequada da realidade última. Um processo de correção do entendimento que iria expressar-se em uma outra maneira de experimentar a vida.

Sua questão não dizia respeito a situações pontuais, mas à origem de todo e qualquer tipo de sofrimento. A partir daí sua intenção é a de transmitir ao maior número possível de pessoas a origem e o caminho para a cessação do sofrimento.

Socializar o saber, o conhecimento, a própria experiência. Democratizar e compartilhar com todos, independente de casta, raça ou condição social a experiência que conduz o humano ao verdadeiro conhecimento de si e ao verdadeiro conhecimento do mundo, que, em última instância, para o budismo, significam a mesma coisa.

Esta então é a principal tarefa a que se propõe o Buda: compartilhar a sua experiência de Iluminação/Incondicionado. E para conseguir o seu intento reuniu um pequeno número de discípulos, dando origem a uma comunidade de monges que cresceu e difundiu os ensinamentos do mestre, chegando também aos leigos, que recebiam instruções práticas no sentido de elevar o padrão ético da vida cotidiana. Buda transmitia seus ensinamentos por meio de sermões que se constituíam em palestras abertas a todos.

O homem *Sidharta Gautama* trilhou um caminho, experimentou até onde essa trilha conduzia, à Iluminação/Incondicionado, ensinou esse caminho a todos os homens com quem fez contato e disse para cada um deles: **Trilha-o**.

Nesse período, por volta do século VI a.C, a Índia estava sob a égide do estado monárquico, representante do poder divino na terra. A organização social do país era constituída por meio da divisão da população em castas. As pessoas eram classificadas e separadas em agrupamentos distintos, dentro de uma hierarquia onde o nascimento era determinante para definir a casta a que cada um pertencia. Nesse sistema as castas se dividiam em: 1) Brâmanes ou sacerdotes; 2) Guerreiros e nobres; 3) Mercadores, lavradores e artífices; 4) Servos. Nessa divisão, imposta e fiscalizada pela monarquia local, em nome do próprio *Brahman*¹⁶, as pessoas deveriam viver os direitos e obrigações dentro dos limites estabelecidos à sua casta.

No ambiente social da época, agitado pelo progresso e pelo desenvolvimento econômico da Índia, surge também um espaço pródigo de discussões filosóficas e debates políticos. No contexto político de privilégios Buda tornara-se uma pessoa inconveniente para a monarquia governante, pois questiona a organização social da Índia, sua forma de governo e os processos de controle soberano a que a população estava submetida.

A questão central do budismo é a liberdade, no seu sentido mais amplo. O seu ensinamento original, que veremos adiante, pensado por proeminentes filósofos indianos, deu origem a diferentes escolas e correntes budistas que se expandiram em diversas direções.

¹⁶ O segundo dos três períodos da religião indiana, marcado pela consolidação do sistema de castas e pela hegemonia religiosa da casta sacerdotal dos brâmanes (Estendendo-se, aproximadamente, do século X ao século VII a.C. O período marca a crescente importância do conceito filosófico de *brâman* e de sua contrapartida mítica e antropomórfica, o deus *Brama*).

O primeiro discurso de *Sakyamuni* Buda foi proferido no Parque das Gazelas, aos seus cinco antigos companheiros de ascetismo, dando, assim, arranque ao propagar da doutrina. Na evolução do seu percurso doutrinário, os conteúdos e os modos de exposição dos seus discursos demonstram a utilização de diferentes recursos pedagógicos que visavam atender às particularidades das assembleias de discípulos, às especificidades de diferentes épocas e aos interesses nem sempre de fácil identificação, tanto do ponto de vista doutrinário¹⁷ como político. Afinal, não podemos esquecer que a ruptura com o destino de monarca sucessor dos *Shákyas* e as suas posições contracultura não fizeram com que *Sidharta*, agora o Buda, abandonasse as preocupações de proteger o pai, vulnerável às relações instáveis mantidas com a vizinhança. Alguns analistas sugerem que, no decurso da vida, *Sakyamuni* demonstra esta solidariedade filial, assim como as óbvias preocupações com o assentamento estrutural da sua comunidade de discípulos, e que se verificarão refletidas na sua estratégia de conversões e até mesmo nas variações temáticas e tonais dos seus discursos doutrinários.

Naquele momento histórico, o surgimento de uma nova doutrina não se apresentou como fenómeno isolado. Mais ou menos em simultâneo, outros sábios pregadores expuseram os seus princípios doutrinários. Entre eles, alguns eternalistas estavam em busca de transcendência pelo rigor purista, propondo uma conduta imaculada e avessa ao mundo temporal e defendendo a ideia de que em cada indivíduo existe uma alma eterna e imutável. Em contraste, outros faziam a pregação do hedonismo, explicitamente posicionado no materialismo radical. A doutrina de *Sidharta*, entre outras características particulares, evitava posições extremadas, merecendo assim ser chamada de **O Caminho do Meio**.

Valendo-se da sua retórica impecável, graças ao prestígio das suas origens aristocráticas, o próprio Buda converteu muitos dos pregadores da sua época, monarcas, nobres e outras personalidades com influência nos domínios do saber, da política e da economia. Como era de costume, os que gozassem de alguma espécie de poder ao filiar-se a certa doutrina arrastavam todos os que estivessem sob a sua influência direta ou indireta. *Sidharta* foi adotado como mestre de uma extensa e plural legião de pessoas.

Aquelas doutrinas emergentes rejeitavam os preconceitos com relação ao sistema de castas, como vimos, abraçando uma indiscriminada massa de adeptos. Mas, entre os seguidores de Buda, destacavam-se os com educação bramânica. Tal importa dizer para que fique sublinhada a complexidade conceitual da sua doutrina que exigia mais que a inclinação meramente devocional das multidões. No entanto, com a disseminação da doutrina entre

¹⁷ WARDER, 1980, capítulo 3, p. 50.

seguidores leigos, ocorreram assimilações diversas, abraçando tradições folclóricas e até mesmo piedosas, componentes da religiosidade popular, sustentadas na fé e na devoção; aspectos totalmente alheios aos alicerces dos ensinamentos do *Gautama* Buda. Mesmo no seio da sua comunidade, surgirão disposições contrastantes geradoras de conflitos conceituais. A História nos diz que, logo após a morte de *Sakyamuni* Buda, pelo menos dezoito ramificações se acotovelaram¹⁸ exigindo um primeiro concílio que vai acontecer em *Rajagriha*. É este concílio que vai regular a vida em comunidade, compilar textos doutrinários e comentários filosóficos, parâmetros que foram indispensáveis para sistematizar o processo de disseminação e desenvolvimento da doutrina budista.

Alheia aos contornos dos ensinamentos originais, a fé budista vai progredir entre os seguidores leigos. Os monges, por outro lado, aprofundam a discussão filosófica na qual a doutrina do vazio vai ocupar grande destaque na pauta das reflexões mais especulativas. Contudo, foi um leigo chamado *Vimalakirti* quem obteve especial preeminência entre os que mais se debruçaram sobre este conteúdo doutrinário.

Nesta altura, o ideal do Buscador do Despertar (*arhat*), que era o desígnio dos monges mendicantes (*bhikkhus*) da Escola dos Antigos (*Theravada*), vai ser posto em questão por ser compreendido como expressão de uma busca centrada na determinação egoísta de livrar-se do sofrimento, sem levar em consideração o sofrimento da Humanidade. Além do mais, nesse desenrolar dos acontecimentos já não era possível fechar os olhos à experiência da Iluminação/Incondicionado entre leigos, no âmbito das relações mundanas. Como não poderia deixar de ser, o mundo com os seus fluxos incessantes vai afetar a apreciação e o juízo social, pondo em questão o conservadorismo elitista cultivado pela comunidade monástica. Tal se verifica com mais agudeza quando o prestígio da doutrina budista entra em declínio com o enfraquecimento da proteção monárquica que até então era recebida. Neste período de turbulências, as multidões reagem ao racionalismo da ordem monástica e exigem respostas concretas às circunstâncias da vida secular. É neste cenário que a doutrina budista dá surgimento a uma complexidade de escolas que, de modo decisivo, vão fertilizar o solo onde vai despontar o Grande Veículo do Budismo (*Mahayana*)¹⁹.

Ainda dentro da ordem monástica ortodoxa, alguns pensadores preconizam que todos os seres são dotados da natureza búdica e, na sequência de assimilações diversas, o Buda histórico é rodeado de budas arquetípicos, entronizados em um vasto panteão de divindades

¹⁸ WARDER, 1980, capítulo 9.

¹⁹ YOSHINORI, 2006, vol. I, capítulo XIII.

tutelares. Novos textos doutrinários ganham expressão, enquanto recitações de fórmulas mágicas e um rico acervo de apetrechos ganham a dimensão de suportes para as práticas meditativas e ritualísticas. Fatores que são designados como meios hábeis (*upayas*), expedientes e ferramentas usadas pelos que, em tendo alcançado a Iluminação/Incondicionado, deles fazem uso com o propósito compassivo de favorecer o desabrochar da natureza búdica de todos os seres (*Bodhisattva*)²⁰.

Na gênese do Grande Veículo do Budismo está *Nagarjuna*, que pode ser apontado como o mais proeminente filósofo budista depois do próprio Buda. Nascido em data imprecisa, entre 150 e 250 a.C., *Nagarjuna* vem de uma prestigiada família da casta brâmane. Ele deu uma extraordinária dimensão à **Doutrina do Vazio**, exhaustivamente descrita no **Grande Texto da Suprema Sabedoria** (*Mahaprajnaparamitra Sutra*), que está na base do pensamento que se posiciona entre o eternalismo e o niilismo, daí o nome de Escola do Meio (*Madhyamaka*)²¹. Outros eminentes pensadores sustentam o edificar das importantes escolas que vão fazer com que o corpo da doutrina budista gradualmente se torne mais flexível, ganhando contornos claramente universalistas. Com estes antecedentes, o Grande Veículo do Budismo cruza as barreiras dos Himalaias.

O pensamento budista chega à China no século I a.C. Apesar da quantidade de textos que foram traduzidos para o chinês, as escrituras procedentes da Índia eram tantas, tão díspares e por vezes antagônicas entre si que exigiu um longo tempo para a inserção da sabedoria budista na cultura local. Entre os conceitos e práticas que por lá ganharam raízes, a **Escola da Meditação** (*Dhyana*), supostamente introduzida pelo monge indiano *Bodhidharma*, chega à China entre 470 e 520 d.C., como veremos adiante, dando o primeiro passo para a expansão continental da **Escola da Meditação** (*C'han*) e mais tarde para o Japão com a denominação **Zen**.

Os ensinamentos budistas no Japão têm início por volta do ano 532, com monges instruídos na China que instalam os primeiros templos e que progressivamente passam a exercer grande influência sobre as elites intelectuais²². Em uma marcha incessável, conquistam imenso poder político e econômico, deixando um infame rastro de intrigas e corrupção, precedentes que determinaram o desdobramento de uma segunda fase na penetração budista no território do sol nascente. No final do século VII, como medida

²⁰ SKILTON, 2000, capítulo XIII.

²¹ YOSHINORI, 2006, vol. I, capítulo XI.

²² HALL, 1970, capítulo V.

cautelar, a instalação de novas escolas foi concedida em locais distantes das decisões políticas. Como a China continua a ser o modelo civilizacional a ser seguido, os fundadores dessas novas escolas descendem da classe aristocrática e mantêm-se as ligações entre o estado e o clero. Entretanto, será precisamente no seio de uma delas, na Escola *Tendai*, sediada no *Monte Hiei*, que vão surgir ideias de popularização da doutrina. Na outra Escola, a escola *Shingon*, sediada no *Monte Koya*, temos então o protótipo do ensino público no Japão.

O cenário político e social do Japão nos séculos XII e XIII é de convulsão política em busca do poder unificado. Vitoriosa, a aristocracia guerreira impõe expressivas reformas administrativas que vão consolidar o feudalismo japonês do período *Tokugawa*. O isolacionismo territorial, entre outros efeitos, reduz a importação da cultura estrangeira e enfatiza a determinação em dar uma formatação cultural marcadamente niponizada. Templos budistas que gozavam das prerrogativas concedidas pelo antigo regime são então duramente dizimados. Por outro lado, a austeridade, o foco na efemeridade da vida e a sensibilidade estética minimalista, nada condescendente com o barroquismo chinês, são fatores que dão ao Zen um sotaque que se harmoniza com o espírito marcial dominante. Contudo, o enraizamento do Zen-budismo não surge como fenômeno isolado. Seitas populares reagem, por escrituras budistas que denunciam o período de decadência do poder libertador da doutrina ensinada por *Sakyamuni* [...], restando apenas a fé nos votos compassivos do Buda Amida e no Paraíso Budista [...] ²³. Portanto, uma escola que, ciente da natureza búdica dos seres, faz uso do expediente devocional como meio hábil (*upaya*), como plataforma de lançamento para a perfeita Iluminação, atributo que cabe a todos, sem apanágios discriminatórios, produz e suscita discussões e desavenças em setores mais conservadores da comunidade budista.

Portanto, recorrendo a pressupostos bem distintos, os ramos do Zen ²⁴ que se firmaram no Japão estão centrados na prática da meditação sentada, assim como na plena atenção posta nas tarefas corriqueiras do cotidiano. Características que dão uma especialíssima relação com o mundo sempre em mutação. Portanto, em qualquer dessas práticas está a observação de que todos os fenômenos são efêmeros e vazios de substância, que todos os seres são dotados da natureza búdica e, conseqüentemente, o intento central do praticante será, na transitoriedade do mundo, tal qual se apresenta aqui e agora, buscar a súbita experiência da Iluminação/Incondicionado. É de se destacar que, entre divisões da Escola Zen no Japão, o

²³ YOSHINORI, 2006, vol. I, capítulo X.

²⁴ HALL, 1970, capítulo V.

ramo *Rinzai*, desde as suas origens na China, com a deliberada intenção de embaraçar e desmontar o raciocínio formal, propõe questões enigmáticas (*koan*), insolúveis pela articulação do intelecto. O seu pressuposto é de que será no vazio das construções do saber intelectual regido pela razão onde a natureza original do ser vivencia a Iluminação súbita. Beatitude ou estado transcendente vivido no imanente, tal como é descrito nos textos que alicerçam as escolas do *Mahayana*. Entre tantos, vai o grifo para o **Sutra da Essência da Suprema Sabedoria (*Mahaprajnaparamita Hridaya Sutra*)**, o **Sutra do Coração**²⁵. Texto considerado como o mais conciso, direto e substancial, sendo assim adotado por praticamente todo o Zen.

Na leitura dos seus enunciados mais relevantes, sem muito divagar pela alegoria poética do texto, afirma-se que nada havendo que possa ser definido como um eu substancial e eterno, conclui-se que não há nada de substancial no sofrimento, na origem do sofrimento, no caminho que leva à cessação do sofrimento, e na cessação do sofrimento. Nada havendo para ser buscado ou obtido. E, assim, (no vazio) dá-se a resplandecência da suprema sabedoria que ilumina os seres.

Contudo, o homem, na sua relação com o mundo, vive a impermanência como um fator gerador de insatisfação. Portanto, os encontros com o mundo sempre em mudança resultam em insatisfação. Contato com o indesejável, frustração por não obter o desejável, perda do que alegra e mergulho na tristeza que lhe reduz a potência de agir. Se, por outro lado, encontros com o mundo também podem se sentir como propulsores da potência de agir, bem-feitas as contas, a perda da potência é preponderante, progressiva, acumulativa e se impõe de forma inexorável, até que se efetive a total extinção da energia vital disponível ao corpo.

Entre o temor de perder a potência vital e a esperança de ganhá-la – e como a realidade não se ajusta aos interesses do corpo –, o corpo, à realidade, ajusta-se. É assim que, como artifício consolador, advêm construções ilusórias, produções do corpo que, mergulhado em um caldo de densidades, faz a gestação de pensamentos que edificam a estrutura do pensamento religioso. Nesta magnífica forja produtora de ideias consoladoras da dor e de conceitos arautos da esperança, aninha-se a alma individual eterna, urdem-se a moral espiritual, a justiça cármica, as encarnações sucessivas, os ritos e cerimônias angariadoras de méritos, as divindades intercessoras, os paraísos, a transcendência e todas as crenças que entretêm os seres em um estado de infantil dependência, condição docilmente manipulável

²⁵ GONÇALVES, 1993, p. 67-68.

pelo poder tutelar. Em oposição, a razão crítica recorre às formulações engendradas pelo intelecto que, supondo vitalizar-se, exerce sim a supremacia dada ao seu tão pretendido poder. Em uma estratégia nada compassiva, a lógica tecida pelo conhecimento, na sua tendência de sentir-se confortável quando dissociada dos imponderáveis fluxos da vida, parte em uma cruzada que, em nome da lucidez, persegue o fenômeno da homeostase como sórdido inimigo.

Tanto para budistas como para não budistas o Sutra do Coração tem um fecho desconcertante. Exposto o cerne da sabedoria que o define como selo modelar do pensamento enraizado na doutrina do vazio, lá está uma estrofe composta por fonemas aos quais está atribuído poder mágico (*mantra*). Muito menos aqui será triunfante o rigor do raciocínio formal. Sem dúvida, circunspecto e solene, o Sutra pode sugerir a ideia que implode enquanto verdade última, pode mesmo soar estranho, como um *koan*.

2.1 O CONHECIMENTO NO BUDISMO

Para o budismo, todos os organismos são vivos e o ser humano é composto do que se veio a chamar de cinco *khandhas* (grupos): *rupa*, ou forma material; *vedana*, sensação; *sañña*, percepção; *sankhara*, formações ou impulsos volitivos; e *viññana*, consciência. Não existe propriamente algo ou alguém que possa se intitular proprietário ou possuidor dos *khandhas*, quer seja como parte deles ou no seu interior. Em qualquer investigação da vida os cinco *khandhas* são uma base suficientemente abrangente para realizar tudo o que é necessário ao viver. Os cinco *khandhas* se alinham à ideia da Originação Dependente²⁶, existindo como parte do contínuo de fatores inter-relacionados e interdependentes.

Nesse contexto, estão sujeitos a três características fundamentais, são elas: *aniccata*, impermanência e instabilidade; *anatta*, significa que eles não são dotados de uma essência própria, substância ou um eu individual; e *dukkhata*, significando que estão constantemente oprimidos pela origem e cessação do sofrimento, sempre que com eles, ou seja, com os cinco *khandhas*, nos relacionemos por meio da ignorância (*avijja*).

Os cinco *khandhas*, prosseguindo dessa forma, com mudanças constantes e livres de qualquer substância própria e exclusiva, estão sujeitos apenas aos fluxos contínuos e naturais dos fatores determinantes pela interdependência. Ocorre que, para a maioria das pessoas, a resistência ao fluxo contínuo, próprio da natureza, resulta no apego equivocado a uma ou

²⁶ SKILTON, 2000, capítulo 3, p. 42-44.

outra característica desse contínuo como sendo o eu, e desejando que esse eu se perpetue. Quando os fatores contínuos não cedem ao desejo, o que se verifica é a frustração, e, posteriormente, um apego ainda mais intenso. A vaga noção da inevitabilidade das mudanças nesse eu, ou a suspeita de que ele possa na verdade não existir da forma que o concebemos, fazem com que o apego e o desejo se tornem mais intensos e o medo e a ansiedade finquem raízes profundas na mente.

Os estados mentais são vistos no budismo como *avijja* – a ignorância primordial da verdade, que enseja a concepção de eu; *tanha* – o desejo de que esse eu imaginário obtenha várias coisas ou estados; e *upadana* – apego e adesão a essas ideias equivocadas e tudo aquilo que elas implicam. Essas contaminações estão fortemente enraizadas na mente, de onde dirigem o comportamento, moldam a identidade e influenciam as mudanças de curso nas nossas vidas, tanto de modo explícito como de forma velada.

O que sugerem, geralmente, as palavras Alma, Eu e Ego, ou a palavra sânscrita *Átma*, é que existe no homem uma entidade permanente, eterna e absoluta. Uma entidade imutável por trás do mundo fenomenal em mudança. Segundo algumas religiões, cada indivíduo tem uma alma separada que é criada por Deus e que finalmente, após a morte, viverá eternamente no céu ou no inferno, seu destino depende do criador. Para outras, ela atravessa muitas vidas até que seja purificada completamente e se una a Deus, *Brahman*, ou à Alma Universal de onde ela emana originalmente. Essa Alma ou Eu, no homem, é o que pensa os pensamentos, o que sente as sensações, o que recebe as recompensas e punições por todas as ações realizadas na vida. Tal concepção é chamada de Ideia do Eu. O budismo se posiciona, de forma única na história, a negar a existência de tal Alma, de um Eu ou *Átma*. Segundo os ensinamentos de Buda, a ideia do Eu é uma crença falsa e imaginária que não corresponde em nada à realidade. Essa ideia falsa é a causa de pensamentos perigosos como “meu” e “minha”, dos desejos egoístas e insaciáveis, do apego, da raiva, da inveja. Ela é a fonte de todos os problemas do mundo, desde os conflitos pessoais até as guerras entre as nações.

A doutrina do *Anatta*, ou “não eu”, é o resultado da compreensão correta da visão dos cinco agregados (*khandhas*) e do ensinamento da Originação Dependente. Isso que chamamos de ser, indivíduo, como vimos, compõe-se de cinco agregados e, quando os examinamos ou analisamos, não há nada neles que possamos tomar como **Eu**, *Atmam*, ou **Si**, ou qualquer coisa de permanente e imutável. O mesmo ocorre quando utilizamos a lei da Originação Dependente, que afirma que nada nesse mundo é absoluto, toda coisa é condicionada, relativa e interdependente. Em geral, essa compreensão equivocada da imutabilidade das coisas, e

principalmente do Eu, são as causas de sofrimento para todos os seres não Iluminados/Incondicionados. Trata-se da desarmonia em dois processos:

No primeiro caso experimentamos o processo natural da vida, que prossegue de acordo com as leis da Natureza e que se expressam por meio do nascimento, envelhecimento e morte, seja no sentido mais básico como no mais profundo. E a segunda situação é vista como o processo produzido do desejo e do apego, baseado na ignorância da verdadeira natureza da vida, que produz a percepção equivocada de apego ao eu, criando um eu que tentará obstruir o fluxo natural. Essa vida é vista como uma vida limitada pela ignorância, vivida com apego, em contradição com as leis e regras da Natureza. Uma vida vivida com medo e sofrimento.

A vida, sob o ponto de vista da ética budista, compreende dois tipos de eu. Qualquer contínuo em particular, prosseguindo de acordo com o seu curso natural condicionado, embora despojado de uma essência duradoura, pode, apesar disso, ser identificado como um contínuo distinto dos demais. E isso é chamado de eu convencional. E essa convenção pode ser utilizada de forma hábil, em relação à conduta cotidiana e moral.

Depois temos o eu forjado pela nossa mente limitada, produzido pela ignorância e envolto pelo apego e desejo. Para o budismo, o eu convencional não é necessariamente fonte de problemas quando é compreendido como tal, de forma clara. O eu produzido pela mente limitada, no entanto, oculto dentro do eu convencional, é o eu do apego, que tem que se sujeitar às vicissitudes do eu convencional e por isso instaura-se o sofrimento. Em outras palavras, é um processo em dois níveis: em um nível está o eu convencional, no outro nível está o eu ilusório que se apega ao eu convencional, como se esse fosse uma realidade absoluta. Se o apego se transformar em compreensão correta e entendimento claro, não teremos nenhum problema, do contrário, viveremos medo e sofrimento.

Um estilo de vida fundamentado no apego à noção de um eu imutável engendra medo e ansiedade das formas mais variadas, que irão escravizar a pessoa e controlar completamente o seu comportamento. Uma perspectiva de vida baseada no apego ao conceito de um eu traz muitas repercussões negativas, tais como: apego a desejos egoístas, a busca interminável pela satisfação destes, e a sede ambiciosa pelos objetos de desejo; a identificação e a aderência inquebrantável às ideias, avaliando-as como sendo o eu ou como pertencendo ao eu. Esse tipo de apego produz uma deficiência na fluidez da vida e da capacidade de compreensão da realidade, gerando arrogância e intolerância, apego a preceitos e rituais. Percebendo apenas uma relação mística ou tênue em tais práticas, não se poderá nunca estar verdadeiramente seguro delas, mas o medo e a preocupação com o falso eu produzem um esforço desesperado

para se agarrar a qualquer coisa que possa servir de segurança, não importando se a coisa é obscura. Essa defesa diz respeito à noção de um eu independente e separado, que é firmemente mantido e protegido do dano e da destruição. O sofrimento surge como resultado das inquietações postas sobre esse eu oprimido e ameaçado.

Nesse contexto, o sofrimento surge e não se restringe exclusivamente ao indivíduo, irradiando-se para o exterior, para toda a sociedade. Assim, a condição do apego, para o budismo, pode ser identificada como a fonte principal de todos os problemas gerados pelo homem na sociedade.

O ciclo de Originação Dependente sinaliza para essa situação de uma vida autocentrada, e o seu inevitável sofrimento pelo apego ao falso eu, e a contaminação desse sofrimento para toda a sociedade. Com o rompimento do ciclo que engendra apego, a vida é transformada completamente, resultando em uma vida de sabedoria, em harmonia com a Natureza e libertada do apego a um falso eu.

Viver com sabedoria significa viver com plena consciência da natureza de si e de todas as coisas, e, a partir daí, saber como se beneficiar das leis e regras de produção da Natureza. Beneficiar-se, então, é saber seguir essas leis e estar em harmonia com elas. É viver em liberdade. Liberdade que é própria da Natureza assim como é própria do homem. Liberdade é estar livre do poder do desejo e do apego, é estar se relacionando com tudo e com todos de forma profundamente consciente da relação de causa e efeito que se expressa na ideia da Originação Dependente.

De acordo com os ensinamentos de Buda, não existe nada que esteja além ou separado da Natureza, que seja como um poder místico controlando os eventos do exterior, relacionado ou envolvido de alguma forma nas ocorrências da Natureza. Lembremos que o budismo, na sua essência, afirma a imanência do mundo a partir da simples citação de que o mundo acontece aqui e agora, desacreditando assim em outro mundo, outras instâncias de poder transcendente. Tudo aquilo que esteja associado com a Natureza não pode estar separado dela ou surgir de outro lugar. Todos os eventos na Natureza prosseguem de acordo com a orientação de inter-relação dos fenômenos naturais. Não existem acidentes, nem existe uma força criativa independente de causas. Aqui se afirma a relação de causalidade. Eventos aparentemente impressionantes e miraculosos surgem inteiramente a partir de causas, mas como algumas vezes as causas estão obscurecidas do nosso conhecimento, esses eventos podem parecer miraculosos. No entanto, qualquer noção de perplexidade ou assombro desaparece com rapidez uma vez que a causa de tais eventos seja compreendida.

A palavra sobrenatural é simplesmente um artifício de linguagem que se refere ao que excede a nossa compreensão, mas na verdade não existe nada que seja verdadeiramente sobrenatural. O mesmo se aplica à nossa relação com a Natureza. O modo de falar que descreve os seres humanos e todas as coisas como separadas da Natureza é simplesmente um artifício de linguagem. Dizer que controlamos a Natureza simplesmente quer dizer que nos tornamos fatores determinantes dentro do processo de causa e efeito. O elemento humano é portador de fatores mentais, incluindo a intenção, que estão envolvidos no processo de ação e resultado que, juntos, são conhecidos como criação. No entanto, a humanidade não é capaz de criar algo a partir do nada, independente das causas naturais. Nosso assim chamado controle da Natureza surge da nossa habilidade em reconhecer os fatores requeridos para produzir um resultado em particular.

Existem dois estágios nesse processo. O primeiro é o conhecimento que leva ao segundo estágio, tornando-se um catalisador para outros fatores. Desses dois estágios, o conhecimento é o crucial. Por meio desse conhecimento o homem é capaz de participar no processo de causa e efeito. Somente ao interagir e influenciar as coisas de modo sábio pode-se dizer que o homem controla a Natureza. Nesse caso, o conhecimento humano, as habilidades e as ações se tornam fatores dentro do processo natural. Esse princípio se aplica tanto aos fenômenos físicos quanto aos mentais. A sabedoria com relação aos fenômenos físicos e mentais é essencial para que se possa beneficiar da Natureza. Uma vida com sabedoria pode ser vista sob duas perspectivas:

Interiormente é caracterizada pela serenidade, alegria, atenção, aquiescência e liberdade. Ao experimentar uma sensação agradável a mente não fica embriagada ou iludida por ela. Quando privada de confortos, a mente permanece firme, inabalável e imperturbável. A felicidade e o sofrimento não estão mais vinculados a objetos externos. A seguir encontra-se um ensinamento do Buda que ilustra as diferenças entre a vida vivida com apego e a vida vivida com sabedoria.

Bhikkhus, uma pessoa comum e sem instrução sente sensações prazerosas, sente sensações dolorosas, sente sensações nem dolorosas e nem prazerosas. Um nobre discípulo bem-instruído também sente sensações dolorosas, prazerosas, sente sensações nem dolorosas e nem prazerosas. Então, *bhikkhus*, qual é a variação, qual é a distinção, qual é a diferença que distingue o nobre discípulo bem-instruído de uma pessoa comum, sem instrução?

Bhikkhus, quando uma pessoa sem instrução é tocada por uma sensação dolorosa, ela fica triste, angustiada e lamenta, bate no peito, chora e fica perturbada. Dessa maneira, ela sente duas dores, corporal e mental. Como se ela fosse atingida por uma flecha, e logo em seguida, por outra flecha, de modo que ela sentiria a sensação de dor de duas flechas. Da mesma forma, a pessoa comum sem instrução é tocada por uma sensação dolorosa, ela fica triste, angustiada e lamenta, bate no peito, chora e fica perturbada. Dessa maneira ela sente duas dores, corporal e mental.

Ao ser tocado por essa mesma sensação dolorosa, ela sente aversão pela sensação de dor. Sentindo aversão pela sensação dolorosa, a tendência subjacente à aversão é aquilo que está por detrás disso. Ao ser tocada pela sensação dolorosa, ela busca prazer nos prazeres sensuais. Por qual razão? Porque a pessoa comum, sem instrução, não sabe como escapar à sensação dolorosa, exceto através dos prazeres sensuais. Quando ela busca prazer nos prazeres sensuais, a tendência subjacente ao desejo sensual é aquilo que está por detrás disso. Ela não compreende como na verdade é a origem e cessação, a gratificação, o perigo e a escapatória dessas sensações. Quando ela não compreende essas coisas, a tendência subjacente à ignorância em relação à sensação nem dolorosa, nem prazerosa é aquilo que está por detrás disso.

Se ela sentir uma sensação prazerosa, ela sente isso com apego. Se ela sentir uma sensação dolorosa, ela sente isso com apego. Se ela sentir uma sensação nem prazerosa nem dolorosa, ela sente isso com apego. Essa, *bhikkhus*, é a pessoa comum, sem instrução que está apegada ao nascimento, envelhecimento, morte, tristeza, lamentação, dor, angústia e desespero; ela está apegada ao sofrimento, eu digo.

Bhikkhus, quando um nobre discípulo é tocado por uma sensação dolorosa, ele não fica triste, angustiado, lamenta, não bate no peito, chora e fica perturbado. Ele sente apenas uma sensação – corporal, não a sensação mental. Como se ele fosse atingido por uma flecha e não fosse atingido por outra flecha, de modo que ele sentiria a sensação de dor de uma flecha só. Da mesma forma, um nobre e bem-instruído discípulo é tocado por uma sensação dolorosa, ele não fica triste, angustiado e lamenta, não bate no peito, chora e fica perturbado. Ele sente apenas uma sensação – corporal, não a sensação mental.

Ao ser tocado por essa mesma sensação dolorosa, ele não sente aversão pela sensação de dor, a tendência subjacente à aversão não está por detrás disso. Ao ser tocado pela sensação dolorosa, ele não busca prazer nos prazeres sensuais. Por qual razão? Porque o nobre discípulo, bem-instruído, sabe como escapar das sensações dolorosas de outro modo que através dos prazeres sensuais. Visto que ele não busca prazer nos prazeres sensuais, a tendência subjacente ao desejo sensual não está por detrás disso. Ele compreende como na verdade é a origem e a cessação, a gratificação, o perigo e a escapatória dessas sensações. Visto que ele compreende essas coisas, a tendência subjacente à ignorância em relação à sensação nem dolorosa nem prazerosa não está por detrás disso.

Se ele sentir uma sensação prazerosa, ele sente isso desapegado. Se ele sentir uma sensação dolorosa, ele sente isso desapegado. Se ele sentir uma sensação nem dolorosa, nem prazerosa, ele sente isso desapegado. Esse, *bhikkhus*, é o nobre discípulo bem-instruído que está desapegado do nascimento, envelhecimento, morte, tristeza, lamentação, dor, angústia e desespero; ele está desapegado do sofrimento, eu digo. Essa, *bhikkhus*, é a distinção, a disparidade, a diferença entre o nobre discípulo bem-instruído e a pessoa comum, sem instrução. (SN.IV.207-210) (SNXXXVI.6).

2.2 PRINCÍPIOS DO BUDISMO

Esses princípios podem expressar a marca identitária do pensamento de Buda, transversal e atemporal.

A Lei da Originação Dependente sinaliza, de maneira clara e concisa, para essa relação de produção que é própria da Natureza, afirmando a interdependência causal entre todas as coisas. O Buda não era um emissário de mandamentos divinos, mas o descobridor de princípios da Natureza e o proclamador desses princípios para o mundo. A progressão de causas e condições é a realidade que se aplica a todas as coisas desde o meio ambiente

natural, que é uma condição física, externa, até os eventos das sociedades humanas, os princípios éticos, os eventos da vida cotidiana. Esses sistemas de relação causal são parte da mesma natureza. No budismo, para criar uma vida plena é da maior importância que não somente reflitamos sobre a inter-relação de todas as coisas na Natureza, mas que também nos vejamos com clareza como um sistema de relações causais, como parte indissociável da Natureza, tornando-nos conscientes, primeiro dos fatores internos, em seguida, dos fatores das nossas experiências de vida, da sociedade e por fim do mundo à nossa volta. E o que é e em que consiste esse sistema? **“Com o surgimento disso, aquilo surge; com a cessação disto, aquilo cessa; quando não existe isso, aquilo não existe; com a cessação disso, aquilo cessa; quando não há ignorância, as formações volitivas do desejo não surgem; quando não há formações volitivas, a consciência não surge; quando não há consciência, a materialidade não surge; quando não há nascimento, o envelhecimento e morte não surgem; desse modo, o mundo cessa.”** (GONÇALVES, 1993, p. 47).

Nesse contexto, podemos entender as duas sequências que se completam. Na primeira, surge o processo de afirmação e origem do próprio sofrimento, referente às quatro nobres verdades, como veremos. Na segunda, surge a ideia da cessação do sofrimento, também referente ao entendimento das quatro nobres verdades. Os ensinamentos budistas enfatizam os fatores envolvidos na criação do sofrimento situados na consciência do indivíduo tomando por base a ideia de que “porque há ignorância, surgem as formações”. Uma vez que esse sistema causal seja compreendido no nível interno, estaremos então em posição de ver as conexões entre esses fatores internos e as relações causais na sociedade e no meio ambiente natural.

Outra forma de expressar a lei natural da Originação Dependente, posta em funcionamento, é a seguinte: da ignorância como condição surgem as formações volitivas; das formações volitivas como condição, surge a consciência; da consciência como condição, surge a materialidade/forma; da materialidade/forma como condição, surgem as seis bases do sentido; das seis bases do sentido como condição, surge o contato; do contato como condição, surge a sensação; da sensação como condição, surge o desejo; do desejo como condição, surge o apego; do apego como condição, surge o ser/existir; do ser/existir como condição, surge o nascimento; do nascimento como condição, surgem envelhecimento, tristeza, lamentação, dor, angústia, desespero e morte; essa é a origem de toda a massa de sofrimento.

Seguindo, ainda temos: do desaparecimento e cessação sem deixar vestígios dessa mesma ignorância, cessam as formações volitivas; da cessação das formações volitivas, cessa a consciência; da cessação da consciência, cessa a materialidade/forma e as seis bases dos

sentidos; da cessação das seis bases dos sentidos, cessa o contato; da cessação do contato, cessa a sensação; da cessação da sensação, cessa o desejo; da cessação do desejo, cessa o apego; da cessação do apego, cessa o ser/existir; da cessação do ser/existir, cessa o nascimento; da cessação do nascimento, cessa o envelhecimento e a morte; tristeza, angústia, lamentação, dor e desespero cessam; essa é a cessação de toda essa massa de sofrimento.

Os doze elos do formato-padrão do princípio da Originação Dependente são contados apenas da ignorância até o envelhecimento e morte. A rigor, não existe formalmente um início e nem um fim. Quanto à tristeza, lamentação, dor, angústia e desespero, esses são, na verdade, subprodutos do envelhecimento e da morte.

Passemos agora a mais uma constatação importante das leis e regras da Natureza que faz parte da doutrina budista.

As quatro nobres verdades expressam a essência dos ensinamentos de Buda e podem ser resumidas como sendo: a existência do sofrimento; a origem do sofrimento; a cessação do sofrimento; o caminho que conduz à cessação do sofrimento.

Na primeira verdade é afirmada que a vida, como a conhecemos, é fundamentalmente orientada pelo sofrimento. Essa seria a primeira constatação. Na segunda temos que, após a constatação da existência do sofrimento, identificamos a sua origem, que vem do desejo de estabilidade e da crença na individualidade, principalmente na individualidade essencial do eu. Na terceira verdade está colocado que o sofrimento acaba quando o desejo também acaba. O desejo de estabilidade e de substancialidade das coisas e especialmente do eu. E na última verdade temos, então, que o caminho para a extinção do desejo que engendra o sofrimento é o caminho indicado e trilhado por Buda. Este caminho (*Dharma*) foi ensinado como se os protocolos da medicina tradicional fossem: a identificação do mal, o conhecimento da sua origem, o propósito da cura e a aplicação dos procedimentos terapêuticos indicados.

As Quatro Nobres Verdades (*Catvari Ariyasatyanī*) foram os suportes da futura comunidade de monges (*Ariya Sangha*). Como vimos, elas enunciam que a vida é sofrimento (*dukkha*). Nascimento é sofrimento, envelhecimento é sofrimento, enfermidade é sofrimento, morte é sofrimento. A relação com aquilo que é indesejável é sofrimento, a separação daquilo que é desejável é sofrimento, e não obter o que desejamos é sofrimento. Enuncia também que o sofrimento tem uma origem (*Samudaya*). A origem do sofrimento está no desejo. No desejo pelo prazer, no desejo por ser/existir, assim como no desejo por não ser, de não existir.

O terceiro enunciado é de que é possível a cessação desse sofrimento (*Nirodha*). E isso ocorre com o abandono, a libertação, a cessação e o desaparecimento do desejo, que põe fim

ao sofrimento. A última das Verdades enuncia a maneira e o caminho para a cessação do sofrimento. Ela se expressa nos ensinamentos de Buda, entre eles, aquele que foi conhecido como O Nobre Caminho Óctuplo (*Astangika Marga*), que veremos a seguir.

O Caminho Óctuplo, no budismo, pode ser compreendido como uma atitude na vida cotidiana e o meio de acabar com o sofrimento. Ele se constitui de sugestões e orientações que reforçam a relação do humano com o mundo, ensejando a associação com os outros princípios inerentes a essa escola de pensamento. Podemos elencá-los da seguinte forma:

- 1) **Entendimento correto** – ver a realidade como ela é, não como parece ser.
- 2) **Pensamento correto** – intenção de libertação do sofrimento e dos condicionamentos que produzem sofrimento.
- 3) **Linguagem correta** – falar de forma verdadeira e não agressiva.
- 4) **Ação correta** – agir de forma a realizar aquilo que é necessário, na medida certa do necessário.
- 5) **Viver corretamente** – viver de forma que não prejudique os outros.
- 6) **Esforço correto** – esforçar-se para melhorar o conhecimento e a ação.
- 7) **Atenção plena correta** – estar consciente da realidade presente dentro de si mesmo e em todas as coisas, sem desejo ou aversão.
- 8) **Concentração correta** – plena atenção na meditação.

As transmissões feitas por *Shakyamuni Buda* – O Sábio Iluminado da Tribo dos *Shákyas* – estavam assentes também em três princípios que serão desenvolvidos a seguir.

1) Tudo está em constante movimento. Tudo o que tem início, cessa. Tudo o que se forma, decompõe-se. Com o surgir disso, aquilo vem à existência. Se isso cessa, aquilo deixa de existir. Tudo é transitório e efêmero. **Este é o princípio da impermanência (*anitya*)**.

2) Como as circunstâncias estão em mudança neste contínuo fluxo de vir a ser, todas as coisas e todos os fenômenos são conjuntos circunstanciais de agregados, todos eles efêmeros e vazios de substância própria, nada havendo que possa ser definido como um eu substancial e eterno. **Este é o princípio da insubstancialidade da alma (*anatman*)**.

3) Todas as coisas e todos os fenômenos são o que são apenas por um conjunto sempre cambiante de circunstâncias que tudo une em interdependência. O que está na essência de todas as coisas e de todos os fenômenos é não condicionado, não surge e nem desaparece. **Este é o princípio do incondicionado (*Nirvana*)**.

2.2.1 Princípio da Impermanência

Começaremos pelo princípio da Impermanência, pois este é um dos fundamentos da compreensão da origem do sofrimento humano. Tudo no mundo²⁷ é efêmero e não há nada que possa ser considerado permanente nessa rede que une todos os fenômenos. As coisas estão se compondo e se decompondo todo o tempo ao ponto de, no limite, para o budismo, não serem compreendidas como coisas, mas como processos em transformação. O que ocorre é que vivemos profundos condicionamentos produtores de uma percepção limitada de mundo. Para o budismo, existe algo que está aí, algo a ser conhecido, uma verdade que fica nublada por conta da forma como o humano compreende e, principalmente, experimenta o mundo. A impermanência é própria da vida. Sabemos isso, embora não experimentemos. E essa é a questão principal para entendermos esse princípio.

Com relação à impermanência, e de certa forma a tudo o mais, o conhecimento ao qual o budismo se refere não é o conhecimento intelectual que comumente se apresenta, mas é o conhecimento vivencial. O conhecimento de forma incondicionada. Nesse tipo de conhecimento experimentamos uma relação direta e vivencial com os fenômenos. Com a vivência do conhecimento incondicionado podemos desenvolver outra relação com o tempo. Uma relação na qual experimentamos a impermanência porque somos um com o próprio tempo. Passamos junto com o tempo.

Conhecer a impermanência é experimentá-la na sua essência. É uma estreita coexistência com aquilo que é puro movimento e transformação. Experimentamos a impermanência sem a mediação do pensamento. Somos com o tempo. Trata-se então de experimentar com o tempo e não simplesmente saber sobre o tempo, pois que aí são duas coisas, o tempo e o sujeito que sabe sobre o tempo.

São duas coisas bastante distintas: experimentar o tempo na unidade e saber sobre o tempo que passa. Conhecer intelectualmente a impermanência, mas não experimentá-la, é fruto de sofrimento.

Para o budismo, o conhecimento intelectual sobre a impermanência não nos livra de sofrer com a mesma, pois ainda estamos na dualidade de mundo, ou seja, aquela que separa o sujeito do tempo. O tempo então, no campo fixado das aparências, é algo que vivemos e

²⁷ No período em que o Budismo se organiza na Índia, Heráclito de Éfeso, na Grécia, no mesmo período, desenvolve o conceito de devir. “Não podemos entrar duas vezes no mesmo rio: suas águas não são nunca as mesmas e nós não somos nunca os mesmos.” (CHAUI, 2002).

Não vos deixeis enganar. Nossa vista é curta, e onde pensamos haver estabilidade só existem devir e movimento. (HERÁCLITO apud SCHOPKE, 2004).

experimentamos na dualidade. É sempre sujeito e objeto, eu e o tempo. A fixação nas formas. Nesse processo, os seres acabam por projetar estabilidade no que é, por natureza, mutável e as transformações são vivenciadas como perdas. Esse é o campo que o budismo chamou de *Avydia*, a Ignorância Primordial. Esta insiste em acreditar que o poder do humano é capaz de produzir alguma estabilidade na mutação. Uma forma apegada aos fenômenos, no seu caráter aparente e que, assim, insiste em mantê-los estáveis.

A questão é de compreensão, de conhecimento, da limitação e do condicionamento na compreensão e experimentação plena do Real Absoluto que, para o budismo, é a mesma coisa que Vazio ou *Sunyata*. E a compreensão e experimentação plena do Real, da impermanência própria do Real, exige uma coincidência com o próprio Real, uma coexistência radical, até onde é dado experimentá-la. E assim, tempo e sujeito serão um único indivíduo.

A rigor, para o budismo, não existe perda, mas sim transformação. E não existe perda porque não existe nada de perene que pertença a alguém, ou seja, com o constante devir, para o budismo, o que existe é a pura mudança. Para o budismo, de certa forma, tudo nos pertence e nós pertencemos a tudo. A ideia de propriedade privada, exclusividade, só pode vigorar no mundo fixado nas aparências. Vive-se projetando um futuro inexistente, pois que a vida é sempre aqui e agora. Uma compreensão inadequada da mutação, da própria morte, que acarreta uma experiência limitada da vida.

Como não saber e não viver isso? O que está sendo afirmado pelo budismo é que o humano sofre por conta de não conseguir desenvolver e, principalmente, experimentar uma compreensão precisa tanto da sua natureza como da natureza de todas as coisas que, em última instância, é a mesma.

O budismo nos desafia então a desenvolver outra perspectiva com relação à vida/morte. Uma perspectiva que ultrapasse a visão dual de mundo e experimente, na sua essência, a própria mutação. E esse desafio está sustentado na ideia de que o sofrimento produzido pelo olhar de mundo que busca estabilidade não é da essência do humano, mas sim dos condicionamentos que criam uma percepção limitada da realidade.

Para controlar a angústia gerada pela impermanência a mente constrói e apega-se à ideia de que alguma coisa do ser se mantém estável, seja nessa vida ou em uma outra. O que segue sendo uma tentativa de preservação de um Eu, um sujeito transcendente. Para o budismo, o que existe é o Vazio pleno e a mutação. Um único sujeito, um único ser.

Embora o mundo se apresente como sendo sempre separado, nas suas relações sujeito-objeto, na essência, na perspectiva budista, tudo está em unidade. O mundo, para o budismo, se constitui essencialmente de fluxos que emanam do Vazio produtivo, criando agregados

provisórios, frutos da lentificação dos próprios fluxos, e constituem as formas sempre em mutação com o tempo.

O remédio budista para o mal-entendido que acarreta sofrimento é afirmar que a vida só existe aqui e agora, não há outra vida, outra dimensão, outro mundo. Para o budismo, não existe nem mesmo outro tempo, outro momento. Por isso, Buda se insurge contra essa ilusão que fomenta a possibilidade de algum controle sobre o devir.

2.2.2 Princípio da Insubstancialidade/Vazio

O budismo apresenta a ideia de Vazio atrelada ao princípio da Insubstancialidade dos fenômenos e avança com a mesma concepção para discutir a insubstancialidade do Eu²⁸:

Tudo o que existe, seja no aspecto sensível ou na pura intensidade, não se diferencia pela existência de uma substância própria²⁹, exclusiva, distinta e estável. Não existem substâncias próprias para cada coisa, portanto, dentro dessa perspectiva, o Eu também é compreendido como vazio de substância própria e diferenciada. “Existe uma única natureza essencial que é o Vazio³⁰, ou potência produtiva, que produzirá a pedra, a árvore e o homem. Uma única natureza contém todas as naturezas; uma única existência inclui totalmente todas as existências.” (*O Cântico do Satori Imediato*, composto pelo Mestre Yoka Daishi – 665-713).

Os seres são expressões dessa única fonte que acompanha os próprios seres. O que os diferencia são combinações próprias de variados agregados provisórios, que se compõem e se decompõem, em constante movimento. O que produz singularidade nos seres é a relação de movimento e repouso dos seus agregados e das combinações sempre próprias, a cada

²⁸ A forma é vazio, vazio é forma. Vazio não difere da forma, a forma não difere do vazio; o que é vazio é a forma. (CAPRA, 1983, p. 164).

²⁹ Salve o Iluminado, Aquele que tem a Perfeita Sabedoria! Quando o Venerável Buscador da Verdade que tem a visão livre de ideias preconcebidas praticava a Profunda Perfeição da Sabedoria, descobriu que todas as coisas existentes se compõem de cinco agregados. E, além disso, percebeu que esses cinco agregados são vazios de substância própria. Isso o livrou de todos os sofrimentos. Então disse ele: – Ó Sariputra! Nesse mundo, os fenômenos materiais são vazios de substância. E é justamente por eles serem vazios de substância que eles são fenômenos materiais. Não é por serem vazios de substâncias que eles deixam de ser fenômenos materiais e não há fenômenos materiais que não sejam vazios de substância própria. – Assim, todos os fenômenos materiais são vazios de substância própria e aquilo que é vazio de substância própria é, entre outras coisas, fenômeno material. Da mesma forma, as sensações, as ideias, a vontade e a consciência também são vazias de substância própria. (GONÇALVES, 1993, p. 67).

³⁰ É um vazio que não é um nada, mas um virtual, contendo todas as partículas possíveis e suscitando todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência nem referência, sem consequência. É uma velocidade infinita de nascimento e esvanecimento. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 153).

momento. Um bailado das formas produzidas pelo Vazio, que nada mais são do que as suas expressões circunstanciais no mundo.

O termo Vazio, conhecido em sânscrito como *Sunyata*, é a expressão de Univocidade, própria dessa escola Oriental. O Vazio pode ser compreendido como uma única substância que produz todo o tempo múltiplos fenômenos transitórios, a expressão da natureza última de todos os fenômenos, de maneira indiferenciada. O Vazio é potência produtiva na construção constante da multiplicidade e, nesse processo, a forma é o vazio e o vazio é a forma, em uma relação de inseparabilidade que afirma um único mundo, um único indivíduo.

A insubstancialidade não é a negação ou mesmo a inexistência de substância, mas sim a afirmação de uma única e mesma substância potencial na constituição de todas as coisas. “Ó Sariputra! Nesse mundo, os fenômenos materiais são vazios de substância. E é justamente por serem vazios de substância que eles são fenômenos materiais.” (GONÇALVES, 1993, p. 67).

Então, para o budismo, não é um Deus que cria um mundo, pois aí já são duas coisas separadas, que cria criaturas que habitam esse mundo, mais coisas separadas. Não é essa a concepção budista de mundo.

Os agregados se constituem a partir de processos de lentificação de fluxos produzidos pelo Vazio, em uma relação causal de interdependência, e que se materializam provisoriamente nas formas³¹. “E, além disso, percebeu que todos esses agregados são vazios de substância própria. Isso o livrou de todo sofrimento.” (p. 67). Mas afirmar o Vazio como a essência constitutiva do mundo fenomênico é afirmar, no mesmo sentido, a existência de um Real Absoluto³², inacessível à linguagem e ao pensamento comum. Como então experimentar esse Real Absoluto?

Para o budismo, como vimos, inicialmente experimenta-se o mundo em *Avydia*, na Ignorância Primordial. Nesta, experimentamos o mundo na perspectiva estável, dual, substâncias próprias e distintas, sujeito/objeto. Mas, para o budismo, já somos iluminados, só não experimentamos ainda essa relação com o mundo por conta da forma condicionada e apegada às aparências como vivemos a vida. Somos tudo e nada, no mesmo momento. Somos

³¹ No ensinamento budista, diz muito bem Hixon: “nossa natureza intrínseca mostra-se como aquilo que não tem natureza intrínseca”. Seu “pastoreio” é, portanto, o pastoreio do Vazio, e confunde-se com a própria vida do homem comum, pois “todos os desejos expressam, de maneira mais ou menos transparente, o anseio de realização suprema”. (FERNANDES, 1995, p. 197).

³² Há um real, um absoluto inacessível ao pensamento e à linguagem, que está em todas as coisas e também dentro delas. É o *Brahman* dos hinduístas, o *Tathata* (aquilo que é assim mesmo) ou o *Sunyata* (Vazio) dos budistas. Outras maneiras de expressá-lo: Consciência Universal (*AlayaVijñana*), Corpo da Lei (*Dharmakaya*), Matriz dos Budas (*Tathagathagarbha*) etc. No Hinduísmo é concebido ontologicamente como o Ser Eterno e Imutável; no Budismo é expresso dialeticamente, como sendo o contínuo vir-a-ser, a perpétua transformação de todas as coisas. (GONÇALVES, 1993).

forma e vazio. E o caminho de autorrealização pressupõe esse desvelamento, a afirmação da essência única, mais ainda, pressupõe a experiência direta e, portanto, não dual de mundo.

Coexistir com o mundo é experimentar a impermanência e a insubstancialidade de todas as coisas. Avançar no conhecimento de si e de todas as coisas, desprender-se dos condicionamentos que produzem um mundo fixado nas aparências, ultrapassar essa perspectiva é incontornável para o budismo.

O caminho sugerido para experimentar o Incondicionado é o de estar plenamente atento a cada momento, atento àquilo que acontece aqui e agora, no percurso da vida cotidiana, nos afazeres mais comuns do dia a dia, como veremos adiante.

E aqui, trazendo com certa surpresa Jorge Luiz Borges, no seu singelo texto sobre Buda e o budismo, temos então uma citação que se aproxima da nossa discussão:

A mais famosa das escolas filosóficas, o Vedanta, tem sua raiz nos Vedas; Vedanta quer dizer “Final” ou “Culminação dos Vedas”. Trata-se de um monismo panteísta, afim com as doutrinas ocidentais de Parmênides, Spinoza e Schopenhauer. Para o Vedanta há uma única realidade, que pode se chamar Brahman (Deus) ou Atman (Alma) conforme a consideremos objetiva ou subjetivamente. Essa realidade é impessoal e única. (BORGES, 1977, p. 31).

Assim, aquilo que produz diferença e singularidade nos fenômenos nada diz da origem essencial deles, posto que será rigorosamente a mesma, ou seja, *Sunyata* (Vazio). *Sunyata* então é uma palavra, um termo, uma forma intelectual de dizer alguma coisa, mas *Sunyata* não é a coisa.

Retomando nosso exemplo referência, *Sunyata* não é a Lua, é o dedo budista que aponta para a Lua. Outros dedos apontam para a mesma Lua dizendo dela coisas distintas e dizendo dela coisas muito próximas do que diz o dedo budista. Os conceitos ou preceitos são como os dedos que apontam para a Lua e são também vazios de substância própria.

Nossa pesquisa segue nessa via, de desvelar semelhanças, de encontrar convergências nas formas de expressão de uma mesma coisa. Nesse sentido, para o budismo, não há também o que se pensar em uma hierarquia dos seres. Tanto o peixe, como a pedra e o humano são expressões de *Sunyata*, fonte inesgotável de produção de multiplicidades.

O Vazio produtivo torna-se forma condicionada sem, contudo, deixar de ser o Incondicionado. E por essa razão é próprio de cada ser experimentar aquilo que é a sua causa eficiente, aquilo que o coloca provisoriamente na duração: o Vazio. O Vazio é a nossa essência.

O princípio da Insubstancialidade dos seres pressupõe, obviamente, a insubstancialidade do Eu, que pode se expressar sucintamente com a seguinte citação:

“Estudar o budismo é estudar a si mesmo; estudar a si mesmo é esquecer-se de si mesmo; esquecer-se de si mesmo é ser um com todas as coisas”. (FERNANDES, 1995, p. 196).

Vale dizer que a insubstancialidade do Eu, por um lado, retira qualquer ideia de substância própria e diferenciada para aquilo que comumente é compreendido como Eu, mas que, de outro lado, afirma a existência de uma única e mesma substância para todas as coisas, inclusive o que chamamos de Eu³³.

Para o budismo, o nosso Eu, aquele a que tanto nos apegamos, não tem nada de nosso, são os agregados circunstanciais destituídos também de substância própria. O entendimento comum de Eu é fruto de uma ilusão na qual o humano poderia separar-se do Real Absoluto, ganhar substância própria, distinguir-se substancialmente dos outros seres.

Mas essa separação só ocorre na aparência. O que vem a ser sujeito e objeto se não agregados impermanentes e distintos de uma única e mesma coisa. São um único e mesmo indivíduo. Diz-se que o próprio Buda, questionando um dos seus discípulos, afirmava o seguinte: “Isso porque, Subhuti, todo aquele que tiver os pensamentos de ‘eu’, ‘existir com substância própria’, ‘substância própria’, ‘indivíduo’ etc., não pode mais ser considerado um Buscador do Caminho”. (GONÇALVES, 1993, p. 70).

Nessa ideia de separação, o humano, achando-se descolado, projeta identificações primárias nos agregados que o compõem provisoriamente e chama a esses agregados de Eu, ego, identidade³⁴. A distinção então é uma distinção concebida na aparência³⁵, naquilo que, mudando na velocidade da luz, ou lentamente, é a máscara do Real Absoluto.

³³ As transformações ocorridas em nosso corpo físico fazem-no desenvolver-se e tudo o que nossa mente experimenta provoca transformações na mesma: desaparecem certos estados mentais, que são substituídos por outros. Tudo é mudança, tudo é transformação nesse dinâmico processo que constitui a vida humana, e nada encontramos dentro de nós que possa ser definido como um eu, como uma natureza constante, imutável. Entretanto, a ignorância e as paixões do homem levam-no a alimentar a ilusão de que as coisas não se transformam e a tomá-las por possuidoras de uma essência perene. Nasce daí o apego das coisas experimentadas através dos sentidos e também o desejo de uma vida eterna, bem como o seu oposto, o desejo mórbido e niilista da aniquilação total. (GONÇALVES, 1993, p. 16).

³⁴ É uma ironia do que Heráclito chamou de “destino”, que expressões como “eu consciente”, “ego fortalecido”, “bem-estruturado” etc., sejam corriqueiras. Uma questão de “caráter”. Por isso a resposta do sábio à pergunta sobre quem ele é só pode ser o silêncio. Ou então a mais longa das respostas: “Sou isto, e aquilo, e aquilo...” indefinidamente. (FERNANDES, 1995, p. 183).

³⁵ Que diferença pode haver entre isto que eu sou e isto que você é? Assim como o objeto é um só, também o sujeito é um só. Em todas as etapas das nossas reflexões, jamais houve outro sujeito que não este, em todas as épocas, em todos os lugares. E é este que está aí, a ler-me, e é este que está aqui, a escrever. O que se torna difícil, nesse ponto, é compreender não que somos, na verdade, um só, mas, ao contrário, como podemos pensar que somos vários. Ou seja, como é possível essa ilusão de que estamos separados em pontos de vista irreduzíveis que se ignoram mutuamente, e só se apreendem reciprocamente a duras penas? (Ibid., p. 175).

Enquanto o humano não experimentar essa coexistência com o Vazio estará experimentando o mundo através de *Avydia* que, como vimos, é a Ignorância Primordial que conduz ao sofrimento.

Experimentar a afirmação do Eu coletivo, até o limite da totalização de um só mundo, um único indivíduo, isso é essencial para o budismo. Essa é a descoberta e a constatação que, experimentada, poderá conduzir o humano à Iluminação, ao Incondicionado.

Nossa origem é a mesma da pedra, da árvore e do sapo. Qual a diferença essencial entre o humano, a pedra e o sapo? O que se verifica também com essa discussão é que não existe qualquer hierarquização qualitativa entre os seres. Os seres não se distinguem em um campo qualitativo ou substancial que lhes atribui mais ou menos importância, mas sim em um campo de perfeições singulares.

O mundo é um, o Vazio é um, a forma é um, e todos os fenômenos são um. Nesse sentido, vale apresentar aqui um interessante debate sobre a questão da não dualidade, produzido em uma comunidade de monges budistas. A forma direta, objetiva e precisa com a qual as questões são tratadas é mais uma característica da escola Zen-budista.

Vimalakirti perguntou aos presentes: como fazer para penetrar no *Darma*³⁶ da Não Dualidade? Que todos me exponham sua opinião.

Então cada um dos *Bodisatvas*³⁷ presentes deu sua resposta.

HojizaiBosatsu: O mundo da relatividade é feito de nascimento e morte. Mas o *Darma* não nasce e, por conseguinte também não morre. Conhecer isso é penetrar no *Darma* da Não Dualidade.

TokushuBosatsu: O mundo da relatividade é feito de sujeito e objeto. Existe sujeito porque existe objeto. Não havendo sujeito, não haverá objeto. Conhecer isso é penetrar no *Darma* da Não Dualidade.

ZengenBosatsu: Há duas maneiras possíveis de se verem as coisas: a unidade e a pluralidade dos aspectos. Se considerarmos que a própria unidade dos aspectos é a sua

³⁶ A Doutrina Budista, ou melhor, a Lei Universal expressada pela mesma. (GONÇALVES, 1993, p. 123).

³⁷ *Bodisatva*, pessoa que pratica os exercícios na esperança de chegar a ser um Buda. (Id., p. 70).

pluralidade, deixaremos de nos apegar à pluralidade dos aspectos. Conhecer isso é penetrar no *Darma* da Não Dualidade.

O mundo experimentado unicamente pela perspectiva da dualidade substancial é exatamente a perspectiva na qual o Buda vai identificar a origem do sofrimento.

2.2.2.1 Por que o Zen-budismo?

Como vimos anteriormente, foi na China, no início do século VI, levado pelas mãos de *Bodhidharma*, um grande mestre e filósofo indiano, que surgiu a vertente do budismo conhecida como *Ch'an*, derivada da palavra sânscrita *Dhyana*, que significa meditação. No Japão essa escola passa a ser conhecida com o nome de Zen-budismo.

O Zen pode ser visto, em parte, como uma reação chinesa a um tipo de budismo Indiano, envolto em um véu metafísico de extensas interpretações e discussões sobre as Escrituras Sagradas. Assim, o Zen pode utilizar-se das Escrituras e dos textos sagrados, como também não ter compromisso formal com eles. Essa vertente do budismo é eminentemente prática, baseada na experiência para se chegar a um tipo de entendimento vivencial da realidade última.

No Zen, o caráter representacional do mundo deve ser relativizado e superado em prol da experiência direta. Não importa explicar como o chá é feito, quais os aromas que o compõem, qual o seu efeito, o que importa é a experiência direta de tomar o chá. Para essa escola, o entendimento correto só advém da experiência direta. E por que isso? Porque para o Zen qualquer explicação sobre o chá será outro dedo apontando para a Lua.

Nesse sentido, existem quatro importantes aspectos inerentes ao Zen-budismo: uma transmissão especial alheia às escrituras; nenhuma dependência das palavras; objetivação direta da mente humana; introvisão da própria natureza e consecução da Iluminação. E por que isso, uma transmissão alheia às escrituras? Exatamente porque aquilo que o Zen está sugerindo é a experiência direta da realidade, o encontro direto com a Lua³⁸.

Para ele, a intermediação acarreta duas questões: a primeira é que o conhecimento da coisa será sempre relatado por outro, que tem registros e imagens a partir da sua experiência; e a segunda questão é que nós mesmos estamos condicionados por informações, imagens e

³⁸ Agora podemos ver que o Zen abomina abstrações, representações e figuras de retórica. Nenhum valor real é atribuído a palavras como Deus, Buda, Alma, Infinito, Uno. Elas são somente palavras e ideias e, como tais, não conduzem a uma real compreensão do Zen. Ao contrário, inúmeras vezes falsificam e induzem ao erro. (SUZUKI, 1973, p. 54).

conceitos sobre todas as coisas, então conhecemos, e só conhecemos, por meio dessas imagens e conceitos que armazenamos. Usamos a mente no sentido da reconhecimento, aproximações, comparações, modelos. Para o Zen essa é uma forma indireta e limitada de conhecer.

O conhecimento direto, também chamado no Zen de conhecimento intuitivo, é aquele que apreende a coisa de um só golpe. O conhecimento que acontece no momento do encontro, sem pré-conceitos ou pré-julgamentos. “O homem superior (supramundano) tem a compreensão total de uma só vez. O homem mundano, ou ignorante, mesmo sabendo muitas coisas, acredita em poucas e não possui uma verdade profunda.” (*O Cântico do Satori Imediato*, composto pelo mestre Yoka Daishi – 665-713).

Nesse caminho, o conhecimento é a intuição da própria natureza, experimentar essa coincidência com a natureza. Experimentar aqui tem um sentido diametralmente oposto ao de pensar. É mais do que saber sobre isso, é estar com isso, nisso. Sentir a impermanência e a insubstancialidade como algo que ocorre todo o tempo em nós.

O Zen não classifica ou julga as coisas. Para ele não há, a priori, bem ou mal, feio ou bonito, certo ou errado³⁹. Ele incentiva a aceitação da vida como ela é, simples, direta, aqui e agora. É nesse momento que está toda a possibilidade de experimentar a não dualidade. Nesse sentido, cada ação sugere uma forma correta e precisa na sua realização. O Zen procura ultrapassar o dualismo, pois entende que a vida é uma só. Perdemos esse entendimento porque a retalhamos incessantemente com o bisturi do nosso intelecto.

A plena atenção com a menor e mais simples ação, realizada de forma precisa, é preconizada como sendo uma via para experimentar o estado de Incondicionado ou Iluminação. A plena atenção é estar completamente naquilo que se realiza, no presente, sem passado, futuro ou o pensamento cindido em outra coisa.

Sendo pura prática, a essência do Zen se manifesta nas tarefas diárias, no escritório, na rua, escovando os dentes⁴⁰, sentando em silêncio, “caminhar também é Zen, sentar-se é também Zen. Quer falemos, quer permaneçamos em silêncio, quer nos movimentemos, quer fiquemos imóveis, o corpo fica sempre em paz”. (*O Cântico do Satori Imediato*, composto pelo mestre Yoka Daishi – 665-713).

³⁹ Ele apela diretamente à vida, não fazendo sequer referência à alma, Deus, ou a coisa alguma que interfira e perturbe o ordinário curso da vida. A ideia do Zen é a de captar a vida assim como ela é. Não há nada de misterioso ou extraordinário a respeito do Zen. (SUZUKI, 1973, p. 52).

⁴⁰ O fato de o Zen afirmar que a iluminação se manifesta nas ocupações cotidianas tem exercido enorme influência em todos os aspectos do modo tradicional japonês de viver. (CAPRA, 1983, p. 98).

A plena atenção, na perspectiva do Zen, é condição também para outras expressões como a arte floral, a pintura, a caligrafia, a cerimônia do chá, a poesia e em todas as atividades que acabam sendo realizadas com a mesma atenção que se coloca no momento da meditação. O momento da meditação, e note-se que é um momento e não necessariamente um ritual, deve ser levado para os afazeres cotidianos. A meditação Zen é uma forma de estar na vida, uma maneira diferenciada de plena atenção. Uma atitude na vida que não pressupõe rituais, grupos, crenças ou devoção.

Poderíamos dizer que existe certo “espírito do Zen”, uma atitude que se expressa na vida cotidiana colocando-a sempre no espaço presente e no tempo de agora. E assim, a relação é direta, como a flecha que acerta o alvo quando o arqueiro experimentou ser um com o alvo. Nesse contexto, para o Zen, a nossa mente é a única mente que existe, ou seja, a Mente Universal⁴¹, aquela que é dotada da consciência incondicionada.

A mente nos acompanha todo o tempo, em todas as partes onde estamos. Então, como é na mente que ocorre o *Satori*⁴², o vislumbre da não dualidade, não há diferença entre aquilo que é comumente considerado como profano ou sagrado. O *Satori* é a experiência vívida de que o mundo é unidade. Uma expressão incontornável que se afirma na experiência.

Embora a experiência da Iluminação/Incondicionado seja o objetivo maior do Zen, o caminho para a sua realização é valorizado com a mesma relevância que o próprio objetivo. No momento da meditação, seja esta praticada em local especial ou na vida cotidiana, aproximamo-nos de uma experiência de não dualidade do mundo, uma vivência que poderá se expressar nesses momentos de concentração total no que se realiza. Ser um com a coisa. Para o Zen, não é a ação em si que importa, mas sim, a maneira como é realizada.

O Zen é totalmente democrático, livre de preconceitos e escolhas. A atitude de estar completamente presente naquilo que se expressa no momento é a forma mais eficaz de afirmá-lo. Não há condições para a experiência do Zen, o que se sugere é o desapego de condições, e que qualquer situação possa ser vivenciada de uma forma atenta, presente e precisa.

⁴¹ Grande é a Mente! A altura do céu é imensurável, mas a Mente vai além dele, as profundezas da terra são insondáveis, mas a Mente as sobrepassa, a velocidade da luz não pode ser vencida, mas a Mente vai além dela. O macrocosmo é infinito, mas a Mente vai além dele. Como é imenso o espaço! Como é imensa a Energia Primordial! Apesar disso a Mente abrange o Espaço e gera a Energia Primária. Por causa dela (a Mente) o céu cobre e a Terra sustenta. Por causa dela o Sol e a Lua se movem, as quatro estações ocorrem em sucessão e todas as coisas são geradas. Grande, na verdade, é a Mente! (SUZUKY, 1973, prefácio).

⁴² No Zen tem de haver *Satori*. Tem de haver uma revolução que destrua as antigas acumulações de intelecto e lance novas fundações para uma nova vida. (Ibid., p. 74).

Para o Zen, já somos iluminados, só não sabemos que somos. A coisa está fundida em si mesmo, desde sempre, inseparavelmente, então não há o que se falar de algo que seja ou esteja externamente, o mundo é um só, e aquilo que tem a aparência de ser uma autoridade externa, transcendente, é equivocado pelo Zen em prol de uma perspectiva imanente de mundo. O sol brilha, uma flor desabrocha, o carro passa na rua, a montanha, o trovão, tudo isso, simplesmente, é a essência do Zen.

O que se sugere é experimentar como a vida se autoengendra constantemente, produzindo suas próprias regras, sua forma única de expressão⁴³. Nesse sentido, de desafiar os limites do pensamento lógico, o Zen utiliza-se de paradoxos, ultrapassagem dos opostos, contradição, afirmação e repetição, “quando estás em silêncio, discursas; quando discursas, estás em silêncio”. (*O Cântico do Satori Imediato*, mestre Yoka Daishi – 665-713).

Um desses exemplos está no recurso conhecido como *Koan*. Os *Koans* são maneiras de transmissão mestre/discípulo. É uma narrativa, um diálogo, uma questão ou afirmação no budismo Zen da escola Rinzai que contém aspectos que são inacessíveis à razão. Dessa forma, o *Koan* tem como objetivo propiciar a experiência da Iluminação/Incondicionado por meio da interrupção do fluxo de pensamentos lógicos para condução da intuição, da apreensão direta da vida. Um *Koan* bem conhecido é: “Batendo as duas mãos uma na outra temos um som; qual é o som de uma mão somente?” (tradição oral, atribuída a Hakuin Ekaku, 1686-1769).

Eles se constituem de questões apresentadas ao discípulo com o intuito de forçar, no limite, o pensamento lógico, e nesse processo levar o discípulo a esgotar os limites da lógica racional. E essa constatação irá deixá-lo pronto para a experiência do *Satori*, do conhecimento direto.

Os *Koans*, então, são como perguntas sem respostas, ou com respostas aparentemente insólitas como, por exemplo, a questão: quando a vossa mente não está morando no dualismo do bem e do mal, qual era o vosso rosto antes de nascer? (SUZUKY, 1973, p. 82).

Essas são formas provocativas de forçar o pensamento e esgotá-lo. Desafiar esses limites em prol de outra perspectiva de entendimento, aquela que considera a coexistência de mundo/sujeito como unidade impermanente e insubstancial.

O Buda foi um homem e os seus ensinamentos são simples. Se perguntássemos então o que é o Zen poderíamos ter como resposta: o Zen é Iluminação, não dualidade, a

⁴³ Temos de lembrar que vivemos em afirmação e não em negação. A vida é uma afirmação em si mesma, e essa afirmação não deve ser acompanhada nem condicionada por uma negação, pois é relativa e jamais absoluta [...] para ser livre a vida tem de ser uma afirmação absoluta. (SUZUKI, 1973, p. 44).

experiência imediata da Natureza, ou então a resposta lacônica de um mestre Zen: segue em frente.

2.2.2.2 Uma distinção necessária

Na escola Zen-budista é feita uma divisão em duas vertentes principais, mais conhecidas com os nomes de *Soto* e *Rinzai*. Na escola *Soto* dá-se mais ênfase à prática das meditações silenciosas, enquanto que na escola *Rinzai* é utilizado amplamente o recurso dos *Koans*. Essas escolas se diferenciam, basicamente, pelo caminho adotado para o que se convencionou chamar de Iluminação/Incondicionado ou Liberdade Suprema. Para a escola *Soto*, com a qual trabalhamos todo o tempo ao longo da pesquisa, isso ocorre de forma gradual, em um processo de transformação contínuo, e quando se percebe, a perspectiva de mundo está completamente transformada. Para a escola *Rinzai*, a Iluminação/Incondicionado é repentina, podendo ocorrer em qualquer lugar e a qualquer momento, desde que a mente do praticante esteja madura para isso.

2.2.3 Princípio do Incondicionado/Iluminação

Embora a questão da Iluminação/Incondicionado seja o ponto máximo para o Zen e para o budismo em geral, chegamos nessa parte sem, contudo, nos descolarmos do paradoxo que ela apresenta – como falar de algo que é do registro da pura experiência? Como relatar aquilo que foi experimentado por outra pessoa, *Sidharta Gautama*? E, mais ainda, como expressar, a partir dos nossos condicionamentos, a experiência do Incondicionado? Seguiremos então com essas questões entendendo que a expressão mais precisa dessa experiência só poderia ser plenamente afirmada a partir da própria vivência da experiência.

De um lado, é preconizado pelo budismo como sendo próprio de qualquer um experimentar essa forma de estar no mundo, ou seja, o Incondicionado, e de outro lado afirma-se que não existe nada de especial nessa experiência, embora ela seja completamente especial. Esse talvez seja o nosso maior desafio ao longo do presente trabalho, conseguir dizer do vívido do vivido por *Sidharta Gautama*. E, mais ainda, colocar essas experiências no âmbito político, no sentido de uma transformação radical da vida, com reverberações incontornáveis no coletivo.

Na perspectiva do Incondicionado, ou da Iluminação, o que deve se manifestar é outra relação com o mundo. Questões que se apresentavam dentro da perspectiva condicionada e

dual de mundo perdem a força nessa ultrapassagem que se produz. Uma ultrapassagem que engloba o conhecimento do tipo de *Avydia*, a Ignorância Primordial, mas que avança na forma de estar no mundo experimentando o conhecimento preciso e essencial da realidade.

“Aqui, a discussão central é da experiência da liberdade suprema, agora eu conheço esse tesouro da verdadeira liberdade, inesgotável, não apenas para mim mesmo mas também para os outros.” (*O Cântico do Satori Imediato*, mestre Yoka Daishi – 665-713). E isso é político ou política. Nossa discussão não atrela a Iluminação à busca de um estado inefável de bem-estar ou um hedonismo espiritual.

Buda não se colocou nesse campo de bem-estar pessoal, mas colocou-se no campo mais direto de se produzir uma vida plena, digna, e isso irá reverberar na sociedade. Vale lembrar que o homem *Sidharta Gautama*, após sua experiência de Iluminação, apresenta esse caminho de forma democrática, colocando-o como um desafio real para o humano. “Cada um de vocês é perfeito do jeito que é. E todos podem se aprimorar um pouco.” (Suzuki Roshi – fundador do Centro Zen de São Francisco). Para o budismo, os seres humanos são índices de inacabamento que podem mais. Buda acreditava nessa possibilidade, tanto assim que afirmava que somos iluminados, só não sabemos que somos⁴⁴.

Os termos Incondicionado ou Iluminação costumam produzir estranhezas e distanciamentos do seu sentido mais preciso. Podem expressar a negação do mundo ou a fuga para outro mundo, o que entendemos ser uma visão equivocada com relação ao seu significado real. Sabemos que tanto Buda quanto Espinosa não se ausentaram do mundo, não fugiram, ao contrário, compartilharam essa experiência com muitos. Tanto para o Zen quanto para Espinosa, não há outro mundo. Então essa experiência é própria e factível de ser vivida, no mundo, com o mundo, no único mundo.

A Iluminação é o sustentáculo do budismo e especialmente do Zen que, inspirado na experiência de *Sidharta Gautama*, que inclusive não a descreve com palavras, revoluciona completamente a vida deixando um legado que ainda nos dias atuais inquieta boa parte da humanidade.

Uma experiência revolucionária, no limite. Uma experiência de suprema liberdade, no limite. Uma experiência que transforma completamente aquilo que é condicionado pelas formas, aparências, conveniências e poderes, em potência incondicionada, em liberdade. Essa

⁴⁴ Trata-se da crença na perfeição de nossa natureza original, a compreensão de que o processo de iluminação consiste simplesmente em nos tornarmos aquilo que somos desde o começo. Indagado acerca da busca da natureza de Buda, assim respondeu o mestre Zen *Po-chang*: “É como cavalgar um boi à procura do boi”. (CAPRA, 1983, p. 97).

é a expressão de uma coincidência completa, no mais que é dado experimentar, com o Vazio pleno. Esse produz livremente, sem condicionamentos, sem alguma coisa além dele, pois que ele é rigorosamente tudo.

O sentido de Incondicionado⁴⁵ é o mesmo de Iluminado, agir totalmente liberto de condições e condicionamentos. O Incondicionado é libertar-se daquilo que nos leva a experimentar o mundo no jugo do dualismo imposto pela lógica dominante, que produz controle e limitações à experiência direta com o mundo. Incondicionado porque produz sem finalidade, sem falta, sem alguma coisa que o determine ou condicione a produzir, a não ser a própria Natureza que é puro ato de produção.

Uma compreensão plena de si e de todas as coisas, na sua forma mais radical. Uma aceitação da vida como ela se apresenta, sempre afirmativa da potência, própria do Vazio produtivo, que agora experimenta o sentido mais impessoal tanto da mutação como da insubstancialidade. Aqui não se trata mais de pensar sobre essas coisas, saber intelectualmente sobre elas. Trata-se de ser com elas, senti-las, vivê-las.

O termo Iluminação então tem o sentido de colocar luz na ação. Iluminar a ação, deixar que a luz se faça na ação. A produção criativa é luz na ação, no sentido radical do Absoluto⁴⁶ que cria todo o tempo. Luz que é a ultrapassagem do estado obscuro de *Avydia*, da Ignorância Primordial. Iluminar a visão nublada por uma perspectiva dual de mundo. Luz que permite a visão e a experiência clara da realidade última, impermanente e insubstancial.

A Iluminação pressupõe, então, que tudo o que se pensava, sentia, fazia, assume outra roupagem. Com a Iluminação de *Sidharta Gautama* mundo e sujeito celebram o encontro inseparável entre aquilo que sempre foi um só corpo, uma só mente. Ilumina-se essa experiência de coincidência e coexistência de ser um com o mundo. Aqui não existe mais o fora, como efetivamente nunca existiu, a não ser na nossa percepção limitada de mundo. O que se diz então é que existe uma perspectiva de mundo que pode ser ultrapassada por outra perspectiva. Experimentar a vida orientada pela potência do Vazio é se libertar dos condicionamentos impostos pelo mundo das aparências.

⁴⁵ Põe tua fé nisto e disciplina-te. Deixem que teu corpo e tua mente se tornem objeto da natureza, tal uma pedra ou pedaço de madeira. Quando um estado de perfeita imobilidade e inconsciência é obtido, cessarão todos os sinais de vida e mesmo os traços de limitação. Nenhuma ideia te perturbará a mente. Até que, súbito, descobrirás uma luz brilhando no seio de uma alegria imensa! É como cercar-se da luz no meio das trevas. Como receber um tesouro na pobreza. Os quatro elementos e os cinco agregados não mais se assemelham a pesados fardos, tão leve e tão livre tu estás. Tua própria existência foi libertada de todas as limitações. Estás aberto, leve e transparente. Ganhaste uma visão iluminadora da verdadeira natureza das coisas, que te aparecem agora como flores fantásticas sem realidade concreta. (SUZUKI, 1973, p. 21).

⁴⁶ Há um Real, um Absoluto inacessível ao pensamento e à linguagem, que está em todas as coisas e também dentro delas. (GONÇALVES, 1993 p. 13).

A condição para experimentar a libertação dos condicionamentos pressupõe a constatação do próprio condicionamento, que se expressa na forma como experimentamos o mundo. Experimentar o Incondicionado é, utilizando um termo próprio ao Zen, desapegar-se da ideia de dualidade, de substância própria, de estabilidade. E veja que no Zen o desapego não se refere inicialmente às formas, mas sim, ao pensamento. A razão aqui, de certa forma, é a compreensão correta que não prescinde da forma, ela é uma atitude da ordem do intensivo. Da ordem das ideias, do pensamento preciso, da mutação e da insubstancialidade.

Poderemos estar, no limite, desapegados das coisas, mas apegados às ideias, o que também não é o sentido mais radical de desapego. Isso, para o Zen, segue sendo apego que gera sofrimento e inviabiliza o entendimento mais perfeito de si e de todas as coisas. O desapego então é uma compreensão adequada, que acontece no plano intensivo do pensamento e se traduz em prática de vida. Traduzir-se em prática de vida é o seu sentido maior, que passa pelo entendimento correto de si e de todas as coisas.

Desapegar-se de ideias condicionadas, preconcebidas, modelares. A relação que esse processo de desprendimento incide nas formas é praticamente uma consequência do conhecimento preciso de mundo. É um processo de transformação de *Avydia* em sabedoria adequada, na sua essência, que como vimos é movimento e Vazio. Então desapegar-se de ideias é permitir-se viver a vida sempre no aqui e no agora.

Nesse sentido, a ideia de desapego se apresenta como algo incontornável para o Zen. Desapegar-se porque nada no mundo é estável. Desapegar-se, pois esse movimento é próprio da Natureza. Na Natureza não existe nada que não esteja em movimento e transformação constante, então, no desapego adequamos o nosso passo ao passo da Natureza, coincidimos ritmos. Aqui adotamos a perspectiva de que todos os fenômenos são transitórios e vazios de substância própria, assim como o próprio Eu.

Experimentar esse entendimento vivencial como Buda experimentou é a proposta. Agora, experimenta-se essa afirmação, que antes ocorria no campo intelectual. Desapegar-se não é negar a vida mas vivê-la com plena atenção, aqui e agora, sem projeções passadas e futuras. Na Iluminação, nesse momento de coincidência e coexistência, o tempo de *cronus*, instituído e oficializado pelo humano, não é o único tempo.

Desapegar-se, para o Zen, é estar no mundo sabendo que ele é único e que por isso é nele onde podemos experimentar sermos livres, Incondicionados. Desapegar-se é não estar refém das coisas, mas estabelecer uma relação de unidade e de coexistência produtiva com elas. Nessa perspectiva, as coisas podem ser vistas como meios para realizar a experiência da

liberdade. Uma experiência plena de viver integrada à Mente Universal. A percepção vivencial de que somos Um e de que nossa essência, que não tem nada de nossa, é o Vazio.

O viver condicionado pressupõe negação, exclusão, ou isso ou aquilo. Na Iluminação, a aceitação do mundo é total, pois essa compreensão de mundo pressupõe a afirmação da sua totalidade intrínseca. Nesse âmbito não existe falta, não há o que se falar ou pensar em certo ou errado. Tudo é como está sendo. Não há nada a fazer, a não ser fazer aquilo que deve ser feito. Seguir em frente, como dizem os mestres.

Dizem que os antigos sábios expressavam a situação daquilo que está condicionado à forma e ao ego com o termo *Tatvamasi*, que literalmente quer dizer “‘tu és aquilo’, ou seja, ‘tu ó ego, és na realidade o próprio Absoluto’”. (GONÇALVES, 1993, p. 14). A Iluminação, então, é quando se passa a viver plenamente a Impermanência, e aí, cientes, de forma inequívoca, da transitoriedade, experimentam-se as formas de maneira desapegada, porque conscientes da insubstancialidade daquilo que é chamado de “nosso Eu”.

Quando Buda era perguntado sobre o que significava a Iluminação, ele limitava-se a dizer que era o processo onde não cabia o sofrimento, a ignorância, a cólera e as paixões descontroladas. Seguindo o que Buda trilhou, como o meio de se chegar à experiência de viver uma realidade iluminada pela realidade última, de estar experimentando o conhecimento direto com o mundo, o Zen sugere o caminho da meditação silenciosa.

A meditação, como vimos, deve ser entendida como a prática da vida cotidiana. Ela não é exclusivamente uma prática de sentar-se em silêncio, embora essa possa aguçar o sentido essencial da meditação. A meditação é experimentar o mundo cotidiano com plena atenção. Com a atenção que não permitirá que projetemos estabilidade, dualidade, substancialidade aos fenômenos. Para o budismo, ela é o meio hábil para a autorrealização, o percurso que enseja uma experiência clara e direta da insubstancialidade das formas e da impermanência das coisas.

Mas a meditação é uma atitude cotidiana de profunda experimentação de coincidência e coexistência de mundo. Uma percepção que a verdadeira natureza acontece também nesse Eu efêmero e circunstancial. Além disso, no Zen, o que conta fundamentalmente é a vivência cotidiana desses princípios aqui apresentados.

Vamos tentar uma vez mais dizer do indizível por meio de uma forma poética de falar da Iluminação.

O Pastoreio do Boi (As dez etapas da Iluminação)

1- A Procura do Boi

Desolado, pelas florestas,
Com medo, o Homem Comum
Procura o Boi
E não o encontra.

Caminha por muitas trilhas,
Ao longo de rios sem nome,
Na densa mata escura.

Cansado, o coração pesado,
Busca, e não encontra.

Entretanto, ao entardecer,
Escuta as cigarras cantando nas árvores.

2- O Encontro das Pegadas

Nas sublimes palavras dos sábios,
O Homem Comum
Vê inúmeras pegadas e rastros
Na selva pisoteada.

Até que distância pode discernir as pegadas?

Mesmo as gargantas mais profundas
Das mais altas montanhas
Não escondem o nariz desse Boi
Que se ergue diretamente no Céu.

3- O Primeiro Vislumbre

Como o sal na água,
Como o canto das cigarras,
Como o gorjeio dos pássaros,
Como o brilho do sol ondulando nos salgueiros,
Em tudo o que percebe está o Boi.

Onde poderia esconder-se?

4- A Captura

O Boi encontrado é força selvagem,
Indomável,
Que anseia por pastagens cheirosas.

O Homem Comum captura
O que precisa de cordas e chicote.

5- A Domesticação

Com firmeza,
O Boi não precisa de cabresto.
Segue livremente o dono, de bom grado,
Onde quer que ele vá,
Em misteriosa normalidade.

6- A Volta à Casa

Montado no Boi,
O Homem Comum é livre,
Como a brisa fraca que sopra
Sempre onde ele está.

Em serena tranquilidade,
Canta com os camponeses e as crianças,
De volta para casa.

Esse Boi já não precisa
Nem de uma folha de relva.

7- O Boi Esquecido, ou o Eu Solitário.

Desapareceu o Boi
Que levou o Homem Comum para casa.
Lá estão inúteis,
O chicote e a corda.

As nuvens luminosas
Banham eternamente
O eu solitário.

8- O Boi Esquecido, o Eu Esquecido.

O Homem Comum não é um Buda,
Pois no fogo ardente,
Não há floco de neve que subsista.

O Homem Comum tampouco é um não-Buda.

As centenas de pássaros já desistem
De encher de flores o seu quarto.

9- O Regresso à Fonte

Crescer e decrescer, ir e vir,
Manifestam a fonte.

As flores vermelhas desabrocham vermelhas.

Na eterna primavera.
As montanhas azuis são azuis.

Foi em vão que o Homem Comum deu seus passos.

Desde o mais remoto princípio
Jamais houve sequer um grão de pó
Que cobrisse a intrínseca pureza.

10- A Entrada no mercado com as Mãos Prestativas

Descalço,
O Homem Comum entra no mercado.

Como é largo o seu sorriso!

Mesmo os mais sábios não podem encontrá-lo.
Sem nenhum poder,
Faz árvores secas florescerem de repente. (FERNANDES, 1995, p. 202).

3 ESPINOSA NO SEU TEMPO

Espinosa nasceu em Amsterdã, no ano de 1632, em uma família de judeus marranos, aqueles que eram convertidos à força ao catolicismo. Perseguidos desde Portugal e Espanha, migram para a Holanda em busca de melhores oportunidades de trabalho e de liberdade para seguirem professando a sua religião.

No século XVII, a Holanda vivia o apogeu em diversos setores, o que, contudo, não evitava a existência de conflitos internos. É o momento no qual a Monarquia encontrava-se ameaçada pela República, a Igreja Ortodoxa pela Igreja Calvinista, além de constantes guerras pela conquista de territórios e mercados.

Aos 13 anos de idade Espinosa começa a trabalhar no comércio da família. Sabe-se pouco sobre a sua infância. Sua formação, inicialmente nos círculos religiosos do judaísmo e posteriormente em outras áreas do saber, produzirão inquietações que o acompanharão ao longo da sua vida. Espinosa convive com pessoas e grupos que discordam abertamente tanto dos princípios religiosos ortodoxos como da forma de governo exercida pela Monarquia.

Um pensador holandês desse período, Juan de Prado, dissidente do cristianismo oficial, influenciará sobremaneira a obra de Espinosa. Juan de Prado negava a verdade das Escrituras e do próprio Deus, substituindo-o por um Deus-Natureza. Além disso, negava a existência de um povo eleito, do poder da fé, e defendia a razão como a única forma de conhecimento. Por conta dessas posições ele é acusado de ateu, herege e de influenciar jovens, sobretudo Espinosa, que já é visto como mais um descrente.

Leon Hebreu, outro contemporâneo de Espinosa e questionador do verdadeiro conteúdo dos Livros Sagrados, propõe uma concepção de mundo baseada no amor como força cósmica. Essa hipótese, conhecida por Espinosa, provavelmente irá influenciá-lo na construção da ideia de amor intelectual a Deus⁴⁷, que veremos no capítulo próprio.

Outro fato importante na vida e na formação do filósofo foi a flagelação pública, seguida de suicídio, de Uriel Costa, membro integrante dessa nova resistência da qual Espinosa vinha se aproximando. As razões para o ato punitivo contra Uriel vieram do fato de ele afirmar que a Bíblia não defende a imortalidade da alma, mas sim a felicidade temporal. Além disso, ele desdenhava da lei revelada pelas Escrituras e acreditava somente nas leis naturais.

⁴⁷ Quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si próprio e os seus afetos. Demonstração. Quem compreende clara e distintamente a si próprio e os seus afetos, alegra-se (pela prop. 53 da P. 3) , com uma alegria que vem acompanhada da ideia de Deus. (E. V, prop. 14 e demonstração).

Aos 24 anos de idade Espinosa experimenta diretamente o poder coercitivo com o qual a religião impõe a sua doutrina e o seu Deus. Por conta das suas ideias e da participação em alguns movimentos e grupos dissidentes do judaísmo ele será excomungado e acusado de ateu e herege.

Pela decisão dos anjos e julgamento dos santos, excomungamos, expulsamos, execramos e maldizemos Baruch de Espinosa [...] Maldito seja de dia e maldito seja de noite; maldito seja quando se deita e maldito seja quando se levanta; maldito seja quando sai, maldito seja quando regressa [...] Ordenamos que ninguém mantenha com ele comunicação oral ou escrita, que ninguém lhe preste favor algum, que ninguém permaneça com ele sob o mesmo teto a menos de quatro jardas, que ninguém leia nada escrito ou transcrito por ele. (SPINOZA, 2008, Herem – anátema – pronunciado contra Espinosa, em 27 de julho de 1656).

Sabe-se também que, após ter sido excomungado, Espinosa abandona os estudos judaicos, inclusive a Cabala⁴⁸, a qual ele tecerá críticas apontando-a como mais uma das superstições criadas pelas religiões com o intuito de produzir a opressão do corpo e do espírito. O enfrentamento que Espinosa realizava era contra o Estado monárquico, no seu caráter soberano e opressor, e a Religião, no seu caráter supersticioso e místico.

Com relação ao trabalho na empresa da família, ele logo irá trocá-lo pelo ofício de polir lentes, o que viria a ser sua única fonte de sustento. Nesse período, praticamente toda a Europa vive sob a égide das Monarquias, embora na Holanda, terra natal de Espinosa, exista um movimento de criação da primeira República europeia. Esse movimento ensejará, em 1653, a construção da república, tendo nos irmãos De Witt, na pessoa de Johannes De Witt, o cargo maior de governante.

O governo republicano propõe uma nova ordem nas estruturas políticas e econômicas. Essa ordem está baseada em um Estado pacifista, na implementação da organização provincial, no incentivo ao comércio exterior e na participação popular nas decisões de Estado, ou seja, uma forma democrática de governar. O caráter democrático do novo governo agradará Espinosa que sente, ao menos nessa forma de governo, a possibilidade de expressar livremente o pensamento.

Espinosa, como filósofo, preocupado com a potência da razão na afirmação de uma sociedade de homens livres, via nesse momento a possibilidade da expressão da potência social. Sabe-se também que nesse período não só gozava da intimidade dos irmãos De Witt como participava da vida política e social da época. De outra feita, o partido que representava

⁴⁸ Sistema filosófico-religioso judaico de origem medieval (séc. XII-XIII), mas que integra elementos que remontam ao início da era cristã (Compreende preceitos práticos, especulações de natureza mística, esotérica e taumatúrgica; afirma que o universo é uma emanação divina, tendo grande importância a interpretação e deciframento dos textos bíblicos [Antigo Testamento]). Dicionário Eletrônico Houaiss.

os interesses da Monarquia, a Casa de Orange, contava com o apoio de camponeses, artesãos e do povo em geral, o que mais tarde suscitou o espanto de Espinosa ao ponto de escrever a intrigante questão de que o homem luta pela sua servidão como se lutasse pela sua liberdade⁴⁹.

Em 1672 os irmãos De Witt são assassinados publicamente pelos integrantes do partido da Casa de Orange, encerrando-se então a experiência republicana e sendo reinstaurado o poder da Monarquia. No âmbito filosófico/religioso, Espinosa tem amigos calvinistas dogmáticos e liberais que se dedicam ao estudo da Bíblia e da filosofia emergente, principalmente a de Descartes. Com relação ao filósofo francês, ele estudará sua obra e produzirá um texto⁵⁰ criticando alguns dos seus conceitos. As principais divergências se expressavam nas ideias defendidas por Descartes sobre a existência de mais de uma substância, a concepção de razão como sendo própria do humano, a separação e hierarquização entre corpo e alma⁵¹.

Ainda nessa concepção, homem e natureza estão conceitualmente separados, cabendo ao homem dominá-la⁵² para dela extrair tudo o que achar necessário para o seu sustento. Nessa ideia, o homem passa a ser o centro do mundo, livre, insubmisso, no topo da hierarquia de todos os seres.

Espinosa não compactua com essa concepção, que será por ele refutada quando diz que Deus é a única substância que se autoproduz e produz todas as coisas, portanto, Deus é razão, corpo, e tudo o que existe é o seu prolongamento. Só existe uma substância, Deus e suas infinitas modulações. Essa é, entre as afirmações de Espinosa, uma das mais contundentes.

⁴⁹ Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob o seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior. (E. IV, prefácio).

⁵⁰ Os Princípios da Filosofia Cartesiana.

⁵¹ De maneira que esse eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, mais fácil mesmo de conhecer que este, o qual, embora não existisse, não impediria que ela fosse o que é [...] podem existir sem que o pensemos e sem que, por consequência, a nossa alma, isto é, essa parte distinta do corpo [...]. (DESCARTES, 1988).

⁵² Conhecendo o poder e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres dos nossos artífices, os poderíamos utilizar de igual modo em tudo aquilo para que servem, tornando-os assim como que senhores e possuidores da natureza. (Ibid.).

Espinosa faz inclusive alusão ao Evangelho de São João⁵³, que afirma que Deus não está entre os homens, mas sim que Deus está nos homens. Essa questão suscitou outra importante reflexão sobre os preceitos da igreja de então, que afirmava a existência de um criador e uma criatura. Para Espinosa, não existe criador que se separa daquilo que é criado, da criatura, o que existe é uma potência produtiva que produz todas as coisas, acompanhando-as. A causa não se separa do efeito. Essa mesma potência se autoengendra. Não existe criador, o que existe é criação constante.

Assim como o modo existente humano é um grau de potência divina, todas as coisas são animadas e compartilham de graus de potência distintas e mutáveis a cada instante, sem hierarquia. São perfeições singulares que não seguem nenhum modelo. Espinosa afirma a ideia de que o homem é mais um modo existente, sem substância própria que o diferencie dos outros modos existentes. Para ele, a razão é um atributo de Deus que se modaliza em cada homem. E, nas suas palavras, o homem pensa, equivocadamente, ser um império dentro de um império⁵⁴.

Ele irá questionar os princípios religiosos dizendo que estes são produtores de superstições e mistérios, medo e esperança, afirmando ainda que eles têm por finalidade manter o povo oprimido e submisso a um Deus personificado, punitivo, um tirano divino. Para ele, a religião não é a causa mas o efeito de toda uma política de interesses construída para exercer uma dominação contínua.

Espinosa despersonaliza Deus, que para ele é tudo, é a potência produtiva que se expressa na multiplicidade. Essas e outras afirmações levaram Espinosa a ser considerado um filósofo perigoso, ateu, descrente de Deus, principalmente do Deus próprio das religiões dominantes. Na sua concepção, não há mistério no mundo, não há nada que não possa ser compreendido por meio das leis e regras da Natureza.

No Tratado Teológico Político, escrito em 1665, Espinosa expõe suas ideias sobre liberdade, justiça e fundamenta as razões para propor a separação entre o Estado e a Igreja, a política e a religião, a filosofia e a revelação. Nesse mesmo Tratado, escrito após o assassinato dos irmãos De Witt, ele expõe o seu espanto com relação aos homens lutarem pela sua servidão como se fosse pela sua salvação. Como os homens se submetiam às mistificações

⁵³ A verdade do cristianismo, para Espinosa, está no evangelho de São João quando afirma que estamos e somos em Deus; a encarnação não significa que Deus veio viver entre os homens, mas que ele vive nos homens. (SPINOZA, 1989, p. XIII).

⁵⁴ Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio. (E. III, prefácio).

políticas e religiosas e até as defendiam. Nesse mesmo texto ele apresenta questões que o surpreenderam, tais como: por que o povo é profundamente irracional? Por que ele se orgulha da sua própria escravidão? Por que é tão difícil conquistar e manter a liberdade? Por que uma religião que deveria inspirar alegria produz guerra, intolerância, violência? São questões que fazem cada vez mais o filósofo holandês ser considerado “*persona non grata*” em todos os lugares onde era conhecido.

Espinosa produz inquietações ao ponto de passar por uma experiência insólita de quase ter sido ferido por alguém que, descontente com a potência do seu pensamento, tenta acabar com a sua vida desferindo uma facada. Mesmo assim, e talvez por isso, vivendo uma vida conturbada, em meio a guerras, disputas e outros embates, nunca deixou de afirmar a potência da vida, do pensamento e de Deus. Sua obra busca refletir, de forma clara e direta, como a Natureza produz, ou seja, de forma livre e necessária.

No Tratado da Reforma da Inteligência, e depois na Ética, Espinosa diz que a sua intenção é a de conduzir o homem pela mão à compreensão da união da mente finita com a mente infinita, que é para ele a suprema liberdade⁵⁵. Esse talvez seja o grande desafio ético proposto por Espinosa: a revelação da união da mente finita com a mente infinita, que o homem compreenda, com a compreensão infinita, que ele não é um império dentro de um império, mas que ele é, junto com todos os modos existentes, o único indivíduo.

Em 1675, vivendo com a simplicidade própria de um grande filósofo, que recebeu por parte de Deleuze o título de Príncipe dos Filósofos, Espinosa vem a falecer com problemas pulmonares que já o acometiam há mais de vinte anos. Sua obra, entretanto, ecoa cada vez mais forte nos tempos de agora.

3.1 OBRAS PUBLICADAS E ESCRITAS POR ESPINOSA

1661 – Tratado da Reforma da Inteligência, em latim (livro inacabado). Espinosa começa também a redação da Ética: é provável que certas teses da Ética, notadamente as referentes às “noções comuns”, o tenham levado a considerar o Tratado já ultrapassado.

1661-1675 – Ética. Livro concluído, em latim, que Espinosa pensa em publicar em 1675. Por motivos de prudência e segurança, ele renuncia a publicá-lo;

⁵⁵ Embora tenhamos demonstrado, na pro. 16 da P. 1, que dela devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras, não explicarei, na verdade, todas, mas apenas aquelas que possam nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente e de sua beatitude suprema. (E. II, prefácio).

Primeira e segunda parte dos Princípios da filosofia de René Descartes demonstrados à maneira dos geômetras, seguidas dos Pensamentos Metafísicos (1663, em latim);

Tratado Teológico Político (1670, em latim).

1675 – Tratado Político. Livro escrito em latim (inacabado).

Espinosa escreveu também, sem publicá-la, por diversas razões, a seguinte obra: Tratado breve de Deus, do homem e de sua beatitude. Em datas incertas, Espinosa escreveu, em holandês, dois breves tratados: Cálculo das probabilidades e Tratado do arco-íris, e, em latim, o Compêndio de Gramática Hebraica (inacabado).

A partir de 1677 são publicadas a *Opera posthuma*, que contém inúmeras cartas, assim como o Tratado da Correção, a Ética, O Tratado Político e o Compêndio. As duas grandes edições são as de Van Vloten e Land (1882-1884) e a de Gebhardt (1925).

As principais traduções francesas são, para a maior parte da obra, a de Appuh (Garnier) e a de Caillois, Francès e Misahri (na coleção Plêiade); para a Ética, a belíssima tradução de Guérinot (Pelletan); para o Tratado da Correção, a de Koyré (Vrin).

O Compêndio de Gramática Hebraica, que contém observações extremamente preciosas sobre o sujeito, o atributo, o modo e as formas verbais em hebraico, foi traduzido por Joel e Jocelyne Askénazi, com um prefácio de Aquié (Vrin).

As duas biografias clássicas são as de Freudenthal (1899) e de Dunin-Borkowski (1933-1936).

3.2 O PLANO DE IMANÊNCIA DO FILÓSOFO

Para Deleuze, um dos aspectos que caracterizam a filosofia, e conseqüentemente os filósofos, é o seu plano de imanência, a questão principal do filósofo que se desdobrará em outras questões. Um campo intensivo de onde emanam os seus conceitos. Como Espinosa tem a tendência de seguir as leis e regras da Natureza e traduzi-las, podemos chamá-los de conceitos como também de princípios norteadores da obra do filósofo e, principalmente, que contextualizam as suas questões. Conceitos ou princípios, traremos aqueles que mais nos interessam. O desdobramento destes, assim como a utilização que faremos deles, é parte integrante do presente e se expressam ao longo da pesquisa.

Univocidade⁵⁶/imanência – “Deus é causa de si e de todas as coisas. Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas.” (E. I, p. 18).

⁵⁶ O ser unívoco se confunde com a substância única, universal e infinita: é posto como *Deus sive Natura*. (DELEUZE, 2006b, p. 72).

Nessa concepção de univocidade e imanência, para Espinosa, o mundo é um plano único, inseparável, que se autoproduz. A ideia fundamental de imanência fornece uma explicação da existência das coisas que age e produz sem sair dela mesma. E isso quer dizer que a realidade é suficiente e necessária para dar razão ao surgimento de todas as coisas, que são os modos de expressão da Substância Única. Aqui, torna-se inútil referir a produção das coisas e do real a uma vontade absoluta ou arbitrária de criar as coisas. A realidade é autoprodução dela mesma. A realidade se excede a si mesma em um processo ao mesmo tempo imanente e infinitamente diverso. Podemos compreender como a realidade pode ser considerada como divina, ela se basta a si mesma como a plenitude afirmativa da existência, como a potência infinita fora da qual nada existe.

Assim, Deus⁵⁷, Natureza e Substância Única são a mesma coisa. A potência única que se autoproduz e produz todas as coisas. O sentido de imanência está completamente imbricado na ideia de univocidade. Na proposição acima, *Deus é causa imanente e não transitiva de todas as coisas*, afirma-se a ideia de uma única potência que se prolonga e se expressa de múltiplas formas. Não existe hiato entre criador e criatura. A rigor, na concepção de imanência, o que há é sempre produção. Deus não cria, produz. Não há um trânsito que separe o que produz daquilo que é produzido. Tudo o que existe é o prolongamento de Deus, da Natureza.

A imanência é a maneira como a Substância Única produz. Produz diretamente tudo, de forma constante, e só existe na produção, participa daquilo que é produzido, produz sem modelo, sem finalidade, produz de maneira livre e por necessidade, e produz sempre singularidades.

Essa produção será sempre livre e necessária. Livre, pois não existe nada além dela que possa constrangê-la a produzir. Livre porque não produz buscando suprir uma falta, preencher uma imperfeição. Na Natureza não há falta nem imperfeição, pois não há modelos, e tudo é perfeito do jeito que é, trata-se de perfeições singulares. Assim como para os modos existentes que são o seu prolongamento, também nada falta, pois tudo sendo singular, não existindo modelos ou transcendentais, tudo é perfeito do jeito que é. Para Espinosa, somos modos de expressão da Substância Única. Somos, junto com os outros modos existentes, as

A univocidade do ser significa que o ser é Voz, que ele se diz em um só e mesmo “sentido” de tudo aquilo de que se diz. Aquilo de que se diz não é em absoluto, o mesmo. Mas ele é o mesmo para tudo aquilo de que se diz [...] um só ser para todas as formas e vezes, uma só insistência para tudo o que existe, um só fantasma para todos os vivos, uma só voz para todo o rumor e todas as gotas do mar. (DELEUZE, 2006b, p. 185).

⁵⁷ Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância. (E. I, 14).

modificações da Substância. Um único indivíduo⁵⁸, um plano único que compõe com tudo e com todos.

A Natureza/Substância/Deus – para Espinosa, Deus só existe em ato e a sua essência é a sua expressão, sua constante produção. A rigor, como vimos na introdução, não existe uma Natureza em Espinosa da forma como comumente a concebemos, ou seja, de forma separada. Tudo o que existe é expressão da Natureza, não tendo nada que possa ficar fora dela. A Natureza não é algo localizado. À Natureza não podemos opor a ideia de artificial, visto que no sentido de Natureza totalizante nada escapa ou pode ser pensado e produzido por algo que não seja ela própria. A Natureza, ou Deus, só existe na sua expressão e tudo, rigorosamente tudo que existe é a sua expressão produtiva. O sentido de perfeição é o de afirmar que tudo o que existe, existe da maneira como existe, e não poderia existir de outra forma; se existisse de outra forma, essa outra forma seria a sua forma de existir. E isso é sinônimo de realidade que é sinônimo também de perfeição⁵⁹.

A Natureza produz por necessidade, porque é da sua essência produzir. Necessidade aqui, para Espinosa, se opõe à ideia de finalidade. A Natureza é perfeita, todo o tempo, não há nenhuma finalidade a ser cumprida, pois que não há falta. Não há metas, objetivos determinados a serem seguidos, pois, como vimos, não há falta, e tudo é perfeito na sua singularidade dinâmica. A Natureza se autoengendra e é autoimpelida a se expressar. Mais ainda, ela só existe na afirmação da sua expressão. Ela só existe em ato. A sua expressão é a sua essência, necessária à sua existência.

A Filosofia Naturalista – Espinosa constrói a sua filosofia tendo por referência as leis e regras da Natureza⁶⁰, que se autoengendram a cada momento. Nessa perspectiva, a filosofia de Espinosa é uma filosofia naturalista que, mais do que criar conceitos, busca compreender

⁵⁸ E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro. (E. II, p. 13, demonstração).

⁵⁹ Portanto a perfeição ou imperfeição são, na realidade, apenas modos do pensar, isto é, noções que temos o hábito de inventar, por compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero. Foi por essa razão que disse anteriormente (def. 6 da P. 2), que por realidade e perfeição compreendia a mesma coisa [...] Finalmente, por perfeição em geral compreenderei, como disse, a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer, enquanto existe e opera de uma maneira definida, sem qualquer relação com sua duração. (E. IV, prefácio).

⁶⁰ Isto é, as leis e regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte. Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. (E. III, prefácio).

as leis e regras de produção da Natureza e expressá-las, apresentá-las. Nesse sentido, ele se aproxima da escola atomista do período pré-socrático, criada pelos filósofos Leucipo e Demócrito⁶¹. Para eles, existem átomos e vazio. A *physis* é dessa forma constituída. Os átomos são corpos e tudo é uma combinação de corpos.

O modelo de corpo adotado por Espinosa assemelha-se ao modelo de corpo por eles pensado⁶². O corpo sem substância própria, que tem a sua essência no seu grau de potência, e que esse é a expressão da sua dinâmica de movimento e repouso, modificando-se constantemente pelos encontros de corpos que estão sempre produzindo outros corpos singulares. O corpo é o próprio modelo que Espinosa utiliza para construir a sua ética/filosofia, como veremos.

Leis e regras universais da Natureza – Espinosa afirma a sua forma de compreender as coisas por meio das leis e regras da Natureza. Essas leis da Natureza não precedem aos encontros, elas são criadas nos próprios encontros. Não são imutáveis, no sentido de se repetirem sempre da mesma forma, com a mesma intensidade e configuração exata. Não significa uma escrita prévia e determinada. Elas são um jogo de forças que se constroem nos encontros dessas forças. Portanto, a filosofia de Espinosa se utiliza de uma certa concepção da Física, como vimos, para compreender como o mundo se autoproduz produzindo todas as coisas.

Essa afirmação coloca outra questão, que é a discussão feita por ele sobre os entes reais e os entes de razão⁶³. Aquilo que é por natureza e o que vem a ser por convenção, por uma criação abstrata do pensamento. As coisas explicam-se por si mesmas, explicam-se pelo próprio fato de existir e não carecem de representação para atestar a sua existência. A representação, para ele, é a ideia da ideia, é de outra ordem, é da ordem da abstração, das generalizações: “Todavia, não me admiro que os filósofos presos ao verbalismo e à gramática

⁶¹ Escola Atomista (Trácia) Leucipo de Abdera e Demócrito de Abdera. Segundo a tradição, a escola teve início com Leucipo, mas conheceu a plena aplicação de seus postulados com Demócrito de Abdera. Mais tarde, as teses atomistas irão ressurgir com Epicuro e Lucrécio, no período helenístico da cultura grega. (LAËRTIOS, 1988, p. 259-260).

⁶² O segundo e derradeiro fragmento encontrado da obra de Leucipo diz: “átomos (isto é, não cortáveis), maciços (isto é, unidade), grande vazio, secção (isto é, limite), ritmo (isto é, forma), contato, direção, entrelaçamento, turbilhão [...] A teoria do *clinamem* – átomo que declina se desvia e cria mundo. (Ibid., p. 263).

⁶³ Onde podemos ver que antes de mais nada é necessário que deduzamos nossas ideias a partir das coisas físicas, ou seja, dos seres reais, avançando, quando for possível, segundo a série das causas, de um ser real para outro ser real, para que desse modo não nos desviemos para as ideias abstratas e universais, a fim de evitarmos concluir delas algo real ou, também, que de algo real tiremos ideias abstratas, pois que tanto uma coisa como a outra interrompe o progresso da inteligência. (SPINOZA, 2004, 99, p. 59).

incidam em tais erros, pois julgam as coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas [...]” (SPINOZA, 1989, p. 4.).

Espinosa, por conta dessa afirmação, se coloca pouco afeito ao verbalismo⁶⁴, próprio da filosofia de então. Para ele, o conhecimento que advém da experiência é o verdadeiro conhecimento. Poderíamos dizer que, para ele, conhecer é experimentar, é produzir encontros de corpos, pois a mente é a ideia do corpo.

A Natureza afirmativa – No desdobramento da univocidade vale ressaltar outro aspecto marcante na obra do autor que é o entendimento de uma Natureza afirmativa⁶⁵. Afirmativa da sua potência produtiva. A sua expressão afirma a sua existência. Tudo ocorre por uma livre necessidade, como vimos. Não há falta, e, portanto, tudo o que há é a expressão produtiva da Substância. A sua produção é sempre em direção a alguma coisa, é sempre de afirmar a sua existência. Afirma a potência na combinação universal de tudo e de todos, nesse plano único.

Para Espinosa, que nesse sentido encontra em Epicuro um aliado, o que vem primeiro é sempre a afirmação da potência de vida. Para eles, a potência produtiva da Natureza se expressa como *laetitia* (alegria).

Espinosa e Epicuro têm um mesmo objetivo: discutir a teologia, o dualismo, a superstição, a tristeza, o desejo como falta. Ambos lutam contra Platão e os idealistas. Nessa via, o sentido afirmativo deverá ser entendido fora de uma relação dual, modelar, comparativa. Embora tudo se transforme constantemente, a cada momento temos uma expressão singular de existir. E essa expressão singular é a afirmação da Natureza no modo, é o seu grau de potência, sua perfeição.

A Natureza é afirmativa no sentido de seguir a sua produção, sempre em uma perspectiva de composição. No sentido impessoal de mundo, tudo se compõe. Somente para o nosso entendimento, o entendimento limitado no modo existente, há decomposição.

⁶⁴ [...] mas isso não tem muita importância, não tem mesmo qualquer importância para aqueles que se ocupam com coisas e não com palavras. A seguir, como as palavras são parte da imaginação, isto é, forjamos muitos conceitos na medida em que, vagamente, em virtude de uma disposição qualquer do corpo, elas se compõem na memória, não é de duvidar que, assim como a imaginação, as palavras também possam ser a causa de muitos e grandes erros, a não ser que com grande esforço nos guardemos deles. (SPINOZA, 2004, p. 53).

⁶⁵ O Naturalismo faz do pensamento uma afirmação, da sensibilidade uma afirmação. Ele ataca os prestígios do negativo, ele destitui o negativo de toda a sua potência, ele nega ao espírito do negativo o direito de falar em filosofia. (DELEUZE, 2006b, p. 286).

A diferença – Na afirmação de uma filosofia que segue as leis da Natureza, a concepção de diferença é imperativa na obra de Espinosa. Tudo o que existe são processos singulares do vir a ser⁶⁶. Combinações únicas, a cada momento. Espinosa trará aqui a visão de Heráclito para desenvolvê-la, e mais uma vez dar voz às leis e regras da Natureza.

A diferença constitutiva da obra do filósofo é aquela que é própria da Natureza. Mais do que isso, a diferença, sendo constitutiva da Natureza, está posta no plano intensivo da pré-forma, no plano impessoal⁶⁷. É exatamente aí onde se insere a ideia de diferença. Aquela que não carece das formas para se fazer presente. Ela se expressa efetivamente nas linhas de forças constitutivas de mundo. A cada momento uma nova combinação se expressa, sempre única e singular.

Os modos existentes e o corpo – Os modos existentes são a expressão produtiva da Natureza, eles são a sua modificação. A Natureza produz todo o tempo, e essa produção corresponde aos modos pela qual ela existe. Estes são sempre o seu prolongamento, a sua expressão múltipla e heterogênea, as suas infinitas faces.

O modo existente humano é um modo entre infinitos modos de expressão da Natureza. Aqui, para Espinosa, assim como para a Natureza, não há o que falar de hierarquia entre os modos. Ao modo existente humano é dado conhecer os atributos pensamento e extensão que se expressam na mente e no corpo, respectivamente.

O modo existente humano vive na duração. Mente/corpo⁶⁸ compõe uma unidade inseparável que se expressa de maneira distinta. E não se separam da Natureza, que a rigor não se separa de nada. A perspectiva é de uma coexistência na unidade. Podemos falar de modulações do mesmo, expressões do Único. E assim como à Natureza nada falta, esses modos existentes são dotados de tudo o que é necessário para estarem na duração.

⁶⁶ Daí por que ele jamais é o mesmo: como o sol que é novo a cada dia e como um homem que não se banha duas vezes no mesmo rio. É difícil não ver aí uma exaltação do devir (e da diferença, portanto). (HERÁCLITO apud SCHOPKE, 2004, p. 51).

⁶⁷ Não, as singularidades não são aprisionadas em indivíduos e pessoas; e muito menos caímos em um fundo indiferenciado, profundidade sem fundo, quando desfazemos o indivíduo e a pessoa. O que é impessoal e pré-individual são as singularidades, livres e nômades. (DELEUZE, 2006b, p. 143).

Para Deleuze, a diferença é primeira com relação à forma. Afinal, quando a diferença torna-se a “determinação”, isto é, um elemento físico, palpável e visível, ela deixa de ser diferença em estado puro, para ser mais uma categoria ou um atributo do ser (para usarmos uma expressão aristotélica). (SCHOPKE, 2004, p. 15-65).

⁶⁸ Que a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão. Disso resulta que a ordem e a concatenação das coisas é uma só, quer se conceba a natureza sob um daqueles atributos, quer sob o outro e, conseqüentemente, que a ordem das ações e das paixões de nosso corpo é simultânea, em natureza, à ordem das ações e das paixões da mente. (E. III, 2, escólio).

A ideia de falta só acontece na concepção produzida pela potência reduzida da imaginação que, de forma confusa, experimenta o mundo na falta. Não há falta a ser suprida pois tudo o que existe tem o seu grau singular de perfeição. E não há falta também por que não há modelo a realizar.

Espinosa pensa as coisas como singularidades, múltiplas e heterogêneas. Esses modos existentes podem ser tanto o humano como a pedra e o animal, sempre em uma perspectiva singular e não hierárquica. Por isso Espinosa não consegue saber a priori o que pode um corpo, pois esses são sempre únicos, índices de indeterminação, abertos ao infinito e experimentam afetos e afecções que a cada encontro produzem sempre outras expressões. Generalizações e abstrações não são próprias da Natureza e, portanto, também não fazem parte da obra do filósofo.

Os modos não se diferenciam pelo que conhecemos como gêneros, mas pelo seu grau de potência. Assim como, para Espinosa, cada modo existente é perfeito naquilo que pode ser, a sua perfeição é a sua capacidade de perseverar no ser, o seu *conatus*, seu vitalismo dinâmico, como veremos. Nesse sentido, o percurso ético exposto por Espinosa é a produção máxima da perfeição que aquele modo existente pode experimentar por meio dos encontros que o corpo realiza na duração.

A maneira como o sábio experimenta a vida é o exemplo dessa produção, livre e necessária, sem falta, sem buscar nada, como veremos mais adiante. A essa expressão potencial de conhecimento Espinosa chamou de beatitude. O grau potencial mais intensivo que o modo pode conhecer. Conhecer como a Natureza conhece, na essência singular e dinâmica de todas as coisas.

Afetos⁶⁹ e afecções – Para Espinosa, tudo que produz modificações nos corpos é chamado de *afectum*, traduzido por afetos e afecções. E todo encontro produz afecções nos corpos. Esses são responsáveis pelas modificações que se produzem na unidade corpo/mente, levando-os a experimentar mais ou menos perfeição na duração.

O que existe são as afecções provenientes dos encontros de potências singulares, de corpos singulares, na maioria, múltiplos e heterogêneos. Nesse sentido, dependendo de inúmeros fatores, como veremos no capítulo próprio, os encontros podem produzir potência, mais vida, mais capacidade de agir, como podem reduzir a potência daquele corpo naquele

⁶⁹ Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. (E. III, definições).

momento do encontro. A isso Espinosa chamou de bons encontros ou maus encontros para o modo existente, levando-o a experimentar mais ou menos potência.

Os bons encontros aumentam a sua perfeição, sua potência de agir, os maus encontros enfraquecem a sua potência de agir, distanciando-o da sua potência máxima de se expressar, distanciando-o do modelo de perfeição humana que vem a ser a própria expressão potencial da Natureza.

Assim, tanto a decomposição como o mau encontro devem ser vistos apenas a partir da perspectiva humana. Na Natureza afirmativa não há mau encontro nem mesmo bom encontro, o que há é sempre uma combinação. Uma expressão constante da potência livre e necessária. Aquilo que conhecemos como morte, vista pela perspectiva da Natureza, é mais uma expressão de composição.

Conatus é a potência da Natureza que se expressa nos modos, e que, entre outros aspectos, é a própria essência do modo. Para Espinosa, *conatus* tem um duplo sentido. O primeiro é o de perseverar no Ser, na Substância. É a força de conexão entre o modo finito e o infinito. É a potência que articula e conserva o finito no infinito. E também o sentido de perseverar no próprio ser, no modo. De ser o grau de potência de vida que é a essência do modo, e que o mantém na duração. Ele tem o sentido de aliança e resistência. Aliança quando mantém os corpos dos modos existentes unidos. Resistência quando evita a desunião dos corpos a partir de certos encontros, metabolizando fluxos e canalizando-os para o fortalecimento do próprio corpo.

O que define a essência e a singularidade do modo é o seu grau de potência, ou seja, o seu *conatus*. Este é variável e se expressa em cada modo de forma singular. O *conatus* é também compreendido como desejo. O desejo de vida, desejo do modo existente humano buscar o que mais o potencializa, desejo de mais potência.

O conhecimento – Como tudo, para Espinosa, o conhecimento também é a expressão potencial da Substância nos modos. O conhecimento para ele não é a operação intelectual de um sujeito que conhece. É mais um atributo potencial da Natureza que se modaliza no modo existente humano. É a maneira como o modo existente humano experimenta o mundo.

O conhecimento varia em graus de potência inerentes à singularidade de cada modo e aos encontros que esse realiza na duração. É sempre uma experiência que engloba imaginação, razão e intuição, termos espinosanos, e que, a cada momento, expressa a

predominância de uma forma sobre as outras. Esse conhecimento define a oscilação da essência do modo levando-o a experimentar mais ou menos potência de agir.

O conhecimento é a resultante dos encontros, da intensidade do *conatus* e a combinação desses aspectos. Conhecer, para Espinosa é experimentar encontros de corpos. E mais, é a potência como os corpos conhecem e que tem variações de graus que ele chamou de conhecimento de primeiro, segundo e terceiro grau potencial de conhecer. Associou certos termos a esses gêneros de conhecer, respectivamente, a imaginação, a razão e a intuição.

Sua questão, como vimos, é a de saber o que pode um corpo. Como o corpo atravessa esse percurso ético de menos perfeição a mais perfeição por meio do conhecimento produzido nos encontros. Como ele avança do primeiro gênero de conhecimento e experimenta a vida no terceiro gênero. A divisão em gêneros tem o sentido metodológico de apresentar os potenciais intensivos que são produzidos nos encontros e a liberação desse potencial, não tendo, portanto, um caráter hierárquico ou evolutivo.

Conhecer é experimentar o mundo em distintas intensidades. E esse percurso pode levar o modo existente humano ao que ele chamou de conhecimento singular das essências. Conhecer pelas causas. Conhecer, no mais que é dado ao modo finito, como a própria Natureza conhece. O conhecimento define a oscilação e o movimento que o corpo realiza entre o que é considerado como mais liberdade ou mais servidão.

A beatitude, própria do terceiro gênero de conhecimento é o limiar mais intensivo da potência de conhecer. É a liberdade, no sentido supremo.

A experiência – A experiência, para Espinosa, se constitui, efetivamente, na forma de conhecimento. Espinosa era um empirista, no sentido puro; para ele, a experiência constitui a própria modalidade de conhecer. Ele experimenta que é eterno. Espinosa experimenta a vida, na duração e no seu plano mais informal ou intensivo, e tenta comunicar isso. As palavras, para ele, como vimos, devem ser compreendidas com cautela, pois podem falsear a compreensão adequada das coisas.

A unidade corpo/mente, na duração, pode conhecer, a partir da experiência, a liberdade suprema. Para Espinosa, o conhecimento pela experiência adequada, no limite, é inequívoco e carece de representação. O corpo experimenta encontros com outros corpos que produzem modificações nesse corpo, para experimentar mais potência ou menos potência. Mais ação ou mais padecimento. A mente conhece a partir dos encontros que o corpo produz e experimenta na duração. Então o sentido de conhecimento está diretamente ligado ao de experiência.

A política – Para Espinosa a política é a expressão da potência do coletivo. Nesse sentido, ele compreendia política como uma forma de produzir e liberar ao máximo a potência na construção da sociedade. Assim, o homem, guiado pela razão, é o que há de melhor para os outros homens e para uma sociedade livre. E, avançando na combinação dos potenciais de conhecimento do primeiro, segundo e terceiro gêneros, conhecer pela intuição e expressar esse conhecimento na criação de uma sociedade livre.

Espinosa era leitor de Maquiavel e nesse sentido estabelecerá alguns agenciamentos com aspectos da obra deste pensador político. Esses se apresentam principalmente na ideia de necessidade, virtude e prudência. Tanto para Espinosa quanto para Maquiavel a Natureza age por necessidade e nunca por falta, como vimos. A virtude, para ambos, pode ser compreendida como a necessidade de verdade. É a vida que é vista como virtude.

A potência e a conservação se misturam na constituição da expressão da virtude. A virtude é a própria política para fortalecer a potência da sociedade. Para Maquiavel, a virtude é resistência ao tirano. Para Espinosa, Maquiavel pensa no sentido de utilizar a lógica em função da liberdade. Ele desmonta a lógica do poder e fala da liberdade do povo. Assim como a prudência é própria da Natureza, ela é também necessária à construção de uma sociedade livre e pautada na razão. Para Maquiavel, o Príncipe necessita da prudência, pois essa é da ordem do real.

A exigência da prudência é uma necessidade da Natureza e, para Espinosa, é uma estratégia do *conatus*. Com relação ainda à política, estamos fazendo uma leitura ou produzindo um recorte no trabalho do filósofo para discutir a política acentuando a ideia do sábio. Nesta, defendemos que a liberdade individual experimentada pelo sábio produzirá um contágio no âmbito coletivo. E que uma sociedade livre pressupõe a existência de homens livres que experimentem o conhecimento pela intuição, pelo terceiro gênero.

3.3 O DESEJO DE VIDA NO TRATADO DA REFORMA

Depois que a experiência me ensinou que tudo o que acontece na vida ordinária é vão e fútil, e vi que tudo que era para mim objeto ou causa de medo não tinha em si nada de bom nem de mau, a não ser na medida em que nos comove o ânimo, decidi, finalmente, indagar se existe algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar a alma (*animus*); algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade. (SPINOZA, 2004, p. 5).

Na epígrafe do presente capítulo Espinosa anuncia a sua questão ética. A busca por um bem verdadeiro. O bem verdadeiro ao qual ele se refere é a própria experiência de viver a potência produtiva plena em todos os corpos que compõem o seu corpo. Experimentar essa intensidade potencial faz com que Espinosa queira experimentá-la mais e mais. E, por isso, a relação de poderes circunstanciais que se apresenta nas coisas da vida ordinária passa a ocupar um lugar menor, para ele que experimenta limiares intensivos de potência. Aqui já entendemos que o seu desejo é de vida.

Diríamos também que outro aspecto que torna a sua busca singular é o valor atribuído à experiência. Espinosa aprende com a experiência que a vida pode mais. E por meio do seu percurso ético logra experimentar que é eterno⁷⁰. Está colocado aqui o que diferencia e retira do lugar comum a questão de Espinosa: sentir que somos eternos porque experimentamos que somos. Espinosa experimenta a potência da vida no plano informal e busca compartilhar o que essa experiência o ensinou. A tentativa do filósofo é a de dizer que a experiência do verdadeiro bem é factível. Mais ainda, que essa é experimentada no corpo e na duração.

A unidade corpo/mente, na duração, pode experimentar o máximo de potência de conhecer, que é a liberdade suprema. Um percurso que pode ser experimentado pelo humano, na perspectiva de que a vida pode mais.

No Tratado da Reforma da Inteligência/Entendimento (1661), um texto inacabado, Espinosa expõe com clareza e de forma didática, a base da sua questão ético/filosófica. Ali, ele apresentará, de forma inequívoca, o que o levou a empreender o seu percurso em direção a essa experiência do sumo bem. Nesse texto, talvez mais do que em qualquer outro, ele está se colocando como um homem à procura de compreender o que a vida pode mais.

O desejo de vida é aquilo que, em Espinosa, impulsiona o humano a experimentar o que pode um corpo. O desejo, para o filósofo, é sempre de vida, desejo que produz mais potência, um movimento natural do humano. O desejo afirmativo. Aquele que é próprio dos modos existentes e que faz com que o modo persevere no ser, no duplo sentido, no seu ser, na sua duração, e no Ser único.

Nesse sentido, a sua busca tem, na unidade corporal, o seu ponto de partida e de chegada. Produzir no corpo e na duração, uma coincidência inequívoca com a Natureza. Espinosa afirma e comunica que essa experimentação se constitui na sua questão maior e que pretende compartilhá-la com o leitor. A maneira como a questão é apresentada na epígrafe deste capítulo e na continuação do texto do Tratado da Reforma faz parecer que Espinosa está

⁷⁰ [...] sentimos e experimentamos que somos eternos. (E. V, p. 23, escólio).

convocando o leitor a estar junto com ele nesse percurso. Para que esse modo existente humano, esse corpo, seja a causa ativa das suas próprias ações. Experimentar a liberdade do corpo e do espírito. Experimentar o que pode um corpo, orientado pela potência livre da Natureza.

E, para avançarmos com essa discussão, traremos o filósofo e comentador de Espinosa, François Moreau, que dedica o seu texto “Spinoza L`expérience et l`éternité” (1994) às questões contidas no Tratado da Correção da Inteligência/Entendimento. Neste, ele sinaliza para o que chamou de *tom*, utilizado por Espinosa⁷¹ para alertar sobre a tensão existente na questão. Para Moreau, um texto filosófico nem sempre se resume ao conteúdo conceitual e às ideias ali expostas, mas também ao *tom* que concerne a narrativa.

Entendemos também, fazendo coro com Moreau, que o *tom* que Espinosa utiliza no texto diz da sua necessidade mais extrema de comunicar ao leitor da sua questão, convidá-lo a partilhar da sua constatação incontornável. A constatação de que o humano é índice de um inacabamento e que, por isso, pode mais.

E que algo mais é esse a que Espinosa se refere? A resposta é direta e imediata: um bem verdadeiro... o único a afetar a alma... algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo contínuo e suprema felicidade. Um bem eterno e infinito que produz uma alegria sem tristeza, a *summalaetitia*⁷².

Então, pensamos que aqui, avançando com a questão do *tom* colocada por Moreau, Espinosa cria uma verdadeira sinfonia. Ele combina letra e música e coloca uma melodia, um *tom* que evidencia o momento de decisão. É necessário entender o conteúdo e sentir a melodia. Nesse texto Espinosa fala com o próprio corpo e sugere, em última instância, um profundo silêncio. Uma pausa tensa. Sugere uma escuta mais aguçada da realidade. Espinosa também expõe os motivos que o levaram a uma difícil e incontornável decisão. Ele aqui se autoriza, como em uma licença poética, a chamar o que ocorre na vida comum de algo da ordem do vão e fútil. Os bens, riquezas e honrarias, quando utilizados como fim, distraem a mente na busca do verdadeiro bem.

Mas como alguém que tem a convicção inabalável do caráter sempre afirmativo da vida refere-se a certas coisas como sendo algo vão e fútil? Espinosa sustenta a sua questão no campo ético, pois que sua decisão não passa por uma perspectiva moral daquilo que é certo ou

⁷¹ A marca própria de um texto filosófico não se limita ao seu conteúdo conceitual; a ordem da razão pode também ser exprimida pelo seu *ton*, as situações evocadas ou o gênero que ele busca apresentar. (MOREAU, 2009, p. 16).

⁷² O que sabemos nós, desde agora, sobre o Supremo Bem? Que ele é eterno e infinito, que o seu amor produz uma alegria sem tristeza – então uma alegria superlativa, uma *summalaetitia*. (Ibid., p. 158).

errado, mas por algo que, experimentado, o conduziria a mais perfeição. Então, o que é vão e fútil na vida ordinária clama por ser ultrapassado. Espinosa sabe e experimenta que somos eternos, e sabe também que o homem, esse modo finito, experimenta a vida no medo e na esperança.

Para ele, o homem pode mais, assim como o próprio Espinosa experimentava mais. Experimentava algo que ele chamou de verdadeiro bem, como poderia chamar de outra coisa, pois aquilo que experimentava exigia um nome próprio. As palavras, para ele, como vimos, devem ser compreendidas com cautela, pois podem falsear⁷³ a compreensão adequada das coisas.

E essa convicção inabalável se dá a partir de um processo de meditação assídua na qual Espinosa sente-se impelido a ultrapassar a fronteira da vida ordinária em busca de algo que, descoberto, desse a ele o gozo da suprema felicidade. Sabemos que Espinosa pensa sobre o bem supremo sempre no âmbito coletivo. Pensa na possibilidade de compartilhar esse bem com todos que queiram dele experimentar. Seu projeto é coletivo e político. E, para isso, apresenta a experiência do supremo bem como algo da vida ordinária. Uma forma que, embora não prescindia de tudo o que existe na vida ordinária, não se apega a elas como o verdadeiro bem. Compreende claramente o que são essas coisas, bens efêmeros, e como aliar-se a eles para conseguir avançar na sua busca principal. Sabe utilizá-las como meio para conseguir chegar ao seu objetivo maior. A vida comum, orientada pelo efêmero, carece ser ultrapassada por uma vida também comum, orientada pelo eterno.

Espinosa, nesse mesmo texto, nesse mesmo *tom*, refere-se inclusive a certos perigos, principalmente o de distrair-se com certos encontros que despotencializam o modo existente, assim como não estar plenamente atento na vida. As coisas em si, sabemos com Espinosa, não oferecem perigo, mas sim a forma como lidamos com elas. Não se trata de uma questão moral onde, aprioristicamente se define o que é bom ou mau, certo ou errado. Tudo é permitido, embora nem tudo nos convenha. Essa é a ideia. Então, o processo de meditação assídua levou-o a constatação do seu impasse inicial, trocar algo certo por algo incerto, mas levou-o também à decisão de buscar o verdadeiro bem⁷⁴.

⁷³ [...] mas isso não tem muita importância, não tem mesmo qualquer importância para aqueles que se ocupam com coisas e não com palavras. A seguir, como as palavras são parte da imaginação, isto é, forjamos muitos conceitos na medida em que, vagamente, em virtude de uma disposição qualquer do corpo, elas se compõem na memória, não é de duvidar que, assim como a imaginação, as palavras também possam ser a causa de muitos e grandes erros, a não ser que com grande esforço nos guardemos deles. (SPINOZA, 2004, p. 53).

⁷⁴ E o “sumo bem” é gozar, se possível com outros indivíduos, dessa natureza superior. Mostraremos, no lugar próprio, que essa natureza superior é o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira. (Ibid., 13, p. 11).

Uma meditação que produziu um estado de plena atenção e que o retirou da distração produzida pela vida ordinária. Esse processo meditativo pode ser pensado inclusive no seu ofício de polir lentes. Esse ofício exige atenção incomum, objetivo primeiro da meditação.

O vocabulário que ele utiliza para comunicar a situação, já aqui inquestionável, é simples e direto, trazendo cada vez mais o leitor a acompanhá-lo na constatação de que existe algo a ser experimentado. E algo no seu próprio corpo e na duração. Algo que sempre esteve presente no modo existente, embora ainda não seja conhecido.

A situação de Espinosa solicitava uma decisão e que, segundo Moreau, tinha um caráter de tudo ou nada⁷⁵. Isso ou aquilo. Nesse sentido, Moreau ainda irá adjetivar o *tom* que Espinosa utilizava no discurso como sendo um *tom* trágico⁷⁶. Esse *tom* trágico, de certa forma, é a melodia escolhida por ele para apresentar o tema. É um verdadeiro grito de alerta para a importância e as consequências dessa decisão.

Ou a vida comum, com seus prazeres, riquezas e honrarias e, de certa forma, seus perigos, ou a escolha definitiva e irrevogável por outra forma de experimentar a vida. Deixa claro que a escolha é inevitável. A escolha entre uma experiência de vida, por ele definida como insignificante⁷⁷, e de outra forma, uma vida que atualiza o verdadeiro significado de existir na duração.

Espinosa quer afirmar a sua busca pelo bem supremo e por isso, e somente por isso, solicita atenção com as coisas efêmeras que mantêm o homem na servidão. Ser possuído pelos bens⁷⁸, ser passivo, não agir, são essas as questões. A escolha entre a servidão e a liberdade. Uma escolha fundamentalmente ética que coloca em jogo a escolha entre o poder e a potência. Espinosa não critica o desfrute desses bens, ao contrário, diz que se eles servirem como meios para o homem perseverar no ser e chegar ao bem supremo, eles cumprirão a sua função. Mas o seu chamamento segue ecoando: atenção com a vida. Atenção para não se distrair.

⁷⁵ O leitor é colocado em uma atmosfera de tudo ou nada, e Espinosa sublinha que isso é mesmo assim. É necessário renunciar seja a um ou a outro dos dois objetivos possíveis; e essa escolha é dada como dolorosa, pois o narrador sente nele mesmo a impossibilidade de renunciar. (MOREAU, 2009, p. 21).

⁷⁶ Vemos aflorar aqui o que poderíamos chamar de um *ton* trágico espinosista. (Ibid., p. 24).

⁷⁷ O problema é então sair de uma vida insignificante para entrar no que é portador de significado: a consistência do indivíduo, manifestada pela sua felicidade, depende da escolha de vida que ele fará. (Ibid., p. 35).

⁷⁸ Espinosa rechaça os bens finitos (*divitias, honor, libido*) que perturba e embota o espírito; falseiam todo o conhecimento, pois que se o consideram como fins últimos, quer dizer, distraem a mente de tal maneira que essa se faz incapaz de pensar em qualquer outro bem e nos submetem à escravidão, já que em vez de tratar-se de bens que possuímos, são eles que nos possuem. (CAMPOMAMES, 1981, p. 22).

O tempo todo o campo é da afirmação. Afirmação da atenção, da liberdade, do pensamento, da alegria, do conhecimento vivencial da união da mente finita com a Natureza. Sabemos que para Espinosa o desejo de vida faz com que nos interessemos cada vez mais por aquilo que nos aproxima da liberdade, aquilo que é eterno, e por isso, por interesse em alguma coisa, nos desinteressamos por outras, por aquilo que sabemos não combinar com a nossa natureza e que nos mantêm na servidão.

Espinosa diz que o fim que ele tende é esse, ou seja, de buscar o supremo bem, que para ele é a possibilidade de gozar, com outros indivíduos, dessa experiência da unidade homem/Natureza⁷⁹. No próprio texto do Tratado da Reforma ele chega a determinar, quase que de uma forma contraditória à sua visão singular da vida, certas regras de conduta para se chegar a esse objetivo. Estas indicam, inicialmente, a realização da coisa mais importante a ser feita, que é a reforma do próprio modo existente humano⁸⁰:

- I- Conhecer exatamente a nossa natureza, que desejamos levar à perfeição e, igualmente, conhecer a natureza das coisas tanto quanto for necessário;
- II- para que corretamente se possa saber quais as diferenças, as concordâncias e as oposições das coisas;
- III- e compreender assim, de modo justo, o que podem e o que não podem admitir (*pati*);
- IV- a fim de confrontar isso com a natureza e a força do homem. Destas condições facilmente surgirá a suma perfeição à qual o homem pode chegar.

A filosofia de Espinosa é uma filosofia prática que não se utiliza de abstrações ou mesmo teorias para modelar a vida. Essa afirmação, esse conjunto de regras sobre a maneira de se chegar a experimentar o bem supremo, deve ser compreendido como a necessidade urgente de se produzir uma verdadeira revolução na vida individual. Uma revolução na forma de conhecer ou experimentar a vida são indicações, não do caminho, mas de como caminhar. A questão não está fora. A transformação a que Espinosa se refere começa e termina no próprio corpo. A indicação, então, é de fazer algo a partir do conhecimento do corpo, do nosso corpo, nossas escolhas, nosso estilo de vida.

⁷⁹ Eis, pois, o fim a que tendo: adquirir essa natureza e esforçar-me para que muitos outros, comigo, a adquiram; isto é, faz parte da minha felicidade esforçar-me para que muitos outros pensem como eu que seu intelecto e seu desejo coincidam com meu intelecto e o meu desejo. (SPINOZA, 2004, p. 11).

⁸⁰ Mas, antes de mais nada, é necessário pensar no modo de corrigir a inteligência e de purificá-la o mais possível desde o início, a fim de que possa compreender com mais facilidade as coisas, sem erro, perfeitamente. (Ibid., p. 12).

Entendemos que nesse texto, o Tratado da Reforma da Inteligência/Entendimento, Espinosa constrói as bases para a discussão que estamos fazendo ao longo da pesquisa. Uma discussão da liberdade. Do que pode um corpo. De uma política contemporânea.

3.4 OS GÊNEROS DE CONHECIMENTO

Para Espinosa, o conhecimento, como tudo, a rigor, é a expressão potencial da Substância Única. O conhecimento não é a operação cognitiva de um sujeito, mas a expressão da Natureza que se modaliza no sujeito⁸¹. Encontros com outros corpos complexos que produzem modificações constantes no modo e que determinarão a maneira como este experimenta o mundo. Para Espinosa, nascemos ignorantes e nosso percurso de vida produzirá conhecimento. A princípio, quanto mais um corpo realiza encontros, mais ele conhece. Desde um conhecimento limitado ao conhecimento livre das essências singulares de todas as coisas.

O que há, então, nessas experiências que produzem conhecimento, é uma coexistência, no mesmo e único plano, de modulações potenciais que Espinosa metodologicamente separou em três gêneros de conhecimento. Três maneiras distintas que se entrelaçam nos modos existentes e que produzirão maneiras distintas de experimentar a vida. Essas três maneiras de conhecer podem parecer algo limitado no universo de experiências possíveis, mas têm um sentido de dispositivos de análises para avançarmos com elas e entender o que o filósofo está querendo dizer.

Mesmo que inseparáveis e coexistentes, esses gêneros de conhecimento se diferenciam por certas prevalências potenciais. São movimentos de alternância potencial, no modo existente, que engendra a predominância de uma maneira de conhecer sobre a outra. Não se trata de um processo linear, evolutivo e qualitativo, mas de uma complexa combinação de corpos que, na relação de movimento e repouso, ensejam gradientes de potência máxima ou mínima de conhecer. E que depende também, como veremos, da combinação de corpos que se organiza no modo existente humano.

⁸¹ O conhecimento não é a operação de um sujeito, mas a afirmação da ideia na alma: Não somos nós quem afirmamos ou negamos jamais nada de uma coisa, mais é ela mesma que em nós afirma ou nega algo de si mesmo. (SPINOZA, 2012, II, 16, 5).

Nesse sentido, a afirmação de Espinosa de que quanto mais encontros o corpo realiza mais ele conhece⁸², pois mais ele participa desse plano único de modulações, explicita o sentido abrangente de que conhecer é experimentar.

Sabemos que cada modo existente experimenta o máximo de potência que pode, a cada momento, e essa é a sua essência. Esse grau de potência variado é referencial de diferenciação entre os corpos. Além disso, ele leva o modo existente a experimentar constantemente aumento e diminuição, intensificação e lentificação, a partir dos encontros que realiza, assim como se modaliza por esses mesmos encontros, alterando a sua relação de movimento e repouso. Como a relação de movimento e repouso é própria dos corpos e determinantes nos encontros que produzem a forma de conhecer, essa dinâmica corporal varia em intensidade, indo das mais lentas e limitadas às mais intensas e ilimitadas.

É na perspectiva de encontro de corpos que Espinosa utiliza para falar do conhecimento, na perspectiva de intensidade potencial nos encontros, de movimento e repouso que resultam nos processos de conhecer. Nesses movimentos o modo existente humano aproxima-se ou distancia-se do modelo de perfeição de conhecer, o conhecimento singular das essências, conhecimento intuitivo, que é a própria forma como a Natureza conhece.

No conhecimento denominado de primeiro gênero, os corpos que afetam os corpos complexos do indivíduo produzem modificações que o conduzem a experimentar encontros de uma forma que Espinosa chamou de conhecimento confuso ou errático. O conhecimento que acontece a partir de impressões vagas, traços, informações dispersas que o levam a uma maneira confusa de experimentar a vida⁸³.

Assim, o humano sofre as ações dos outros corpos sem, contudo, produzir uma ação própria no seu corpo que o leve ao conhecimento ativo, autoproduzido. Nesse sentido, o corpo é determinado pelo exterior, pelos corpos que se organizam no meio, sofrendo as ações desses corpos sem, contudo, compreender as causas e a natureza dos corpos que participam do encontro. O corpo não está potente suficientemente para conhecer como as coisas efetivamente se articulam, e experimenta uma flutuação de ânimo sem causa conhecida.

⁸² Quem tem um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna. (E. V, 39).

⁸³ De tudo o que foi anteriormente dito conclui-se claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1- A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem ordem própria do intelecto (veja-se corol. da prop. 29). Por isso, passei a chamar essas percepções de experiência errática. 2- A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas (veja-se o esc. da prop. 18). Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como o conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. (E. II – 40, esc. 2).

Na imaginação passiva, expressão dessa forma confusa de conhecer, experimenta-se a vida por meio de encontros que o deixam mais na servidão do que na liberdade, ou seja, o humano não se aproxima de limiares mais potentes de conhecer⁸⁴, que vem a ser o conhecimento que é produzido por ele ou produzido nele.

Podemos pensar em uma expressão da potência limitada, fixada nos traços, impressões, que engendram uma experiência errática de conhecer. A imaginação cria uma realidade baseada em traços, informações aleatórias sem conhecimento das causas que produzem aquela situação. Não se experimenta a potência da imaginação no seu grau de intensidade mais livre e criativo. Nesse primeiro gênero dinâmico de conhecimento existem variações potenciais que vão produzir desde um tipo de imaginação mais passiva, essa que expusemos anteriormente, até a imaginação mais ativa⁸⁵.

Estabelecendo um paralelo com a forma como Espinosa separa metodologicamente o plano do conhecimento poderemos pensar então que existe uma expressão da imaginação que se movimenta do grau mais baixo ao mais alto. Movimentando-se com intensidades mais passivas às mais ativas, fixadas ou livres, sempre em uma perspectiva dinâmica de modulações graduais. O mesmo processo de intensidade gradual pode ser pensado também quando Espinosa fala dos encontros que produzem as formas de conhecer do segundo e terceiro gêneros, expressos respectivamente na razão e na intuição.

Na modulação de conhecer, denominada de segundo gênero, orientada pela razão, conhecemos melhor a natureza dos nossos corpos complexos, conhecemos melhor a natureza dos corpos exteriores e conseguimos formar ideias adequadas da natureza desses corpos⁸⁶, assim, conseguimos conhecer melhor a situação que se apresenta. A potência de conhecer que se expressa na razão⁸⁷ é aquela que o possibilita estabelecer noções comuns entre os corpos, produzindo ideias adequadas que levarão esse corpo a agir.

⁸⁴ Por seus gestos e outros signos que habilitam o corpo a exprimir a sua potência como memória viva, linguagem, campo de práticas significantes [...] A imaginação é a potência mesmo do corpo. (VINCIGUERRA, 2005, p. 170).

⁸⁵ Espinosa não teve, certamente, nenhum interesse em desenvolver de maneira exaustiva todo o sentido de “imaginação livre”, entretanto existem princípios visíveis: a arte e a poesia, para começar [...] Em Espinosa, toda a última parte da *Ética* é uma prova – a liberdade humana não vai jamais sem a imaginação. Não se trata então de se libertar da imaginação, mas sim de libertar a imaginação. (VINCIGUERRA apud CRISTOFOLINI, 1996, p. 116-118).

⁸⁶ Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (vejam-se o corol. da prop. 38, a prop. 39 e seu corol., bem como a prop. 40). A este modo me referirei como razão e conhecimento de segundo gênero. (E. II – 40, esc. 2).

⁸⁷ O esforço por compreender é então o primeiro e único fundamento da virtude, pois ele não é outra coisa que o *conatus* que chega a seu pleno desabrochar no seu mais alto grau de eficiência. O homem sendo um ser que não é plenamente ele mesmo até quando concebe claramente a verdade, o modelo ideal da natureza humana é

No segundo gênero de conhecimento podemos pensar também em uma intensidade mínima potencial que se movimenta para uma intensidade máxima, e que pode também inverter a sua dinâmica, direcionando-a de intensidades máximas para intensidades mínimas. É sempre uma questão de graus, modulações, intensidades dos encontros que determinarão a maneira de conhecer. Trata-se de uma variação de gradientes de intensidade que produzirão mais ou menos perfeição nos modos.

A combinação do potencial ótimo de conhecer do primeiro grau com o potencial ótimo de conhecer do segundo grau produzirá uma terceira forma de experimentar os encontros que será o conhecimento de terceiro gênero, que se expressa na intuição, no conhecimento singular das essências. Dito dessa forma parece que essas expressões se apresentam separadamente e de forma evolutiva e linear, mas isso é somente aparência. Na realidade, como mencionamos, essas formas se entrelaçam inseparavelmente, com predominâncias, mas sem exclusão.

Nessa modulação da potência que, como dissemos, se expressa a partir da combinação da imaginação e da razão ativas, teremos a maneira de conhecer como a própria Natureza conhece. O conhecimento que ultrapassa as duas formas anteriores, englobando-as. Nesse terceiro gênero, o conhecimento não é mais orientado pelas causas exteriores. Essas causas são metabolizadas pelo corpo que produz conhecimento.

A potência máxima de conhecer, de experimentar a vida, é a combinação desses três gêneros de conhecimento nos seus gradientes mais intensos, é a expressão do percurso ético que o indivíduo realiza na duração. O percurso que leva o corpo a experimentar com prevalência o terceiro gênero de conhecimento é um percurso que pressupõe tanto o maior número de encontros que esse corpo realiza na duração como a capacidade de liberação da sua potência de experimentar esses encontros. Um ajuste fino de modulações dos corpos.

No conhecimento de terceiro gênero⁸⁸, a expressão do modo existente é completamente ativa, no máximo que consegue ser. Libera-se o potencial da imaginação, da razão e da intuição, produzindo-se uma coincidência, no mais possível, com a própria potência de conhecer da Natureza. A ciência intuitiva, que se expressa no conhecimento

o ser que em todas as circunstâncias faz tudo o que ele pode para ter ideias claras. O desejo de conhecer é o verdadeiro desejo do ser. [...]

O que a Razão julga ser bom, quer dizer, útil ao sucesso da sua empresa, é o que favorece ao desenvolvimento do conhecimento verdadeiro; o que ela julga ser mau ou nocivo é o que entrava esse conhecimento. E nós não sabemos nada, com certeza que seja bom ou mau, pois é da Razão que nos vem precisamente toda a certeza. (MATHERON, 1988, p. 253).

⁸⁸ Quanto mais a mente é capaz de compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento, tanto mais deseja compreendê-las por meio desse mesmo gênero. (E. V. 26).

singular das essências, própria dessa modulação do terceiro gênero, é o ponto de vista da eternidade⁸⁹, como veremos mais adiante.

Nessa modulação da potência a mente pensa sem os entraves exteriores produzidos pelos encontros que o corpo realiza na duração. Aqui, a unidade corpo/mente está de posse da potência de agir, está experimentando a unidade com a potência da vida. Nesse grau, podemos pensar na capacidade do corpo de modular e transformar os encontros com os corpos externos no sentido de que esse encontro seja de integração, composição, fortalecimento da potência. O modo existente humano está indo então o mais longe que o seu corpo pode ir, nas três modulações de conhecer que Espinosa identifica.

O que pode um corpo é esse movimento de buscar mais perfeição até o potencial ótimo de conhecer de cada corpo singular. A referência, o modelo a ser experimentado é o próprio modelo de corpo que Espinosa identifica na Natureza⁹⁰.

3.5 CONHECIMENTO SINGULAR

Para Espinosa, conhecer as coisas de forma singular é conhecer as coisas a partir da sua essência, e esta se expressa no seu grau de potência. O grau de potência é sempre dinâmico, se atualizando de maneira variada, a cada momento. Assim, o conhecimento singular pressupõe essa coincidência com a coisa a ser conhecida. Nessa perspectiva, o conhecimento não mais se efetua a partir das marcas e dos registros corporais produzidos pelos encontros que o corpo realizou na duração. Aqui, o conhecimento pressupõe acompanhar a coisa no seu grau de potência e na sua integralidade dinâmica, na sua singularidade, e mais, no momento do encontro. O conhecimento pressupõe uma fusão com a coisa. Nessa forma de conhecer não é mais possível pensar naquele que conhece e na coisa a ser conhecida. Não há hiato que careça de explicação.

O conhecimento singular é a forma como o sábio conhece. Ele se opõe fortemente a ideia do conhecimento universal, no qual, a partir de uma determinada realidade, passamos a entender, por comparação, as outras realidades. No conhecimento singular o movimento é o

⁸⁹ É a característica da existência enquanto é envolvida pela essência. A existência é pois verdade eterna do mesmo modo que a própria essência é eterna, e não se distingue dela senão por uma distinção de razão. (DELEUZE, 2002, p. 79).

⁹⁰ Pois como desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo da natureza humana que estabelecemos, nos será útil conservar esses vocábulos no sentido que mencionei. Assim, por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir esse modelo. (E. IV, prefácio).

de desvendar o processo de produção de certa realidade e de cada realidade. Assim sendo, nunca se pode conhecer algo em geral, mas todo conhecimento é o conhecimento de uma realidade singular e dinâmica. É o conhecimento vivo, atual, sem registros anteriores. É conhecer de um só golpe de vista.

A filosofia de Espinosa é uma teoria da singularidade. É o conhecimento direto e imediato que não depende de uma ciência prévia, pois não se vale de associações ou do conhecimento universal e genérico. O conhecimento singular é o próprio conhecimento intuitivo⁹¹, com o sentido diferenciado que Espinosa apresenta de intuição e que, segundo Macherey, é aquele conhecimento que “percebe o mundo de um só golpe de vista” (MACHEREY, 1997, p. 174).

É o conhecimento que afirma que não pode haver diferença entre a percepção do objeto e a própria dinâmica essencial do objeto⁹². Afirma, portanto, que não pode haver sobra nem falta nesse processo de conhecer. A coincidência deve ser total. Em outras palavras, é a realidade do objeto sentida e compreendida absolutamente de modo direto, sem utilizar, no primeiro momento, os recursos lógicos e mediadores do conhecimento: a análise e a tradução. A intuição que usamos aqui como a via direta do conhecimento singular é uma forma de conhecimento que apreende a coisa de modo imediato, no seu movimento e integralidade indizível. O conhecimento que advém da experiência sem, contudo, se confundir com esta. De outra feita, para Espinosa, as formas de conhecimento onde a potência no modo existente humano está limitada, constringida pelo exterior, é sempre parcial, não sendo capaz de dar conta do conhecimento essencial.

O conhecimento universal⁹³, por exemplo, nos dá noções genéricas e, portanto, imprecisas das coisas, separando-as em grupos/gêneros de proximidade aparente, utilizando alguns aspectos comuns constitutivos desses grupos e excluindo outros que dizem respeito à

⁹¹ “[...] hoje, só raramente e com grande esforço, podemos chegar à Intuição; no entanto a humanidade chegará um dia a desenvolver a Intuição de tal modo que será a faculdade ordinária para conhecer as coisas. Então, desaparecerão todas as escolas filosóficas e haverá uma só filosofia verdadeira, conhecedora da verdade e do ser absoluto. (BERGSON, 1972).

⁹² Símbolos e pontos de vista me colocam, portanto, fora dela; eles não me fornecem dela senão aquilo que ela tem de comum com as outras e que não lhe pertence propriamente. Mas aquilo que é propriamente ela, o que constitui sua essência, não poderia ser percebido de fora, sendo interior por definição, nem ser expresso por símbolos, sendo incomensurável como qualquer outra coisa. (Ibid., p. 179).

⁹³ Donde podemos ver que, antes de mais nada, é necessário que deduzamos nossas ideias a partir das coisas físicas, ou seja, dos seres reais, avançando, quando for possível, segundo a série das causas, de um ser real para outro ser real, para que desse modo não nos desviemos para as ideias abstratas e universais, a fim de evitarmos concluir delas algo real ou, também, que de algo real tiremos ideias abstratas, pois que tanto uma coisa como a outra interrompe o progresso da inteligência. (SPINOZA, 2004, 99, p. 59).

singularidade dinâmica das coisas que integram esses grupos. E isso se constitui em conhecimento parcial.

No conhecimento singular existe essa coincidência com a coisa a ser conhecida, o mesmo que ocorre quando nos referimos ao conhecimento que advém da experiência. Ocorre que, no conhecimento singular, estamos no campo do atributo pensamento, enquanto que na experiência estamos no atributo extensão. É bem verdade que esses atributos são totalizantes e constitutivos do modo existente humano. Como é verdade também que ora o modo se expressa na prevalência de um, ora na prevalência de outro. Então aqui, no conhecimento singular, a prevalência é do atributo pensamento.

São dois planos que se interpenetram. Sabemos, por meio do conhecimento singular, que somos eternos, e experimentamos, na extensão corporal, que somos eternos. O conhecimento singular é a expressão do conhecimento de terceiro gênero, dessa experiência de coincidência com a coisa a ser experimentada, e que opera pela ordem do pensamento. É a expressão máxima de conhecimento que se expressa na potência de conhecer própria do terceiro gênero de conhecimento. É ser possuído e atravessado pelo conhecimento da Natureza, como se o conhecimento aqui não dependesse de alguém que conhece. É o conhecimento sem o conhecedor, pensamentos sem pensador. Nessa forma de conhecer, não há mais quem conhece e quem se deixa conhecer⁹⁴. Podemos pensar aqui na ideia de um conhecimento vivo⁹⁵, produzido no momento do encontro. É conhecer a partir do encontro indiscernível, direto e imediato com a coisa a ser conhecida. Uma relação de fusão com a própria coisa que retira a linha imaginária que separa sujeito e objeto. Estar na hora da coisa, com e na coisa.

Conhecer de forma singular, portanto, é próprio da Natureza, que conhece tudo e todos por meio da sua onisciência, que, no modo finito, vem a ser a ciência intuitiva.

⁹⁴ O conhecimento não é a operação de um sujeito, mas a afirmação da ideia na alma: Não somos nós quem afirmamos ou negamos jamais nada de uma coisa, mas é ela mesma que em nós afirma ou nega algo de si mesmo. (SPINOZA, 2012, II, 16, 5).

⁹⁵ Ora eu digo bem: como vocês não têm nenhuma ciência prévia, vocês compreendem o que Espinosa quer dizer: a ciência, vocês vão talvez chegar a uma ciência das relações. Mas o que será ela? Ciência estranha. Não será uma ciência teórica. A teoria talvez fará parte dela, mas será uma ciência no sentido de uma ciência vital. (DELEUZE, 1968, p. 70).

3.6 O LUGAR DA EXPERIÊNCIA NA OBRA DO FILÓSOFO

A experiência, com efeito, aparece como uma das formas principais de apreender a realidade, ao mesmo tempo que uma via de acesso essencial para compreender a reflexão spinozista sobre a linguagem, as paixões e a história. (MOREAU, 2009, p. 552).

A discussão sobre o valor atribuído por Espinosa à experiência enseja discutirmos também, como contraponto, a questão da linguagem.

Queremos então relevar o peso atribuído à experiência na obra do filósofo, e por isso, e somente por isso, faremos essa discussão trazendo como contraponto a questão da linguagem. Espinosa defende sobremaneira uma filosofia prática. Sua questão é a de produzir mudanças no percurso de vida. Questões éticas de que o modo existente humano vive a vida. Nesse sentido a questão da servidão ou liberdade, a ideia do corpo, afetos e afecções fazem parte desse conjunto de preocupações com a vida. E quando afirma a experiência como a forma de conhecer a realidade, entendemos que coloca a linguagem em outro plano, outro gênero de conhecimento, que pode se aproximar da razão e da imaginação e se distanciar da intuição. É uma questão de valoração dos instrumentos, dos meios de conhecer, onde a experiência assume lugar de destaque na sua vida e obra.

Sabemos que Espinosa orienta a sua obra ético/filosófica nas leis e regras da Natureza⁹⁶. Nesse entendimento, Espinosa privilegia aquilo que é por natureza o ser real, e não necessariamente aquilo que se diz do ser real. Espinosa separa metodologicamente dois planos distintos quando se refere ao ser real e ao ser de razão. “A experiência, colocada na perspectiva do ser real, é o ponto de partida e de chegada do filósofo [...] Depois que a experiência me ensinou que tudo o que acontece na vida ordinária é vão e fútil.” (SPINOZA, 2004, p. 5).

A experiência me ensinou, diz o filósofo. E o que vem a ser isso que Espinosa chama de experiência senão um tipo de conhecimento? Conhecer a partir da experiência. Conhecer a partir da vivência direta e imediata com a coisa a ser conhecida. Conhecer em uma relação em que sujeito e objeto se fundem em uma unidade cognitiva vivencial. Essa unidade está posta duplamente, tanto na inseparabilidade da unidade corpo/mente quanto na inseparabilidade dessa com o objeto a ser conhecido. A experiência então é uma forma de conhecimento, onde conhecemos, no mais que nos é dado conhecer, pela própria essência da coisa. Conhecemos

⁹⁶ Isto é, as leis e regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte. Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. (E. III, prefácio).

experimentando a coisa e na coisa. “Experimentamos que somos eternos, essa é a questão, [...] sentimos e experimentamos que somos eternos.” (E. V, p. 23, escólio).

Imaginamos que somos eternos, sabemos que somos eternos, mas na experiência de sermos eternos, trata-se de algo distinto e inequívoco. Aqui não existe separação que nos permita pensar sobre a experiência. É a própria experiência⁹⁷ que aporta o conhecimento, a certeza de saber, porque experimentamos a coisa, na sua mais completa fusão com a própria coisa.

Podemos relatar essa experiência de forma precisa, mas ainda assim esse relato não poderá se confundir com a experiência⁹⁸. A experiência do parto não cabe no seu relato. Nesta, experimenta-se por meio da fusão corpo/mente com a unidade parto. A unidade do modo existente humano em uma relação direta com a unidade da coisa a ser experimentada. E essa experiência é de outra ordem. É a essa diferença que Espinosa se refere e que define a sua escolha de buscar um bem verdadeiro. No conhecimento por meio da imaginação, e mesmo da razão, sempre sobrarão ou faltará algo que escapa da coisa a ser conhecida e que, por isso, não cabe no relato. E por isso esse conhecimento implica um tipo de conhecimento limitado e parcial.

Sabendo da perspectiva sempre afirmativa que Espinosa pensa, ele entende que as palavras, embora perfeitas são, como tudo, limitadas na capacidade de traduzir a essência das coisas, “[...] mas isso não tem muita importância, não tem mesmo qualquer importância para aqueles que se ocupam com coisas e não com palavras⁹⁹”. Espinosa aqui dirige o seu discurso, de forma ácida, àqueles que relevam sobremaneira as palavras em detrimento à experiência¹⁰⁰.

Para Moreau, em seu texto *L'Expérience et l'éternité* sobre a obra de Espinosa, “a experiência não é nenhuma outra coisa senão a manifestação da potência particular do corpo

⁹⁷ Nós sabemos que o receptáculo do passado é a experiência, é ela também que permite a neutralização da inadequação. (MOREAU, 2009, p. 325).

⁹⁸ Enfim a linguagem joga um papel na constituição das ideias gerais: é o de apagar as diferenças entre as coisas que permite concentrar sobre uma palavra uma imagem inadequadamente afirmando um grande número de seres singulares, que são somente reais no sentido estrito. As palavras nos ajudam então a forjar ideias gerais que não são feitas de nada, é uma razão suplementar de desconfiança ao seu respeito. (Ibid., p. 312).

⁹⁹ [...] mas isso não tem muita importância, não tem mesmo qualquer importância para aqueles que se ocupam com coisas e não com palavras. A seguir, como as palavras são parte da imaginação, isto é, forjamos muitos conceitos na medida em que, vagamente, em virtude de uma disposição qualquer do corpo, elas se compõem na memória, não é de duvidar que, assim como a imaginação, as palavras também possam ser a causa de muitos e grandes erros, a não ser que com grande esforço nos guardemos deles. (SPINOZA, 2004, p. 53).

¹⁰⁰ Todavia, não me admiro que os filósofos presos ao verbalismo e à gramática incidam em tais erros, pois julgam as coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas [...] (Id., 1989, p. 4).

Moreau citando Espinosa: eu não tenho o costume de discutir sobre palavras. (MOREAU, 2009, p. 308).

humano”. (MOREAU, 2009, p. 555). Ela é potência produtiva de conhecimento que se expressa na unidade corporal, e que tem como função conduzir o humano a mais perfeição.

Na experiência de conhecer estamos também no campo indizível que apresenta limites para a representação, são ordens distintas, como nos diz Moreau, “o que implica que ela não se engana jamais. A experiência é sempre real, o que é falso é a interpretação que é dada. Nesse caso, é a razão aqui que é mal-utilizada”. (p. 302).

Aqui Espinosa sugere que voltemos o nosso olhar para os fatos e que tomemos cuidado com a sua representação. Não é de duvidar que, assim como a imaginação, as palavras também possam ser a causa de muitos e grandes erros, a não ser que com grande esforço nos guardemos deles. (SPINOZA, 2004, p. 53). Aqui percebemos o cuidado de Espinosa com relação às palavras¹⁰¹ quando estas se arvoram a representar a realidade. As palavras cabem no mundo, embora o mundo não caiba nas palavras. Essa é a questão.

Avançar com o conhecimento que advém da experiência também aponta para uma distinção fundamental sobre o tipo de experiência a qual Espinosa se refere. Sabemos que quando o filósofo discute as expressões potenciais de conhecer atribui à imaginação, nos seus limiares mais limitados, um tipo de conhecimento que ele veio chamar de experiência errática¹⁰². Nesse caso, trata-se de um conhecimento limitado e parcial que se diferencia da experiência que estamos discutindo. Nessa forma de conhecimento o modo existente está completamente orientado pelo exterior. Ele conhece por imaginar coisas, mesmo que essas não existam ele tende a fantasiar a realidade física ou se deixa levar por informações vagas e imprecisas. O sentido de experiência que estamos discutindo aqui é aquela que ensinou ao filósofo, de forma incontornável, o fundamento da sua decisão de buscar o verdadeiro bem. Sabemos que a vocação de Espinosa é empirista, e nesse sentido, afirma a experiência como o meio mais adequado de conhecimento.

¹⁰¹ A palavra aparece então como portadora de inadequação. Ela é ligada ao encadeamento de imagens, quer dizer, a ordem da exterioridade. Tendo o primeiro argumento Espinosa junta o segundo: as palavras são formadas “à vontade e segundo a compreensão da multidão”. (MOREAU, 2009, p. 310).

Nós podemos então compreender como a linguagem transmite e perpetua os erros da imaginação. (p. 324).

A ligação fundadora da linguagem não é então nem a constatação de uma similitude real, nem um ato de instituição; é um efeito de associação. (p. 311).

Não somente a linguagem divide com a memória e a ordem do corpo o mesmo registro de inadequação, mas ele é origem de um tipo particular de erro: o mal-entendido. (p. 312).

[...] por essência a palavra é designativa e seu valor é exclusivamente um valor de uso. (BOVE, 2008).

¹⁰² A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutiladas, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto (veja-se corol. da prop. 29). Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática [...] (E. II, p. 40, esc. 2).

O que Espinosa quer dizer com essa certeza de que “experimentamos que somos eternos” senão que essa certeza foi produzida com base na experiência, e que essa é a própria modalidade de conhecimento¹⁰³. Então, quando ao longo do trabalho nos referimos à experiência, é a esse tipo de conhecimento encarnado na unidade corpo/mente que experimenta a coisa a ser conhecida, de forma direta e imediata. Experiência que é conhecimento e que pode avançar para experimentar ou conhecer, de forma inseparável, o conhecimento essencial.

3.7 O CORPO – A UNIDADE NA ETERNIDADE

O corpo humano, para Espinosa, é a unidade constituída pelos atributos da Natureza extensão e pensamento. É, como tudo, o prolongamento e a expressão da Natureza. O corpo humano é um modo de existir da Natureza, um modo como essa se expressa.

Se, para Espinosa, só podemos falar de uma Única Substância¹⁰⁴, logo, o corpo é uma modificação dessa Substância, não é uma substância mas é um modo como a Substância se expressa. Um modo entre uma multiplicidade incontável de modos de existir, sem hierarquia, com um grau de potência singular que vem a ser sinônimo da sua essência. Nessa perspectiva, o corpo humano é um modo dinâmico, singular e composto de vários e diferentes corpos, todos enredados em uma unidade totalizante que é a sua forma individual.

O atributo extensão é a parte composta pela maior concentração de corpos, o que lhe fornece mais densidade e visibilidade. Produz e se modifica por meio dos encontros que esses corpos realizam na duração. O atributo pensamento se constitui a partir da combinação de corpos menos densos. Este produz por meio do encadeamento de ideias e conhece a partir dos encontros que o corpo realiza na duração¹⁰⁵. Extensão e pensamento compõem, de forma inseparável, a unidade corpo/mente também chamada modo de existência.

Os corpos estão orientados sempre por uma relação dinâmica de movimento e repouso que produzirá modificações constantes. Movimento e repouso, compreendidos na sua abrangência e bem-distribuídos em cada corpo, e no conjunto do modo existente, são aspectos

¹⁰³ Não é nem um empirismo, nem um dedutivismo; ele é, e nós esperamos mostrar, um racionalismo da experiência. (MOREAU, 2009, p. 261).

¹⁰⁴ Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância. (E. I, 14).

¹⁰⁵ Disso se segue, em primeiro lugar, que a mente humana percebe, juntamente com a natureza de seu corpo, a natureza de muitos outros corpos. Segue-se, em segundo lugar, que as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado do nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores, o que expliquei, com muitos detalhes, no apêndice da primeira parte. (E. II, 16 – corolário 1 e 2).

vitais para que o corpo possa avançar no percurso ético de mais perfeição. Estamos sempre na perfeição, mas podemos estar com mais ou menos perfeição, mais ativos ou menos ativos, mais livres ou mais servis. Estamos no mundo sem modelos.

Para caminharmos com essas questões iremos também realçar a ideia revolucionária de Espinosa que afirma o corpo e a mente como uma só e mesma coisa¹⁰⁶. Para Espinosa, todo o percurso ético não pode prescindir do corpo, fazendo inclusive deste o modelo para a sua filosofia¹⁰⁷, ou seja, experimentar, no corpo e na duração, a sua potência máxima de conhecer.

Na defesa dessa unidade, o filósofo e comentador da obra de Espinosa, Laurent Bove, afirmou a impossibilidade de se pensar em uma psicossomática espinosana¹⁰⁸, pois que a psicossomática, em geral, toma por referência a ideia da prevalência da mente sobre o corpo. Aquilo que acontece na mente se expressa no corpo.

Com Espinosa a ideia é outra. O que podemos pensar aqui é em distinções de intensidades nas modulações da unidade corpo/mente, produzidas pela relação de movimento e repouso. A linguagem do corpo, por meio dos encontros que este realiza, se expressa na extensão, e a da mente, por meio do encadeamento de ideias, tem a sua expressão no plano intensivo.

Pensemos então nesse conjunto de corpos que compõem o indivíduo como modalizações na unidade que se expressam nos corpos complexos, dos mais sutis (pensamento) aos mais densos (extensão).

A cada encontro que o corpo realiza os corpos que compõem o atributo extensão se expressam por meio de uma linguagem própria, o mesmo ocorrendo com os corpos que compõem o atributo pensamento. Nessa perspectiva, afirma-se a inseparabilidade e a indemarcabilidade entre os corpos que compõem a unidade. O que se apresenta em duas vias é a expressão da modulação, a forma de conhecer, e não o momento que isso ocorre. É um só e mesmo tempo de modificação que o corpo experimenta nos encontros. Um mesmo plano, contínuo, distribuído em corpos mais densos e mais sutis, alterando a relação de movimento e repouso na unidade.

¹⁰⁶ Que a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão. Disso resulta que a ordem e a concatenação das coisas é uma só, quer se conceba a natureza sob um daqueles atributos, quer sob o outro e, conseqüentemente, que a ordem das ações e das paixões de nosso corpo é simultânea, em natureza, à ordem das ações e das paixões da mente. (E. III, 2 escólio).

¹⁰⁷ Espinosa propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo. Propõe-lhe instituir o corpo como modelo: “Não sabemos o que pode um corpo [...]” (DELEUZE, 2002, p. 23).

¹⁰⁸ Seria absurdo imaginar uma “psicossomática espinosana”, porque na verdade não existe causalidade do corpo sobre o espírito, nem inversamente: há causalidades nos corpos e nos espíritos que podem ser pensadas juntas. (BOVE, 2010, p. 29).

Embora Espinosa afirme, no primeiro momento, que a mente conhece por meio do corpo, o que ele está dizendo é que o atributo pensamento e o atributo extensão, constitutivos do modo existente humano, conhecem no mesmo momento, embora de maneiras distintas, em razão das características e das combinações de corpos que se modulam em cada atributo, como vimos anteriormente. O atributo pensamento, constitutivo da mente finita, conhece, inicialmente a partir dos encontros que o corpo realiza, o que fará Espinosa afirmar, nesse momento, que a mente é a ideia do corpo. A mente finita, constitutiva do modo existente, conhece a partir dos encontros que o corpo experimenta na duração. Aqui, a questão da duração e do conhecimento é determinante para compreender o que Espinosa quer dizer. Essa mente finita, parte ou prolongamento da mente infinita, ainda não experimenta o conhecimento próprio da mente infinita. Então, ela só conhece e produz o encadeamento de ideias a partir dos encontros que o corpo realiza na duração, como veremos adiante.

3.8 BEATITUDE É A POTÊNCIA QUE SE AFIRMA NO CORPO! O CORPO ENCARNADO

Com relação ao atributo extensão, traremos as contribuições de Matheron, principalmente do texto *L'Individu et Communauté* (1988), onde ele avança com a ideia de corpo¹⁰⁹ apresentada por Espinosa.

Reforçando esse entendimento de corpo como o campo privilegiado da experiência, Matheron desenvolverá a ideia de que os corpos humanos se constituem da combinação de partes duras, moles e fluidos¹¹⁰, se constroem e se transformam a partir da relação de movimento e repouso e de encontros entre corpos. Até aqui nada de muito diferente daquilo que já se pensava sobre os corpos. A complexidade dessa relação, no entanto, envolve aspectos como a característica de cada corpo (duros, fluidos e moles), o seu ritmo funcional, sua composição, seu potencial de integração e regeneração. Estamos no campo de uma anátomo/fisiologia do corpo espinosano.

¹⁰⁹ A questão é verdadeiramente delicada pois Espinosa jamais precisou o que ele entendia por uma quantidade de repouso. Mas nós sabemos, de uma parte, que a quantidade de movimento é igual a *mv*. Nós sabemos, de outra parte, que toda a velocidade, o tanto que ela é ao mesmo tempo lentidão, implica uma participação simultânea no movimento e no repouso: “Mais os corpos se movem lentamente, mais eles participam do repouso” (Principia, II, pro; p. 22, corolário 1), mais eles se movem rápido, mais eles participam do movimento. (MATHERON, 1988, p. 40).

¹¹⁰ O que nos dá uma infinidade de indivíduos que nós podemos repartir grosseiramente em três classes: corpos duros, se o repouso lhe importa mais que o movimento, corpos fluidos, se o movimento lhe importa mais sobre o repouso, e corpos moles, entre os dois. (Ibid., p. 52).

Os corpos mais duros, segundo Matheron, tendem a desenvolver menos movimento e mais repouso, pois são compostos de uma concentração maior de corpos. Os corpos mais fluidos, ao contrário, são mais suscetíveis ao movimento, se comparados aos mais duros, pois os seus componentes são mais dispersos. Os corpos moles variam em um maior equilíbrio entre movimento e repouso, pois que a sua concentração de corpos segue com mais proporcionalidade.

Para Matheron, os corpos que são mais determinados pelo grau de repouso são mais resistentes e menos suscetíveis a variações; de outra feita, os corpos que são mais determinados pelo movimento experimentam mais variações, mas são menos densos, consistentes e, de certa forma, mais suscetíveis a mudanças. Sabemos que essas são as características básicas expostas por Espinosa para falar dos corpos complexos.

Seguindo ainda Matheron, esses corpos irão, em um conjunto dinâmico, buscar o que ele veio a chamar de um nível ótimo de atualização¹¹¹, que vem a ser a expressão potencial mais plena de cada corpo. Podemos nos perguntar, antecipando uma questão: se todos os modos finitos são determinados a existir por força da Natureza, onde surge então a disponibilidade maior ou menor de cada um para experimentar variações expressivas no seu grau de potência, na sua essência, que em última instância, é a sua capacidade de conhecer?

Matheron afirmará que de fato os corpos não têm efetivamente o mesmo grau de potência, a mesma força de perseverar no ser. É como se disséssemos que o ponto de partida para os modos existentes, para os corpos que o compõem, não será nunca o mesmo. Estamos sempre na perspectiva de perfeições singulares. Que os indivíduos se diferenciam segundo a sua potência de agir, ou, o que seria a mesma coisa, o seu grau de perfeição/realidade e, mais ainda, que a potência de agir de cada indivíduo depende inicialmente de dois aspectos: o seu grau de composição e o seu grau de integração.

O grau de composição variável será determinado então pela forma de organização de corpos complexos (duros, fluidos e moles) quando estes entram na duração. Seria uma composição estrutural inicial, própria e sempre diferenciada no potencial de combinação dessas partes, ao longo de uma existência. Poderíamos chamar, simplificando um pouco a questão, de aspectos constitucionais que contribuem na composição desse corpo singular.

Como sabemos que esses corpos estão constantemente em uma relação de movimento e repouso, devido aos encontros que eles realizam, interna e externamente, eles estão constantemente produzindo e experimentando novos arranjos, levando em consideração sua

¹¹¹ Mas existe, por cada essência singular, um nível de atualização ótimo [...] Esse nível ótimo é o qual todas as coisas se igualam e o indivíduo tende a funcionar. (MATHERON, 1988, p. 49).

combinação de corpos constitucionais. Vimos que essa relação de movimento/repouso é fundamental para manter a relação de produção dos corpos em estados ou níveis de atualização, se não ótimos, como sugere Matheron, mas efetivamente produtivos.

Com referência a outro aspecto constitutivo do corpo, ou seja, o grau de integração, teremos a dinâmica pela qual o corpo experimenta os encontros e elabora esse material tornando-o conhecido, ou seja, como esse corpo assimila as experiências advindas dos encontros com outros corpos externos e transforma esse encontro em potência, como ele integra a intensidade potencial dos corpos externos ao seu corpo, aumentando o seu potencial.

Na ideia de integração, o corpo tem o potencial de ajustar, dentro de certos limiares, os códigos dos corpos externos que participam do encontro e integrá-los ao seu corpo, aumentando a sua potência. Então precisamos acrescentar aos aspectos constitutivos dos corpos a ideia de regeneração dos corpos, que também influenciará nas singularizações destes.

O potencial de regeneração se constitui a partir da combinação dos aspectos anteriormente descritos, ou seja, o grau de composição e integração de cada corpo. O potencial de regeneração é a capacidade do corpo de se auto-organizar, de se recompor, fortalecendo a sua potência de agir, na medida em que o corpo recupera e reprocessa fluxos residuais do seu próprio desgaste produtivo resultante dos encontros com corpos externos e internos. Essa aptidão corporal reaproveita esses fluxos canalizando-os para aumentar o seu grau de potência.

A partir desse conjunto, que considera o potencial de combinação, integração e regeneração dos corpos, os encontros realizados com os corpos internos e externos, o momento do encontro, teremos então, até onde nos é dado conhecer, a essência desse corpo, que é o seu grau de potência, dinâmico e singular. Esses aspectos podem ser pensados para compreendermos como se produzem as diferenças nos corpos.

Como mencionamos anteriormente, será necessário considerar, a partir desse conjunto, os corpos internos e externos, a sua composição, para compreendermos melhor as modificações que se expressam nos encontros que o corpo realiza, aumentando ou diminuindo a sua potência de agir. O conhecimento, para Espinosa, em dado momento, necessita de conhecermos os corpos que nos compõem, os outros corpos externos e a habilidade de produzirmos encontros que combinem e potencializem o nosso corpo, aproximando este de mais perfeição, aproximando-nos mais da maneira como a Natureza pensa e age. Esse é o percurso ético que se constrói no corpo e com o conhecimento.

Quando Espinosa diz que não há nenhuma afecção da qual não possamos formar uma ideia clara e distinta, essa afirmação nos leva a pensar, uma vez mais, no desafio de conhecer

os corpos complexos externos, a dinâmica potencial dos corpos complexos que nos compõem e saber produzir encontros que aumentem a potência de agir¹¹². Esse é essencialmente o desafio ético. Pensar e experimentar encontros de corpos complexos com outros corpos¹¹³ complexos. Pensar e experimentar esse nível ótimo de atualização do qual nos fala Matheron. Pensar e experimentar como os corpos imprimem seus códigos nos outros corpos. Nesse sentido, os encontros com os corpos que compõem os alimentos, corpos relacionados ao local de moradia, do ambiente profissional, corpos que emanam das cidades, da política e de uma infinidade de encontros que os corpos realizam no cotidiano, imprimem modificações que abrem a possibilidade desse corpo conhecer e que, como vimos, pode aumentar ou diminuir o seu nível de atualização potencial¹¹⁴. A cada encontro uma nova expressão da potência pode emergir trazendo à tona modulações de estar nos verbos da vida.

A rigor, para Espinosa o indivíduo tem uma duração indefinida, o que limita essa duração vem do exterior. Quanto mais o exterior combine com os corpos que compõem o indivíduo mais favorável será para o indivíduo se conservar no ser/Ser. Quanto mais o indivíduo estabelece com os corpos, internos e externos, uma relação de integração mais próximo do nível de atualização ótima ele está¹¹⁵.

Seguindo essa via, o potencial do corpo de perseverar no ser faz com que este busque realizar cada vez mais encontros. Encontros com distintos e diversos corpos. E como ele faz isso? Ampliando a sua capacidade de afetar e ser afetado, integrando potencialmente esses encontros ao seu potencial. Assim, em tese, o corpo que mais conhece mais se aproximaria do modelo de corpo da Natureza proposto por Espinosa¹¹⁶, que conhece, na essência singular, todos os corpos, pois é onisciente.

¹¹² O sábio, ele mesmo se esforçará de conservar o seu corpo por uma duração a mais longa possível. (MATHERON, 1988, p. 605).

¹¹³ Os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras. Quando uma parte fluida do corpo humano é determinada, por um corpo exterior, a se chocar um grande número de vezes com uma parte mole, a parte fluida modifica a superfície da parte mole e nela imprime como que traços do corpo exterior que a impele. O corpo humano pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras. (E. II, postulados 4, 5 e 6).

¹¹⁴ A realização desse indivíduo pode encontrar mais ou menos obstáculos no jogo das causas exteriores, e, segundo a riqueza da sua essência, ela pode opor uma força maior ou menor a essa agressão do meio ambiente. (MATHERON, 1988, p. 245). [...] Agora, nossa potência de agir e nossa alegria de contemplar chegará a esse ponto culminante: alegria de funcionar a pleno rendimento, alegria de nos construir e de nos reconstruir permanentemente, alegria de nos atualizar plenamente. (p. 586).

¹¹⁵ Uma operação pela qual, no lugar de nos adaptarmos ao mundo segundo o acaso dos encontros, nós transformamos metodicamente o nosso meio e adaptamos às nossas necessidades. (Ibid., p. 76).

¹¹⁶ Pois como desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo da natureza humana que estabelecemos, nos será útil conservar esses vocábulos no sentido que mencionei. Assim, por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do

Realizar um percurso de modificações cada vez maior que faça com que esse modo finito realize, na duração, mais encontros, o que significa dizer, aumente a sua participação na Natureza ou abra espaços para aumentar a participação da Natureza no seu corpo. Esse movimento é o de percorrer ou construir na duração, um trajeto vivencial de experimentações, o mais amplo e prudente possível, que leve esse corpo a ter uma imaginação criativa, ideais adequados e ao conhecimento singular. Nesse sentido, no limite, o conhecimento singular de todas as essências, que é a potência pela qual a Natureza conhece, será experimentada também pelo modo finito, no corpo.

Mobilizar, ao nível ótimo de atualização, todos os corpos que compõem o indivíduo, dos mais densos aos mais sutis. O que Matheron nos apresenta como um nível ótimo de produção de todos os corpos que compõem o indivíduo se assemelha em muito com a ideia de *Hilaritas*, que vem a ser a própria encarnação da beatitude. *Hilaritas* explicita a ideia de um corpo que expressa a sua potência de conhecer no seu limiar máximo. Se todos os corpos que se combinam em um indivíduo experimentam o grau de potência ótimo, então esse indivíduo experimenta uma alegria que, ao contrário daquela que é produzida por uma causa exterior, é uma alegria autoproduzida. O corpo adquire a capacidade de ser atravessado de potência, em todos os seus corpos. E isso é *Hilaritas*. O corpo todo está potente, no mais que pode estar. Assim, nutrir de vida esses corpos na produção dos encontros tem como consequência a experimentação do que pode um corpo.

3.9 CONATUS E A INTELIGÊNCIA CORPORAL

O *conatus* é a capacidade do corpo de perseverar no ser e na forma. É o próprio desejo de perseverar conectado com a potência da Substância Única. O *conatus* tem múltiplas funções que são o desdobramento dessas duas características básicas, ou seja, a de perseverar no ser/Ser. Assim, o sentido de organização das funções internas do modo, estabelecendo uma aliança entre os corpos que compõem o indivíduo, é sua função. Ao mesmo tempo, e na perspectiva da inseparabilidade, ele empresta dinâmica a essa organização definindo a própria essência da unidade¹¹⁷. Na duração, o *conatus*¹¹⁸ é constitutivo da singularidade de cada corpo e como tal participa do seu processo de conhecer.

modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir esse modelo. (E. IV, prefácio).

¹¹⁷ De uma parte, nós sabemos, o *conatus* não é uma parte de nosso eu, mas nosso eu todo, por inteiro. (MATHERON, 1988, p. 251).

Laurent Bove, no curso ministrado em 2011 na UFRJ nos fala que o *conatus* é aquilo que existe em cada mínima parte do corpo, vitalizando-as, dinamizando-as, tornando inteligente todo o corpo. Inteligência como expressão do atributo pensamento, próprio da Natureza, que empresta esse sentido de organização ao corpo. O *conatus* é um atributo da Natureza que participa da unidade corpo/mente.

Essa inteligência que se expressa no corpo todo também está sujeita a variações. Ela tem o sentido de *Hilaritas* quando se expressa na sua máxima atividade, ou seja, o equilíbrio dinâmico corporal quando todas as partes do corpo são afetadas de alegria/vitalidade e experimentam o seu nível ótimo de atualização. De outra feita, se expressa também quando o corpo está com potenciais mínimos de organização.

O *conatus* pode ser pensado como a chave para entender essa relação do infinito com o finito, e da própria alteração potencial de conhecer. Na ideia de um corpo composto de muitos corpos, se cada corpo está atravessado pelo *conatus*, logo, todos os corpos, e mais, todo o corpo é inteligente, nas suas mínimas partes.

Poderíamos avançar com essa questão para dizer então que o *conatus* é o meio pelo qual o corpo avança no sentido de expressar o conhecimento singular¹¹⁹ e intuitivo, que é a forma como a Natureza conhece. Sabemos que cada corpo afirma a complexidade do todo, que se expressa no potencial do conhecimento singular das essências. Isso afirma a ideia de que a causa está no efeito, nesse caso, nos corpos que compõem a unidade do corpo.

O *conatus*, sendo a potência de agir da Natureza, é a potência eterna universal que se individualiza na duração e no corpo, sem contudo deixar de ser universal. No plano da extensão, para Bove, ele tem um caráter de aliança e resistência. Aliança quando conecta todas as partes complexas que se combinam provisoriamente para formar um indivíduo, produzindo, portanto, a coesão entre essas partes¹²⁰, mantendo a dinâmica da forma.

¹¹⁸ O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual. *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualement essentiam.* (E. II, prop. 7).

¹¹⁹ Aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente. (E. II, prop. 38).

¹²⁰ Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, em uma outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos. (E. II, prop. 13 – definição). Os corpos, com efeito (pelo lema 1), não se distinguem entre si pela substância; por outro lado, o que constitui a forma de um indivíduo consiste em uma união de corpos (pela def. prec.). Ora, esta união (por hipótese), ainda que haja uma mudança contínua de corpos, é conservada. O indivíduo conservará, portanto, sua natureza tal como era antes, quer quanto à substância, quer quanto ao modo. (E. II, prop. 13 – demonstração).

Resistência no sentido de buscar o que é melhor para suas partes, e assim produz uma triagem¹²¹ dando passagem àquilo que potencializa os corpos, e refutando aquilo que os enfraquece, possibilitando com isso o nível ótimo de atualização de todos os corpos.

O *conatus* tem então, no campo da extensão, esse aspecto de uma inteligência diferenciada que organiza e conecta os corpos que habitam o mesmo indivíduo. E no campo intensivo do pensamento ser a expressão do conhecimento intuitivo, a maneira como a Natureza conhece.

Para Bove “os corpos são sujeitos de contrários, até certo ponto, dentro de certas leis [...] Assumindo as contradições do corpo, dentro de certos limites, poderemos fortalecer o *conatus*. É sempre um jogo de partes, luta entre os aparentes opostos, composição e decomposição, lugar de guerra e crise”. (BOVE, IFCH, curso, 2011).

Assumir as contradições é elaborar e integrar os fluxos que emergem desses embates conflituais entre corpos e aumentar a potência do corpo. Aumentar a abertura para os afetos, produzir com esses aparentes conflitos. Nesse jogo de aparentes opostos, dentro de certos limites, o que se percebe então é o próprio fortalecimento do *conatus*, dessa força de perseverar no ser que busca conhecer cada vez mais, por meio do maior número de encontros que o corpo realiza. Como também podemos compreender que dependendo da relação de forças que se estabelece, e aqui falamos dos corpos exteriores, o que pode ocorrer é a transformação radical do *conatus* individual, a aniquilação daquela forma.

Para Bove, o sentido de amor intelectual a Deus, apresentado por Espinosa, e que veremos adiante, é a potência do *conatus* em ação. Um amor que é sem sujeito e sem objeto, pois é a própria potência de existir. Amor que se afirma na ação produtiva. *Conatus* também é sinônimo de índice potencial do corpo singular, inteligência divina, princípio vital, força desejante.

O sentido de perseverar no ser é o mesmo de durar, durar na existência. Como força desejante, o *conatus* tem a função de orientar o corpo naquilo que ele necessita e refutar o que lhe prejudica. O desejo, para Espinosa, é o desejo de buscar mais perfeição, potência de vida, de produzir os encontros que potencializem o ser, que aumentem a sua capacidade de agir. O desejo é próprio da unidade corpo/mente, independente de falta, mas sempre afirmativo, pois que é do próprio corpo desejar manter-se na duração vinculado à Substância Única. Portanto, não é o desejo por alguma coisa previamente definida como boa, desejo por um objeto

¹²¹ A realização desse indivíduo pode encontrar mais ou menos obstáculos no jogo das causas exteriores, e, segundo a riqueza da nossa essência, ela pode opor uma força maior ou menor a essa agressão do meio externo. (MATHERON, 1988, p. 245).

determinado, mas por aquilo que, naquele momento, melhor se compõe com as necessidades do corpo.

O *conatus* é próprio de cada corpo, o desejo é próprio de cada corpo, suas necessidades serão sempre singulares e mutáveis, ensejando uma verdadeira alquimia no processo de encontros e fortalecimento da potência de agir. O percurso ético é o processo de conhecer, e o conhecimento é também uma revelação. Revelação daquilo que é constitutivo do modo, que sempre esteve no modo, desde a sua duração, mas que, por conta de um conhecimento limitado, não se expressa na sua plenitude. Assim como à Natureza nada falta, aos modos existentes também nada falta¹²².

Somos dotados e nutridos de tudo que a Natureza nos proporcionou e proporciona para estarmos na duração. Espinosa afirma a vida na sua existência plena, sem exclusões ou negações¹²³. Cada modo existente tem uma duração própria, que é infinita, enquanto existe na duração. Infinito, para Espinosa, é positivo e atual, não se relacionando com o tempo. Aqui não importa a duração do modo no tempo, como vimos, o infinito é aqui e agora.

O *conatus* seria então o que de mais singular tem um corpo, cada corpo, como sendo o seu grau de participação no mundo, a potência de manter esse corpo enredado no infinito. O *conatus* de cada coisa pode ser compreendido também como o prolongamento, na duração, da sua existência eterna.

Segundo Matheron, *conatus* é o grau ou expressão de participação do indivíduo no divino, conhecido por meio da expressão *Deus quatenus*¹²⁴, que pode ser visto como o panteísmo, ou seja, Deus que habita todos os modos, e que todos os modos são parte de Deus. Portanto, trata-se da afirmação da essência na existência. E o que é isso que o humano deseja e que fortalece o corpo?

¹²² Que somos tão perfeitos como podemos ser: não nos falta absolutamente nada, nunca [...] alguém perguntou a Espinosa: “e o cego?”. Espinosa respondeu que o cego não é aquele que não é dotado de visão: o cego é uma maneira específica e própria de ser [...] O que Espinosa está afirmando é que, pelo próprio fato de sermos um conjunto de forças articuladas de uma determinada forma, aquilo que fazemos ou realizamos é exatamente aquilo que podemos fazer ou realizar – nem mais nem menos – segundo as flutuações de potência que vão ocorrendo pelos encontros bons ou maus, felizes ou infelizes, durante a nossa existência, independentemente de qualquer finalidade. (BOVE, 2010, p. 31).

¹²³ Com efeito, de nenhuma coisa singular se pode dizer que é mais perfeita por perseverar mais tempo no existir. Pois, a duração das coisas não pode ser determinada por sua essência, porque a essência das coisas não envolve qualquer tempo definido e determinado de existência. (E. IV – prefácio).

¹²⁴ Deus sendo a causa imanente de todas as coisas, cada indivíduo é um *Deus quatenus*: a força divina, graças a qual nós existimos e agimos, é então a nossa própria força, ajuda e orienta todos os outros modos finitos que nos determinam cada vez mais de perto. E essa força, nós sabemos, se confunde com o nosso *conatus*. (MATHERON, 1988, p. 291).

A priori, tudo e nada. Depende de cada corpo, sua natureza, seu potencial de composição. Por isso, não sabemos de antemão o que pode um corpo. Mas dizer isso não implica dizer que esse conhecimento é totalmente inacessível. É um desafio de conhecer, no mais que se pode, o nosso corpo, e os outros corpos, e aí buscarmos os encontros que fortalecerão o nosso *conatus*, que nos aproximarão da potência da vida e do modelo de corpo pensado por Espinosa. É ainda o *conatus* que faz com que causa e efeito não se separem. “E se continuamos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é só um indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro.” (E. II – 13 – escólio).

3.10 A POTÊNCIA DO CORPO

A Natureza, no seu processo produtivo, na relação de movimento e repouso, impõe reduções no movimento dos fluxos intensivos e produz corpos humanos, como produz infinitudes de outros corpos que, combinados, constituem os modos de existir. Os corpos então são a expressão da potência da Natureza e por isso têm a capacidade de experimentar, desde quando passaram à duração, essa mesma potência em distintas intensidades.

A potência é uma dimensão estética produtora de formas. Estar na duração é estar impregnado de potência de agir e de conhecer. É estar atravessado pela potência da Natureza desde sempre e ter o desafio de conhecer e expressar, de forma plena, essa potência. O que pode um corpo é o sentido de abertura ao infinito, sentido de indeterminação. Efetivamente o que pode esse corpo singular nos encontros que realiza na duração.

Marcar essa afirmação, de que o corpo não se descola da Substância, não existe de forma autônoma¹²⁵, é o sentido de dizer que ele não é um império dentro de um império, mas de dizer, no limite, que ele é o único império. O princípio da Univocidade afirma a ideia de um único ser, único indivíduo. “Deus é a complicação universal, no sentido de que tudo está nele; e a universal explicação, no sentido de que ele está em tudo.” (DELEUZE, 1968, p. 12) .

Os modos são o prolongamento da Natureza, parte extensiva, que existe sob o registro da duração, e parte intensiva, que existe sob o registro da eternidade¹²⁶. Os corpos experimentam então movimentos que oscilam entre mais ou menos perfeição, mais ou menos

¹²⁵ Os modos, entretanto (pela def. 5), não podem existir nem ser concebidos sem uma substância. Portanto, só podem existir na natureza divina e só por meio dela podem ser concebidos (E. I, 15 – demonstração).

¹²⁶ A alma continua sendo eternamente aquilo que já é na sua essência, durante a existência do corpo: parte intensiva, grau de potência ou potência de compreender, ideia que exprime a essência do corpo sob a espécie da eternidade. (DELEUZE, 1968, p. 219).

liberdade. E esses movimentos de mais liberdade podem ser compreendidos quando experimentamos a vida na perspectiva de um único império. Quando somos causas das nossas ações experimentamos a liberdade de agir como a Natureza age, sem constrangimentos.

A liberdade do modo existente é o prolongamento da liberdade pela qual a Natureza produz. A liberdade é o corpo estar orientado mais e mais pela potência livre, pelos fluxos não sobrecodificados por máquinas sociais. Os fluxos são as expressões intensivas e virtuais dos corpos. São emanções de tudo o que existe, e esses podem ser mais ou menos codificados. Existem fluxos que emanam de aspectos primários constitutivos da Natureza, e portanto, constitutivos de mundo e do humano. São fluxos e emanções virtuais desses elementos ou movimentos primários que emanam da terra, do céu, da água, do ar, das árvores etc. A esses fluxos constitutivos de nutrição vital do humano estamos chamando-os de livres. Livres não de codificações, propriamente, pois também são codificados, neles são impressas partículas moleculares de terra, céu, água, mas livres de sobrecodificações que são produzidas pelas máquinas sociais. Fluxos livres, que ainda não passaram por sobrecodificações ou fluxos produzidos por máquinas do Estado, da família, das instituições e da sociedade em geral. “A máquina social é literalmente uma máquina, independentemente de qualquer metáfora, porque tem um motor imóvel e faz diversos tipos de cortes: extração de fluxos, destacamento de cadeias, repartição de partes.” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 145).

Os fluxos são sempre combinados, o que estamos dizendo é que nessa combinação alguns preservam aspectos mais livres enquanto outros são mais sobrecodificados, o que os tornam modelares e que modelam e marcam os corpos fazendo do homem peças de engrenagens dessas máquinas. A reprodução de fluxos que seguem modelos capturados por essas incontáveis máquinas de sobrecodificação e são replicados nos modos existentes, produzindo subjetivações modeladas, determinarão nossa liberdade ou nossa servidão. O que estamos chamando de fluxos livres são aqueles que escapam à sobrecodificação e possibilitam ao homem produzir mundo, criar, inventar, realizar devires, e não ser mero reprodutor de fluxos sobrecodificados. Estes exigem ajustes corporais, remodelações, triagens e todo um trabalho desgastante do corpo para que possam produzir com eles e não ser reprodutor deles. Estamos falando daquilo que é do campo da liberdade e do campo da captura. O sentido de agir é o de produzir, de não estar submetido ao que Espinosa chamou de paixões, que enfraquecem o modo existente. Agir em meio ao externo sem estar submetido a ele. Liberdade e servidão, no que estamos afirmando, dependem dos encontros que realizamos, dos fluxos que nos relacionamos.

Espinosa, quando discute a questão do que pode um corpo, está provocando o pensamento a pensar quais são os limites convencionalmente impostos ao corpo, e o que, em realidade, a partir das leis da Natureza, pode um corpo, que é o prolongamento da Substância Única infinita. Tanto assim que ele apresenta um modelo de perfeição humana¹²⁷ como algo a ser experimentado pelo modo finito. Um modelo dinâmico e mutável que se constrói a cada momento, nos encontros que o corpo realiza, nos novos arranjos que esse produz, no dinamismo da vida cotidiana. Esse modelo, que não é estático e nem universal, será alcançado nos encontros com outros corpos e na flutuação que o corpo realiza, aproximando-se ou distanciando-se da expressão plena da Natureza. Uma flutuação que o conduz a mais liberdade ou a mais servidão.

No primeiro caso, o corpo realiza uma aproximação do modelo de perfeição humana, agindo orientado pelo seu próprio desejo. No segundo caso, o que ocorre é que o corpo age orientado pelo exterior, ou seja, o corpo padece submetido às paixões, ao desejo do outro. Nesse caso, o corpo segue distante desse modelo, passivo e enfraquecido na sua potência de agir. No primeiro caso, o corpo está mais orientado pela potência livre e insubmissa que emana dos fluxos da Natureza, como vimos, e no segundo caso, as marcas e registros das máquinas de sobrecodificações o coloca orientado pelo poder, que é temporal, circunstancial e que produz captura, pois o condiciona ao efêmero.

Esse enfraquecimento é consequência do distanciamento da potência produtiva da Natureza. Os corpos que compõem o indivíduo estão menos dotados de potência de vida. Em uma situação, a potência do modo finito é dinamizada e levada a limiares mais intensivos, pois que se encontra com a pura potência da Natureza, e produz; na outra, o modo segue como parte¹²⁸, realizando encontros que mais o distanciam da potência infinita, e padece. A parte segue então em uma via de menos perfeição, em certa redução na expressão do fluxo contínuo de potência vital.

Pensando na produtividade da Natureza, podemos entender que são inúmeras e incontáveis as razões que, tanto na semelhança entre os corpos como nas diferenças, podem produzir aumento ou diminuição da potência de um corpo. A rigor, esse corpo complexo está se compondo e se decompondo, a cada momento, em função dos encontros que realiza. Aqui

¹²⁷ Pois como desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo da natureza humana que estabelecemos, nos será útil conservar esses vocábulos no sentido que mencionei. Assim, por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir esse modelo. (E. IV, prefácio).

¹²⁸ Quer dizer, enquanto o homem é uma parte da totalidade da natureza, a cujas leis a natureza humana é obrigada a obedecer, e à qual deve ajustar-se quase que de infinitas maneiras. (E. IV, apêndice, cap. 6).

surge uma vez mais a questão: não sabemos, a priori, o que pode um corpo¹²⁹. O que é determinante para que esse se componha ou se decomponha. Quais as combinações singulares de cada corpo, como esse corpo arranja os elementos dos encontros de forma que esses venham a fortalecê-lo? Como esse corpo mantém uma proporcionalidade entre movimento e repouso?

Podemos pensar em uma inteligência própria da natureza de cada corpo, uma inteligência intuitiva, o seu *conatus*, que desenvolve estratégias de perseverar no ser, conservando a forma e aumentando a perfeição do corpo. Podemos pensar também no seu potencial de composição, integração e regeneração, como nos fala Matheron. O fato é que não sabemos ainda o que pode um corpo. Em certo momento, o que o compõe pode decompor, em outros, o mesmo encontro pode compor, ou seja, é uma verdadeira experimentação rítmica dos encontros que produzem essas modulações. Ao pensarmos que as coisas são boas e más, ao mesmo tempo, pensaremos então se, naquele momento, aquilo se constituirá em um encontro predominantemente de composição ou de decomposição. Mais ainda, esse conhecimento intuitivo, que é expressão do *conatus* universal no modo, é a potência de conhecer com a qual a Natureza conhece, é o conhecimento singular das essências incorporado ao modo existente.

Outra afirmação e desafio que Espinosa coloca, como mencionamos anteriormente e que contextualiza nossa discussão, é a de que não há nada que afete o corpo do qual não possamos desenvolver um conhecimento claro e distinto¹³⁰. Para Espinosa, a mente é a ideia do corpo: “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa”. (E. II, 13).

Para Espinosa, tudo pode ser conhecido. Esse, em parte, é o sentido estético de imanência que o filósofo emprega na sua obra. Um mesmo e único plano contínuo com modulações e modalizações que produzem singularidades e que tem como essência o próprio grau de potência de cada corpo, o seu grau de perfeição, em um constante devir, onde só a potência pura não se transforma, mas afirma-se a cada instante nos modos.

Como o corpo experimentará a Beatitude, a Iluminação? Qual a capacidade e amplitude de encontros que um corpo pode realizar? Quando pensamos no corpo a partir do

¹²⁹ O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode um corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que pode um corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer. (E. III, escólio da prop. 2).

¹³⁰ Não há nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto. (E. V, p. 4).

seu aspecto intensivo, em parte, estamos no plano da eternidade. Quando pensamos no seu aspecto extensivo, estamos no plano da duração.

Então, o que pode um corpo no contemporâneo? Há alguma diferença entre o corpo submetido às antigas sociedades soberanas¹³¹ e às atuais sociedades de controle¹³²? Com todas essas questões apresentadas pensamos que o que Espinosa sugere é uma experimentação do que pode um corpo, uma experimentação prudente, que vai buscar conhecer as coisas no seu movimento produtivo. “Ir o mais longe naquilo que podemos, essa é a tarefa propriamente ética. É isso que a Ética toma como modelo para o corpo; pois todo o corpo estende a sua potência para o mais longe que ele pode.” (DELEUZE, 1968, p. 199).

O projeto ético de Espinosa é uma verdadeira experimentação do que pode um corpo. A finalidade aqui é substituída pela experimentação. Essa experimentação da potência no corpo poderá implicar uma coincidência da potência finita com a potência infinita. É toda uma experimentação que poderá levar o modo existente à vivência da suprema liberdade, atravessando completamente o corpo.

Esse corpo aberto aos afetos potencializadores. Como produzir essa abertura para ser afetado? O que isso significa? Essas são questões que discutiremos mais adiante nos capítulos sobre terceiro gênero de conhecimento, suprema liberdade, ciência intuitiva, beatitude, ou seja, variações da expressão da potência.

3.11 AMOR PARA COM DEUS

Nós somos invadidos por um sentimento de perfeito contentamento acompanhado da ideia de que somos e experimentamos nossa perfeita adesão ao nosso ser mais profundo. (MACHEREY, 1997, p. 172).

O amor para com Deus, a que Espinosa se refere na parte V da Ética, é um entendimento próprio do sentido de amor que o filósofo utiliza. Aqui não é mais o plano das

¹³¹ Foucault (1999), em sua análise dos modos de funcionamento do poder, no capitalismo, sinaliza que nas sociedades de soberania, anteriores ao século XV, a distinção entre os indivíduos e as coisas obedecia praticamente critérios utilitaristas. O direito reservado ao soberano de “fazer morrer e deixar viver” é uma das marcas mais expressivas desse tipo de organização social [...] (FOUCAULT, 1999, p. 293).

¹³² Esse período, que se arrasta até o momento atual, é denominado por Deleuze como sociedade de controle [...] Portanto, atualmente, vivemos em uma sociedade de controle sob um regime biopolítico de poder [...] Um exercício de poder que, através do monitoramento contínuo e da (des)regulamentação, opera por uma lógica imanente, ou seja, se manifesta nos espaços pré-formais, pré-individuais, modulando, no plano de imaterialidade da vida, todo um modo coletivo de ser, estar e sentir. (DELEUZE, 2006a).

paixões que produz esse amor, não se trata do amor que é uma alegria motivada por causas exteriores¹³³.

O amor para com Deus, e na extensão para com os homens e com todas as coisas, é uma afirmação da experiência e do conhecimento do verdadeiro bem. “Por tudo isso, compreendemos claramente em que consiste nossa salvação, beatitude ou liberdade: no amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens [...]” (E. V, 36, escólio).

O amor para com Deus é a experiência inequívoca da relação inseparável entre o modo finito e o infinito. Trata-se de um sentimento que acompanha simultaneamente a beatitude. Sentir que somos eternos. Sentir, no mais que pode um corpo, que somos um com o mundo. E a esse sentimento Espinosa chama de amor. Sentimento esse apresentado por Macherey da seguinte forma: “amor sem sujeito e sem objeto. É um sentimento distinto. Eterno, sem começo nem fim, sem causa exterior”. (MACHEREY, 1997, p. 93).

Sem causa exterior, pois aqui a separação interior/exterior perdeu completamente a força. Nesse estado diferenciado de experimentar o mundo, o modo existente humano sente que é eterno. E esse amor é a afirmação desse estado. Sem sujeito e sem objeto, pois é um sentimento que não é algo de uma individualidade direcionado a outra individualidade, mas um sentimento que se expressa na combinação da união do modo finito com o infinito. Trata-se de um sentimento que desfaz fronteiras. O sentimento inequívoco de que algo em nós conecta-nos a tudo e a todos. E que isso sempre esteve aqui. Estar no mundo experimentando-o de uma forma onde tudo se compõe¹³⁴. A própria experiência do que Espinosa chamou de *Aquiescência*. O sentimento que advém da experiência de que somos perfeitos e que a nós nada falta.

Sabemos que, para Espinosa, à Natureza nada falta, aqui, nesse sentimento/conhecimento de amor para com Deus, estamos impregnados dessa certeza. Esse amor afirma o sentimento de que ao modo, também nada falta. E não experimentamos esse sentimento, que se explicita nesse amor para com Deus, como a condição de ultrapassagem de um estado de menos perfeição para mais perfeição, mas o próprio processo de ultrapassagem produz esse sentimento de amor.

¹³³ O amor nada mais é do que a alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior [...] (E. III, p. 13, escólio).

¹³⁴ [...] é que do ponto de vista da natureza inteira, não se pode dizer que há ao mesmo tempo composição e decomposição posto que, do ponto de vista da natureza inteira, há somente composição. Não há mais que as composições de relações [...] Do ponto de vista da natureza inteira, somente há relações que se compõem. Desse ponto de vista, e é unicamente de um ponto de vista particular determinável, você ou eu, que eu posso dizer que aqui há as composições e decomposições. (DELEUZE, 1968, p. 46).

Aqui não se estabelece nenhuma condição ou hierarquia entre a beatitude e o amor para com Deus, mas sim uma simultaneidade entre conhecimento e sentimento. Esse amor é sentido no próprio momento que se expressa o conhecimento intuitivo das essências. Um é índice do outro. A beatitude produz esse sentimento de amor e esse sentimento é afirmação da beatitude.

O sentimento de um único indivíduo com tudo e com todos, sentimento completamente diferenciado de tudo o que até então era dado a experimentar. Um sentimento de pertencimento ao ser/Ser, e apresenta-se como a expressão de comunhão entre os modos existentes. Conhecemos agora o mundo pela essência singular das coisas. E o sentimento próprio desse estado se expressa como amor.

Esse tipo de amor é a comunicação direta e silenciosa entre a Substância Única e o modo existente humano. O amor para com Deus é a linguagem própria dessa relação. Na beatitude, o homem experimenta o sentimento de um amor despersonalizado, a potência divina na sua perfeição. Ama-se, no infinitivo. Ama-se, de forma constante e incondicional. Podemos chamar de amor, para acompanhar Espinosa, mas podemos chamar de outra coisa qualquer, desde que entendamos isso que ele quer nos comunicar. O que importa é o que Espinosa chama a atenção, para essa relação efetiva/afetiva de nutrição incondicional.

Espinosa utiliza a palavra amor para falar de alguma coisa que é própria da Natureza, ou seja, mesmo que nenhuma palavra¹³⁵ fosse utilizada, isso continuaria presente, potente, existente. Amor é uma palavra. O que há é aquilo que há. Amor de Deus e amor para com Deus são formas de dizer de um elo contínuo que conserva a relação entre a causa eficiente e o seu prolongamento, os modos existentes finitos. Esse elo sempre esteve aí, e agora, nesse estado diferenciado de experimentar o mundo, ele se expressa de forma imperativa.

Espinosa utiliza a palavra amor alinhando-a com o sentido de conhecimento, conservação¹³⁶, potência, combinação universal. Quanto mais conhecemos Deus/Natureza, mais o amamos. O amor que conserva a relação que faz o modo perseverar no ser/Ser. Um amor que é fonte infinita de potência. Por isso, os modos existentes são conservados na

¹³⁵ [...] mas isso não tem muita importância, não tem mesmo qualquer importância para aqueles que se ocupam com coisas e não com palavras. A seguir, como as palavras são parte da imaginação, isto é, forjamos muitos conceitos na medida em que, vagamente, em virtude de uma disposição qualquer do corpo, elas se compõem na memória, não é de duvidar que, assim como a imaginação, as palavras também possam ser a causa de muitos e grandes erros, a não ser que com grande esforço nos guardemos deles. (SPINOZA, 2004, p. 53).

¹³⁶ Deus, em verdade, é dito soberanamente bom porque é útil a todos. Com efeito, com seu concurso conserva o ser de cada um e é para cada um a coisa mais amada. E é evidente por si que nele não pode haver absolutamente nada de mau. (Id., 1989, p. 14).

duração, em Deus, com Deus, pela sua potência infinita e indiscriminada, pelo seu amor¹³⁷. O amor aqui é o amálgama que conserva e sustenta a relação.

Somos completamente envolvidos e acolhidos pelo amor de Deus¹³⁸. Mais ainda, o que Espinosa afirma é que, na beatitude, esse amor de Deus para com os homens, sempre existente e presente, é experimentado na relação inversa, ou seja, no amor dos homens para com Deus. E, para afirmar ainda mais a diferença desse sentimento de amor com relação ao amor paixão, Espinosa dirá, no final do livro V da *Ética*, que Deus não é afetado¹³⁹ nem de amor e nem de ódio, e nem de qualquer outra coisa, forçando ainda mais uma compreensão vivencial desse amor. E não é afetado porque não carece de nada, é puro afeto afirmativo da potência de agir. Espinosa pretende aqui afirmar o caráter potencial e incondicional desse amor.

O modo depende dessa potência amorosa para perseverar no ser/Ser, mas Deus, a rigor, não depende de nada. Para Espinosa, Deus é pura potência produtiva. Nesse sentido, é um Deus que se autoproduz e produz todas as coisas, mantendo com elas uma relação de amor.

Na primeira parte da *Ética*, Espinosa produzirá mais uma ferida narcísica ao dizer que alguns homens afirmam que o mundo, e tudo que nele existe, foi criado por um Deus bondoso, transcendental, com o único objetivo do desfrute da Natureza “[...] pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto [...] eles são, assim, levados a considerar todas as coisas naturais como se fossem meios para sua própria utilidade”. (E. I, apêndice).

Nesse entendimento, quando Espinosa fala de amor de Deus, amor para com Deus, o modo existente humano é facilmente levado a pensar nesse tipo de amor paixão, recíproco, condicional. Na proposição acima, Espinosa deixa claro que Deus não joga o jogo das paixões, das condições, e nem pode ser particularizado por cultos ou reverências.

Na beatitude é necessário então sustentar essa ideia de amor que nos fala Macherey, um amor sem sujeito e sem objeto, pura potência de vida impessoal que conserva a vida, na existência dos modos finitos, e na duração.

¹³⁷ Disso se segue que Deus, à medida que ama a si mesmo, ama os homens e, conseqüentemente, que o amor de Deus para com os homens e o amor intelectual da mente para com Deus são uma só e mesma coisa. (E. V, 36, corolário).

¹³⁸ Deus é a complicação universal, no sentido de que tudo está nele; e a universal explicação, no sentido de que ele está em tudo. (DELEUZE, 1968, p. 120).

¹³⁹ Deus está livre de paixões [...] Com efeito, Deus (pela prop. prec.) não é afetado de qualquer afeto de alegria ou de tristeza e, conseqüentemente (pelas def. 6 e 7 dos afetos), também não ama nem odeia ninguém. (E. V, 17 e corolário).

3.12 A ETERNIDADE NA UNIDADE

Na perspectiva da Univocidade, própria da obra de Espinosa, eternidade e duração se distinguem sem, contudo, se separarem. Aqui, abrindo-se um espaço para o Zen, temos a afirmação de que a forma é o vazio e o vazio é a forma.

A relação do plano intensivo não formal, com o plano extensivo das formas, é a maneira como a Natureza se expressa. Na eternidade privilegia-se o plano intensivo informal, e na duração, o plano extensivo das formas, e esses se combinam inequivocamente. Seguindo com Espinosa, os atributos pensamento e extensão expressam, respectivamente, esses dois planos e combinam-se nessa coexistência. É uma combinação de plano intensivo e extensivo que constitui o modo na duração. Na duração existe uma prevalência do atributo extensão, que se expressa no corpo, e na eternidade uma prevalência do atributo pensamento, que se expressa na mente.

Espinosa diz que nascemos ignorantes e somos destinados à sabedoria. Passamos à duração sem termos saído da eternidade. Na duração a eternidade participa da unidade corpo/mente. Nessa perspectiva, Espinosa nos leva a pensar sobre dois tipos de perfeição¹⁴⁰: a perfeição ilimitada, da Natureza, e a perfeição limitada, dos modos existentes.

Na duração, cada corpo experimenta o que pode e é capaz. Nisso consiste a sua perfeição e a sua realidade. Ir o mais longe possível. Sua essência é sempre perfeita, a cada momento, pois não se refere a nenhum modelo na duração, a não ser o modelo da própria Natureza, no plano intensivo da eternidade. Limitada ainda, com certeza, pois existe na duração, embora envolvida desde sempre pela eternidade.

Todo o percurso ético apresentado por Espinosa avança na direção de aprimorarmos o nosso ponto de vista para que, na duração, possamos experimentar a eternidade. Como passar das paixões alegres, vindas do exterior, dos encontros que realizamos na duração, para as alegrias ativas, autoproduzidas¹⁴¹, que nos possibilitam experimentar limiares de potência incondicionada? Como descortinar e sustentar a eternidade que atravessa a duração? Como

¹⁴⁰ Se todas as coisas se seguiram da perfeitíssima natureza de Deus, de onde provêm, então, tantas imperfeições na natureza, tais como as deteriorizações das coisas, ao ponto de se tornarem malcheirosas, a feiura que causa repugnância, a confusão, o mal, o pecado etc.? Mas isso é fácil, como acabei de dizer, de ser refutado. Pois a perfeição das coisas deve ser avaliada exclusivamente por sua própria natureza e potência: elas não são mais ou menos perfeitas porque agradem ou desagradem os sentidos dos homens, ou porque convenham à natureza humana ou a contrariem. (E. I, apêndice).

¹⁴¹ Isso explica por que as alegrias que derivam das ideias de terceiro gênero são as únicas a merecerem o nome de beatitude, não são mais alegrias que aumentam nossa potência de agir, nem mesmo alegrias que supõem ainda esse aumento, são alegrias que derivam absolutamente de nossa essência, assim como ela está em Deus e é concebida por Deus. (DELEUZE, 1968, p. 215).

reverter os encontros que engendram dependências da duração e produzir o corpo na perspectiva da eternidade? E, tudo isso, tendo como referência um único modelo de perfeição, que é a própria Natureza, ilimitada na sua potência de agir.

As modificações da Substância na duração são modalizações expressivas desta, e como tal, estão envolvidas, desde sempre, na eternidade. Por isso os modos existentes humanos são a combinação de perfeição limitada com perfeição ilimitada.

Realizar, na duração, a eternidade é a questão central de Espinosa, inclusive quando ele questiona o que pode um corpo. E a eternidade é o tempo presente, aqui e agora, sem começo e sem fim. A eternidade é dita do não criado, da Substância, Deus. Na duração experimenta-se uma submissão ao tempo, que determina o corpo na existência, ou a existência do corpo.

A eternidade, no seu caráter de potência intensiva atemporal, perpassa e envolve as modalizações. A essência dos modos é infinita, mas infinita em uma compreensão diferenciada, no sentido de algo imensurável nas suas variações. Essa essência é singular, múltipla, mutável e inapreensível, nas suas infinitas modificações. Esse componente infinito diz respeito àquilo que é inapreensível nas modulações, os infinitos devires¹⁴² que um corpo realiza a cada momento. A característica de ser infinito é própria do modo existente, pois é própria da Natureza.

Os modos jogam então um duplo jogo no mesmo campo: o da eternidade e o da duração. De um lado, potência ilimitada e livre, de outro, potência limitada e estrangida. Espinosa afirma a experiência da eternidade na duração, como veremos adiante, quando ele se refere à mente como constitutivo eterno do modo existente humano¹⁴³. Nessa perspectiva, conseguimos pensar então que a eternidade envolve a duração¹⁴⁴. E isso nos interessa em muito na pesquisa, essa ponta de eternidade que participa dos modos, que atravessa os corpos, que leva Espinosa a perguntar e afirmar, no mesmo momento, o que pode um corpo.

¹⁴² Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 64).

¹⁴³ Em Deus, necessariamente existe, entretanto, uma ideia que exprime a essência deste ou daquele corpo humano sob a perspectiva da eternidade. (E. V, 22).

¹⁴⁴ O Uno permanece envolvido naquilo que o exprime, impresso naquilo que o desenvolve, imanente a tudo aquilo que o manifesta: nesse sentido, a expressão é um envolvimento. (DELEUZE, 1968, p. 10).

Esse atravessamento da eternidade nos modos é a fagulha que pode se expandir na perspectiva de uma possessão do modo pela eternidade¹⁴⁵. Para Espinosa, esse é um processo de via dupla. Em uma linha segue todo um movimento de transformação do grau de potência do modo que engendra um conhecimento parcial, e que avança em direção ao conhecimento singular. Na outra linha, que não se desprende dessa, uma revelação disso que sempre esteve aqui¹⁴⁶. “E não há, aqui, nenhuma diferença, a não ser a de que a mente teve, desde toda a eternidade, essas mesmas perfeições que simulamos lhe terem sobrevivendo agora [...]” (E. V, 33, escólio).

Como estamos no registro da perfeição limitada, só nos é dado falar dessa experiência, pois que não a experimentamos efetivamente. Nesse território, nos defrontamos com um verdadeiro impasse. Aquilo que é por Natureza e o relato daquilo que é por Natureza. Aquilo que pensamos e falamos sobre a realidade.

Espinosa vem, ao longo de sua obra, nos alertando e auxiliando de algumas maneiras para conhecer essa situação de aparente impasse: quando alinha as palavras com o aspecto limitado da imaginação; quando alerta que somos eternos, só não sabemos que somos; quando diz que não somos um império dentro de um império, mas o prolongamento da Natureza; que o seu propósito maior é o de nos conduzir à compreensão da união da mente humana com a Natureza.

No grau de potência do terceiro gênero de conhecimento Espinosa afirma que sentimos e experimentamos que somos eternos (E. V, 23, escólio). Mas não uma eternidade que se confunde com a imortalidade da alma. Espinosa não iria despersonalizar Deus para individualizar a alma, em uma perspectiva identitária e transcendente.

Saber que somos eternos é uma forma de dizer que somos extensão desse todo que é eterno, dessa potência criativa ilimitada. Mas também é dizer que nada efetivamente é nosso, como propriedade ou substância distinta. Nossa mente, mesmo que eterna, não é nossa, propriamente falando. Somos “autômatos espirituais”¹⁴⁷, o que significa dizer que algo pensa em nós, age em nós.

¹⁴⁵ Pois na verdade o conhecimento do efeito nada mais é que adquirir um conhecimento mais perfeito da causa. (SPINOZA, 2004, 92, p. 55).

¹⁴⁶ E não há, aqui, nenhuma diferença, a não ser a de que a mente teve, desde toda a eternidade, essas mesmas perfeições que simulamos lhe terem sobrevivendo agora [...] E se a alegria consiste na passagem para uma perfeição maior, a beatitude deve, certamente, consistir, então, em que a mente está dotada da própria perfeição. (E. V, 33, escólio).

¹⁴⁷ Espinosa emprega o termo “*automaton*”, nós somos, diz ele, autômatos espirituais, isto quer dizer que é menos nós que temos ideias do que as ideias que se afirmam em nós. O importante é que vocês vejam como, segundo Espinosa, nós somos fabricados como autômatos espirituais. Enquanto autômatos espirituais, todo o tempo há ideias que se sucedem em nós, e seguindo essa sucessão de ideias, nossa potência de agir ou nossa

Não há aqui nada de exclusivo. Somos eternos porque somos com o todo, mas no todo, somos um único indivíduo com a Natureza inteira. Não há o que pensar em individualidade ou imortalidade da alma posto que, na eternidade, não há nascimento e tampouco morte.

3.13 MENTE ETERNA

Para Espinosa, quando o corpo experimenta limiares intensivos de conhecimento a mente, modo do atributo pensamento, assume o protagonismo da existência do modo na duração. “É, pois, agora, o momento de passar àquilo que se refere à duração da mente, considerada sem relação com o corpo.” (E. V, 20, escólio). Aqui é a mente que possibilita efetivar a conexão entre o que nela existe de eterno e a Natureza. A mente é a via para a atualização da eternidade na duração.

Vimos que o sentido dado por Espinosa à proposição acima é o de experimentar as coisas sob a perspectiva da eternidade, e que isso cabe à mente, na sua potência intensiva de conhecer. A mente, nessa perspectiva, afirma essa união e esse envolvimento com e pela Natureza. Nesse plano potencial, o conhecimento que a mente tem é o conhecimento que sempre esteve nela e que não depende das causas exteriores, dos encontros e dos afetos que o corpo realiza na duração. Sabemos que, para Espinosa, quanto mais um corpo é afetado de diversos afetos mais esse corpo conhece, e mais conhece a Natureza. O que se discute aqui é que, a partir de certos limiares de efetuação de encontros, a mente passa a atualizar a eternidade na duração, independentemente do atributo extensão. Segue com ele, mas não depende mais dele para conhecer. Então, os encontros que o corpo realizou na duração serviram para conduzi-lo a mais perfeição, e, conseqüentemente, a mais perfeição da mente¹⁴⁸, que tem um tom revelatório. Da inseparabilidade que constitui a unidade. A questão que se apresenta é a de saber se, na perspectiva da eternidade, da união da mente finita com a Natureza, como o corpo participa desse processo.

No primeiro momento da Ética, a mente humana é a ideia do corpo¹⁴⁹ ao qual ela participa na unidade e na duração. Nesse momento o conhecimento se faz a partir das marcas e registros que se produzem no corpo, por meio dos encontros que este realiza com outros

força de existir é aumentada ou diminuída de uma maneira contínua, sobre uma linha contínua, e isso é o que nós chamamos afeto, e isso é o que nós chamamos existir. (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 8-9).

¹⁴⁸ Aí então nossa mente, como dissemos, reproduzirá a Natureza no máximo grau possível, pois terá objetivamente tanto sua essência, como sua ordem e união. (SPINOZA, 1989, p. 65).

¹⁴⁹ O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa. (E. II, prop. 13).

corpos. Estamos ainda submetidos à ordem e ao registro do exterior e não necessariamente da potência que se autoproduz e que pode vir a ser autoproduzida pelo modo. O conhecimento é menos das coisas, no seu aspecto essencial e singular, e mais do que o nosso corpo conhece por meio dos registros e marcas das histórias dos seus encontros, em geral, limitados. Esses registros, quase sempre, estão atrelados a máquinas sociais de poder e de sobrecodificações que se atualizam constantemente nos corpos. Quando a potência livre e insubmissa passa a se expressar no modo, atravessando-o sem constrangimento, ela produz mais e mais perfeição, mais liberdade de ação. Ela empresta e força o modo à sua experiência limite, ou, se quisermos, sem limite. Assim, a mente experimenta a sua essência, que é a eternidade, sem os obstáculos que são as marcas corporais.

Macherey diz que, a partir de certos limiares, experimentamos a situação de “autômato espiritual”. A alma é eterna, somos eternos. A alma conhece não mais a partir do corpo. E isso fica mais claro para Espinosa a partir da proposição 22 do livro V da *Ética*: “Tudo o que a mente compreende sob a perspectiva da eternidade não o compreende por conceber a existência atual e presente do corpo, mas por conceber a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade”. (E. V, 29).

Experimentar a eternidade, experimentar que somos eternos é atribuição essencial da mente. E esse desafio é colocado por Espinosa como factível. O modo existente humano se constitui dos atributos pensamento e extensão, sabemos isso, mas no grau de potência do terceiro gênero de conhecimento parece que há um deslocamento da função do atributo extensão/corpo. Parece que aqui o atributo pensamento, que se modaliza na mente, impõe ao atributo extensão, que se modaliza no corpo, outra maneira de estar no mundo. Poderíamos dizer que aquilo que é da ordem da potência transformou aquilo que é da ordem do poder.

A eternidade que existe na extensão, e entendemos que esta existe, é aquilo que há de extensão na mente. Essa extensão que faz parte da mente necessariamente não está referida mais ao corpo, aos encontros, à imaginação, à memorização e mesmo às noções comuns. Ela está na eternidade, como sempre esteve, e mais, não dependia do corpo para existir. Ela é livre, insubmissa e não codificada pelos encontros que o corpo efetua.

Ela também é não nascida e não criada, ela é eterna. É o hálito da eternidade que alimenta a unidade corpo/mente, na duração, inclusive na sua extensão, mas que não depende em nada deste, como nunca dependeu. A vida não necessita de formas para existir. “[...] a mente não está submetida aos afetos que estão referidos às paixões senão enquanto dura o corpo.” (E. V, 34).

Parece que, em certo momento do percurso, o corpo, por meio dos encontros que realiza, determina como a mente conhece, e que, a partir de certos platôs de intensidade, a mente passa a determinar outra forma de conhecimento ao corpo.

No terceiro gênero, a mente conhece diretamente e de forma singular, conhece quase independentemente do corpo, pois conhece a partir de uma relação de causalidade direta que, em última instância, conduz a causa eficiente, a causa das causas. O conhecimento da própria Natureza. E aí, nesse conhecimento da causa eficiente, conhece, no mais que pode conhecer, como a própria Natureza conhece. A ideia de liberdade é a ideia de um desprendimento máximo dos condicionamentos produzidos pelos encontros que o corpo realizou e realiza na duração. Desprendimento da história desse corpo, dos registros efetivados por meio da parte extensa da unidade corpo/mente, no seu aspecto sobrecodificado pelo exterior. Vivem-se os encontros, pois ainda estamos na duração, mas esses não determinam a nossa ação. O atributo extensão agora passa a conhecer como a mente conhece.

Parece que o propósito de Espinosa, desde o início, é esse, de buscar um bem que não esteja submetido à duração, submetido a esses fluxos sobrecodificados do exterior, que esteja no registro da eternidade, da potência e não do poder. A mente, no seu grau intensivo potencial, investe uma modificação que acarreta o desprendimento dos condicionamentos exteriores realizados pelos encontros produzidos pelo corpo. Como ela inicialmente passa à duração através do corpo, como ela é, inicialmente, a ideia do corpo nesse grau intensivo de conhecimento, ela reassume a sua essência, aquilo que não tem começo nem fim, e que, portanto, não depende da duração para existir. Aqui ela traz o corpo, como que pela mão, a experimentar a eternidade.

Eternidade compreendida como a suprema liberdade, aquilo que não sofre nenhum tipo de constrangimento na sua ação e que se autodetermina¹⁵⁰. O modo passa a se autodeterminar de forma impessoal, pois que toda a prudência necessária para ficarmos longe de qualquer presunção da existência de livre-arbítrio. Para o modo ser livre a mente deverá liberar a sua potência, sem a relação de constrangimento do corpo. E a potência da mente eterna é a própria expressão da potência da Natureza. Libertar-se dos registros condicionantes do corpo porque liberamos a potência da Natureza que se expressa na mente, desde sempre. Aqui, o plano intensivo produz uma verdadeira varredura no plano extensivo.

¹⁵⁰ Todo o projeto ético de Espinosa repousa, em última instância, nessa ideia, pois que ele define precisamente a liberdade a partir dessa relação de realidade e perfeição: para uma coisa ser livre ela deve liberar ao máximo a potência de ser que está nela. (MACHERY, 1997, p. 186).

A mente eterna é livre como a Natureza é livre. A eternidade da mente, portanto, é a afirmação da sua essência, que não se submete à duração do corpo e que, a rigor, tendo nela mesma a sua plena realidade, nunca apresentou nenhuma necessidade de passar à existência¹⁵¹. De outra feita, essa liberdade é a afirmação de que tudo se compõe e tudo é conhecido pelo conhecimento singular, próprio da ciência intuitiva. Essa forma de estar no mundo engendra o que Espinosa chamou de “Aquiesscência”, como vimos, um estado onde a flutuação de ânimo se processa dentro de certos limiares de mínima variação, e que coloca o ponto final na ideia de falta.

Estar plenamente no ritmo da Natureza enseja a satisfação de ânimo¹⁵², experimentada pela mente eterna. A compreensão intuitiva da ordem das coisas, que engloba e ultrapassa a imaginação e a razão, a transformação das paixões passivas em ativas, é a essência da mente, como algo que se expressa eternamente aqui e agora. “O esforço supremo da mente, e sua virtude suprema, consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento.” (E. V, 25).

3.14 BEATITUDE E LIBERDADE

A beatitude é o corolário do percurso ético descrito na obra do filósofo. O seu próprio percurso de vida. É uma experiência de intensidade potencial que o modo existente humano vive, e que o conduz ao conhecimento mais perfeito de si e do mundo, na perspectiva da unidade. Aqui o modo existente experimenta a eternidade. Nesse grau de potência o corpo experimenta o que Espinosa chamou de *Hilaritas*. Toda a unidade corpo/mente, em todos os corpos que compõem as suas mínimas partes, experimenta o potencial ótimo produtivo. É a experiência do encontro da mente finita com a mente infinita. É o sentido de uma revelação daquilo que sempre esteve aqui e que, a rigor, sempre esteve junto.

Nesse grau de conhecimento vivencial se explicita a univocidade do Ser/Substância: que é só composição e afirmação, e que na beatitude, é *Aquiesscência*. Compreensão e experiência de que a vida é uma, eterna e infinita, mesmo aquela que pensávamos ser individual e finita.

¹⁵¹ A nossa mente, à medida que compreende a si mesma e ao seu corpo sob a perspectiva da eternidade, tem, necessariamente, o conhecimento de Deus, e sabe que existe em Deus e que é concebida por Deus. (E. V, 30).

¹⁵² Pois o ignorante, além de ser agitado de muitas maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar da verdadeira satisfação de ânimo, vive ainda, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas [...] Por outro lado o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo perturbado. (E. V, escólio da prop. 42).

Na beatitude, o mundo segue o mesmo, o que muda, na perspectiva do modo existente humano, é o ponto de vista. Aqui é retirada toda a poeira do espelho que se acumulou ao longo de uma duração. É a revelação do que sempre esteve aqui, e que, por conta das paixões, da ignorância, das ideias inadequadas, o modo existente vivia uma vida limitada na sua potência de conhecer, que engendrava faltas, tristezas, superstições, medo e esperança.

Na beatitude experimentamos que a eternidade envolve completamente a duração. Que a eternidade é sempre o presente, em ato, aqui e agora. Na beatitude o que existe então é uma afirmação da vida, no sentido impessoal e de produção constante, sem finalidade.

O que Espinosa tenta dizer todo o tempo é que somos eternos porque somos um com a Substância Única, que é eterna. Somos eternos porque na duração experimentamos compreender de forma singular, compreender como Deus compreende. Experimentamos que tudo é inexoravelmente proveniente de uma única causa. E aí experimentamos o conhecimento singular¹⁵³ das essências.

Somos autômatos espirituais, no sentido de que algo pensa em nós, algo age em nós, a vida rompe as barreiras da dualidade. Aqui, na beatitude, não há mais como experimentar a vida nas separações. Aqui, vive-se o real, eterno, infinito, atual e inseparável. Vivemos então uma experiência única de liberdade. Mas ficamos livres de quê? Livres das paixões condicionantes que nos levavam a padecer. Livres porque liberamos, até onde pode um corpo, a potência criativa, e essa, liberada, transforma completamente o modo, produzindo uma varredura nos registros condicionantes impostos pelas máquinas sociais de poder que o modo experimentava na duração. E mais, na beatitude, experimentamos os afetos de outra maneira. Produzimos os próprios afetos, como a Natureza os produz. Livres do desejo movido pela ilusão da falta. Do desejo de algum objeto, de algo que suprisse a nossa ilusão de imperfeição.

Na beatitude experimentamos o desejo de vida, o mundo sem falta e sem modelos. Ficamos livres do fardo que nos mantinha reféns de uma história pessoal que engendrava servidão. Agora passamos a viver a história única da vida.

Na beatitude experimentamos também que, ao mesmo tempo, nada nos pertence individualmente “porque nada pertence a esse homem, nem pode ser considerado seu a não ser aquilo que o intelecto e a vontade de Deus lhe atribuíram”. (SPINOZA, 1989,

¹⁵³ Conhecer é conhecer pela causa – este é o lema espinosano. Conhecer pela causa é desvendar o processo de produção de uma certa realidade. Assim sendo, nunca se pode conhecer algo em geral, mas todo conhecimento é o conhecimento de uma realidade singular [...] A filosofia de Espinosa é uma teoria da singularidade, isto é, do processo de sua produção. (SPINOZA, 1989, correspondências, carta 34, N.T).

correspondências, fevereiro de 1965, carta 21). Experimentamos que somos tudo e nada, no mesmo momento. Pensamentos sem pensador, amor sem sujeito e sem objeto.

Na beatitude experimentamos um duplo golpe, despencamos da nossa ideia inadequada que ensejava o antropocentrismo, e do nosso conhecimento parcial, que conduzia ao egocentrismo. Um golpe que, inusitadamente, produz satisfação de ânimo, e que, de agora em diante, queremos mais e mais viver esse modo de estar na vida. “Quanto mais a mente é capaz de compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento, tanto mais deseja compreendê-las por meio desse mesmo gênero.” (E. V, 26).

Note-se que todo o nosso esforço aqui é o de dizer do indizível, daquilo que é do campo da experiência e não das palavras. Beatitude é quando as máscaras se dissolvem e experimentamos nossa realidade essencial, a eternidade. É um único mundo, sem sombras. É um movimento único no ritmo da Natureza. Se preferirmos uma forma poética, beatitude é

estar na hora do mundo. Eis a ligação entre imperceptível, indiscernível, impessoal, as três virtudes. Reduzir-se a uma linha abstrata, um traço, para encontrar sua zona de indiscernibilidade com outros traços e entrar, assim, na hecceidade como na impersonalidade do criador. Então se é como o capim: se fez do mundo, de todo o mundo, um devir, porque se fez um mundo necessariamente comunicante, porque se suprimiu de si tudo o que impedia de deslizar entre as coisas, de irromper no meio das coisas. Combinou-se o “tudo”, o artigo indefinido, o infinitivo-devir¹⁵⁴ e o nome próprio ao qual se está reduzido. (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 74).

Ou ainda, “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refoamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refoar os apetites lúbricos porque a desfrutamos”. (E. V, 42). Beatitude é política, pois é a expressão da suprema liberdade que o modo existente humano pode experimentar. O exterior, embora nos afete, não tem força para orientar nossas ações, somos livres. E essa liberdade é o que há de mais político na obra de Espinosa, como veremos adiante.

Não se trata de restrição, e sim, de afirmação. Por experimentarmos esse grau de potência nos interessamos mais e mais por isso, e nesse sentido, não nos interessamos por outras coisas que nos remetem à servidão. Beatitude é “algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade [...] Eis, pois, o fim a que tendo: adquirir essa natureza e esforçar-me para que muitos outros, comigo, a adquiram [...]” (SPINOZA, 2004, p. 5 e 11).

¹⁵⁴ Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornarmos. (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 64).

Chegamos a algum lugar, que ao mesmo tempo, é lugar nenhum, e todo lugar. O exemplo do modo existente humano que experimenta a beatitude é a figura do sábio espinosano. Para Espinosa, o sábio é aquele que, na duração, realizou a eternidade. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo perturbado. Em vez disso, consciente de si mesmo, de Deus, e de todas as coisas, em virtude de certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas desfruta, sempre, da verdadeira satisfação do ânimo. (E. V, 42, escólio).

Para Macherey, Espinosa afirma esse grau de potência como uma via prática de viver¹⁵⁵. Para ele, a visão do sábio expressa essa forma diferenciada de apreensão da realidade. “O sábio e o ignorante se diferenciam pela forma como lidam com os afetos. No primeiro caso os afetos não produzem, ou quase não produzem flutuações de ânimo, no segundo, os afetos determinam a existência.” (MACHEREY, 1997, p. 197).

A visão do sábio é a de alguém que se libertou da clausura imposta pela sua história para experimentar a história do mundo. Macherey faz uma descrição do sábio espinosano que em muito concordamos:

[...] o sábio não é aquele que se reconcilia com a realidade somente na teoria [...]. A sabedoria, da qual fala Espinosa, é então também um engajamento, ela supõe não um abandono do mundo e das suas tentações, mas ao contrário, estabelece uma nova relação com o mundo, ativa e positiva, e a viver de uma maneira que não concerne somente um conhecimento teórico mas também afetivo, finalmente reconciliado com o conhecimento do terceiro gênero. (MACHEREY, 1997, p. 201).

Espinosa se refere a esse grau potencial como um desafio factível ao modo existente humano, embora sinalize para a dificuldade de experimentá-lo. “E deve ser certamente árduo aquilo que tão raramente se encontra. Pois se a salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem maior esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos? Mas tudo o que é precioso é tão difícil como raro.” (E. V, 42 e escólio).

3.15 A VIDA É POLÍTICA

A discussão sobre a questão política na obra de Espinosa pressupõe considerações prévias sobre o sentido de política que estamos pensando. Nossa perspectiva será a de pensar a política partindo da ideia adotada por Espinosa de Univocidade, que afirma a existência de um único Ser, um único plano de coexistências inseparáveis. Pensando assim, o mundo é um plano contínuo, e tudo que existe é um prolongamento da Única Substância. Afirmar o que

¹⁵⁵ Nós somos invadidos por um sentimento de perfeito contentamento acompanhado da ideia de que somos e experimentamos nossa perfeita adesão ao nosso ser mais profundo. (MACHEREY, 1997, p. 172).

existe como um prolongamento é afirmar a conexão intrínseca entre tudo e todos. Então, nessa perspectiva, a vida é essencialmente política.

Na mais suposta intimidade, encontramos a política, pois encontramos a inseparabilidade homem/mundo. Tudo o que o humano faz reverbera nesse plano único de infinitas modulações. Assim, tudo tem implicação na vida de todos os indivíduos que, em última instância, formam um único indivíduo.

Nessa teia, os atores se distribuem das formas mais diversas sem jamais se desprenderem dela. A questão não passa por saber qual é a política certa ou errada, engajada ou alienada. Espinosa não constrói a sua filosofia em uma perspectiva de modelos de certo e errado, que investem na tentativa da fixação prévia da potência.

Se não há modelos, exceto a própria Natureza na sua forma livre de produzir, então o que se tem de fazer é uma experimentação atenta dos encontros. E isso serve também para pensarmos a política como sendo os encontros que aumentam ou diminuem a potência individual/coletiva, que oscila entre mais liberdade e mais servidão.

Retornamos então à questão: o que não é político? Estar em uma manifestação reivindicando justiça social, melhores condições de vida, é uma atitude política? Votar ou não votar é uma atitude política? Sentar sob uma árvore, na montanha, em profundo silêncio é uma atitude política?

Sabemos que para Espinosa somos sempre corpos compostos de muitos outros corpos, afetando e sendo afetados pelos encontros que realizamos. A possibilidade da existência de seres isolados, nessa perspectiva, inexistente. Um monarca, um aristocrata, um democrata, um sábio não é nunca um ser isolado. Somos sempre nós, responsáveis e implicados no todo, independente de tempo e espaço. Então, política é o nascimento de uma criança, o discurso do parlamentar, o traço do pintor chinês.

3.16 RAZÃO E POLÍTICA EM ESPINOSA

Assim, torna-se incontornável a afirmação de que toda a vida e obra de Espinosa é essencialmente política. Sua aspiração maior, a de buscar a suprema liberdade na experiência do verdadeiro bem, inclui e explicita o seu desejo de compartilhar dessa experiência com todos os homens.

O seu pensamento era de que a razão, compartilhada por todos, fosse o fio condutor para a construção de uma sociedade livre. E, mais ainda, a partir da razão, no seu limiar mais

intensivo de conhecer, pudéssemos avançar para experimentar o modo de conhecimento que se expressa no terceiro gênero¹⁵⁶.

Aqui, nessa forma de estar no mundo, Espinosa constrói um verdadeiro manifesto político. O ponto culminante de todo o percurso ético traçado pelo filósofo. E essa via se faz na afirmação da experiência vívida da suprema liberdade, implícita nessa modulação da potência de conhecer. Então, e retomando aquilo que vem atravessando toda a pesquisa, o que queremos pensar com Espinosa e com o Zen-budismo é também, e principalmente, uma **política que enseja a liberdade**.

Sabemos que Espinosa viveu e participou ativamente de um momento político conturbado: a sua excomunhão pelo judaísmo; a transição da Monarquia à República; o golpe impetrado, com o apoio popular, que veio restaurar a Monarquia na Holanda; a morte dos irmãos De Witt; perseguições que culminaram inclusive com um atentado contra a sua vida. Nesse cenário, Espinosa criará uma visão política tendo na democracia¹⁵⁷ a forma de governo mais adequada para os homens.

Espinosa escreve o Tratado Teológico Político (1670) e o Tratado Político (1675/1677 – inacabado) com o intuito de contribuir na construção de uma sociedade democrática, onde os homens pautassem a sua conduta pela razão, liberdade, autonomia, e não se submetessem a qualquer tipo de opressão. Para ele, não existe nada melhor para o homem do que outro homem¹⁵⁸ que age orientado pela razão.

Para Espinosa, a união de forças entre os homens¹⁵⁹ visa fortalecer, em última instância, a potência da sociedade. Assim, a razão, modo de expressão do atributo

¹⁵⁶ O esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento. Demonstração. O terceiro gênero de conhecimento procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas (veja-se sua def. no esc. 2 da p. 40 da P. 2). (E. V, p. 25, demonstração).

¹⁵⁷ Aí reside todo o sentido da solidão do filósofo. Por não poder integrar-se a nenhum meio, ele também não pertence a nenhum [...]. Em toda sociedade, mostrará Espinosa, trata-se de obedecer e nada mais [...] é certo que o filósofo encontra no estado democrático e nos meios liberais as condições mais favoráveis. Contudo, em nenhum caso ele confunde seus fins com os de um Estado ou com os objetivos do meio, uma vez que solicita no pensamento forças que escapam tanto à obediência como à culpa, e apresenta a imagem de uma vida situada para além do bem e do mal. O filósofo pode residir em diversos Estados [...]. Porque, aonde quer que ele vá, só pede ou reivindica, com mais ou menos possibilidades de êxito, que o tolerem, ele próprio e seus fins insólitos, e julgará, por essa tolerância, o grau de democracia e de verdade que uma sociedade pode suportar [...]. (DELEUZE, 2002, p. 10).

¹⁵⁸ Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão. (E. IV, p. 35 – corolário 1).

¹⁵⁹ Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que a mente e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem,

pensamento, conduziria o homem a experimentar, juntamente com outros homens, a potência coletiva da sociedade livre. Uma sociedade onde a potência de cada homem reforça a do outro, na gestão do bem comum.

Para Espinosa, a política é a prática para fortalecer o desejo do corpo social, o desejo como expressão natural do indivíduo e da sociedade. A sabedoria, no corpo individual, e a democracia, no corpo social, são sempre uma produção, uma obra aberta a ser inventada.

3.17 POLÍTICA E BEATITUDE – O DESAFIO CONTEMPORÂNEO!

Embora Espinosa afirme a potência da razão e o vínculo que ela constrói entre os homens na edificação de uma sociedade democrática, não desconhece também as dificuldades para que essa comunhão de corpos e mentes se efetive: “Entretanto, é raro que os homens vivam sob a condução da razão. Em vez disso, o que ocorre é que eles são, em sua maioria, invejosos e mutuamente nocivos.” (E. IV, p. 35, escólio).

Espinosa constata, com certa surpresa e a partir das suas experiências, que os homens lutam pela sua servidão como se estivessem lutando pela sua liberdade. Embora ele afirme que a política é a expressão da potência do coletivo, percebe as dificuldades com relação à expressão dessa potência quando afirma que a servidão humana é saber o que é melhor mas optar por aquilo que é pior¹⁶⁰. Nesse contexto, de linhas de forças que se articulam no *socius*, o que poderíamos pensar como uma política contemporânea?

Vivemos um mundo que se esmera em produzir servidão por meio de processos de fixação do desejo em fetiches mercadológicos. Experimentamos esses processos por meio da produção em série de corpos sobrecodificados pelas máquinas sociais, principalmente a máquina do Estado. Esse processo, que investe no poder e na captura do vívido da vida, acaba por reduzir, a níveis mínimos, a potência de agir dos indivíduos, tornando-os passivos diante desse espetáculo de dominação.

Experimentamos, cotidianamente, com profusão e em uma escala cada vez maior, esse tipo de encontro. Somos afetados por corpos que mais nos enfraquecem, produzindo paixões tristes. A imaginação, na sua expressão potencial mais fraca, é utilizada para produzir medo,

tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos. (E. IV, p. VIII, escólio).

¹⁶⁰ Julgo, com isso, ter demonstrado por que os homens são movidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e por que o conhecimento verdadeiro do bem e do mal provoca perturbações do ânimo e leva, muitas vezes, a todo tipo de licenciosidade. Vem daí o que disse o poeta: “Vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior”. (E. IV, p. 17, escólio).

esperança, servidão. A imaginação, no contemporâneo é o grande tirano desencarnado. Mas também pode ser um forte aliado na busca da liberdade¹⁶¹, como veremos.

3.18 COMUNISMO ESPIRITUAL

Pensando a partir de Matheron, filósofo e comentador da obra de Espinosa, teremos então a sugestão de que avancemos para pensar em uma comunidade que, por meio de limiares intensivos de conhecimento pela razão, conheça a partir da potência incondicionada que se expressa no terceiro gênero de conhecimento¹⁶². Uma transição gradual e coletiva do segundo para o terceiro gênero potencial de conhecimento. Uma transição do poder para a potência. Uma transição onde a potência coletiva da sociedade produz uma varredura nas marcas e registros nos corpos, produzidas pelas máquinas sociais. E como seria isso? A combinação da potência de conhecer pela imaginação e pela razão, nos seus limiares mais intensivos, propicia o conhecimento de terceiro gênero, que é a intuição. A partir do conhecimento do encadeamento de causas, passamos ao conhecimento das essências. No terceiro gênero de conhecimento, experimentado pelo coletivo, temos a união de corpos e mentes orientados pela liberdade de expressão da potência produtiva.

Para Matheron, nesse estado potencial, o amor seria o amálgama de união entre os homens. Não o amor como afeto que vem do exterior. O sentido de amor é a potência que emerge da experiência de conhecimento próprio da Natureza, como vimos. Lembremos aqui, uma vez mais, Macherey que se refere a esse amor intelectual de Deus, ou para com Deus, como um “amor sem sujeito e sem objeto. É um sentimento distinto. Eterno, sem começo nem fim, sem causa exterior” (MACHEREY, 1997, p. 93), mais ainda, é um amor da Natureza que é produzido na experiência do ser finito.

Deus produz todas as coisas com amor. O amor de Deus é a sua expressão produtiva na multiplicidade¹⁶³. Podemos então pensar que amor, potência, vida, conservação dizem de uma mesma coisa. “Deus, em verdade, é dito soberanamente bom porque é útil a todos. Com

¹⁶¹ A situação é bem mais complexa e nos propomos a examinar, nesse terceiro itinerário de leitura, onde as características fundamentais da imaginação serão colocadas em evidência, mostrando que ela é, para Espinosa, uma potência e uma virtude do espírito. (CRISTOFOLINI, 1996, p. 23).

¹⁶² Mas isso não é tudo, coloquemo-nos agora do ponto de vista desses indivíduos mesmos, e suponhamos que cada um deles conheça todos os outros e nos conheça pelo conhecimento do terceiro gênero. (MATHERON, 1988, p. 597).

¹⁶³ Disso se segue que Deus, à medida que ama a si mesmo, ama os homens e, conseqüentemente, que o amor de Deus para com os homens e o amor intelectual da mente para com Deus são uma só e mesma coisa. (E. V, 36, corolário).

efeito, com seu concurso conserva o ser de cada um e é para cada um a coisa mais amada [...]” (SPINOZA, 1989, p. 14). O amor é o elo que mantém a Substância Única unida aos modos existentes. É isso que engendra essa relação efetiva/afetiva de nutrição.

No terceiro gênero, o homem experimenta esse amor despersonalizado, essa potência divina na sua máxima perfeição. No terceiro gênero de conhecimento, ou seja, nessa expressão potencial, estamos experimentando a vida na maior coincidência possível com a Natureza. Entendemos assim o sentido de *Hilaritas*, essa difusão da potência criativa pelo corpo todo.

Então, pensando com Matheron, é nesse percurso individual que se chega ao coletivo, no qual o amor que experimentamos para com a Natureza/Deus¹⁶⁴ seria também o mesmo amor que experimentamos com os outros homens, e que, no limite, seria o mesmo experimentado por todos aqueles que integrassem essa sociedade.

Espinosa diz que “o supremo bem dos que buscam a virtude é comum a todos e todos podem desfrutá-lo igualmente”. (E. IV, p. 36). Nesse grau potencial de conhecer estaríamos vivendo a experiência do bem comum compartilhado por todos¹⁶⁵.

Matheron chega a falar de comunismo dos espíritos¹⁶⁶, onde todas as coisas seriam compartilhadas por todos, pois todos, de certa forma, são um só e mesmo indivíduo. Nessa sociedade, a potência de cada indivíduo, unida a dos outros indivíduos, produziria um corpo social potente.

3.19 O DESAFIO DE SER UM HOMEM LIVRE

Assim, estamos certos de que a filosofia prática de Espinosa é um poderoso instrumento para rompermos com o processo de servidão coletiva, exposto anteriormente.

O terceiro gênero de conhecimento, essa experiência potencial advinda da potência livre da imaginação, da razão e da intuição seria o instrumento de ruptura com esse jogo servil de fixação do desejo. Romper com um tipo de jogo a partir da criação de outro jogo. Para

¹⁶⁴ Todo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus. (E. IV, p. 37, demonstração).

¹⁶⁵ Em vez disso, tudo é de todos, não se podendo, pois, conceber, no estado natural, nenhuma disposição para conceder a cada um o que é seu, ou para despojá-lo do que lhe pertence, isto é, no estado natural, não há nada que se faça que se possa chamar de justo ou injusto. (E. IV, p. 37, escólio 2).

¹⁶⁶ Para além do estado liberal burguês e a etapa transitória da vida racional inter-humana, ele vai instaurar o comunismo espiritual: fazer existir a humanidade inteira como uma totalidade consciente de si, microcosmo do entendimento infinito, no sentido de que cada alma se transformará, elas mesmas, em todas as outras. (MATHERON, 1988, p. 612).

criarmos outro jogo precisamos experimentar e conhecer o que pode um corpo. O desafio de ser um homem livre, segundo Deleuze¹⁶⁷, implica saber fugir da peste.

Fugir da peste não significa se ausentar, se omitir, mas sim um movimento de afirmação, fugir da peste por que buscamos outra coisa¹⁶⁸. Fugir para outra coisa, na direção de outra coisa que sabidamente nos potencializa. Fugir em direção à expressão da potência e escapar à submissão dos poderes. Afirmar a criação nos encontros com a potência da vida. Levar a imaginação ao seu grau potencial máximo de produção¹⁶⁹, como defende Vinciguerra¹⁷⁰. Trata-se não de se liberar da imaginação como algo indesejável, mas de liberar a imaginação, fazê-la produzir, criar. Afirmar o conhecimento das causas e o encadeamento das ideias, avançar e conhecer as essências singulares, experimentar a potência insubmissa e livre. Esse parece ser o percurso ético proposto por Espinosa e que entendemos ser, no contemporâneo, o que existe de mais político. O caminho é árduo¹⁷¹, como diz Espinosa, mas a salvação, que é negligenciada por quase todos, é seguramente um trabalho árduo.

3.20 A SABEDORIA POLÍTICA

Nesse contexto, de afirmação e enfrentamento, o sábio espinosano, nos dias de hoje, nos tempos de agora, se constitui na expressão política por excelência. O sábio é aquele que experimenta. Experimenta a imaginação, a razão e a intuição nos seus limiões mais intensivos. Ele segue as leis e regras da Natureza, age sem constrangimentos, pela livre necessidade. Ele rompeu com a barreira imaginária que separa sujeito e mundo e resgatou o fio único da vida.

¹⁶⁷ Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar os encontros, aumentar a potência de agir, afetar de alegria, multiplicar os afetos que exprimem ou encerram um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência. (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 80).

¹⁶⁸ A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos. (E. V, p. 42).

¹⁶⁹ Por seus gestos e outros signos que habilitam o corpo a exprimir a sua potência como memória viva, linguagem, campo de práticas significantes [...] A imaginação é a potência mesmo do corpo. (VINCIGUERRA, 2005, p. 170).

¹⁷⁰ Espinosa não teve, certamente, nenhum interesse em desenvolver de maneira exaustiva todo o sentido de “imaginação livre”, entretanto, existem princípios visíveis: a arte e a poesia, para começar [...] Em Espinosa, toda a última parte da *Ética* é uma prova – a liberdade humana não vai jamais sem a imaginação. Não se trata então de se libertar da imaginação, mas sim de libertar a imaginação. (VINCIGUERRA apud CRISTOFOLINI, 1996, pag. 118)

¹⁷¹ E deve ser certamente árduo aquilo que tão raramente se encontra. Pois se a salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem maior esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos? Mas tudo o que é precioso é tão difícil como raro. (E. V, 42 e escólio).

Ao sábio nada falta, pois à Natureza nada falta e, diferentemente do ignorante, o sábio sabe que a ele nada falta, pois o grau de potência de conhecer do sábio coincide com o da Natureza. Ele é o próprio modelo humano a que Espinosa se refere¹⁷². O indivíduo, nesse contexto, experimenta uma relação de potência e não de poder. Essa compreensão diferenciada faz com que o sábio se constitua no maior perigo para os poderes de uma sociedade que se esmera em produzir servidão.

O sábio experimenta uma liberdade inequívoca, sem nada que possa oprimi-lo, pois a ele, nada falta. E, no contemporâneo, onde a falta é explorada nas suas mais diversas expressões, o sábio escapa a esse jogo de captura da potência. O sábio não compactua com as ideias que produzem paixões tristes, ele experimenta a potência da imaginação¹⁷³ em uma outra perspectiva, na perspectiva da criação, da invenção, da imaginação¹⁷⁴ livre.

A ruptura com o pacto social de opressão e dominação se faz não pela negação do pacto, mas porque outro pacto foi firmado, afirmado, o pacto com a Natureza. O sábio está submetido ao engendramento constante das leis e regras da Natureza, que podem coincidir ou não com as leis e regras da sociedade. E essa atitude, essa forma de estar no mundo será inevitavelmente comunicada e compartilhada com os outros modos existentes.

Existe uma máxima do Zen-budismo, de autor desconhecido, que diz que quando alguém se ilumina toda a humanidade se ilumina um pouco mais. Quando esse indivíduo múltiplo experimenta a sua expressão potencial mais intensiva será que os outros corpos ou modos existentes que existem nesse plano contínuo não são afetados? Pensamos que sim e ousamos afirmar que isso é essencialmente político.

¹⁷² Pois como desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo da natureza humana que estabelecemos, nos será útil conservar esses vocábulos no sentido que mencionei. Assim, por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir esse modelo. (E. IV, prefácio).

¹⁷³ Aqui, para começar a indicar o que é o erro, gostaria que observassem que as imaginações da mente, consideradas em si mesmo, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presente [...] ao mesmo tempo que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é (pela def. 7 da P. 1), se ela fosse livre. (E. II, p. 17, escólio).

¹⁷⁴ O sábio sabe que o mundo não é feito e nem funciona segundo os seus desejos; ele sabe ainda que as paixões irracionais dos homens fazem parte do mundo; mas ele sabe também projetar, graças à razão e à imaginação, uma natureza humana mais completa e mais rica que a atual e ele investe toda a sua energia para realizar isso no interior da sociedade. (CRISTOFOLINI, 1996, p. 31).

O sábio nunca é sábio isolado. Ele é livre porque sabe que é com o todo¹⁷⁵. Experimenta e compartilha essa potência de conhecer onde quer que ele se encontre. Assim, não parece factível tentar condicionar o sábio a uma relação de tempo/espaço. Sua vida não está mais condicionada pelos fatores externos, sua ação não está submetida às paixões, embora ainda as experimente. Então, ele está sempre com o coletivo¹⁷⁶, não importa o lugar, o tempo. E quando muitos, quiçá todos, experimentarem a potência plena de agir, a sociedade livre, de homens livres, será uma consequência natural.

Poderemos pensar no que Matheron chamou de comunismo dos espíritos, ou comunismo espiritual, a comunhão da potência da imaginação, da razão e da intuição, nos limiares mais intensivos, em cada homem, produzindo um mesmo e único indivíduo social. O percurso ético, então, a nosso ver, é pressuposto para o surgimento de uma sociedade livre, orientada pela potência do coletivo. E essa experiência de liberdade, advinda da efetivação do percurso ético, é o que Espinosa chama de beatitude.

Beatitude¹⁷⁷ é a liberdade do corpo e do espírito. Beatitude é política quando leva o homem a investir potência em outra direção e não na retroalimentação do sistema que tenta aprisionar a potência de criação. Beatitude, como vimos, é a libertação de tudo o que produz aprisionamento ao meio, submetendo a vida ao exterior. Na beatitude somos livres porque somos um com o todo, e aí, sentimos e experimentamos que somos eternos.

Aqui entendemos o sentido mais profundo de democracia que o filósofo apresenta. Aqui então, na modulação da potência experimentada pelo sábio, na beatitude, entendemos um verdadeiro manifesto político, a essência da política de Espinosa, a experiência da suprema liberdade.

¹⁷⁵ A sabedoria da qual fala Espinosa é então também um engajamento: ela supõe, não um abandono do mundo e das suas tentações, mas ao contrário, estabelece uma nova relação com o mundo, ativa e positiva, que conduz a viver nele e com ele, de uma maneira que não concerne somente ao conhecimento teórico mas também à afetividade, finalmente reconciliada no conhecimento do terceiro gênero. (MACHEREY, 1997, p. 201).

¹⁷⁶ E agora que o sábio da *Ética* transforma a sua própria liberdade em liberdade coletiva, transformando o saber na política. (CRISTOFOLINI, 1996, p. 66).

¹⁷⁷ E não há, aqui, nenhuma diferença, a não ser a de que a mente teve, desde toda a eternidade, essas mesmas perfeições que simulamos lhe terem sobrevivendo agora [...] E se a alegria consiste na passagem para uma perfeição maior, a beatitude deve, certamente, consistir, então, em que a mente está dotada da própria perfeição. (E. V, 33, escólio).

SEGUNDA PARTE

4 ARTICULAÇÃO ENTRE BEATITUDE E ILUMINAÇÃO/INCONDICIONADO

Conforme apresentamos na introdução, uma das nossas propostas principais é a de investigar se o sentido de beatitude, em Espinosa, e o de Iluminação/Incondicionado, no Zenbudismo, convergem, efetivamente, para uma mesma perspectiva. E faremos isso coerentes com o conceito norteador do nosso trabalho, que é o conceito de diferença. Então, buscar convergências, para nós, significa, ao mesmo tempo, afirmar a diferença. Diferença inerente à forma de produção empreendida pela Natureza, ou seja, diferença que ocorre na pré-forma e que se expressa a cada momento nas formas, tornando a vida uma produção de infinitas combinações únicas.

Assim, buscar convergências é investigar, até onde nos é possível fazer, se o conteúdo dessas experiências, as experiências propriamente ditas, guardam pontos em comum de tal sorte que possam ser consideradas afins. Nesse sentido, tentaremos produzir com a obra dos autores, buscando caminhar ou até mesmo desvelar aquilo que está implícito nas suas respectivas obras. Produzir essa articulação utilizando material de demolição para uma nova construção. Queremos dizer que essa articulação a que estamos nos referindo agora vem sendo realizada ao longo de todo o trabalho de pesquisa.

Partindo da ideia e da radicalidade que a diferença se apresenta, entendemos que as experiências de beatitude e Incondicionado serão sempre processos dinâmicos, únicos e que se diferenciam, a cada momento, deles próprios produzindo novas combinações com expressões distintas. Cada indivíduo experimenta esses processos de forma, evidentemente, distinta de outro indivíduo. Mais ainda, esse processo difere no próprio indivíduo, a cada momento, o que nos leva a escaparmos da ideia de estados do ser. A rigor, essas experiências, pensadas como “estados do ser”, inexistem. Elas se constroem e se destroem no mesmo momento, transformando-se, por meio de uma dinâmica singular e inapreensível, na sua totalidade. Cientes disso, nossa tarefa de relatar e aproximá-las amolda-se à concepção de movimento e transformação constante. Embora não saibamos, a priori, se isso facilita ou dificulta nosso percurso de pesquisa, ao menos sentimos que nos inserimos na realidade dinâmica de mundo, e que talvez nos coloque, assim como aos leitores, em uma dimensão menos exigente em identificar correspondências simétricas entre essas experiências. É disso que temos que abrir mão – exatidão e correspondências idênticas – para conseguirmos acompanhar o processo. Então, buscar convergências não significa decalcar, copiar, encontrar

a mesma imagem no espelho. Se seguirmos por essa via, de buscar “iguais”, nossa empreitada, e diríamos que qualquer tentativa de encontrar identidades, estará fadada ao insucesso.

Cabe-nos então considerar o que se articula nesses movimentos, cuidando sempre de perceber planos de imanência afins de onde emergem as experiências. Entendemos que o caldo que origina os conceitos e preceitos de Espinosa e do Zen é composto de material semelhante. É aí que fixamos a nossa pesquisa, ou seja, sinalizar para as semelhanças que existem nesse campo intensivo que precede a forma, atentos em considerar, no primeiro plano, aquilo que é por Natureza. Buscar compreender o que é por Natureza foi e segue sendo nossa preocupação, assim como a de Espinosa e do Zen. Registramos essa intenção na introdução, inclusive trazendo uma história Zen sobre o dedo e a Lua, que ilustra o tipo de linha que estamos utilizando para construir a nossa teia.

Buscar afinidades entre as experiências em campos menos codificados, afinidades no ritmo, na melodia, no gesto e no movimento, em suma, naquilo que elas sugerem. Assim, partindo da forma usual de produzir uma tese, somos levados a compartilhar de certa compreensão, pois se trata da dificuldade em expressar relatos fidedignos sobre um tema que enseja, efetivamente, a experiência, e que não vivenciamos. Vale então estarmos cientes de que são ordens distintas, a da experiência e a do relato, e que, de certa forma, prescindem do próprio relato para se constituírem no real.

Assim, depois de discutirmos separadamente o que Espinosa e o Zen apresentam nesse campo da liberdade, que é a essência da experiência de beatitude e de Iluminação/Incondicionado, iremos agora articulá-las. Associaremos essas ideias sem, contudo, darmos ao trabalho de desenvolvê-los com citações que, entendemos já ter sido feito, de forma exaustiva, ao longo do trabalho.

Inicialmente, um aspecto comum e que nos chama a atenção é que estamos diante de filosofias práticas, que são apresentadas para serem experimentadas no cotidiano. Ambos afirmam e reafirmam que não são dados a abstrações, mas sim à necessidade de uma mudança no percurso de vida. Uma mudança na forma de estar no mundo e que produza principalmente uma experiência direta de apreensão e relação com a realidade. Em tempos modernos, no Zen, esse percurso é chamado de autorrealização. Isso nem sempre teve essa denominação, mas o que importa é que entendamos que uma mudança radical na vida, no ponto de vista, deve ser produzida no caminho da experiência do Incondicionado, defendida pelo Zen, e no percurso ético, proposto por Espinosa. E como podemos entender o sentido dessa mudança de ponto de vista? Estamos habituados a viver a vida enredada em fluxos que produzem condicionamentos

e acarretam os mais variados tipos de sofrimento, como vimos. Em síntese, estamos condicionados.

O percurso de autorrealização pressupõe uma experiência que se desloca de uma vida condicionada para uma vida incondicionada. Nessa última, passamos a experimentar a vida de maneira direta, ou seja, da forma como ela se apresenta, a cada momento, sem preconceitos e separações. Experimentar a vida sem as marcas e registros que desde tempos imemoriais têm sido produzidos na unidade corpo/mente. Viver o mundo ciente de que essencialmente sujeito e objeto não se separam, e que só se distinguem, existencialmente, a partir dos agregados que emprestam formas provisórias ao que conhecemos como ser, coisa, sujeito e objeto. Para o Zen, o que conhecemos, no campo sensível, é um conjunto de agregados provisórios que se formaliza a partir das lentificações dos fluxos, por isso, o percurso de autorrealização se faz na própria unidade corpo/mente e na existência cotidiana. Um percurso na unidade que produz a libertação dos códigos que condicionam a unidade a experimentar a vida naquilo que o Zen chama de *Avydia*, a ignorância primordial. E nessa, a primeira questão que se apresenta é a do apego à substancialidade do eu. Um conhecimento inadequado que enseja uma prática de vida limitada, por conta da concepção que temos e mantemos sobre todas as coisas e principalmente sobre o nosso eu.

O próprio sofrimento é fruto do equívoco de pensarmos que existe um eu autônomo e substancial, concebido a partir da visão condicionada às experiências passadas, ultrapassadas e que tenta preservar uma coesão imutável na unidade corpo/mente. Essa tentativa é indefensável se pensarmos nos processos naturais de engendramento da vida. De que se compõe essa suposta individualidade chamada de eu? De experiências passadas e projetos futuros? Da representação do mundo por meio dos condicionamentos? Para o Zen, sofremos por que vivemos apegados a essa ilusão como se fosse a única realidade.

Então, nesse percurso, o ponto de partida é a constatação de uma existência condicionada e limitada. Passado e futuro são a ilusão do tempo, atualizados no indivíduo, produzindo sofrimento. O processo ou percurso de autorrealização tem como intenção a libertação dessas marcas temporais. É a experimentação do presente, é viver a vida como ela se apresenta, aqui e agora, sem condicionamentos que tentam atualizar experiências passadas ou projeções futuras. É a dificuldade de viver a vida, de forma espontânea e natural, da forma como ela se apresenta. O percurso de autorrealização deve caminhar para, como diz o próprio Zen, retirar toda a poeira que ao longo de uma vida ficou acumulada no espelho produzindo uma visão desfocada da realidade. Retirar a poeira do espelho é retomar o ritmo da vida,

insubstancial e impermanente. É alinhar-se com os fluxos e ritmos impessoais da potência produtiva e fazer aquilo que deve ser feito, com total precisão.

E esse processo, essa experiência de viver a realidade plena, para o Zen, poderá ser facilitado por meio do que se conhece como meditação. Na meditação empreendemos um profundo mergulho nos recônditos mais profundos do nosso ser. E ali, o que encontramos? O Vazio. Vazio na profundidade e na superfície.

A prática da meditação, como vimos, é a atitude de plena atenção cotidiana e não um ritual como estamos habituados a concebê-la. Ou então, se quisermos, é a ritualística do cotidiano. É uma maneira de estar com a vida. E é, para o Zen, a via principal para a experiência da Iluminação/Incondicionado. O mundo e a vida só existem no presente, e é isso que a atitude meditativa possibilita experimentar. Na perspectiva da potência criativa ou do Vazio, o que entendemos como passado e futuro são ficções, entendimento condicionado e limitado da realidade. Viver o presente é experimentar ser um com o mundo. Daí o processo de meditação, a prática cotidiana de atenção plena, a todo o momento. Meditar não objetiva parar o fluxo dos pensamentos. As formas de meditação são inúmeras e o que conta, para o Zen, é o desenvolvimento da plena atenção. O sentido desse processo é o de levar o indivíduo a se desprender das marcas que o colocam em uma clausura, a começar pela clausura do eu, da identidade pessoal. Experimentar, por meio da atitude meditativa cotidiana, o movimento que, partindo da clausura do eu, conduz à liberdade do todo. No percurso de autorrealização, a meditação é o instrumento que possibilita a ruptura do conhecimento condicionado, da ignorância que enseja a introjeção da perspectiva dual de mundo como sendo a única realidade. Ruptura de uma perspectiva de mundo fundamentada nas aparências.

A prática da meditação cotidiana produz a abertura para a experiência de viver o mundo como um único indivíduo. E isso ocorre em função de encontrarmos-nos imersos nos princípios da insubstancialidade do eu, na impermanência de todas as coisas e, por fim, em uma vida incondicionada que culmina na liberdade suprema.

O que temos com o Zen é essa mudança de ponto vista. Uma mudança que enseja estar na vida experimentando-a diretamente com tudo e com todos, e que ultrapassa a perspectiva clássica de um eu substancial que se separa, em última instância, do mundo. Quando conseguimos realizar essa relação com o tempo, que a meditação enseja, tanto o desapego, a insubstancialidade e a impermanência se apresentam como consequência natural. E isso, para o Zen, é simples assim. A nossa mente, nosso corpo, e todas as coisas que consideramos nossas estão enredadas em uma teia de acontecimentos interdependentes que tem na realidade última, ou seja, no Vazio, a sua origem sem começo.

A referência à realidade última, valiosa para o budismo, pode ser compreendida a partir da seguinte metáfora: a folha de uma árvore pode ser vista, no primeiro momento, como sendo um ser autônomo, com sua singularidade que se expressa na sua relação dinâmica de movimento e repouso, como todas as coisas que povoam o mundo. Podemos então explicar a existência da folha dando ênfase aos seus atributos como o brilho, a textura, o aroma, as formas etc. Quando olhamos assim para uma folha, ou para qualquer outra coisa, para o Zen, não há efetivamente nada de errado. Ocorre que todos esses atributos da folha dizem respeito à sua aparência, à sua expressão sensível. Para o Zen, as aparências têm importância, mas não dizem tudo sobre a folha. Precisamos avançar, ou regredir, para entendermos que a folha está ligada ao galho, que está ligado ao tronco, à raiz, aos insetos, ao ar, e assim por diante até chegarmos à realidade última – o Vazio. Chegando nesse ponto percebemos que a folha não é dotada de substância exclusiva, própria e diferenciada das outras coisas. A folha, o homem, o sapo e a pedra, para ficarmos com estes exemplos, têm a sua origem no Vazio.

Precisamos, segundo o Zen, chegar a essa compreensão, de forma encarnada. Viver esse processo de insubstancialidade, impermanência e interdependência. Sabemos que outros termos são utilizados para falar da mesma coisa. Mas no budismo a realidade última é conhecida como Vazio primordial. Espinosa chama isso de Substância Única, Deus, Natureza, Potência Produtiva. O que importa na questão, a nosso ver, é a compreensão encarnada de que a nossa realidade última, nossa essência, é comum a todos os seres e que vivemos em uma comunidade de um único indivíduo que se expressa de infinitas formas. Somos ou estamos sendo a expressão desse único indivíduo. Uma comunidade interdependente. Aquilo que fazemos ou deixamos de fazer afeta, de maneira direta ou indireta, a todos os integrantes da comunidade. Então, o Zen sugere plena atenção com a vida, e Espinosa afirma a mesma coisa. Não pense que você é uma folha, autônoma, com livre-arbítrio. Pense, sinta, aja como um simples, e ao mesmo tempo, importante integrante dessa comunidade que tem a mesma substância e a mesma essência. Esses são caminhos que ensinam outros olhares na perspectiva de vida sem, contudo, atrelar essas experiências a essas escolas de pensamento.

Nossa discussão não pretende fechar questões sobre um tema que consideramos inapreensível na sua totalidade. Nossa intenção é de abrir considerações, ratificar caminhos que conduzem a essas experiências, mas não estamos determinando que esses sejam os únicos caminhos para viver o processo de revelação daquilo que sempre esteve presente. Então, trata-se de um percurso, diríamos que árduo, parafraseando Espinosa, e que produz mudanças significativas na maneira de estar na vida. Mais que isso, um percurso que se traduz em uma prática de vida diferenciada. Dito isto, poderemos identificar que certos preceitos budistas, e

que na realidade são expressões da Natureza, se constituem em pistas para viver essa relação direta com a vida. E o que seria isso?

Partindo do preceito da Insubstancialidade, passando pelo da Impermanência e culminando com o da Iluminação/Incondicionado, teríamos então um percurso de autorrealização que, como sabemos, caminha e avança em direção à libertação do próprio ser. Apresentado dessa forma mais parece que o Zen está dando uma receita de vida para produzir e experimentar a liberdade. Sabemos que a questão não se resume a isso, mas que isso enseja possibilidades. O ser deve, nesse caminho, produzir movimentos que o levem a libertar-se da ideia de eu, experimentar esta libertação, atualizando-a na experiência da unidade de um único ser impermanente e insubstancial. Esse desafio é factível a todos que queiram experimentá-lo, mas exige total atenção. Para o Zen, a forma como cada um vive a vida, seus afazeres cotidianos têm, a priori, pouca relevância na realização do caminho. Como o entendimento do Zen é de que já somos Iluminados, só não sabemos que somos, a vida cotidiana, seja ela qual for, deve ser aceita e ultrapassada em prol de experimentarmos um sentido de vida que conduza, cada vez mais, à realidade última. Isso implica nos distanciarmos de viver uma vida unicamente orientada pelas aparências. Diríamos que trata-se, fundamentalmente, de um caminho para dentro de si, para dentro dessa unidade totalizante. Um percurso que enseja um *modus operandi* do nosso *modus vivendi*.

Retomando o entendimento do princípio da Insubstancialidade, este pode, quase que arbitrariamente, ser indicativo do ponto de partida desse caminho. Temos então a cosmologia budista na qual tudo o que existe no mundo tem como essência o Vazio. E vejam que quando nos referimos aqui à cosmologia falamos em princípios, são princípios da própria organização produtiva da Natureza. Não são conceitos, propriamente ditos, são preceitos, leis e regras de produção da Natureza. Nestes, o Vazio é o plano de imanência budista. Um caldo indefinido que comporta potencialmente tudo, e que é a própria potência produtiva que conhecemos como mundo. Mundo, potência produtiva, Vazio e Realidade Última para o budismo são a mesma coisa.

O sentido de Insubstancialidade afirma a ideia de que nenhum fenômeno é detentor de uma substância própria que o diferencie dos outros fenômenos. Somos combinações provisórias de agregados que só se distinguem na forma sem, contudo, se distinguem pela existência de uma substância própria, natureza ou essência diferenciada e particular. Dizer isso implica não só saber que isso é assim, mas explicita o chamamento para experimentar que isso é assim. Experimentar a Insubstancialidade na vida cotidiana. Experimentar que onde projetamos um eu, uma identidade, uma individualidade, estamos no plano das formas.

Considerar isso, dessa maneira, significa dizer que, mesmo reconhecendo a forma, estamos completamente convencidos de que esta que nos distingue, e até nos separa dos outros fenômenos, além de não ensejar diferenças essenciais ou estabelecer distinções hierárquicas, não nos separa efetivamente de nada. Somos formas, combinações próprias e singulares de agregados, únicos, a cada momento uma nova combinação.

Mas o que isso significa? Somos tudo e nada, no mesmo momento, mas nos fixamos nas aparências como se fossem nossa essência. Vivemos as aparências de forma essencial. Vivemos as aparências como a única realidade. Dizer isso não significa a afirmação de outra realidade. Trata-se, aqui no Zen, do contrário, da existência de um único mundo, com toda a radicalidade da afirmação. Um único mundo que é a expressão do Vazio produtivo de onde emanam todas as coisas. A univocidade e a imanência são próprias do entendimento de mundo dessa escola.

Ao contrário do que é pensado, o Zen não advoga a negação do mundo que se expressa nas aparências, mas sim a mais completa aceitação do mundo como ele é, incluindo o entendimento correto e a aceitação do próprio eu, na sua perspectiva essencial. Poderíamos dizer que para o Zen o mundo é perfeito, o que existe é uma limitação na percepção dessa perfeição. Para o Zen, não há o que falar de fantasias, misticismos, escapismos para outro mundo. Podemos pensar na ultrapassagem do plano das aparências, englobando-o, e seguindo na direção do plano da realidade última. Um dado singelo que atesta essa visão é que a própria prática da meditação Zen, o Za-zen, quando realizada nos mosteiros ou em outros lugares assim sugeridos, deve ser feita de olhos abertos, ou seja, é aqui e agora a experiência da Iluminação. O próprio inspirador do budismo, *Sidharta Gautama* – Buda, se insurge com veemência contra a ideia de outro mundo.

Assim, dependendo da nossa compreensão ou ignorância poderemos projetar substancialidade nas formas, investindo valores, atributos e qualidades essenciais. Poderemos viver apegados à crença de que somos, efetivamente, distintos das outras coisas na nossa natureza essencial. É um difícil jogo capitaneado pelo nosso eu que luta durante uma vida para se afirmar como identidade própria. Que vive na construção dessa identidade e que, em troca, produzirá prestígio, destaque e reconhecimento social. Como poderemos aderir a essa ideia de que nossa realidade última é o Vazio? Mais ainda, como experimentar isso no corpo constituído de marcas de poder que ensejam a clausura da individualidade? Como ultrapassar o mero e formal entendimento sobre isso para efetivamente experimentarmos isso?

No percurso de autorrealização precisamos avançar para experimentar que somos para além ou aquém das aparências, que nossa essência é o Vazio. Sabemos das dificuldades que

se apresentam para essa experiência de vivermos em nós esse único indivíduo que se metamorfoseia constantemente sem ter nada de essencialmente seu. E, como vimos, a insubstancialidade não tem o sentido nem de destituir nem o de reduzir todos os fenômenos ao nada, mas afirmar que essa potência que nos constitui, e somos por ela constituídos, é comum a tudo o que existe no plano visível e invisível. Somos dotados dessa potência que é única e comum a todos.

E esse entendimento, enquanto se processa no campo cognitivo da razão formal, construído por uma lógica clássica, não produz os efeitos de mudanças desejados. O desafio que o Zen coloca é o de experimentar a Insubstancialidade. E quando experimentada, efetivamente, nossa atitude no mundo se transforma completamente. Aí experimentamos, entre outras coisas, o que o Zen chama de compaixão. A compaixão com o sentido de expressar em tudo o que se pensa e age esse reconhecimento da interdependência, e de que somos um único ser. A compaixão que é a expressão da unidade. Um verdadeiro reconhecimento, uma constatação inabalável de que tudo e todos compõem um único e mesmo ser. E a constatação visceral da relação de interdependência produz uma relação natural e espontânea de cuidado e atenção com todos os seres. O entendimento vivencial de que a vida pulsa em todas as coisas, sem hierarquia ou supremacia. Então, todas as coisas são partes inalienáveis da cadeia produtiva de acontecimentos que propiciará, mesmo de forma provisória, o surgimento do meu eu, do seu eu e de todos os eus que quisermos pensar. Corporalmente cientes da interdependência, o sentimento que se expressa é o de compaixão. Cuidar com atenção de qualquer coisa, pois tudo faz parte da teia que constitui o corpo e a mente do único ser.

Para avançarmos com a compreensão do caminho de libertação apresentado pelo Zen, outro ponto-chave é a ideia de desapego. O desapego que é próprio da impermanência e que é próprio da Natureza. O desapego, portanto, que precede às formas, pois é constitutivo de mundo, da forma como a Natureza produz. Para o Zen, o desapego não implica uma engenharia do pensamento, mas sim a própria aplicação prática do princípio natural da impermanência. É a constatação vivencial daquilo que é por Natureza.

Sabemos que não existe nada que não esteja em movimento, mas isso, por si só, não é suficiente para experimentarmos na nossa prática de vida o desapego. Aqui abriremos um parêntese para ilustrar o que estamos falando sobre o desapego. Traremos uma passagem do texto produzido pelo filósofo contemporâneo François Julien que nos diz, no livro *O sábio não tem ideias* (2000, p. 76), da diferença entre a concepção prática de desapego e a concepção de apego, mais forte na nossa cultura. A diferença entre o sábio, que vive

naturalmente orientado pelo princípio do desapego, pois vive a impermanência no cotidiano, e o filósofo ocidental, que vive (a vida) apegado aos seus conceitos, convicções e verdades. Para o sábio, nesse mesmo texto, as coisas, as ideias, os conceitos são expressões naturais e simples daquilo que deve fluir e circular, como é próprio da impermanência da vida. Para ele, não se joga o jogo do isso ou aquilo, ao contrário, é sempre isso e aquilo, como Deleuze e Guattari (2004, p. 143-296) nos apresentam quando falam da síntese conectiva que desbanca o binarismo. Ele, na perspectiva do desapego, conjuga o e, ao invés do ou. Para ele é sempre isso, e aquilo, e aquilo, e aquilo outro. Diferentemente do filósofo, que tem apego às suas ideias e que pensa a partir da perspectiva de que é isso ou aquilo, e que reforça a síntese disjuntiva, discutida pelos filósofos acima, fixando a potência a ideias abstratas.

O desapego é a consequência natural da introjeção desses dois aspectos: insubstancialidade e impermanência. Se a vida, e tudo o que existe, é fundamentalmente impermanente e sem substância própria e exclusiva, se os fenômenos são formas provisórias, o desapego é a consequência natural de experimentar a insubstancialidade e a impermanência na vida cotidiana. O desapego, para o Zen, é constitutivo de mundo, é condição que antecede as formas. É desapegar-se porque experimentamos, com a vida, o movimento constante, as transformações que se processam todo o tempo. Desapegar-se, inclusive, das próprias ideias, e, no limite, da própria ideia de desapego. O desapego de toda e qualquer ideia pressupõe a experiência direta, e não mais intelectual, da fusão com o mundo, que é impermanente.

Desapegar-se, pois o mundo é mutação constante, puro devir, então é estar com o mundo, no ritmo do mundo, em constante mutação. Uma experiência de fusão, até onde nos é dado experimentar, com a vida única, a potência que produz todo o tempo combinações singulares. Nessa, o que se constata, é o eterno movimento que não permite fixações em momento algum, em coisa alguma. Um vir a ser avesso às fixações e paralisações. A mutação, o fluir e as transformações constantes são experimentados em uma coincidência com o próprio movimento. Aqui nunca perdemos nada, pois que nunca somos, efetivamente, possuidores de algo. Nada nos pertence, vivemos na ilusão da posse. Fixamos a ilusão de possuir algo quando tudo é, em última instância, puro devir, puro movimento. Nessa perspectiva, pensamos ser possível estabelecer algum controle sobre esse aspecto da Natureza, que o Zen chama, apropriadamente, de princípio, pois que é expressão natural. Para ir mais diretamente ao ponto, como o Zen gosta de fazer, não existe nem eu e nem coisa, o que existem são fluxos em constante movimento e transformação.

Na perspectiva da libertação, encaminhamos outro preceito budista no caminho de autorrealização: o da Impermanência. A Impermanência que, como o princípio da

Insubstancialidade, deve ser compreendida e ultrapassada, na ordem do entendimento intelectual. Então, falamos de princípios naturais que precisam ser vivenciados na prática cotidiana. E esse é o desafio inexorável colocado pelo Zen. Viver a Insubstancialidade e a Impermanência, no cotidiano, orientados pelo sentido essencial da compaixão e do desapego. E por que isso? Porque o mundo é impermanente e insubstancial.

No princípio da Impermanência o que se verifica é que, a priori, sabemos sobre a impermanência de todas as coisas. Esse é um fato inquestionável e que não aporta nada de especial, então, o que faz com que ainda experimentemos tanto sofrimento com a impermanência? Ousaríamos dizer que é o tipo de conhecimento limitado que temos desse princípio. O conhecimento limitado se expressa em conhecer, de forma separada, na perspectiva binária do eu e o outro, eu e a impermanência. A questão é, enquanto simplesmente soubermos da impermanência, ainda não somos capazes de experimentá-la de forma direta e inseparável. Sabemos que nada é estável e perene, mas construímos toda a nossa vida na perspectiva da falsa estabilidade. Tanto é assim que sofremos e nos surpreendemos com as mudanças. Sofremos em pensar que ela está presente todo o tempo e somos joguetes diante da sua inexorabilidade. Sofremos pensando que morrer é perder a vida, mas a vida nunca morre.

Como nos referimos anteriormente, o desafio que o Zen nos apresenta é avançar para além das palavras e do entendimento que habitam o plano dualístico de sujeito/objeto, homem/mundo. Nesse percurso, chegamos então ao sentido de Iluminação ou Incondicionado, que vem a ser a mesma coisa. Como vimos no capítulo próprio, essa experiência de Iluminação ou Incondicionado, para o Zen, é um renascimento. Um renascimento a cada momento, pois passamos a lidar com a vida priorizando outros vínculos. Daí o sentido de Iluminação ter como sinônimo a palavra Incondicionado.

Esse caminhar pressupõe que as marcas e registros que experimentamos ao longo de uma vida, que nos subjetivaram e nos subjetivam, transformam-se completamente. Fluxos que nos condicionam a um tipo de vida regida por esses registros representacionais, por essas marcas que podem ser transformadas quando experimentamos a coincidência com a potência da vida. Então, o caminho pressupõe uma mudança de ponto de vista que produz desapego dos nossos condicionamentos. O conhecimento, para o Zen, é algo sempre fresco, que acontece a cada situação, aqui e agora. O armazenamento de informações não se traduz no verdadeiro conhecimento. Para o Zen, o acúmulo de informações mais atrapalha o caminho do que o favorece.

O processo de experimentar, cada vez mais viver o momento presente, é o processo de experimentar a própria eternidade, que é afirmativa, atual e potencial. Experimentar a vida na perspectiva incondicionada, o mais possível, é estar vivendo a vida na sua potência criativa. É não estar submetido a um tipo de vida que se orienta pelas formas e pelas aparências, embora transite por elas. É não estar submetido a um tipo de vida que aprisiona o indivíduo na sua própria identidade e nela investe valores provisórios. A experiência incondicionada é a de se libertar de um *modus vivendi* que tende a produzir sofrimento. Iluminação/Incondicionado é a liberdade suprema do corpo/mente, na duração.

Mas por que ao longo de uma vida, e da própria história da humanidade, construímos caminhos tortuosos que mais nos conduzem ao sofrimento do que a uma existência potente? Parece que a vida que estamos trazendo aqui, apresentada pelo Zen, se constitui em uma outra vida. Mais que isso, se constitui em uma vida inexecutável, idealizada, mística. Parece, em certos momentos, que deliberadamente escolhemos viver a vida de sofrimento, quando poderíamos experimentar outra forma de estar no mundo. Ou então que o nosso projeto de pesquisa envereda por um caminho de fazer uma crítica veemente a toda uma forma de vida, predominante, hegemônica e apresentada como sendo a única forma de experimentar a felicidade.

Sabemos também que, além do Zen e Espinosa, outros sinalizaram para esse processo coletivo de afirmação do sofrimento como índice do viver humano, como algo imperativo e incontornável. Embora identifiquemos a distância existente entre as formas de viver o mundo, entendemos que são formas que se distinguem, mas não se separam. E o elo constante que une as infinitas formas de viver é o que permite as variações e inclinações para outras formas de estar no mundo. Existe um ditado no Zen que afirma que quando um mestre se Ilumina, toda a humanidade se Ilumina um pouco mais. É a expressão da interdependência e do mundo como um único indivíduo, e que sustenta nossa afirmativa de que a experiência da liberdade, na perspectiva do Zen, é algo factível. É o que leva o Zen a afirmar que já somos Iluminados, só não sabemos que somos, e a Espinosa dizer que já somos eternos, mas também não sabemos que somos. Uma inclinação, na mesma vida, na única vida, de uma perspectiva condicionada, para outra, incondicionada. E isso serve tanto para a experiência da Iluminação/Incondicionado quanto para a da beatitude.

O que estamos fazendo com a pesquisa é tentar avançar da crítica à prática. Aceitamos o desafio colocado pelos autores e decidimos desenvolvê-lo, apresentando-o como executável. Sabemos que o projeto apresentado por *Sidharta Gautama* e Espinosa não é simples, principalmente por conta da forma condicionada de viver a vida e que se coloca como

naturalizada. É um trabalho difícil e doloroso que, de certa forma, explicita a necessidade de desconstruir velhos hábitos, velhos sentimentos, velhas ideias. É um processo árduo, pois é voltar-se contra si e destruir as forças conservadoras que edificaram solidamente, ao longo de uma vida, uma maneira de existir. É uma estranha e dolorosa guerra em que o inimigo não está no exterior. O alvo a ser destruído é você próprio.

4.1 O PERCURSO ÉTICO

Cada um de vocês é perfeito do jeito que é. E todos podem se aprimorar um pouco. (Suzuki Roshi – fundador do Centro Zen de São Francisco).

A beatitude, para Espinosa, é a experiência máxima do que pode um corpo. É o corolário de um percurso que o filósofo começa a apresentar no “Tratado da Reforma da Inteligência”, e segue na “Ética”, especialmente no livro V, como vimos nos capítulos anteriores. Nesses textos Espinosa expõe claramente a sua questão inicial, ou seja, a de abandonar certos bens ou bens certos, por um bem incerto, nesse caso, a existência de um suposto sumo bem. Mais adiante, quando convencido de empreender a busca pelo sumo bem, ele diz que tentou realizá-la sem, contudo, abrir mão dos bens conhecidos, e logo percebeu que sua empreitada não lograria êxito. Então, a partir daí, produz mudanças expressivas na sua forma de viver.

Espinosa afirma não só que a experiência da beatitude é factível, como diz que o seu objetivo é o de conduzir o humano pela mão a conhecê-la. E o que seria, para Espinosa, a experiência do bem supremo? Podemos pensar, inicialmente, na perspectiva de união e revelação. União da mente finita com a mente infinita. E revelação dessa união que sempre esteve presente, mas por conta de um conhecimento limitado não conseguimos experimentar.

Espinosa afirma que somos eternos, embora não saibamos que somos. O percurso que leva ao conhecimento dessa união se constitui na ampliação da forma de conhecer. E essa se dá por meio da maior e mais variada possível realização de encontros que o corpo produz na duração. Até porque sabemos que a mente é a ideia do corpo e que Espinosa toma o corpo como modelo do percurso ético. Assim, o filósofo constrói toda a sua obra alertando para a necessidade de uma mudança radical na prática de vida para quem busca experimentar essa união. Diz da necessidade, para o modo existente humano, de produzir ou promover o que ele chamou de correção do intelecto, pois, na sua perspectiva, vivemos a vida predominantemente na ignorância do que essencialmente somos.

Vivemos na mais limitada imaginação, produtora de um tipo de conhecimento errático, confuso, impreciso. Lembremos que ele chega a explicar em que consistiria a correção do intelecto, que, a rigor, evidencia a necessidade do modo existente humano em produzir o conhecimento adequado do seu corpo/mente e de todos os corpos externos. E esse conhecimento é a mesma coisa que experiência, a vivência dos encontros e a percepção clara do que esses encontros produzem na unidade corpo/mente. Corrigir o intelecto para experimentar, nessa vida, pensar e agir como a própria Natureza. E a correção do intelecto a que Espinosa se refere não deve ser compreendida como uma determinação universal.

Sabemos que Espinosa não pensa de forma abstrata e generalista com relação aos modos existentes, mas sim de forma singular. Os modos são sempre únicos e singulares, portanto, esse percurso ético também será sempre único e singular, no que se refere ao movimento, ritmo, intensidade e aos encontros que cada modo realizará. Mas mesmo cientes de que o percurso e o caminhar são singulares, o propósito converge sempre para a experiência do supremo bem. As expressões mais sutis e intensivas da Natureza constituem a melodia que, indiscriminadamente, se apresenta a cada um de nós e então, contagiados por essa melodia, colocamos uma letra própria e adequada à nossa realidade. É como se estivéssemos, cada vez mais, plugados a essa frequência, a essas emanações primevas e produzindo nossas vidas, impulsionados fundamentalmente por essas emanações. Como se cada vez mais o que se expressasse em nós fosse a própria melodia inicial, única e de onde partem as mais variadas composições.

Então, para Espinosa, o que nos cabe fazer é modular o intelecto finito alinhando-o ao intelecto infinito. Pensar e agir completamente orientados pela Natureza, pelas emanações que produzem todo o tempo novas combinações. O caminho, segundo Espinosa, é árduo e necessita de uma atitude afirmativa, ou seja, alijarmos das nossas vidas o que produz desvios nesse percurso, porque nos vinculamos a outros interesses, resinificamos nossas prioridades. Aqui, entenda-se que esse é um processo natural no qual, por nos sentirmos impelidos à experiência de liberdade, investimos em tudo aquilo que intuímos propiciar essa experiência. De outra feita, nos distanciamos de tudo que nos impede de viver essa experiência.

O que ocorre em geral, e que Espinosa chama a atenção, é que, na prática, pensamos seguir o percurso em busca da felicidade suprema, usufruindo e investindo grande parte da nossa vida na obtenção dos bens percebíveis. Parece difícil para todos, como o foi para o próprio filósofo, abrir mão de certos bens em prol de um bem incerto. Contudo, fica clara a necessidade de escolha para se chegar mais longe. Ele segue sugerindo que o processo exige correções e ajustes no viver, pois parte do princípio de que o homem nasce ignorante e, por

meio dos encontros que realiza, poderá experimentar a ciência intuitiva. Vale lembrar que o sentido de ignorância que Espinosa emprega é aquela do homem que pensa ser um império dentro de um império, ou de ser dotado do livre-arbítrio, de se orientar pelo aspecto mais limitado da imaginação, de saber o que é melhor e fazer o que é pior, e de viver submetido às paixões. O homem simples pode ser ignorante ou sábio. O homem erudito também pode ser sábio ou ignorante. Para experimentar a vida por meio do conhecimento intuitivo Espinosa não adota esse tipo de distinção.

Então, o percurso se constitui em um verdadeiro convite para experimentarmos a união do que nunca se separou, a não ser na ignorância do modo existente que vive na imaginação limitada que, como vimos, produz a ficção da existência de dois impérios distintos separando o inseparável. É um convite para o desvelamento do que sempre esteve presente mas que, por conta de uma forma de estar no mundo, encontra inúmeros empecilhos para a sua plena expressão.

A afirmação de Espinosa, e que motiva nossa pesquisa, é a de que somos dotados de tudo o que é necessário para essa jornada de união da mente finita com a mente infinita. Somos instados a corrigir nossa mirada, polir nossas lentes na perspectiva de uma experiência revolucionária, ou seja: experimentar a vida, cada vez mais, conectados nos fluxos dinâmicos, singulares e livres que emanam da Natureza. E que fluxos são esses? Podemos pensar que são aqueles dos quais não podemos prescindir, são os fluxos vitais constitutivos do modo existente humano. Aqueles que estão impregnados de pura potência, como o ar, a terra, a água, a luz, o som, os alimentos e tudo o que é expressão mais direta da Natureza. A nutrição ou os encontros, cada vez mais com esses fluxos, propicia um verdadeiro contágio de liberdade, que é como a Natureza se expressa. O conhecimento sem o conhecedor. E isso significa viver a vida, os afazeres diários, orientados, cada vez mais, pelas emanções primevas da Natureza. Viver a vida cotidiana, em meio a tudo que necessita ser vivido, mas sem se deixar capturar pelos fluxos produzidos e sobrecodificados pelo social, que insiste em ser modelo inequívoco para conduzir o humano a experimentar a felicidade. A questão determinante que se coloca aqui, como se colocou no Tratado da Reforma da Inteligência, é a de uma escolha. Escolha entre servidão ou liberdade. Escolha entre saber, para usar uma expressão contemporânea, quem vai pautar a nossa vida, quem vai organizar a nossa agenda.

Lembremos que na servidão estamos submetidos ao exterior, às paixões, não produzimos efetivamente nossas vidas, elas são produzidas pelas forças que se articulam no *socius*. Somos reféns de um sistema de poder, vivemos condicionados por fluxos que nos permitem, no máximo, reproduzi-los. Estamos enredados e capturados por uma máquina de

sobrecodificação. A vida torna-se um cativeiro, onde o que é considerado nutrição acaba por determinar a despotencialização, individual e coletiva.

De outra feita, é factível a possibilidade do modo existente humano viver a vida livre orientada, primordialmente, pela forma como a Natureza se expressa: livre e por autonecessidade. Nesse caso, seríamos como que reféns de Deus, da potência produtiva e livre. Experimentar e produzir nossas vidas com o máximo possível de fluxos incondicionados, que são as suas formas essenciais de expressão. Viver orientados pela mente única e convictos de que não somos um império dentro de um império.

O sábio espinosano, então, é aquele que segue espontaneamente o ritmo da Natureza na sua vida cotidiana. O sábio é pensado pela própria Natureza. É o sentido de pensamentos sem pensador. Ele pode ser visto como uma combinação produtiva do que conhecemos como o santo, o artista e o louco. Essas três formas de estar no mundo estão orientadas pelas expressões mais viscerais da Natureza. Esses três personagens escapam ao movimento modelar produzido por um sistema de vida que captura o vívido da vida e nesse se potencializa: o vampiro contemporâneo. O santo, o artista e o louco escapam a esse vampiro. Embora eles transitem pelos meandros do sistema hegemônico não se deixam capturar pelo sistema, pois estão firmemente orientados pela Natureza.

O santo vive os seus devires. Nestes, ele encontra com o único indivíduo, vive o coletivo que se expressa no amor incondicional, na compaixão por tudo e todos, e na mínima preocupação com a sua individualidade. Seus interesses, suas prioridades são da ordem do bem comum, da comunidade dos viventes. O louco não constrói o seu ego dentro dos parâmetros usuais do eu. O louco, de certa maneira, vive e experimenta o seu corpo sutil, vibrátil ou mesmo a ideia do corpo sem órgãos, de Artaud. A sua vida, aos olhos da sociedade, é assumidamente provisória e insubstancial. O louco exala partículas moleculares e atualiza essas virtualidades que formam certo corpo, certa combinação. E nessa combinação, nessas partículas não codificadas, ele se sente impelido a se orientar. O louco sabe como ninguém que é Deus. Sabe que é tudo e nada, ele sabe que é o que ele quiser. E aqui traremos uma vez mais Deleuze quando diz: “que personagens vocês queriam ter sido? E gostariam de ter vivido em que época? E se fosse uma planta, ou uma paisagem? Mas tudo isso vocês já são, só se enganam nas respostas”. (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 137).

Então, o louco está sempre no devir, como o santo e o artista. Ele é tudo e vive esse constante vir a ser, tão propagado, admirado e, quando atualizado no louco, penalizado pela normalidade social. O artista, e óbvio que estamos falando do espírito do artista que habita a todos mas alguns poucos conseguem expressá-lo, experimenta também esse devir mundo,

devir natureza, devir imperceptível, como chamou Deleuze. O artista vive outra relação de tempo/espço. Ele se agencia, e sabemos que isso é sempre no campo molecular de fluxos informes, com forças e linhas que emanam diretamente da Natureza. O santo é também louco e artista. O louco é santo e artista, o artista é santo e louco. Talvez por isso sejam todos eles, à sua forma, perseguidos e estigmatizados. Não estamos fazendo apologia dessas formas de estar no mundo. Não sabemos a singularidade de cada uma delas. Estamos utilizando esses exemplos para evidenciar que o processo de viver outra relação com o mundo, a partir de outra relação consigo, é sempre uma questão. E uma questão, muitas vezes de polícia, de internação, de clausura. Parece um verdadeiro paradoxo, quando queremos libertar nosso eu essencial, somos aprisionados. Estamos utilizando também esses personagens como dispositivos de análise para pensar na revolução molecular, no nosso corpo/mente, que Guattari discutiu exaustivamente.

Após avançarmos com as questões colocadas por Espinosa, percebe-se que a experiência de liberdade é algo simples na sua formulação teórica. Isso mesmo, o enunciado das questões e a realização do percurso parecem, inicialmente, de uma complexidade inacessível mas, no decorrer da pesquisa, vamos entendendo que o terceiro gênero de conhecimento, chamado de conhecimento intuitivo, é a própria encarnação da simplicidade. É a experiência de uma vida simples, do homem simples. É o conhecimento da Natureza, no sentido totalizante, que sempre esteve aí e, no limite, não depende de nenhum método para ser experimentado, embora possa se utilizar de qualquer um deles.

A experiência de liberdade suprema é aquela que, paradoxalmente, pressupõe um árduo caminhar e, ao mesmo tempo, não necessita que o modo saia do lugar. Chegamos a pensar que, em função de inúmeros interesses construídos no contemporâneo, qualquer experiência que diga respeito a uma expressão de sabedoria que prescindia dos espaços atualmente reservados ao saber acarreta desconfiança ao ponto de ser desqualificada.

A quem interessa o homem livre? A quem o homem livre incomoda? Os espaços que se convencionou chamar de saber estão todos institucionalizados, mapeados, demarcados, e nestes, esse tipo de sabedoria é radicalmente desqualificada. Então, pensar em uma sabedoria que prescindia da Academia e do seu entorno passa a ser algo menor para o sistema. Ainda mais quando a sabedoria ou liberdade do homem simples não fortalece as instâncias de poder, ao contrário, as questiona silenciosamente. E aí voltamos à política, que, aliás, em momento algum nos afastamos. O sistema fomenta e se nutre do consumo desenfreado, do lucro e da servidão a esse senhor. O sábio espinosano, como vimos, pode ser visto como um homem simples. Um homem que não se deixa levar pela imaginação limitada e, conseqüentemente,

pelos bens perecíveis. Aquele que experimenta o que Deleuze nos diz quando exemplifica o devir imperceptível, ou seja, “estar na hora do mundo [...] Reduzir-se a uma linha abstrata, um traço, para encontrar a sua zona de indiscernibilidade com outros traços e entrar, assim, na heciedade como na impersonalidade do criador”. (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 74). Aquele que experimenta a beatitude afirma a eternidade na duração e por isso escapa à captura produzida pelo vampiro contemporâneo.

A partir da semente inicial, plantada no Tratado da Correção da Inteligência, Espinosa vai fazer uma engenharia, uma geometria para mostrar que o modo existente humano carece de buscar essa experiência. E o que é essa experiência, em última instância, senão a de uma liberdade suprema? Libertar-se de um conhecimento limitado que constrói uma vida condicionada, orientada e manipulada pelos senhores da imaginação. Libertar-se de um conhecimento limitado pois ampliamos nossos horizontes, nossa forma de conhecer e de estar no mundo.

No contemporâneo, devemos atentar para os senhores da imaginação. Os senhores, visíveis e invisíveis, que utilizam e manipulam a imaginação, individual e coletiva, para produzir servidão. E na imaginação limitada, direcionada, manipulada, a captura está latente. Para Espinosa, somos sempre perfeitos naquilo que conseguimos ser, e somos, ao mesmo tempo, uma obra aberta, inacabada, que suscita a sua conhecida questão: o que pode um corpo? E isso é o que mais nos interessa na pesquisa e na discussão, ou seja, essa equação que Espinosa monta quando pergunta o que pode um corpo; liberdade suprema; união da mente finita com a mente infinita. O entendimento de que a liberdade à qual Espinosa se refere é algo a ser experimentado no corpo e na duração.

E aqui cabe quase que um reparo ao nosso percurso com relação à pesquisa. Embora tivéssemos ficado com a sensação de que a ideia que desenvolvemos sobre beatitude e mesmo Iluminação/Incondicionado, inicialmente, mais nos distanciou do que nos aproximou dessa exequibilidade pelo homem simples, na realidade, fomos convencidos do contrário. Viver a dinâmica dessas experiências nos parece, cada vez mais, algo concreto. Uma questão de opção, ou talvez de vocação, em uma combinação de múltiplos e inúmeros aspectos que determinarão que alguns modos existentes experimentem essa forma de estar no mundo e outros não.

Vimos, ao longo da pesquisa, que a proposta apresentada por Espinosa é efetivamente de experimentar o máximo de simplicidade no pensar e no agir. Talvez o emaranhado de fluxos produzidos no contemporâneo, a tirania da representação, a suposta complexidade da vida moderna, coloque a questão da simplicidade e da liberdade como algo inexequível, mas

aí se trata de outra questão. Uma questão de opção. Opção entre experimentar a vida refém das forças que criam e mantêm um sistema de modulação e enfraquecimento da potência. Que apresenta, naquilo que Espinosa considerava como bens certos, e depois como males certos, a velha e conhecida promessa de felicidade. Felicidade, sabidamente para pouquíssimos, devido ao modelo político/econômico adotado no contemporâneo. Contudo, um tipo de felicidade questionável, pois tem como fim, para ficarmos com Espinosa, a riqueza, as honrarias e os prazeres dos sentidos. Felicidade hedonista, individual, produzida pelas paixões, alegres e tristes, em uma flutuação de ânimo incorrigível. De outro lado, a opção que uma vez mais reforçamos, não tem nada a ver com o livre-arbítrio, mas com a tarefa árdua de buscar caminhar no sentido de conhecer Deus, por meio do nosso corpo, como a Natureza conhece. Experimentar mais e mais os fluxos livres da Natureza que nos atravessam, sustentam e nos mantêm conectados e unidos na duração.

Não nos cabe sugerir que esse *modus vivendi* deva ser adotado como um modelo de vida para todos. Isso é função das religiões, o que sabemos muito bem a posição de Espinosa sobre o tema. O que queremos é incluí-lo no universo único e singular de escolhas de vida, de *modus vivendi*, ou seja, dizer e mostrar que essa forma de estar na vida também é possível de ser experimentada, entre tantas e incontáveis formas de estar nos verbos da vida. Dizer que essa melodia, entre tantas outras melodias, pode ser ensaiada e executada. Colocar essa experiência na pauta política contemporânea. Em Espinosa o que se discute é sempre, e nunca de forma modelar, o aumento de potência. Então, uma experiência de vida que aumente a potência individual e coletiva.

Sabemos da relevância que Espinosa e Buda deram a essas experiências. Entendemos e fazemos coro com essa relevância, e estendemos essas experiências para uma dimensão política, pois se trata, fundamentalmente, de uma questão de liberdade, individual e coletiva. Contudo, entendemos também que entre inúmeras e incontáveis formas de estar na vida, essa é mais uma delas, nem melhor nem pior, nem mais certa nem mais errada, para seguirmos coerentes com a visão ética de Espinosa.

Entendemos e fazemos coro com a ideia de que essa maneira de estar na vida não é privilégio de alguns, e que nem tampouco pressupõe conhecer ou seguir as valiosas pistas apresentadas pelos nossos autores. Não estamos pensando em receitas para a beatitude ou para a Iluminação/Incondicionado. Não temos receitas, e junto com o leitor, desconfiamos de todas elas.

A experiência de estar vivendo orientado pelo sentido espinosano de intuição se faz a partir de incontáveis caminhos. O que conta, de certa forma, é a possibilidade de qualquer

modo existente humano experimentar essa modulação potencial intensiva que Espinosa chamou de Glória, Aquiescência, Beatitude, e que, a rigor, comporta muitos nomes, desde que se entenda o que isso quer dizer. Viver como que certo contágio no plano intensivo, de todos os corpos que combinam e compõem o corpo do indivíduo. São encontros de corpos, movimento e lentificação, catalisação de potência, alteração de rota, linhas de força, emanações de fluxos.

Essas modulações da potência que vitalizam ao máximo cada corpo e o corpo inteiro podem ser compreendidas a partir de mais uma pista deixada por Espinosa, o que ele exemplificou e chamou de *Hilaritas*. *Hilaritas*, então, tem a expressão potencial da beatitude. É o atravessamento avassalador de fluxos que emanam da potência produtiva, em todos os corpos do indivíduo. São emanações de ar, água, luz, som e vários corpos que emitem partículas de vida e que são expressões vitais e diretas da Natureza. *Hilaritas* é a corporificação da beatitude, a sua expressão fisiológica. É a capacidade do corpo de se transformar e modular, dentro de certos limiares, os fluxos dos corpos exteriores e adequá-los ao seu corpo. Dentro de certos limites, como vimos no capítulo próprio, o corpo modula os corpos exteriores ao seu movimento produtivo. E isso significa dizer que não são somente as condições externas que determinam a experiência da beatitude, mas um conjunto de fatores inapreensíveis e indizíveis, na sua totalidade, que combinam-se para a revelação da união da mente finita com a mente infinita.

Quando Espinosa diz, parafraseando o evangelho de São João, que Deus não está entre os homens, mas sim, que Deus está nos homens, é a isso que ele se refere. *Hilaritas*, Beatitude, Glória, são termos utilizados para dizer dessa experiência.

O que nos parece pertinente chamar a atenção é que Espinosa, a todo tempo, coloca na sua célebre pergunta/desafio – o que pode um corpo – a ideia de que essa experiência de coincidência com a potência produtiva, ou a experiência de viver esse campo intensivo, impessoal, passa, inquestionavelmente, pelo corpo e na duração. *Hilaritas* é a expressão física, encarnada, da beatitude. Sentimos e experimentamos que somos eternos, palavras do filósofo. Somos eternos agora, na duração, pois essa eternidade é afirmativa e atual, e, a rigor, não se refere ao tempo. Com essas palavras ele afirma que a experiência é um investimento árduo e são poucos aqueles que dele se aproximam, mas que, contudo, é uma experiência factível. Quando relatamos esse processo estamos cuidadosos para que ele não se constitua em uma via messiânica de salvação, mas sim, um desafio factível para aquele que, diante de uma realidade que produz servidão e sofrimento, busca experimentar um sentido encarnado de liberdade.

Beatitude expressa uma maneira própria de estar na vida. Trata-se, se é que podemos afirmar algo sobre esse tema, de uma transformação que sustenta pequenas flutuações ou variações em um mesmo platô. Uma transformação que se produz no corpo, no seu campo perceptivo. Nossos órgãos dos sentidos, que nos conectam com o mundo exterior, estão plenos de fluxos livres que os nutrem levando-os a experimentar níveis ótimos de produção.

Assim, o corpo participa diretamente e todo o tempo desse processo de mudança, aliás, essa mudança ocorre o tempo todo no corpo. E como isso ocorre? Os órgãos dos sentidos, os corpos que os compõem, experimentam um processo coletivo e harmônico de transformação. Sutilizam-se por meio dos encontros que o corpo realiza. E nesse processo aproximam-se daquilo que também é mais sutil, a matéria-prima constitutiva de mundo. A visão, a audição, o olfato, o paladar e o tato transformam-se completamente, isoladamente e no seu conjunto. Uma experiência sensorial e perceptiva onde todos os corpos que compõem esses órgãos experimentam o máximo de potência, pois se libertam das marcas e registros de poder impostas pelo outro, pelo exterior. E nesse conjunto sutil de relação com o mundo, o que encontramos é o sentimento de amor para com Deus e para com todas as coisas. E isso é uma consequência natural e não uma busca atribuída ao pensamento ou à razão. O sentimento de amor é a expressão da revelação do que somos. É a experiência da unidade.

Então, de certa forma, a experiência da beatitude é a realização radical da simplicidade do viver. Alinhar-se à Natureza, nas suas mais singelas expressões. Produzir um devir mundo, devir Natureza. Entrar ou ser atravessado por fluxos informes que alimentam de matéria-prima a criação do mundo. Entendendo essa criação como a essência da arte, a essência da vida. Segundo o lendário mestre taoísta *LaoTsé*, a vida do iluminado é comer quando tem fome, beber quando tem sede e dormir quando tem sono. Simples assim!

4.2 O ENCONTRO SINGELO

Iremos, a partir de um relato pessoal, expor o nosso encontro com o Zen e Espinosa, desenvolver o que entendemos sinalizar para pontos convergentes nas suas obras. Seremos, inevitavelmente, omissos e redundantes, pois não conseguiremos dar conta de todas as articulações existentes, assim como repetiremos outras já discutidas ao longo da pesquisa.

Faremos essa articulação nos valendo do perspectivismo, ou seja, trabalharemos orientados pela lógica da diferença, evitando o reducionismo assim como o relativismo. Estamos no campo das singularidades e tomaremos alguns aspectos do Zen e de Espinosa para desvelar articulações e não identidades conceituais.

À medida que entrávamos em contato e pesquisávamos o trabalho de Espinosa, íamos, paralelamente, fazendo associações com o Zen-budismo, que conhecíamos há mais tempo. Intuíamos, e o termo é esse mesmo, que o Espírito que sustenta a obra de Espinosa, ou seja, o seu plano de imanência, é o mesmo que sustenta o do Zen-budismo: **o sentido de liberdade; a orientação das suas obras naquilo que é por Natureza; o entendimento e a exposição das leis e regras da Natureza.** Assim, passaremos então a apresentar e desenvolver os pontos que mais nos mobilizam nesse encontro.

Prática de vida – é notório que todo o trabalho desenvolvido por Espinosa e pelo Zen tem um sentido eminentemente prático. Tanto assim que ambos afirmam, respectivamente, a necessidade de um percurso ético e um caminho de autorrealização para a experiência da liberdade. Espinosa constrói e sugere um percurso ético para que o modo existente humano experimente o que pode um corpo. O Zen apresenta um caminho que busca transformar a vida de apego e sofrimento na vida livre.

Sabemos também que, para ambos, o caminho para a liberdade é árduo, e pressupõe uma escolha sustentada e alimentada por uma prática cotidiana. Ambos alertam para as múltiplas formas de ilusão e distração que se apresentam ao longo do caminho. Alertam para a captura da potência que o humano vive e da dificuldade de se desprender dos encontros que produzem passividade e servidão. Ambos viveram e lutaram para produzir, a partir de caminhos distintos, uma vida potente e livre. A plena atenção na vida, para o Zen, e de certa forma, para Espinosa, que se refere inclusive à sua experiência que adveio de meditações, é o combustível desses percursos. A atenção de ficarmos focados, o mais possível, no que realizamos, ao ponto de misturarmo-nos com a coisa que fazemos.

Quando falamos que o Zen investe grande relevância ao processo de meditação e que esse deve ser compreendido como algo a ser experimentado na vida diária, não podemos nos eximir de usar a nossa imaginação criativa para lembrar que Espinosa, como sabemos, cita momentos de meditação, atribuindo grande importância a essa forma de estar na vida. E, indo mais além, diríamos que o próprio ofício do filósofo, de polir lentes, ensejava esse tipo de meditação. Esse ofício exige uma atenção plena no seu fazer produtivo. Estar completamente naquilo que se faz, na execução diferenciada, pois é realizada com total concentração. Então, nessa situação, passado e futuro são termos destituídos de realidade, são vazios de sentido. Polir lentes, para Espinosa, e na nossa imaginação, levava-o a experimentar essa situação do tempo sem tempo, na sua própria vida cotidiana.

O sentido de atenção sugerido vai além da mera observação. É o sentido de quanto mais estamos atentos àquilo que realizamos, mais nos atemos ao presente, e por isso, somente

por isso, nos descolamos do passado e do futuro. E o sentido de atenção é também o de conhecermos a nossa natureza, a natureza de todas as coisas, as nossas escolhas, nossos encontros, a forma como realizamos o que nos propomos. E essa atitude ultrapassa o tempo convencional e nos coloca na eternidade do aqui e do agora. Entendemos isso como o sentido prático da plena atenção indicada pelos autores. A eternidade, para ambos, é o presente, e o desafio é que seja experimentada nessa vida.

Espinosa e *Sidharta* experimentaram, no limite, o que pode um corpo, e assim o corpo, nas suas respectivas filosofias, é a expressão encarnada do percurso ético, do caminho de autorrealização e da própria eternidade. O corpo é a expressão de viver a experiência da eternidade no cotidiano, na vida simples, na duração. O corpo é a expressão da filosofia prática, viva, factível. A discussão sobre servidão e liberdade é ponto de partida e de chegada dessa forma de pensar e viver o mundo. A questão crucial, para ambos, se expressa na afirmação de que o humano pode mais e vive menos. Assim, a questão de ambos toma como campo de realização a vida cotidiana. E a transformação dessa vida em vida livre, potente, desapegada, incondicionada.

Filosofia Naturalista – segundo Deleuze, a função da filosofia é a de criar conceitos. Então, com base nessa afirmação, podemos questionar se o trabalho dos autores se constitui efetivamente em uma filosofia, visto que ambos não são criadores de conceitos no sentido rigoroso do termo. Ambos se colocam como tradutores das leis e regras da Natureza. “A doutrina budista, ou melhor, a Lei Universal expressada pela mesma.” (GONÇALVES, 1993, p. 123). Estamos empregando o termo Filosofia Naturalista, um tanto vago, para dizer que a produção dos nossos autores é orientada pelo entendimento e a expressão das leis e regras da Natureza. Conhecer essas leis e regras pelas quais a Natureza se autoengendra, intuir esses processos, adequar-se e experimentá-los, no máximo possível, e comunicá-los, eis a proposta de ambos. Espinosa afirma essa intenção quando diz que o seu intuito é o de seguir e se orientar pelas leis e regras da natureza:

Isto é, as leis e regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte. Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza. (E. III, prefácio).

O Zen, com esse mesmo intuito, ultrapassa as palavras para ir direto à compreensão e ao entendimento da própria Lua, sem se fixar no dedo, ou seja, nas explicações sobre os fenômenos. Para eles, os conceitos que se expressam nas palavras têm relativa importância, sendo imperativo ultrapassá-los para experimentar diretamente a vida, como ela se apresenta.

Na perspectiva naturalista, os corpos, ou modos, se distinguem pela relação dinâmica e singular de movimento e repouso que engendra modificações e a emergência de outras expressões. Encontros de corpos, alterações do grau de potência, conhecer como a Natureza o faz. Nesse sentido, para o Zen, encontramos a ideia de agregados provisórios que, de forma impermanente, constroem e destroem as formas.

A expressão conhecida e própria do Zen é de que a forma é o vazio, e o vazio é a forma, nítida alusão às leis e regras de transformação da Natureza. O que emerge nas suas obras é, rigorosamente, a capacidade, a sensibilidade, a intuição na compreensão dos processos dinâmicos da Natureza produzir. Liberdade, servidão, potência criativa, Substância Única, Desapego, Impermanência são expressões próprias da natureza, na sua forma de produzir. Entendemos, junto com ambos, que a ideia de uma Natureza afirmativa, de perfeições singulares, de aquiescência, e do aqui e agora evidencia a mesma perspectiva, ou seja, a compreensão acrítica de tudo o que existe. Impermanência, inseparabilidade, encontros de corpos, beatitude e incondicionado não parecem propriamente conceitos, mas sim expressões produtivas da Natureza. A forma como ela produz e se autoengendra. E isso não enseja nenhum tipo de resignação ou conformismo, mas sim uma compreensão e aceitação da vida sem modelos, hierarquias, verdades absolutas e finalidades.

Imanência – “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas.” (E. I, p. 18). Na imanência caminha-se de maneira contínua e ininterrupta da forma ao vazio, da maior concentração de corpos para a menor concentração de corpos, do extenso para o intensivo, do sutil para o denso, sem pensar em outro mundo, firmes na ideia da inseparabilidade. Quando o Zen afirma que a vida acontece aqui e agora, o que é isso senão a expressão mais contundente da imanência?

Em momento algum encontramos nos escritos sobre o Zen, e mesmo com Espinosa, os termos: espiritual, mundo superior, realização para depois da vida. O mundo, para eles, é esse, e se expressa em perfeições singulares. O corpo é a expressão do que pode ser experimentado na duração. O próprio processo de meditação é uma prática de vida atenta, completamente de olhos abertos para o que ocorre nesse momento, sabendo que a vida só acontece no momento. Aqui é a possibilidade da Iluminação e da Beatitude, até porque, para eles, já somos Iluminados, já somos eternos, só não sabemos que somos. E esse conhecimento prático de que já somos livres, eternos, Iluminados, deve ser experimentado no mundo, na duração, aqui e agora. Entendemos que o plano de imanência de ambas as perspectivas se agencia no campo intensivo e na concepção de um único indivíduo que se expressa de infinitas maneiras sem deixar espaços para o fora, a sombra, o outro. A imanência de mundo é afirmada na ideia

budista de Realidade Última ou Vazio Pleno, e com Espinosa, na Substância Única ou Natureza. O Vazio pleno é a matriz de todas as coisas, assim como a Substância Única produz mundo. E esses são a expressão do plano de onde emergem sua forma de pensar e viver a vida.

Substância Única e Vazio Pleno – “Que curiosa confusão, a do vazio com a falta. Falta-nos de fato em geral uma partícula de Oriente, um grão de Zen [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2004, p. 112). Inicialmente, as ideias de Substância Única e Vazio Pleno pareciam-nos divergentes, mas fomos, ao longo da pesquisa, entendendo que o sentido ou o espírito que ambos empregam sobre essas ideias é o mesmo. É o sentido de imanência, afirmado nesses termos, como vimos. Para o Zen, tudo o que existe é a expressão do Vazio Pleno, Realidade Última, e para Espinosa só existe uma Substância e tudo o que existe é a forma de expressão dessa Substância. Trata-se de diferentes termos para a mesma coisa. A afirmação de que somos um único indivíduo, que se expressa de várias formas, singulares, mutáveis e impermanentes. Substância Única e Vazio Pleno dizem, fundamentalmente, da potência produtiva de mundo, a origem sem origem. “Há um real, um Absoluto e inacessível ao pensamento e à linguagem, que está em todas as coisas e também dentro delas.” (GONÇALVES, 1993, p. 13).

Entendemos que o sentido de Vazio e de Substância deva ser pensado ou repensado na concepção dos autores e dentro da mesma perspectiva. Indo direto ao ponto, a Substância não tem nada de substancial, embora também o tenha, e o Vazio não tem nada de vazio, embora também o tenha. Essa questão nos parece mais uma distinção semântica do que, efetivamente, de sentido. Então, passamos a utilizar os termos Vazio e Substância Única como sinônimos. Entendemos que ambos se referem à potência produtiva, única e que engendra todas as coisas. O vazio não tem nada a ver com carência, é o campo de desejo percorrido por partículas e fluxos. É vazio pleno. É a causa que acompanha o efeito e que também pode ser compreendida como o vazio que é a forma. O plano único, do único indivíduo, da Univocidade do Ser. Pensamos que o sentido de Univocidade é comum às duas perspectivas e se afirma na ideia de Vazio e Substância Única.

O Conhecimento/Experiência – para Espinosa, nascemos ignorantes e podemos experimentar conhecer como a Natureza conhece – o conhecimento singular das essências. A servidão é fruto do conhecimento limitado, a liberdade é o conhecimento adequado, singular, intuitivo de si e de todas as coisas. Para o Zen, o sofrimento é fruto da ignorância e da ilusão que se fixa unicamente nas aparências sem compreender a essência das coisas. Na perspectiva das aparências projetamos um mundo separado, e a esse nos apegamos como se fôssemos

possuidores de alguma essência própria e diferenciada. Confundimos assim a existência com a essência.

O conhecimento, para ambos, é a chave para a mudança radical de ponto de vista. É imperativa a transformação de um conhecimento limitado para um conhecimento que perceba as essências, e que passe a conhecer as coisas de um só golpe de vista. E o que é isso senão o conhecimento direto, sem intermediação ou representação? “E então nossa mente, como dissemos, reproduzirá ao máximo a natureza, pois possuirá objetivamente a essência, a ordem e a união da mesma.” (SPINOZA, 2004, p. 58).

Nesse percurso, proposto por ambos, fomos entendendo também que conhecimento é o mesmo que experiência. E esse aspecto da experiência é crucial para ambos. Sabemos a influência que Espinosa recebe de algumas escolas e filósofos pré-socráticos, como os atomistas, que dividiam o conhecimento naquilo que eles diziam ser o conhecimento por natureza e o conhecimento por convenção. O conhecimento por natureza nos parece ter o mesmo sentido do conhecimento direto. Nessa questão, sabemos também que Espinosa e o Zen apontam para o que é próprio da Natureza, como se desvelassem aquilo que sempre esteve presente, embora, por força de uma distorção na forma usual de conhecer, mantenha-se velado. No conhecimento singular apreende-se a coisa na sua essência dinâmica. E isso faz parte do entendimento global, não dual, onde o conhecer enseja uma experiência de fusão com a própria coisa.

Esse se constitui em outro grande desafio apresentado por ambos: desenvolver esse tipo de experiência, sem intermediação, uma vez que nossa vida, a princípio, só existe na representação. A proposta é de, englobando a representação, quando necessário, ultrapassá-la, quando imperativo. O desafio de realizar na existência a transposição de um olhar intermediado para um olhar direto. Conseguimos, quando muito, conceber teoricamente o que isso significa, mas a experiência dessa expressão de estar no mundo é um imenso desafio. Factível, sabemos, mas contudo, um árduo caminho.

Ainda na questão do conhecimento limitado, acreditamos que estamos separados do mundo, presos às nossas identidades, não sabemos mais que teoricamente sobre o todo e, por isso, buscamos sofregamente nutrir de prazer o eu autônomo e rejeitar qualquer ameaça de desprazer. Vivemos ameaçados, com medo, na defesa da nossa grande ficção coletiva de ser um império dentro de um império. Essa perspectiva está alinhada com um dos preceitos mais importantes do Zen, que é o do desapego. A rigor, as coisas, sejam elas quais forem, não representam problema algum. O que está sendo afirmado aqui, com a ideia do desapego, é

essa compreensão limitada de mundo, que nos conduz a experimentá-lo unicamente na dualidade.

A questão se desdobra no conhecimento que temos da vida. Achamos que temos poder sobre alguma coisa, pois o nosso eu é capaz de possuir, dominar, adjudicar algo para que venha incorporar-se a ele. Desenvolvemos, ao longo da vida, o olhar sustentado na perspectiva que separa sujeito e mundo. Somos conduzidos a acreditar nessa ideia que separa o inseparável, gozamos e pensamos usufruir disto, sentimos prazeres e nos esforçamos para transformar nossas vidas no mar de prazeres infindáveis, na relação utilitarista do eu e o outro. A equação é: quanto mais hábil formos nesse ofício mais prazer teremos, mais felizes seremos. Vivemos enclausurados, inexoravelmente, nessa ilusão e sofremos, pois nossa perspectiva é, de saída, equivocada, inviável, inexequível e avilta as leis e regras da Natureza.

Espinosa chama a atenção para a ideia inadequada quando afirma todo o tempo e de várias maneiras que o homem acredita ser um império dentro de um império. Na situação apresentada, e na abordagem desse tema pelo Zen, precisamos avançar para compreender o sentido que eles atribuem a se deixar levar por uma vida fixada e orientada pela separação. A questão, obviamente, não tem relação com aspectos de aconselhamento de como devemos pautar nossas vidas, dentro do campo moral. Trazendo, uma vez mais, uma abordagem de encontros de corpos, parece que o vínculo que está sendo sinalizado é aquele que comumente estabelecemos com corpos que ensejam prazeres, e que tem por consequência o reforço de uma visão ou compreensão limitada da realidade. Quando nos acomodamos no lugar de buscar unicamente encontros com esses corpos, a tendência é querer mais e mais viver esses vínculos, e então reforçamos inevitavelmente a ideia da separação daquilo que, por natureza, é inseparável. Fixamo-nos nas aparências, em detrimento da essência. Perdemos a possibilidade de um alinhamento maior com a própria Natureza que rigorosamente não busca nada, pois não carece de nada, é livre e completa. Perdemos o sentido natural de aquiescência e de compaixão, pois vivemos escolhendo isso e rejeitando aquilo. Cabe aqui uma questão: quem faz efetivamente essas escolhas?

Somos seletivos, e na seleção sempre há aquilo que não queremos, a partir de uma suposta liberdade individual. Seguimos limitados em nossa capacidade de experimentar a vida na sua amplitude, de experimentar o mundo como uma combinação heterogênea e interdependente. Seguimos pensando e vivendo o conhecimento limitado que nos mantém enclausurados em uma fixação da identidade do nosso eu. Além disso, um tipo de vida que produz a noção equivocada de modelos de bem e mal, bom e mau. Vivemos a infinita flutuação de ânimo e não sabemos por que vivemos na servidão, no sofrimento. Estamos

apegados à ideia que não consegue entender, de forma encarnada, que esse eu é uma mera combinação provisória e impermanente de agregados de corpos, que vão tomando formas, também provisórias e singulares, em uma relação inexorável de interdependência. A questão é que no cotidiano não vivemos esse conhecimento, não nos sentimos e não nos expressamos assim. Quando somos levados a nos identificar, o que apresentamos é sempre algo da ordem das aparências e da existência, nunca da nossa essência única e coletiva. Somos um nome, uma história pessoal, um currículo e uma pontuação social. E essa ideia está de tal forma impregnada que se, porventura, resolvêssemos nos apresentar a partir da nossa essência como sou o Vazio, a expressão da Única Substância, parte da Natureza, o que ocorreria? Seremos imediatamente taxados de loucos, perigosos, vândalos. Onde está a loucura? Passamos a vida nos esforçando, investindo tempo, dinheiro, expectativas, medo e esperança na construção do nosso eu, ego, ou qualquer outro termo que invista estabilidade nessa identidade provisória.

No conhecimento limitado vamos reforçando a separação do inseparável. Então, uma escola Zen-budista e um filósofo afirmam que esse tipo de conhecimento é limitado, e mais, produz sofrimento e servidão. E aí pensamos quem são esses personagens estranhos para dizer isso, se todos dizem o contrário? Quem são eles para abalar nossas mais profundas convicções sobre nós mesmos? O que eles estão propondo? Entendemos, para ir direto ao ponto, que estão pretendendo o conflito de ideias, a desconstrução, a revolução. Entendemos também que estão pretendendo que o humano avance na sua capacidade de conhecer e experimentar o mundo em outra perspectiva. Que experimente uma vida incondicionada. Experimente a liberdade, a sua essência, que é livre. E que essa revolução individual se transforme em uma revolução coletiva. Que todos possam polir suas lentes e retirar a poeira que ficou acumulada no espelho, desde tempos imemoriais. Que todos possam conhecer por meio do conhecimento singular das essências.

O Desapego e o desejo – o desapego é efeito e não causa. Ele é constitutivo de mundo e consequência natural de uma experiência de fusão com a Natureza. Não buscamos viver desapegados, vivemos os fluxos livres da Natureza e por isso vivemos o desapego. O desapego que está sendo colocado pelo Zen não se refere a uma atitude altruísta e não repousa, necessariamente, na forma. A ideia de desapego é baseada no próprio sentido de impermanência e devir que se aplica às formas, mas que precede a estas. O desapego é inerente à maneira como a Natureza produz todas as coisas. E nessa perspectiva eles avançam para discutir o desapego do eu, das honras, riquezas, luxúria etc. A questão vai além de nos desapegarmos das coisas, sejam elas quais forem, a questão é de saber que qualquer ideia de

apego é inadequada, ilusória e produzirá sofrimento e servidão, pois é contrária às leis e regras da Natureza.

O desapego é constitutivo de mundo, porque a impermanência é imperativa na construção de mundo. Espinosa refere-se ao apego às honras, à luxúria, aos prazeres, às paixões, não no sentido moral, mas no sentido natural de entender que qualquer apego é um entendimento limitado que produzirá servidão, pois irá distanciá-lo da forma impermanente como a Natureza produz. O Zen utiliza, para falar desse aspecto constitutivo do mundo, a imagem e a ideia de apego ao eu, à forma, aos bens materiais. A questão, muitas vezes mal compreendida, não diz respeito a uma atitude moralmente apreciada de sermos desapegados das coisas. Isso é menos importante. O que conta é a profunda compreensão e aplicação prática, no limite, do sentido de desapego, que é próprio da Natureza, e que se o humano experimentar, na sua existência, estará produzindo a vida alinhada com a forma como a Natureza produz.

Desapegar-se de qualquer ideia, inclusive a de desapegar-se. Viver a vida naturalmente, como ela se apresenta, fluindo sem apego aos prazeres, às mortificações, ao altruísmo. Viver em meio a todas as coisas sem se fixar em nenhuma delas. Viver esse processo como uma atitude natural, que emana da compreensão encarnada de que tudo é impermanente. Entendemos que quando Espinosa se refere aos prazeres, honras, luxúria está falando do apego ao que ele chamou, inicialmente, de bens certos. Mais ainda, afirma que esse apego aos bens leva o modo existente humano a se distanciar do seu percurso.

Nesse processo, quando falamos de mudanças de prioridade não excluimos o desejo, ao contrário, o reforçamos. O desejo é da ordem da produção e não da falta. Entendemos que é o próprio desejo que deixa de ser um desejo de obter coisas no campo individual e passa a ser um desejo de vida, de potência. O desejo agora é de que todos possam experimentar o máximo de perfeição. Saímos dos desejos individuais para os desejos coletivos, sem, contudo, abrir mão dos desejos que são inerentes à preservação da unidade corpo/mente. Então, não é um desejo movido pela falta e nem é o abandono do eu, mas uma inclusão, e até uma fusão, desse eu individual com o eu coletivo, único. Como Espinosa bem afirmou, o desejo é próprio do modo existente humano, aqui então, o desejo toma outra direção no sentido de impulsionar o humano para experimentar o máximo de perfeição, que é próprio da Natureza.

O desejo é produção do real. Esse processo é apresentado por ambos como um convite a produzirmos transformações graduais, mas radicais, na unidade corpo/mente. Transformações que sugerem buscarmos, no cotidiano, experimentar aquilo que é da ordem da eternidade. Um processo de desapego gradual e definitivo de tudo aquilo que nos mantém

fixados na servidão e no sofrimento. Libertamo-nos dos vínculos que limitam a potência de pensar e agir. Libertarmo-nos das expectativas de sermos livres a partir dos vínculos que estabelecemos com aquilo que é da ordem do perecível e das aparências.

Quando falamos unidade corpo/mente entendemos e afirmamos a ideia propagada por esses autores de que, essencialmente, somos um único indivíduo. Não se trata de um processo de construção e aperfeiçoamento do ser identitário, mas, ao contrário, a libertação da concepção usualmente aceita de indivíduo, para experimentar, cada vez mais, o indivíduo coletivo e único. E nesse sentido o movimento é de distanciamento do ser pessoal em direção ao Ser Único. Libertarmo-nos, gradualmente, da ideia que temos do ser para experimentarmos, gradualmente, o Ser. Essa questão suscita comumente a ideia de que o Zen advoga a perspectiva da negação do eu, enquanto Espinosa sugere uma transformação do eu, sem, contudo, abandoná-lo.

O que o Zen propõe não é a negação propriamente do eu, mas um ponto de vista radicalmente diverso. Para o Zen, o eu tem a mesma essência de todas as coisas, o Vazio produtor de mundo. A visão do Zen não nega o eu assim como não nega a existência de qualquer coisa, mas sim a compreensão de que o eu e as coisas são a expressão impermanente do Vazio. É uma afirmação do indivíduo único, do eu coletivo, impessoal. O que o Zen sinaliza é para uma desidentificação exclusiva ao eu pessoal para podermos experimentar o único eu. E isso, como vimos, enseja uma mudança de vínculos e prioridades, ou seja, a importância que dávamos a certas coisas passa agora a outras coisas.

Nossos apegos e desejos com o eu individual, efetivamente, se diluem no oceano da Única Substância e deixa de ser preocupação para ser aquiescência, compaixão. Entendemos que, para Espinosa, esse processo se dá de forma distinta, mas com o mesmo sentido, quando ele afirma que os corpos se distinguem entre si pelo movimento e repouso e não pela substância que se, continuássemos em uma regressão infinita, chegaríamos à conclusão de que os indivíduos, em última instância, compõem um único indivíduo. Trata-se também aqui, com Espinosa, de um deslocamento do que comumente entendemos como eu, na perspectiva de um indivíduo autônomo e independente, para outra concepção, onde o eu é mais um modo finito de existir. Esse deslocamento proposto pelas perspectivas que estamos trabalhando nos parece muito próximo. Então, Espinosa e o Zen produzem a mesma discussão por caminhos distintos.

Bens materiais, honras, luxúria, quando são vividos como a finalidade do modo existente humano, conduzem à servidão. Quando experimentados como meios para avançar com o conhecimento e viver a liberdade, são vistos como bons. Saber que efetivamente não

perdemos nada, pois nada nos pertence. Perdemos a vida? Perdemos o tempo? O sentido de desapego e de desejo é próprio da Natureza e por isso é próprio e pode ser experimentado pelos modos existentes, que são a expressão da sua essência.

Sufrimento e servidão – no Zen, o sofrimento é o *leitmotiv* que enseja a construção do caminho de autorrealização, assim como enseja grande parte do trabalho produzido por essa escola budista. O sofrimento é fruto da visão ilusória que desenvolvemos ao longo da vida sobre a nossa natureza e a natureza de todas as coisas. Sofrimento e servidão são frutos do conhecimento ilusório e limitado. Espinosa atribui a servidão humana ao conhecimento limitado que leva o modo existente a saber de uma coisa e realizar outra, é a incapacidade do modo existente humano de se desprender das ideias inadequadas, das paixões, e produzir a sua própria potência. Aqui o filósofo está chamando a atenção para a bifurcação que se apresenta: a servidão e a liberdade. E a afirmação não tem sentido moral, mas sim de dizer que servidão e liberdade são questões no campo ético, são consequências dos encontros que realizamos no cotidiano. Encontros com corpos sobrecodificados, ou, ao contrário, encontros com corpos livres.

Na servidão construímos uma ruptura arbitrária no campo da inseparabilidade. Passamos a acreditar que estamos separados de tudo e do todo, acreditamos na separação e, por conta disso, buscamos nutrir desejos e volições individuais como se vivêssemos isolados. Pensando com os autores, a separação ocorre de fato, é visível, mas só ocorre na aparência. Para eles, estamos entrelaçados em uma grande e única teia que conecta tudo a todos. “De uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito.” (E. I, axiomas 4). “O conhecimento de um efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último. Com o surgimento disso, aquilo surge; com a cessação disto, aquilo cessa.” (Originação dependente – Budismo).

Na vida experimentamos processos de subjetivação constante com fluxos que emanam de todas as coisas. Os fluxos sobrecodificados ou condicionados produzem uma subjetivação adequada a atender certas demandas do próprio sistema que sobrecodifica esses fluxos, modelando-os e produzindo subjetivações serializadas. Os fluxos menos codificados, mais próximos da Natureza, são matéria-prima para a criação, a arte, a invenção de mundo e, em última instância, a experiência da liberdade. Nosso entendimento limitado, que enseja a visão de separação do inseparável, também nos encaminha para uma prática de vida na servidão. Em suma, servidão e liberdade são determinadas pelos encontros que realizamos na duração.

No percurso ético e no caminho de autorrealização o que se sugere é, por meio dos encontros que realizamos, alinhar a nossa mente e o nosso corpo finitos com a Natureza infinita e ultrapassar a percepção limitada que temos da nossa essência. Na servidão e no sofrimento experimentamos, sempre, parte da vida ou a vida em partes, fragmentada, mutilada. Pensamos também, ainda nesse contexto, que a carga dramática que impera e constitui o mundo, desde tempos imemoriais, não é valorizada pelos nossos autores. Os dramas do humano não recebem um tratamento pontual nessa filosofia prática. E por que isso? Porque a origem de todo o sofrimento e servidão é sempre o conhecimento limitado da nossa natureza e da natureza de todas as coisas. E, nesse sentido, não carece tomar cada questão e tratá-la isoladamente, pois outra surgirá, na mesma medida, caso a origem de todo o sofrimento e servidão não seja radicalmente transformada. Todas as questões pontuais têm uma mesma origem: a ignorância, o conhecimento limitado, a ilusão. E é isso que entendemos ser a ocupação principal dos autores, a transformação da origem do sofrimento e da servidão, a mudança na forma de conhecer e experimentar o mundo.

Amor para com Deus e compaixão – o amor a Deus, que é o mesmo amor para conosco e para com todas as coisas, tem, para Espinosa, um sentido completamente diferente do que conhecemos como amor. Em Espinosa, o amor é o amálgama que une todas as coisas e não um sentimento pessoal. É a liga afetiva e impessoal que expressa o reconhecimento de que somos um único indivíduo. Espinosa afirma que na Natureza o que existe são sempre perfeições singulares. Tudo o que existe, existe da forma que é, e não poderia existir de outra forma.

Podemos pensar a ideia de amor, em Espinosa, com a ideia de compaixão, no Zen. Amor como afirmação da nossa essência, da essência de todas as coisas, e da relação de interdependência entre tudo e todos. A aquiescência, para Espinosa, é essa compreensão de que o mundo é esse e não há o que pensar em outro mundo, outra forma de existir. O Zen se expressa assim sobre essa questão: “Temos de lembrar que vivemos em afirmação e não em negação. A vida é uma afirmação em si mesma, e essa afirmação não deve ser acompanhada nem condicionada por uma negação [...] para ser livre a vida tem de ser uma afirmação absoluta”. (SUZUKI, 1973, p. 44).

O Zen, quando apresenta a ideia de compaixão, está afirmando a compreensão de que tudo o que existe se relaciona entre si e que a compaixão não diz respeito a um sentimento moral de ser bom ou compreensivo, mas sim que é um entendimento vivencial de que somos um com o mundo. A compreensão de que tudo contribui de forma inseparável para a nossa existência, e por isso vivemos essa comunidade onde todos os seres participam da vida de

todos. Compaixão é a compreensão encarnada da interdependência entre tudo e todos. O cuidado com a nossa existência é o cuidado com todos os modos existentes, indistintamente. E isso significa dizer que não buscamos amar ou ser compassivos, mas que esses sentimentos se expressam naturalmente a partir da mudança de ponto de vista, que experimenta a unidade da vida.

O amor e a compaixão são expressões da experiência máxima de comunhão desse único indivíduo. Amamos ou temos compaixão porque experimentamos que somos um único Ser. Nessa situação, desapegamos da nossa história pessoal para experimentar a história do mundo. Alçar voo em direção a esse sentido de existir. Entendemos então que amor, compaixão, aquiescência são expressões da Natureza na forma de produzir mundo. Experimentamos essas sensações, pois estamos, no máximo que podemos estar, plugados com a vida única.

O sentido de amor, em Espinosa, e o de compaixão, no Zen, são expressões naturais e consequências, portanto, da experiência de beatitude e Incondicionado. A compaixão do Zen é a experiência ou conhecimento de que a nossa existência é fundamentalmente esse projeto coletivo, essa coletividade de seres que produzem, sustentam e mantêm a existência “individual” e, por isso, experimentamos esse sentimento de gratidão e pertencimento. Compaixão, pois sabemos e experimentamos que nossa vida só existe nesse conjunto maior e, mais ainda, graças a esse conjunto maior que se expressa nas mínimas coisas, nas mínimas formas e que essas são responsáveis pela nossa existência. Compaixão, amor, aquiescência, pois, natural e espontaneamente, estamos cuidando de tudo e de todos para que todos possam ir o mais longe que lhes é dado ir.

Ciência intuitiva e apreensão direta –

[...] mas isso não tem muita importância, não tem mesmo qualquer importância para aqueles que se ocupam com coisas e não com as palavras. A seguir, como as palavras são parte da imaginação, isto é, forjamos muitos conceitos na medida em que, vagamente, em virtude de uma disposição qualquer do corpo, elas se compõem na memória, não é de duvidar que, assim como a imaginação, as palavras também possam ser a causa de muitos e grandes erros, a não ser que com grande esforço nos guardemos deles. (SPINOZA, 2004, p. 53).

Na exposição da ideia de ciência intuitiva Espinosa expressa a forma de conhecimento que, englobando a imaginação e a razão, ultrapassa-as para conhecer a coisa diretamente na sua essência dinâmica e singular. Conhecer sem intermediação, de um só golpe de vista. Sabemos que o Zen valoriza sobremaneira esse tipo de conhecimento que vai direto ao ponto. O conhecimento que prescinde da representação. Um conhecimento que advém da própria fusão com a coisa.

Agora podemos ver que o Zen abomina abstrações, representações e figuras de retórica. Nenhum valor real é atribuído a palavras como Deus, Buda, alma, Infinito, Uno. Elas são somente palavras e ideias e como tais não conduzem a uma real compreensão do Zen. Ao contrário, inúmeras vezes falsificam e induzem ao erro. (SUZUKI, 1973, p. 54).

Nesse sentido, à primeira vista, o que nos chama a atenção entre esses pontos é que, talvez aqui, estejamos diante de uma diferença clássica entre a filosofia ocidental, prolixa na sua forma de exposição, e a visão do Zen, sucinto e direto na sua abordagem.

O Zen propõe um olhar que não depende em nada das palavras, vai direto ao ponto, sem rodeios. De certa forma, mesmo quando utiliza as palavras é para sinalizar a limitação destas em expressar as coisas na sua totalidade. Além disso, as palavras, a representação de mundo, afirmam sempre a experiência do outro. O Zen tenta captar a vida no seu ato de viver. A objetividade do Zen, por vezes, chega a assustar, pois estamos habituados a inúmeras e incontáveis explicações sobre qualquer assunto. A construção do caminho de autorrealização, para essa escola, não só prescinde das palavras, como entende que estas podem ser um empecilho.

De outra feita, Espinosa nos parece mais paciente na sua forma de tratar a questão, embora não menos contundente, como vimos na citação acima. Ele afirma que a sua intenção maior é a de levar o indivíduo pela mão e, acreditamos que pacientemente, a essa experiência de liberdade suprema ou da beatitude. Vimos, ao longo do trabalho que, embora Espinosa utilize as palavras para desenvolver o seu entendimento de mundo, explicitando com detalhes os estágios de conhecimento e os demais processos constitutivos do percurso ético, ele não as reverencia, sugerindo inclusive que tomemos cuidado com elas, pois podem desvirtuar o olhar e falsear o entendimento. E, finalmente, quando fala da ciência intuitiva, do conhecimento singular, da essência de todas as coisas refere-se ao conhecimento que é produzido de forma direta, sem a intermediação das palavras. Entendemos que o tipo de conhecimento a que ambos se referem é aquele que, afirmando a inseparabilidade, propõe uma fusão com a coisa a ser conhecida.

Beatitude e Incondicionado/Iluminação –

Procuro despir-me do que aprendi, procuro esquecer-me do modo de lembrar que me ensinaram, e raspar a tinta que me pintaram os sentidos [...] e assim escrevo, querendo sentir a Natureza, nem sequer como um homem, mas como quem sente a Natureza, e mais nada. (PESSOA, 2006, p. 25).

Na beatitude, o modo existente experimenta ser um com a Natureza. Experimenta, no limite, o que pode um corpo. Experimenta a eternidade na duração. Pensar e agir como a própria Natureza pensa e age. Na beatitude, o modo existente é livre porque modula a sua

expressão potencial de acordo com a Natureza. “[...] sentimos e experimentamos que somos eternos.” (E. V, escólio).

Nessa perspectiva, seguimos fieis à ideia de que Espinosa e o Zen trabalham como tradutores dos modos de produção da Natureza. A liberdade da Beatitude e do Incondicionado é a expressão de um processo gradual de vinculação do modo existente ao processo produtivo da Natureza. Libertamo-nos dos vínculos sobrecodificados socialmente por uma forma de viver que nos mantêm no sofrimento e na servidão, na medida em que pautamos as nossas vidas aos vínculos ou fluxos livres e não codificados da Natureza. Não estamos no campo conceitual de liberdade, de tipos de liberdades e sentidos de liberdade, mas sim no campo de uma Filosofia Naturalista e prática que concebe a liberdade como o resultado dos encontros de corpos. O sentido de liberdade, Beatitude ou Incondicionado que está sendo apresentado é aquele que emerge do encontro com corpos que expressam a liberdade constitutiva da Natureza, da Realidade Última, e o desprendimento ou desapego de outros corpos sobrecodificados que nos mantêm na servidão e no sofrimento.

A liberdade apresentada por ambos não tem o sentido de fazer o que quero, na hora que quero e do jeito que quero. Não é a liberdade do livre-arbítrio e, menos ainda, da afirmação do ser e do ego. Além disso, somos levados, ao longo da vida, a acreditar que representamos a manifestação mais importante do conjunto imensurável de modos existentes, que ocupamos o topo da pirâmide dos modos existentes e que, por isso, podemos tudo. Quanto a isso, o Zen e Espinosa não se cansam de produzir esse deslocamento do humano de um lugar que, em última instância, só acarreta servidão, ilusão e sofrimento. Então, para eles, liberdade é transformar o ponto de vista que concebe a vida encapsulada em uma identidade pessoal, em uma vida livre. E isso pode ser pensado a partir de encontros que nos libertam de certos vínculos e condicionamentos porque estabelecemos outros vínculos, com as emanções livres da Natureza.

Em decorrência desse deslocamento, deixamos naturalmente de priorizar certas coisas, para construirmos outras prioridades. A constatação de ambos é a de que a existência humana está capturada por gestos, movimentos e repetições que a mantêm enredada em um círculo vicioso de ignorância e sofrimento. Então, a sinalização clara de que o humano pode experimentar esse sentido de liberdade é visceral nesses filósofos. E essa afirmação é apresentada junto a um desafio factível, democrático, para todos e qualquer um que queira produzir outra forma de estar no mundo.

Espinosa afirmava que o seu objetivo maior era o de levar o homem a experimentar a sua essência, naquilo que ele chamou de beatitude. O Zen diz o mesmo, ou seja, que o mestre

só deverá descansar depois que o último pedacinho de grama experimentasse a Iluminação. O que podemos pensar com isso? Produzir com isso nas nossas vidas?

A política – no âmbito político, que se distingue, mas não se separa da vida, o que se apresenta na beatitude é a experiência da liberdade. O sábio espinosano, expressão encarnada da união e revelação da mente finita com a mente infinita, não se submete à captura que o sistema produz quando sobrecodifica fluxos e subjetiva os modos existentes em uma perspectiva de que este seja um mero reprodutor desses fluxos. Para avançar com o que estamos pensando, os fluxos sobrecodificados por um sistema hegemônico são fluxos de informação, de imagem, de serviços que afetam e formatam a subjetividade de quem os consome. Esses fluxos afetam a maneira de ver e sentir, desejar, pensar, perceber, morar e vestir, em suma, de viver. E esses têm por conteúdo formas de vida e nos fazem consumir formas de vida, ou seja, a própria vida é organizada a partir dessas emanções.

A atitude de estar orientado por fluxos livres, de produzir esses encontros, faz com que o sábio não só expresse e viva sob outra perspectiva e prioridade, como produz, direta ou indiretamente, um contágio com os outros modos existentes, ensejando a disseminação da experiência de liberdade. O Zen não tem uma preocupação focada na política, no sentido que a conhecemos. Entretanto, na perspectiva que estamos discutindo, o Zen afirma que quando um indivíduo se ilumina, toda a humanidade se ilumina um pouco mais, ou seja, é produzido o mesmo contágio a que nos referimos na perspectiva espinosana. Trata-se de uma revolução molecular. Uma revolução no próprio sujeito. No campo vibrátil, mais suscetível. Uma mudança de perspectiva do modo que experimenta vínculos com fluxos livres, e por isso se desprende de um conhecimento limitado que engendra captura, servidão e sofrimento. Pensamos que ambos experimentam o sentido pleno de liberdade na perspectiva de uma revolução individual e, na ideia de um único indivíduo, produzem a disseminação dessa forma de estar na vida. O contágio a que nos referimos e que entendemos ser produzido é de potência e não de poder. E a potência é insubmissa, livre, constitutiva da essência, enquanto o poder é submisso, constitutivo da existência.

E isso é o que de mais político podemos conceber no contemporâneo. “E se continuarmos assim, até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro”. (E. II, p. 13, demonstração).

5 CONCLUSÃO

Discutimos, ao longo da pesquisa, a questão da Liberdade. Liberdade que é própria da Natureza, ou seja, a liberdade que está intrínseca na sua ação de produzir. A potência que produz pela livre necessidade. Liberdade, portanto, ontológica, pois nesse sentido é própria também dos modos existentes. Liberdade que é política, pois enfrenta o que Foucault chamou de um sistema soberano, que tem o direito sobre a vida e a morte. Liberdade que enfrenta o sistema disciplinar, que domestica e amansa os corpos, colocando-os para produzir em prol do próprio sistema. Liberdade que se expressa na sociedade de controle, onde as estruturas de poder saem do chão, alçam voo e passam a exercer um controle sobre a vida, no sentido mais amplo, como um vampiro insone que ocupa os espaços extensivos e intensivos.

Beatitude e Incondicionado se alinham em uma mesma perspectiva de afirmação e enfrentamento. Afirmação da liberdade e enfrentamento dessas formas de organização social. A política que escapa à captura das linhas de força que se articulam no *socius* produzindo sofrimento e servidão. Liberdade que se expressa nas linhas de fuga deleuzianas, no corpo sem órgãos de Artaud, na revolução molecular de Guattari, na Beatitude de Espinosa e no Incondicionado do Zen. Liberdade que, por ser ontológica, é da essência do modo existente e é experimentada no corpo e na duração.

Partimos do desafio inicial de falar de alguma coisa que carece da experiência para ser comunicado. Entendemos que Espinosa, quando escreve sua obra, tem como princípio o relato de uma experiência. Quando ele se refere à Beatitude, à Aquiescência, à Liberdade Suprema, ao Sumo Bem, e outros termos que dizem de uma mesma coisa, ou de derivações de uma mesma coisa, ele parte efetiva e indubitavelmente da sua vivência, assim como Buda, quando comunica a sua experiência de Iluminação/Incondicionado.

No nosso caso, buscamos, ao longo da pesquisa e de forma gradual, nos inspirar, nos deixar levar pelas mãos do filósofo a compreender, e diríamos que experimentar, no máximo possível esse sentido de estar nos verbos da vida. Estamos dizendo que talvez tenhamos ocupado o espaço entre o relato frio e racional da experiência e a experiência, forte e mobilizadora. Claro está que não experimentamos, na essência do sentido, a Beatitude e o Incondicionado. Fizemos, quando muito, alguns importantes e expressivos agenciamentos com os autores sobre as suas experiências ou, talvez, com seus relatos, assim como nos deixamos levar pelo silêncio do Zen, principalmente sobre o sentido de Incondicionado.

Nosso propósito, como dissemos, foi o de apresentar, no contexto atual, uma perspectiva de vida que, entre tantas outras, é exequível. Colocarmo-nos como buscadores de vida, de potência, de viver melhor. Viver melhor dentro de uma perspectiva política, compartilhada, democrática e acessível a todos, como é a proposta e o desafio de Espinosa e Buda. Colocamo-nos então nesse espaço entre, e desse espaço tentamos experimentar e compartilhar. Nossa discussão não se instala no campo místico e menos ainda da salvação individual ou de um hedonismo contemporâneo de mais-valia do prazer. Deixamos claro onde afirmamos nossa discussão e de onde nos afastamos. Entusiasmamo-nos com o viés prático desses pensadores e do desafio de experimentar essa questão emblemática do que pode um corpo.

E produzir uma tese, de certa forma, já implica uma pretensão. A pretensão de pensar que temos algo a dizer para alguém além de nós mesmos. Nesse momento de conclusão, seguiremos sustentando esta e outras pretensões. Pretendemos, então, ao longo do trabalho, iluminar essa discussão que entendemos pertinente nos tempos de agora. Pretendemos também que essa discussão inacabada venha a ser integrada, na forma que for possível, na pauta das discussões políticas contemporâneas.

Ao longo da pesquisa, e mesmo antes, vivíamos um caminhar que, no nosso ponto de vista e no âmbito político cotidiano, não sinalizava para perspectivas alvissareiras. Mesmo considerando os ensinamentos dos nossos autores de perfeições singulares, a ideia de que a vida acontece aqui e agora, de práticas afirmativas da potência, parecia que estávamos vivendo a repetição do mesmo. Parece também que as possibilidades de mudanças efetivas para melhores condições de vida, que contemplem o conjunto da população, não indicam caminhos factíveis em meio às linhas de força que se configuram no *socius*. Nesse cenário, que é o da produção da nossa tese, vemos poucas saídas, linhas de fuga, alternativas. E vejam que essas saídas a que nos referimos são saídas em meio ao próprio cenário, saídas internas para mudanças do cenário.

Nossa questão, de fato, não passa por saídas individuais para a construção de um “*Shangrillá*” para poucos. Mesmo sem ter certeza se esse aparte que faremos cabe no espaço de conclusão de uma tese, queremos afirmar que sempre vivemos uma vida engajada em projetos de mudanças coletivas por melhores condições sociais, nos embates políticos, na participação partidária e tantas outras formas de viver esse cenário. Então, nossa pretensão maior, como é a de todo militante, é a de que esse trabalho possa contribuir para realizar a revolução. Mas que revolução?

Uma vez mais, como afirma Deleuze, devemos manter vivo o devir revolucionário, aquele que acontece em nós, nos atravessa e nos transforma. Assim, neste trabalho, é como se pretendêssemos romper com o tempo e convocar Espinosa, Nietzsche, o Zen, Guattari, Deleuze e tantos outros para a cena atual.

E com eles e suas produções pretendemos sugerir uma análise mais profunda sobre o sentido contemporâneo de política, Beatitude e Incondicionado. Pretendemos sugerir mais ousadia nas nossas práticas de vida. Pretendemos sinalizar a necessidade de vivermos a vida com plena atenção. Pretendemos produzir uma grande revolução na nossa unidade corpo/mente, onde pensamos, nesse momento, representar o campo de batalha possível e necessário.

REFERÊNCIAS

BERGSON, Henri. **A Evolução Criadora**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **La Pensée et le mouvant**. Paris: Puf, 1972.

BOVE, Laurent. **Espinosa e a Psicologia Social: Ensaio de ontologia política e antropogênese**. Org. David Calderoni – Trad. André Menezes Rocha e outros. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

_____. **Language-poder: el invite de la interpretacion**. (Artigo) Spinoza Contemporaneo. Dir. Montserrat Galceran Huguet, Mario Espinoza Pino. Espanha: Tierradenadie Ediciones, 2008.

BORGES, Jorge Luiz. **Buda**. Trad. Cláudio Fornari. São Paulo: Difel – Difusão Editorial S.A., 1977.

CAMPOMAMES, César Tejedor. **Uma antropologia del Conocimiento**. Studio sobre Spinoza. Madrid: [s. e.], 1981, p. 22.

CAPRA, Fritjof. **O Tao da física**. Trad. José Fernandes Dias. São Paulo: Editora Cultrix, 1983.

_____. **O Ponto de Mutação**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix, 1982.

CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas**, vol. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**, vol. I. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CRISTOFOLINI, Paolo. **Spinoza: Chemins dans l'“Ethique”**. Texte traduit par Lorand Gaspar, Appendices traduits par Lorenzo Vinciguerra. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

DAISHI, Yoka. **O Cântico do Satori Imediato**. Traduzido da versão francesa do Mestre Taisen Deshimaru (1914-1982) por Manuel Osório de Lima Viana. Disponível em: <<http://zen-lyon.fr/zen2lyon>> e <<http://zen-et-nous.lfr1.net/t546-shodoka-yoka-daishi>>.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2006a, p. 123.

_____. **Diferença e Repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 2006b.

_____. **Espinosa: filosofia prática**. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta, 2002.

_____. **Curso sobre Spinoza.** Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Helio Rebello Cardoso Jr. Web Deleuze: Vincennes, 1978-1981.

_____. **Spinoza et le problème de l'expression.** Paris: Les Editions de Minuit, 1968.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs** – capitalismo e esquizofrenia, vol. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 43, 2007, p. 64.

_____. **O Anti-Édipo** – Capitalismo e Esquizofrenia 1. Trad. Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Editora Assírio & Alvim, 2004.

_____. **O que é a Filosofia.** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos.** Trad. José Gabriel Cunha. Lisboa: Editora Relógio D'Água, 2002.

DESCARTES, René. **Discurso do Método** – As Paixões da Alma. Trad. Newton de Macedo. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1988.

Dicionário eletrônico Houaiss. CD-ROM.

FERNANDES, Sérgio L de C. **Filosofia e Consciência:** Uma investigação ontológica da distinção entre aparência e realidade. Rio de Janeiro: Arete, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade** – Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GONÇALVES, Ricardo M. **Textos Budistas e Zen-Budistas.** São Paulo: Editora Cultrix, 1993.

HALL, John W. **História Universal.** Vol. 20, El Imperio Japonês. Madrid: Ediciones Castilla, 1970.

HUMPHREYS, Christmas. **O Budismo e o Caminho da Vida.** Trad. Gilberto Bernardes de Oliveira. São Paulo: Editora Cultrix, 1969.

IGARASHI, Ryotan T. **Psicologia Budista.** Rio de Janeiro: Editora Gryphus, 2002.

JULIEN, François. **O sábio não tem ideias.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KAPLEAU, Philip. **Os Três Pilares do Zen.** Trad. Abadia de Nossa Senhora das Graças. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia Editora Limitada, 1978.

KIRK, G.S.; RAVEN J.E. **Os Filósofos Pré-Socráticos.** Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa, Maria Adelaide Pegado. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.

LAËRTIOS, Diôgenes. **Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres.** Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l'Éthique de Spinoza**: La cinquième partie – les voies de la libération. Paris: Presses Universitaires de France, 1997 .

MARTINS, André (org.). **O mais potente dos afetos**: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MATHERON, Alexandre. **Individu et Communauté Chez Spinoza**. Paris: Les Editions de Minuit, 1988.

MOREAU, Pierre François. **Spinoza**: L'expérience et l'éternité. Paris: Les Editions de Minuit, 2009.

ONFRAY, Michel. **Contra-história da filosofia**: as sabedorias antigas, I. Trad. Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

PESSOA, Fernando. **Obra poética II** – poemas de Alberto Caeiro. Porto Alegre: L&PM, 2006, p. 25.

RAMANAM, K. Venkata. **Nagarjuna's Philosophy**. New York: Samuel Weiser Inc., 1966.

SCHOPKE, Regina. **Matéria em movimento**: A ilusão do tempo e o eterno retorno. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Por uma filosofia da Diferença** – Gilles Deleuze, o pensador nômade. Rio de Janeiro: Contraponto, São Paulo: Edusp, 2004, p. 15-65.

SKILTON, Andrew. **Breve História do Budismo**. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

SOOTHILL, E. William; HOUDOS Lewis. **Dictionary of Chinese Buddhist Terms**. London: Kegan Paul Trench Trubner&Co. Ltda, 1975.

SPINOZA, Baruch. **Breve Tratado** – de Deus, do homem e do seu bem-estar. Prefácio: Marilena Chauí, Introdução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Ericka Marie Itokazu. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012 [Coleção Filô/Espinosa].

_____. **Tratado Político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. **Tratado da Reforma da Inteligência**. Trad., introdução e notas: Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Tratado Político; Correspondências**. Trad. Marilena Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Manuel de Castro. São Paulo: Nova Cultural, 1989 [Coleção Os Pensadores, vol. I].

SUZUKI, D.T. **Introdução ao Zen-Budismo**. Trad. Murillo Nunes de Azevedo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1973.

SUZUKI, D.T.; FROMM, Erich; MARTINO, Richard de. **Zen-Budismo e Psicanálise**. Trad. Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Editora Cultrix, 1960.

TAKAKUSU, Junjiro. **The Essentials of Buddhist Philosophy**. Bombay: Motilal Benarsidass, University of Hawaii, 1956.

WARDER, A.K. **Indian Buddhism**. Delhi: Motilal Bebarsidass, 1980.

VINCIGUERRA, Lorenzo. **Spinoza et Le Signe** – La Genèse de l'Imagination. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

_____. **Spinoza** – Les textes Essentiels. Paris: Hachete Livre, 2001.

YOSHINORI, Takeushi. **Espiritualidade Budista** – vol. I e II. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.