

1

A imanência absoluta

1.1

O plano de imanência

Ao escrever a *Ética* “ordine geométrico demonstrada”, Espinosa insere-se num debate, que perpassa todo o XVII, acerca da natureza do conhecimento verdadeiro. Já no seu *Tratado da correção do intelecto* nosso filósofo aponta como conhecimento verdadeiro aquele que conhece pela causa, o conhecimento pela gênese. Influenciado por um debate que remonta ao XVI e que ficou conhecido como “a questão da certeza das matemáticas”, nosso filósofo encontra na geometria “uma nova norma de verdade”. Sobretudo depois das contribuições de Galileu e Torricelli, é na geometria que Espinosa vai buscar o conceito de causalidade interna e necessária que será o paradigma do conhecimento verdadeiro e a diretriz da redação da *Ética*.

Assim, desde seu *Tratado da correção do intelecto*, para nosso filósofo conhecer é conhecer pela causa, conhecer pelo movimento de gênese que determina necessariamente a existência e propriedades de uma coisa determinada¹¹. Espinosa retira da geometria, portanto, uma nova regra de verdade: a ideia verdadeira será aquela que apresenta a gênese necessária de seu objeto. Tal método possibilitará a Espinosa romper com a tradição que estabelecia a veracidade de uma ideia pela adequação com seu objeto e, invertendo os elementos desta equação, afirmar que a ideia corresponde ao seu objeto por ser

¹¹ Exemplo singelo do conhecimento geometricamente demonstrado podemos reter na diferença entre duas ideias distintas do conceito de globo: conceituando um globo como uma superfície sempre equidistante de um ponto fixo talvez conheçamos sua forma mas não sua gênese; diferentemente se conceituarmos o mesmo globo pela figura resultante da rotação de um semicírculo sobre um ponto fixo, teremos então a demonstração geométrica do globo, sua gênese necessária e seu conhecimento verdadeiro. O exemplo é do próprio Spinoza no parágrafo 72 do *Tratado da correção do intelecto*: “Por exemplo, para formar o conceito de globo, finjo arbitrariamente uma causa, a saber, o semicírculo que gira ao redor do centro, e dessa rotação como que nasce o globo. Realmente, essa ideia é verdadeira, e ainda que saibamos jamais ter surgido um globo na Natureza, esta percepção é, contudo, verdadeira e o modo mais fácil de formar o conceito de globo.” *Os Pensadores-Espinosa*, ed. Abril, 1983, p.67

verdadeira, tomando assim a verdade como índice de si mesma e do falso, *verum index sui*.¹²

Neste sentido escreve ainda Espinosa em sua Carta nº 76 :

Queres raciocinar e entretanto me perguntas como sei que a minha filosofia é a melhor dentre todas que já foram, são e serão ensinadas no mundo. Caberia antes a mim o direito de perguntar a ti. Eu não pretendo ter encontrado a melhor filosofia, mas sei que conheço a verdadeira. Me perguntarás como sei e eu responderei: da mesma maneira que sabes que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois retos, e ninguém dirá não ser isto suficiente, por pouco que o seu cérebro seja são, e que não sonhe com espíritos impuros nos inspirando ideias falsas, semelhantes às verdadeiras; pois o verdadeiro é índice de si próprio e do falso.”¹³

A *Ética* tem sua própria estrutura discursiva inspirada no *more geometrico*. Organizada em definições, axiomas, proposições, demonstrações, corolários e, ainda, por vezes, escólios, prefácios e apêndices, a *Ética* espinosana é um movimento de gênese. Um texto que não expõe o conhecimento verdadeiro, mas o demonstra, como na causalidade interna e necessária própria da geometria¹⁴. Adequada ao seu conteúdo a forma de redação da *Ética* é o próprio movimento de constituição do conhecimento verdadeiro¹⁵.

Como não poderia deixar de ser, se conhecer é conhecer pela causa, a *Ética* começa pela definição de uma causa: a *causa sui* ou causa de si. Nosso filósofo abre sua *Ética* com a definição de *causa sui* como “aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” A causa de si é a própria existência em ato, é o existir necessário e ininterrupto, aquilo que só pode ser e ser concebido como existente.

É na definição 3 da mesma Parte I da *Ética* que o conceito de *causa sui* encontra o conceito de substância: “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado.” Decorre desta

¹² CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, São Paulo: Moderna, 1995. p. 43

¹³ Carta 76 *apud* ROCHA, Maurício de Albuquerque, *Spinoza a razão e a filosofia*, Tese de doutorado, PUC-Rio, Departamento de Filosofia, Rio de Janeiro: 1992. p.33

¹⁴ “E, assim, demonstrada segundo a ordem geométrica significaria demonstrada segundo o modelo da dedução necessária geométrica, isto é, segundo uma ordem que deduz o que decorre de definições dadas que exprimem a natureza de uma figura.” SCALA, André. *Espinosa*, ed. Estação Liberdade, São Paulo, 2003, p.97

¹⁵ “*Ordine geométrico demonstrata* é uma ordem discursiva adequada ao seu objeto e requerida necessariamente por ele.” CHAUI, Marilena. *A nervura do real*, São Paulo: Schwarcz Ltda, 2000, p. 733.

definição que a substância é causa de si e não pode ser concebida senão como existente. Já na Definição 6 da Parte I o conceito de substância identifica-se à Deus: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.”

Na parte I da *Ética* Spinoza se dedica a desmontar o arquétipo teológico de um Deus antropomórfico. O que faz da parte I da *Ética* um texto também político é justamente seu combate à teologia e à superstição¹⁶. Para Espinosa a teologia não é detentora do saber verdadeiro sobre Deus ou guardiã da verdade sobre a existência. Assentada na transcendência de um Deus antropomórfico a teologia para Espinosa tem como único objetivo assegurar a obediência e sua função é política¹⁷. A teologia é um não-saber, um discurso imaginativo de autoridade e obediência, para Spinoza toda teologia é política¹⁸.

Longe das superstições e do discurso teológico, Espinosa define Deus como a substância, infinitamente infinita que é causa de si e de tudo que existe. Deus é a Natureza¹⁹ infinita, eterna e produtiva, Deus é a existência em ato. Contra a transcendência propugnada pela teologia nosso filósofo define um Deus imanente que é a Natureza, que é em tudo que existe e “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”²⁰. O Deus espinosano não se distancia de seus efeitos, nem transcende as coisas que existem, mas tudo o que existe, existe Nele de forma imanente. A imanência encontra-se em cinco momentos decisivos da Parte I da *Ética*: no primeiro axioma, que enuncia que “tudo o que é, ou é em si e concebido por si, ou é em outro e concebido por meio de outro”; na proposição 15, que enuncia que “tudo o que é, é em Deus e sem Deus nada pode ser nem ser concebido”; na proposição 16, que enuncia que “da

¹⁶ “A crítica da teologia e a recusa em aceitá-la, quer como saber especulativo, quer como fundamento da prática política, explica uma das mais espantosas inovações do discurso político trazida pela filosofia espinosana, isto é, que o texto político mais importante de Espinosa seja também seu texto ontológico mais importante, a Parte I da *Ética*, o *De Deo*.” CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*, São Paulo: Companhia das letras, 2003, p. 86

¹⁷ “A teologia, não-saber, uma prática de origem religiosa destinada a criar e conservar autoridades pelo incentivo ao desejo de obediência.” CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*..., p. 84

¹⁸ Voltaremos ao tema da teologia ao tratarmos da obediência política em nosso capítulo 3.

¹⁹ Usaremos indistintamente os termos Substância, Deus e Natureza por compreendermos que Spinoza não faz distinção entre seus significados, conforme se conclui da Proposição XI da Parte I da *Ética*: “Deus, ou, por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”, e da seguinte passagem do Prefácio da Parte IV da *Ética*: “É que, aquele Ente eterno e infinito a que chamamos Deus ou Natureza age em virtude da mesma necessidade pela qual existe.”

²⁰ Proposição 15 da Parte I da *Ética*

necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos”; e na proposição 18, que enuncia que “Deus é causa imanente de todas coisas e não transitiva”.

Nas oito primeiras definições da Parte I da *Ética*, estabelecem-se as propriedades de Deus, a saber: causa de si, infinito, eterno e livre, bem como critérios de distinção ontológica entre a substância, seus atributos e modos.²¹ Já vimos o que significa ser causa de si, ser a existência em ato. Agora nos cabe analisar a infinitude divina. Deus é infinito porque não se limita por nenhuma outra substância, do que decorre que só pode existir uma única substância. A substância é infinitamente infinita e, portanto, só pode haver uma substância ou teríamos o infinitamente infinito limitado, o que seria absurdo.

Vale destacar que para Espinosa, o infinito não é a soma indefinida de partes mas o contínuo infinito, indivisível, sem um ponto fixo ou centro. Sobre o infinito, convém transcrever trecho da Carta 12 que Spinoza escreve a seu amigo Meijer:

Eis o que se deve considerar acerca da substância: em primeiro lugar, que a existência pertence à sua essência, isto é, que sua existência decorre de sua essência apenas e de sua definição.(...)Em segundo lugar (e como consequência do anterior), que não existem múltiplas substâncias de mesma natureza, mas que a substância é única quanto à sua natureza. Enfim, em terceiro lugar, que uma substância só pode ser entendida como infinita(...); mas a existência da substância só pode ser explicada pela eternidade, isto é como fruição infinita do existir (*existendi*), ou, para usar um barbarismo, como fruição infinita do ser...

O infinito é objeto de amplo debate no século XVII. Admitir o infinito é excluir toda possibilidade de transcendência pois o infinito não admite o fora, nem um ponto fixo que sirva de base à transcendência. As disputas sobre o infinito envolvem, então, as disputas sobre duas concepções da realidade, duas formas de entender a existência, duas modernidades: uma ligada a imanência e outra afirmando os discursos da transcendência. Pensar o infinito é pensar necessariamente a imanência, o contínuo sem um fora e sem um centro. Contra essa concepção imanente se erguem os discursos da transcendência, a afirmação da necessidade de um ponto fixo em que ancorar toda a existência.

²¹ “Das oito primeiras definições, sete não serão demonstradas no interior desta Parte : elas determinam critérios de distinção ontológica (substância, atributo e modo) e caracterizam propriedades do Ser (*causa sui*, finitude, eternidade e liberdade)” ROCHA, Maurício de Albuquerque, *Spinoza a razão e a filosofia...* p. 70

Assim, a modernidade não é um projeto unitário, no século XVII, de onde nos fala Espinosa, se degladiavam pelo menos duas concepções de modernidade, duas perspectivas sobre a existência: a modernidade da imanência e a modernidade da transcendência²². A primeira tem suas origens na renascença e afirma a potência do humano, do desejo, e a imanência entre Deus e tudo que existe. Já a segunda, a modernidade da transcendência é o signo da regulação, da afirmação de um Deus antropomórfico, dos discursos da soberania e da transcendência introjetada numa razão capaz de domar os afetos, e na crença no livre-arbítrio.

A modernidade da imanência remonta à renascença e tem em Maquiavel um de seus primeiro precursores no campo da política. Com Maquiavel, o humanismo e o regime de produção imanente encontram o poder político, a fundação da sociedade baseada no desejo, no conflito, o fundamento humano da política. Na tradição da transcendência, a política tem como causa ou a vontade de Deus, ou os decretos da Razão, ou as leis racionais da Natureza. Maquiavel recusa que Deus, Razão e Natureza sejam a causa do político, posta por ele como imanente, isto é, a divisão originária de toda Cidade entre o desejo dos grandes de oprimir e comandar e o desejo do povo de não ser oprimido nem comandado. O autor florentino afirma a imanência ao afirmar a política como campo do conflito humano. Maquiavel afirmou a imanência no campo da política ao entendê-la como necessariamente movida pelos conflitos e desejos humanos.

Já no século XVII a imanência se afirma na secularização do conhecimento, na possibilidade de inteligibilidade do real com as leis da mecânica, desde os estudos sobre os astros até os avanços da medicina, é na imanência que está calcada a ânsia por conhecer e desvendar a natureza. Neste processo, os céus e os astros já não eram mais tão misteriosos depois das contribuições de Copérnico, Kepler, Giordano Bruno²³ e Galileu Galilei. Com a

²² “A modernidade pode ser caracterizada, de acordo com o que se afirmou, como momento histórico no qual se procedeu um intenso embate entre, ao menos, duas alternativas absolutamente conflitantes: a modernidade nascida da revolução humanista (imanente) e aquela originada da reação a tal revolução (transcendente). Assim é mais acertado falar de modernidades, de duas alternativas existentes no interior de tal período histórico (...).” GUIMARAENS, Francisco de. *O poder constituinte na perspectiva de Antonio NEGRI*, PUC-Rio, Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, 2002, p.33

²³ “As obras de Copérnico (1473-1543), de Kepler (1571-1630), e de Giordano Bruno (1548-1600), exemplificam esta atitude e suas consequências, teóricas e práticas. O primeiro sustenta que a Terra não é o centro do Universo, mas sim o Sol; o segundo, observando o movimento dos astros, delineia um caminho que será trilhado por Newton, séculos depois; o último, afirmará a

fisiologia, o corpo humano já começava a ser entendido como obra das leis matemáticas da mecânica pelos estudantes de Leiden²⁴. A realidade já não era fruto exclusivamente de uma vontade divina indecifrável; mostrava-se, pelo contrário, passível de compreensão pelo homem.

Já a perspectiva da transcendência surge como tentativa de contenção e regulação às afirmações imanentes da liberdade. Proclamação da repressão religiosa, política e moral, da ideia de um mundo regido por entes externos, de um Deus antropomórfico e de uma vontade livre tirânica, esta segunda alternativa moderna se apresenta sempre como resposta, reflexo deturpado e limitador das forças revolucionárias da imanência.

A “modernidade da transcendência” ergue então seus tribunais e fogueiras da Inquisição, que ardiam por toda Europa atrás de hereges pensadores. O *constructor* do poder teológico-político, baseado na superstição e no medo como fundamentos do político é o discurso que sustenta práticas sanguinárias de perseguição e o exercício tirânico do poder. E, mesmo quando abandona o recurso a um Deus antropomórfico, a transcendência se afirma no interior do sujeito, concepção da razão e do livre arbítrio como limites e agentes de regulação das paixões humanas. Dentre os pensadores desta última concepção regulatória, cabe citar Descartes e Hobbes, com os quais, aliás, Espinosa dialogará diretamente²⁵.

infinitude do Universo, a pluralidade dos mundos e a infinitude do movimento.” ROCHA, Mauricio. *Modernos, medievais etc.*, mimeo.

²⁴ “A Universidade de Leiden foi criada em 1575 com o objetivo de formar pastores da Igreja reformada. Contemporânea dos começos da República das Províncias Unidas, Leiden se transformaria, no século XVII num paradigma de instituição acadêmica e científica, congregando sábios de várias especialidades e procedências. Lá foi construído um Anfiteatro de anatomia, célebre em toda a Europa (...). Mesmo ainda unindo metafísica e medicina, moral e fisiologia, o Anfiteatro pode ser visto como um limiar entre passado e futuro. Os cadáveres de Leiden eram objetos de análise e classificação, estruturavam um discurso científico que se ordenava segundo o modelo mecânico, marcando uma ruptura nos estudos sobre o corpo. Pois a revolução Moderna não passa só pelo Infinito que abisma o pensamento. Passa também pelo teatro da morte em Leiden.” ROCHA, Mauricio. *O corpo entre o cadáver e a mecânica: a patética cartesiana*. Revista Conatus (UECE. Online), v. 4, p. 67-74, 2010

²⁵ Espinosa dialogará com o cartesianismo diretamente desde seu único livro publicado em vida com seu nome em 1663, *Partes I e II dos Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos*, e ainda ao longo de todo o texto da *Ética*, permeado de alusões e refutações às formulações cartesianas. Sobre a relação de Spinoza com o cartesianismo nos *Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*, ver: SCALA, André. *Espinosa*, ed. Estação Liberdade, São Paulo, 2003, pp. 43 a 69, e SANTIAGO, Homero. *O uso e a regra. Ensaio sobre a gramática espinosana*, USP, Tese de doutorado, São Paulo, 2004.

Já o embate de Espinosa com HOBBS fica claro em sua carta 50 escrita ao amigo Jarig Jelles onde esclarece: “No que respeita à política, perguntas qual a diferença entre mim e HOBBS. Consiste nisso: conservo o direito natural sempre bem guardado e considero que em qualquer Cidade o magistrado supremo só tem direito sobre os súditos na medida exata em que seu poder sobre eles supere o deles, como sempre ocorre no estado natural.”. Sobre o tema, CHAUI,

Toda a obra de Espinosa pode ser entendida neste contexto como uma afirmação da imanência absoluta. Neste sentido, podemos dizer que Espinosa foi aquele que construiu o mais perfeito plano de imanência. Ao afirmar Deus como a Substância infinitamente infinita que é causa de si e causa imanente de todas as coisas nosso filósofo não deixa lugar à transcendência²⁶. O infinito espinosano não admite o fora nem comporta um ponto fixo ou um centro que pudessem basear a transcendência. A afirmação do infinito em Espinosa é a afirmação da imanência absoluta.

Da mesma forma que o infinito não é a soma interminável de partes, o eterno em Espinosa não é a soma indefinida de períodos de tempo. O eterno é o existir contínuo e ininterrupto que não se divide em partes, mas transcorre na existência: “essa substância é eterna, não porque contenha o começo e o fim dos tempos, mas porque é ausência de tempo, pois nela existir, ser e agir é um só e o mesmo. *Essa substância é Deus.*”²⁷

A eternidade em Espinosa é a existência mesma, ininterrupta e presente. Como diz o próprio filósofo na *Ética*: “Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna.”²⁸ Assim, Deus é eterno porque Nele a essência e a existência são idênticas, uma não podendo ser concebida sem a outra.

Além de causa de si, infinito e eterno, Deus é livre. Está no conceito de liberdade de Espinosa uma das maiores rupturas do pensamento espinosano. Deus é livre porque age somente segundo a ordem necessária de sua natureza. A liberdade de Deus não está em escolher entre possíveis, ou determinar que existam coisas que contrariam suas leis naturais. Uma vez que a própria essência de Deus envolve a existência, extingue-se o virtual ou o possível que não se realiza. Em Deus, tudo o que existe, existe necessariamente e não por acidente, escolha ou vontade.

Deus é livre porque age apenas segundo a necessidade de sua própria natureza. Define Espinosa na definição VII da Parte I da *Ética*: “Diz-se livre o que

Marilena. “Direito natural e direito civil em HOBBS e Espinosa” em *Política em Espinosa*, ed. Companhia das letras, São Paulo, 2003, pp. 289 a 314.

²⁶ “Assim, ele (Espinosa) é o príncipe dos filósofos. Talvez o único a não ter aceitado nenhum compromisso com a transcendência, a tê-la expulsado de todos os lugares.” DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia ?*, ed. 34, Rio de Janeiro, 1997, p. 66

²⁷ CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa...* p. 96.

²⁸ E I, definição 8

existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir; e dir-se-á necessário, ou, mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira (*ratione*).”

Nosso filósofo opera aqui uma importante ruptura no conceito de liberdade. Enquanto a tradição aristotélica, e com ela a Escola, Descartes e os demais filósofos modernos, afirmavam a liberdade como a possibilidade de escolha entre possíveis, e enquanto Thomas Hobbes limita a liberdade à mera ausência de coação, a liberdade de Deus em Espinosa identifica-se à sua própria essência e tudo quanto dela segue necessariamente, de maneira que a potência ou atividade de Deus exprime sua essência absolutamente necessária e sua ação como causa imanente de todos os seus efeitos. Para Espinosa, é livre aquele que age segundo as leis necessárias de sua natureza ou essência, definição da liberdade que se aplica não só a Deus, mas também ao homem.

O conceito de liberdade espinosano não se opõe à necessidade, mas pelo contrário identifica-se a ela. É livre o que age movido pela necessidade de sua essência ou natureza. Em Espinosa, o contrário da liberdade é a passividade: é livre aquilo que age e coagido aquilo que apenas padece efeitos externos. Neste sentido Deus é livre porque age em conformidade com própria necessidade de sua essência. A liberdade de Deus decorre de sua própria característica de ser causa de si, de ser a existência em ato e produção ininterrupta e necessária do real. . Como causa imanente livre e necessária de todas as coisas, Deus não cria o mundo contingentemente por um ato de livre vontade, mas se exprime nos efeitos que seguem de sua natureza. Por isso, diz o filósofo: “Nada existe na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida.”²⁹

A realidade é necessidade e não contingência ou caos. Tudo tem causas necessárias e nada poderia ser diferente do que é. Vale destacar que, ao afirmar a ordem necessária da natureza Espinosa não esposa nenhuma concepção determinista do real, nem tão pouco qualquer compreensão finalista da natureza. O determinismo trabalha com uma sucessão linear ou serial de causa e efeito, já nosso filósofo, apesar de afirmar o caráter necessário de tudo o que existe, compreende a natureza como uma rede complexa de causalidades simultâneas. É

²⁹ EI, prop. 29

comum afirmar um determinismo em Espinosa, mas não é esse o caso, trata-se, mais propriamente de um necessitarismo³⁰, onde uma multiplicidade de relações de causa e efeito interagem e coexistem fazendo com que tudo na natureza seja necessário mas que tal necessidade não possa ser reduzida a apenas uma sucessão linear de causa e efeito, um determinismo. A natureza em Espinosa é o universo do múltiplo simultâneo, e embora os modos finitos sejam determinados a existir pela potência infinita de Deus e pela ordem necessária da natureza, está sempre presente e atuante simultaneamente um rede complexa de causas e efeitos que impede que a concepção espinosana da existência se reduza a um determinismo estrito.

Da mesma forma, não cabe falarmos em finalismo ou uma concepção teleológica do real em Espinosa. Na natureza espinosana não existe um objetivo transcendente a ser alcançado ou uma finalidade prévia a ser atingida³¹. É a causalidade eficiente imanente que rege a existência e não uma causalidade final. Tudo que existe decorre de um encadeamento causal necessário. Sem um fim último ou um caminho pré-determinado, a lei da causalidade necessária é tudo que rege o real. Tudo tem uma causa e desta causa decorrem efeitos necessários, e neste regime de produção está toda a liberdade divina.

Ao identificar liberdade e necessidade, ao identificar Deus à causalidade necessária, Espinosa recusa definitivamente qualquer concepção antropomórfica de Deus. Não há vontades ou finalidades no agir divino, nem as coisas poderiam existir de forma diferente do que existem. A liberdade de Deus não está em escolher entre possíveis ou em subverter a ordem causal em milagres. Deus é livre porque age movido pela necessidade de sua própria natureza..

Esta concepção de liberdade desmonta toda e qualquer crença num Deus antropomórfico e transcendente e afirma a imanência absoluta de um regime causal necessário de produção do real. A liberdade de Deus não está no livre arbítrio, nem poderia a Natureza existir de forma diferente do que existe. Espinosa afirma seu plano de imanência na livre necessidade, onde liberdade é igual à ação e a necessidade é a lei de causalidade que rege todo o infinito.

³⁰ CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real...*pg. 929

³¹:"Em Spinoza, o ponto de vista ontológico de uma produção imediata se opõe a qualquer apelo a um dever-ser, a uma mediação e a uma finalidade..." DELEUZE, Gilles. "Prefácio" em NEGRI, Antonio. *A Anomalia Selvagem*, Ed. 34, Rio de Janeiro, 1993, p. 07

Neste sentido nosso filósofo pode explicitar no corolário¹ da proposição 32 da parte I da *Ética* que “Deus não opera pela liberdade da vontade”. A vontade, diz Espinosa no corolário 2 da mesma proposição, não pertence à natureza da Deus, mas é por ela determinada a existir e operar de uma forma definida, assim como o movimento e o repouso e todas as coisas naturais.

Segue-se, em segundo lugar, que a vontade e o intelecto têm, com a natureza de Deus, a mesma relação que o movimento e o repouso e, mais geralmente, que todas as coisas naturais, as quais (pela prop.29) devem ser determinadas por Deus a existir e a operar de uma maneira definida. Pois a vontade, como tudo o mais, precisa de uma causa pela qual seja determinada a existir e a operar de uma maneira definida. E embora de uma vontade dada ou de um intelecto dado se sigam infinitas coisas, nem por isso se pode dizer que Deus age por liberdade da vontade, da mesma maneira que não se pode dizer, em virtude do que se segue do movimento e do repouso (com efeito, deles também se seguem infinitas coisas), que Deus age pela liberdade do movimento e do repouso. É por isso que a vontade, assim como as outras coisas naturais, não pertence à natureza de Deus, mas tem, com esta natureza, a mesma relação que o movimento e o repouso e todas as outras coisas que se seguem, como mostramos, da necessidade da natureza divina, e que são por ela determinadas a existir e a operar de uma maneira definida.³²

Deus é causa necessária e não voluntária de tudo o que existe. A vontade é expressão da potência divina, assim como o movimento e o repouso e todas as coisas que existem. A recusa da concepção antropomórfica de Deus é também a recusa a qualquer recurso a uma vontade divina, a liberdade de Deus não é escolha entre possíveis mas agir necessário. Da livre necessidade que rege a produtividade imanente da natureza decorre um importante efeito descrito por Espinosa na proposição 32 da *Ética* I: “As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas.”

A recusa à transcendência e à concepção de um Deus de vontades soberanas é também a recusa a virtuais possíveis que não se materializam. Onde tudo é necessário as coisas são, a todo o tempo, tudo o que elas podem ser, nem mais nem menos, e nada poderia ser de forma diferente do que de fato é, dada a sucessão simultânea de diversas séries causais necessárias.

Uma consequência fundamental da recusa do arquétipo teológico do Deus antropomórfico é a recusa espinosana da imagem divina construída pela superstição. Ainda não é aqui o momento de desenvolvermos em todos os seus

³² EI, prop. 32, corolário 2

termos o estudo da superstição, dedicaremos parte do nosso capítulo 2 ao tema, basta aqui sinalizarmos que, baseada na concepção de um Deus de vontade livre, a superstição é a crença na contingência do mundo, na fortuna caprichosa que dá bens e males aos homens e na transcendência divina, banhada nos afetos de medo e esperança que daí decorrem necessariamente. Da incerteza quanto aos eventos futuros, imaginados como contingentes, posto que imaginados nas mãos de um Deus *rectore naturae*, os homens são dominados pelo medo e pela esperança de eventos futuros que parecem escapar ao poder humano.

A superstição surge neste cenário como “filha do medo”³³, e engendra a servidão ao aprisionar os homens no discurso teológico e na busca por formas, ritos e práticas que imaginam poderem influenciar a vontade de Deus a seu favor. A superstição busca com o discurso teológico uma unidade imaginária e delirante num mundo que parece contingência e caos, a religião nasce com a ambição de influenciar as supostas decisões de um Deus antropomórfico, buscando seus favores ou, simplesmente, afastando seus males. É o arquétipo teológico do Deus antropomórfico que está na base da crença na contingência do mundo, no medo incessante de males e na esperança imoderada por bens, que engendra a superstição como forma de servidão, que aprisiona os homens a práticas e ritos religiosos e ao discurso do poder teológico³⁴.

Nada disso está em Espinosa. Se Deus não age por livre arbítrio Ele não pode ser influenciado por cultos, rezas ou promessas. Nenhum ritual poderia levar a necessidade divina a agir de forma diferente ou subverter-se em milagres³⁵.

³³ CHAUÍ, Marilena. “Sobre o medo” in NOVAES, Adauto. *Os sentidos da paixão*, São Paulo: Companhia das Letras, 1990, pg.63

³⁴ Voltaremos ao tema da superstição e sua ligação com o poder teológico-político no próximo capítulo. Por ora basta acrescentarmos a seguinte observação: “(...) a superstição ancora-se na crença em um poder para o qual não há, por definição, ancoradouro: a caprichosa fortuna. O desejo imoderado de bens e o medo infundável de males exprimem uma experiência que se realiza sob o signo da contingência, portanto, de tudo quanto se escapa ao poder dos homens. Na medida em que bens e males parecem não depender dos humanos e estes desconhecem as causas necessárias das coisas, dos acontecimentos e de seus próprios sentimentos e ações, não há como impedi-los de acreditar no poderio da fortuna e de entregar-se a ele. A religião é a prática humana para suportar a contingência; a teologia, a teoria imaginária da fortuna, ora chamada de vontade de Deus, ora de providência divina.” CHAUÍ, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Espinosa*, ed. Companhia das letras, São Paulo, 2003, p. 92

³⁵ “Despersonalizando Deus, desfinalizando a atividade divina, recusando a transcendência divina, demolindo a imagem da criação do mundo pela vontade divina, identificando liberdade e necessidade da essência-potência de Deus, e demonstrando que nosso intelecto é capaz de conhecimento adequado e verdadeiro da natureza divina, Espinosa faz desabar as construções imaginárias, nascidas do medo, da ignorância e da superstição, e as tiranias que sobre elas repousavam.” CHAUÍ, Marilena, *Espinosa: uma filosofia da liberdade...* pp. 52 e 53

Em Spinoza, Deus age por necessidade e não se presta a adulações de devotos ou punições aos infiéis. O plano de imanência é a ordem necessária da Natureza que não deixa espaço à superstição.

Assim, Deus é a substância absolutamente infinita, eterna e livre que é causa de si e a existência em ato. Deus opera pela necessidade de sua própria natureza, segundo uma lei causal inexorável, cuja liberdade é a própria necessidade. Retirando o reduto último da transcendência Espinosa desmonta o arquétipo de um Deus antropomórfico para afirmar seu plano de imanência absoluta e produção necessária.

1.2

Expressões singulares

O regime de produção imanente se dá nos atributos e modos da substância. Atributos são planos de realidade distintos e infinitos, essências formais através das quais o Ser se expressa e produz, variações qualitativas da substância³⁶. Os modos são afecções, modificações finitas ou infinitas nos atributos. Os atributos são os constituintes da própria essência de Deus e não meros qualificadores, são ordens de realidade infinitas, distintas e simultâneas nas quais se exprime a potência infinita de Deus³⁷. Assim, por exemplo, o pensamento e a extensão não são meras qualificações de Deus, mas constituem a própria essência de Deus enquanto ser pensante e extenso. O conceito de atributo, Espinosa o traz na definição 4 da Parte I da *Ética*: “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência.”³⁸

³⁶ GUIMARAENS, Francisco de. *O poder constituinte...*, P. 47

³⁷ “Os atributos, não sendo “representações” da substância, predicados, propriedades ou designações extrínsecas; não sendo manifestações exteriores dependentes de uma vontade de Deus, implicando qualidades morais; e por fim, não sendo separáveis do ser da substância, enfim, os atributos *exprimem qualidades* da substância: sem a substância não poderiam ser, nem ser concebidos, e esta também não poderia ser, nem ser concebida sem eles: os atributos são o ser em “carne e osso” e por isso Spinoza diz que pertencem a ela, que estão compreendidos em seu ser.” ROCHA, Mauricio. *Spinoza, a razão e a filosofia...* P. 72

³⁸ Desta definição decorre uma divergência entre os comentadores acerca da natureza dos atributos. No entanto, excede aos limites deste trabalho nos aprofundarmos no tema que é objeto de diversas análises e rica bibliografia. Salientamos, apenas, que existem aqueles comentadores que, como Hegel, seguido por Wolfson, acreditam que os atributos não tem existência própria mas são apenas formas de apreensão intelectual da realidade. Tais comentadores formam o grupo dos subjetivistas e baseiam sua posição no termo “intelecto” utilizado por Espinosa na definição de

Vale ainda destacar que os atributos constituem a essência mesma da substância existindo nela e simultaneamente a ela. Entre substância e atributo não há, portanto, distinção real, apenas distinção de razão, pois os atributos são a própria essência da substância³⁹. Não é por outra razão que Espinosa utiliza o termo intelecto na definição de atributo. Com isso nosso filósofo visa marcar justamente a distinção meramente de razão que existe entre atributos e a substância.

Os atributos são ordens de realidade distintas umas das outras, porém que expressam a mesma potência de Deus. Como ordens distintas do real os atributos não interferem uns nos outros, os modos de um atributo não podem causar qualquer efeito em modos de outro atributo mas, pelo contrário, os encontros entre os modos finitos se dão sempre no universo de um mesmo atributo. Assim, modos do atributo extensão, os corpos, só encontram e causam efeitos em outros corpos, e as ideias, modos do atributo pensamento, só encontram e causam efeitos em outras ideias, e assim por diante, em todos os outros infinitos atributos. Um modo do atributo pensamento não pode causar qualquer efeito num modo do atributo extensão ou qualquer outro que exista, pois constituem expressões da potência divina em planos da realidade distintos. Não é por outra razão que nosso filósofo é explícito ao enunciar que “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa)”⁴⁰.

Apesar de constituírem ordens de realidade distintas, o que se expressa simultaneamente nos modos de cada um dos atributos é a mesma potência infinita de Deus, de modo que Espinosa pode afirmar que “a ordem e a conexão das ideias

atributo. Assim, para esses comentadores, os atributos não passam de formas de apreensão da realidade sem existência objetiva por si.

Já os realistas como GUÉROULT, Rousset, CHAUI, ao contrário, advogam pela existência objetiva dos atributos como constituindo a própria essência de Deus. Os atributos teriam, então, existência própria independentemente se o intelecto os conhece ou não. Um argumento forte nesse sentido é o fato de existirem infinitos atributos e nosso intelecto só perceber dois deles, o pensamento e a extensão. Neste sentido, entendemos que é inegável a existência objetiva dos atributos, sendo equivocada a posição subjetivista a esse respeito.

³⁹“Se o atributo exprime, de uma certa maneira, a essência da substância, entre atributo e substância não pode existir uma distinção real. Os atributos são também em si e concebidos por si. Para marcar a simples distinção de razão entre os atributos e a substância, Spinoza se vale do termo ‘intelecto’ na definição do atributo.” GUIMARAENS, Francisco de. *Cartografia da imanência – Spinoza e as fundações ontológicas e éticas da política e do direito*, Tese de doutorado, PUC-Rio Departamento de Direito, 2006, p.31

⁴⁰ Proposição II da Parte III da Ética

é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”⁴¹. Os atributos são distintos, porém coexistentes e simultâneos, nos quais a Natureza, que é uma e sempre a mesma, se expressa segundo a mesma ordem necessária, num único e mesmo regime causal.

Para ilustrar esta forma de expressão da potência de Deus, na mesma ordem e conexão entre os modos dos diversos atributos Gilles Deleuze recorre à noção de univocidade de Deus. Retomando os termos de uma discussão metafísica que atravessou todo o período medieval até o século XVII, em contraposição aos que entendiam o ser como equívoco, manifestando-se em diversos sentidos sem qualquer ordem comum, e também contrário àqueles que o diziam análogo, manifestando-se em diversos sentidos, regidos por uma relação comum de analogia, Deleuze encontra em Espinosa a afirmação da univocidade de Deus, Natureza que se expressa num só e mesmo sentido em tudo que há⁴². A univocidade em Espinosa decorre do fato de que é a mesma potência infinita da Natureza que se expressa simultaneamente e na mesma ordem e conexão nos modos de todos os atributos.

É também Gilles Deleuze quem, não isento de críticas⁴³, define este regime de comunidade causal que determina a correspondência dos modos nos diferentes atributos como um *paralelismo ontológico*.⁴⁴ Segundo o comentador, como expressões de uma mesma causa necessária, decorre que a um determinado

⁴¹ Proposição 7 da E II

⁴² “O pensamento mais difícil é o da univocidade, pois ele afirma: o ser se diz absolutamente em um só e mesmo sentido de tudo isso de que ele se diz.(...) dizer que o ser é unívoco significa afirmar que não há diferença categorial entre os sentidos supostos da palavra ser e o ser se diz em um só e mesmo sentido de tudo o que é (...)” DELEUZE, Gilles. *Cursos de Vincennes*, 14 de janeiro de 1974 – excerto sobre ‘Univocidade’, tradução Mauricio ROCHA, disponível em <<http://geocities.yahoo.com.br/guaikuru0003/univocidade.html>>

⁴³ “A expressão “paralelismo”, além de não ser de Spinoza, nem mesmo se encontra em qualquer de suas obras, afirmaria a estrita correlação entre determinações do pensamento e da extensão, como inscritas horizontalmente sobre duas linhas paralelas cujos pontos se correspondem (...). No entanto, essa leitura é restritiva e insatisfatória (...)” MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - la réalité mentale (Parte II)*, PUF, Paris, 1997, Tradução: Mauricio ROCHA, mimeo.

⁴⁴ “Contudo, esse paralelismo entre a ideia e seu objeto implica apenas a correspondência, a equivalência e a identidade entre um modo do pensamento e outro modo tomado num único atributo bem determinado (no nosso caso, a extensão como único outro atributo que conhecemos: assim o espírito [mente] é a ideia do corpo e de nada mais). Ora, a sequência da demonstração do paralelismo (II,7, esc.) eleva-se ao contrário a um *paralelismo ontológico*: entre modos de todos os atributos, modos que não diferem senão pelo atributo. Segundo o primeiro paralelismo, uma ideia no pensamento e seu objeto em tal outro atributo formam um mesmo “indivíduo” (II, 21, esc.); conforme o segundo, modos de todos os atributos formam uma mesma modificação.” DELEUZE, Gilles. *Espinosa, filosofia prática*, ed. Escuta, São Paulo, 2002, p. 75

modo no atributo extensão corresponderá⁴⁵ um modo no atributo pensamento e modos nos demais infinitos atributos de Deus. A comunhão de ordem e conexão dos modos nos diversos atributos é a comunhão de um mesmo regime causal operando simultaneamente em todos os atributos, regime causal que é a própria expressão da única e mesma potência infinita de Deus.

Cabe ressaltar que, apesar desta correspondência ontológica, as ordens de conexão dos modos nos atributos permanecem distintas, as ideias têm sua própria ordem de encadeamento e assim também os corpos, já que os atributos são distintos. Todas, porém, obedecerão ao mesmo regime causal, à mesma ordem necessária da Natureza⁴⁶..

Como constituintes da essência de Deus, os atributos são também infinitos e eternos. Assim, ocorrem nos atributos modificações, afecções que são também infinitas: os modos infinitos. Os modos infinitos podem ser imediatos ou mediatos. Os modos infinitos imediatos são as próprias leis que regem os infinitos atributos, ou seja, são a própria natureza dos atributos⁴⁷. Assim, temos como modo infinito imediato do atributo extensão o movimento e o repouso, e como modo infinito imediato do atributo pensamento o entendimento infinito. Além dos modos infinitos imediatos existe ainda o modo infinito mediato. O modo infinito mediato é apenas um pois é o todo, o conjunto infinito de modificações nos infinitos atributos da substância, ele é a face toda do universo.

Além dos modos infinitos existem ainda os modos finitos, que são ocorrências, modificações, afecções nos atributos da substância. Os modos finitos

⁴⁵ Ressaltamos que o conceito de correspondência utilizado por DELEUZE para definir a relação entre os modos dos diferentes atributos da Substância, assim como seu termo *paralelismo*, não são pacíficos entre os comentadores de Espinosa. CHANTAL Jaquet, por exemplo, prefere trabalhar com o conceito de igualdade dos atributos, já Marilena CHAUI trabalha com o conceito de equiparação das potências dos atributos. No entanto, escapa aos limites deste trabalho abordarmos esta discussão, analisando todos os pontos de vista defendidos sobre o tema. Limitamo-nos aqui a ressaltar a polêmica sobre o tema, esposando a posição deleuziana sem, no entanto, deixar de citar seu caráter controvertido. Sobre uma análise crítica do uso do termo *paralelismo* em referência ao pensamento de Espinosa remetemos o leitor à: ITOKAZU, Ericka Marie. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*, Tese de doutorado, Departamento de Filosofia – USP, 2008, pg.54 a71

⁴⁶ “A ordem e a conexão das coisas nada mais é do que a ordem e conexão das causas, segundo as quais a ação divina se efetua em todos os atributos com idêntica necessidade. É preciso entender que há na natureza um só e único sistema de ordem e conexão dos elementos que a constituem, que é ao mesmo tempo o das coisas e o das causas, entre os quais se encontram as ideias e os corpos (...). Essa ordem é a “ordem da natureza”, como aparece na proposição 24, ou ainda a “ordem da natureza inteira” (*ordo totius naturae*), como diz o escólio da proposição 7.” MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - la réalité mentale (Parte II)*, PUF, Paris, 1997, Tradução: Mauricio ROCHA, mimeo.

⁴⁷ EI, prop. 21.

não são causa de si, mas resultado de um duplo processo de causalidade. Ao mesmo tempo em que os modos finitos são causados pela própria potência de Deus eles dependem do encontro com outros modos finitos na existência. Além de expressões da potência de Deus os modos finitos são o resultado de encontros entre outros modos finitos na existência. Em outras palavras, os modos finitos são efeitos de uma dupla causalidade: a causalidade eficiente imanente de seus respectivos atributos e a causalidade eficiente transitiva de outros modos finitos que os engendram na duração.

O que caracteriza os modos finitos é justamente o fato deles estarem inexoravelmente limitado por outros modos finitos, ou seja, sujeitos a encontros e relações de composição ou decomposição com outros modos finitos. Neste sentido diz a definição 2 da *Ética* I: “Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza.” E neste universo de encontros e limitações, dentre os modos finitos, não existe na Natureza nenhuma coisa singular em relação à qual não possa existir outra mais potente capaz de destruí-la. Os modos finitos tem uma duração indeterminada e, sujeitos a bons e maus encontros, podem estabelecer entre si relações de composição ou de decomposição, podendo, inclusive, serem destruídos num mau encontro com outra coisa singular que lhes supere em potência. É o que diz o axioma da Parte IV da *Ética*: “Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída.”⁴⁸

Mas, se um mau encontro com outra coisa mais potente pode levar à destruição uma coisa singular, nosso filósofo identifica também a possibilidade de relações de composição associarem de tal maneira uma variedade de modos finitos que estes se tornem causa comum de um mesmo efeito. É a possibilidade de constituição de indivíduos compostos pela associação de diversas coisas singulares como causas de um mesmo efeito:

Por coisa singular entendo as coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. Se acontece que vários indivíduos concorrem para uma mesma ação, de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um mesmo efeito,

⁴⁸ Deste axioma decorre o explicitado por Espinosa na Proposição 3 da mesma Parte IV da *Ética*: “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores”.

considero-os, então, todos juntos como constituindo uma mesma coisa singular.⁴⁹

Um indivíduo é uma realidade complexa, constituído pela relação de composição entre diversas coisas singulares⁵⁰. A realidade em Espinosa não é a simplicidade mas a complexidade da constituição de indivíduos compostos pela unidade causal. Um indivíduo é a complexidade da composição entre diversas coisas singulares que são, em conjunto, causa de um mesmo efeito⁵¹. Neste sentido, a mente humana é uma relação de composição entre ideias e o corpo humano uma relação de composição de proporções de movimento que constituem seus órgãos e membros. Tal conceito será também essencial para a compreensão do campo político em Espinosa. O sujeito político multidão é uma relação de composição entre indivíduos humanos⁵²..

Nosso filósofo instaura uma ordem de compreensão do real como realidade complexa constituída de relações de composição e decomposição entre modos da Substância. Nesta realidade complexa os modos estão inseridos necessariamente numa ordem de encontros e limitações própria do universo das coisas finitas. É neste regime de complexidade que Espinosa vai entender o que é o corpo humano.

⁴⁹ Definição VI da Parte II da Ética

⁵⁰ “... a realidade das coisas singulares é complexa, obedecendo a um princípio de composição que faz dessas coisas singulares combinações ou associações, submissas a um princípio relacional. As coisas singulares resultam do arranjo ou reunião de várias formas individuais, nas condições em que a unidade é indissociável da pluralidade. Reunião que se efetua dinâmica e ativamente, quando “vários indivíduos concorrem em uma mesma ação de tal modo que todos em conjunto sejam a causa de um efeito.” ROCHA, Maurício, *Spinoza, a Razão e a Filosofia...* p.191

⁵¹ “Essa definição reveste-se ainda de outra importância porque nela a singularidade surge como composição de indivíduos que concorrem para a mesma ação, (...). Em outras palavras, agir em comum ou agir como causa única para a realização de uma mesma ação torna os componentes partes *constituintes* do indivíduo, de maneira que individualidade significa unidade causal.” CHAUÍ, Marilena. “A instituição do campo político” em *Política em Espinosa...*, p. 132

⁵² A possibilidade de constituição de indivíduos compostos pela relação de composição entre outras coisas singulares é o que possibilitará a Espinosa dispensar o recurso a pactos ou contratos para a constituição do campo político. É a unidade causal que constitui imediatamente o sujeito político multidão e não qualquer formalização jurídica. Espinosa identifica na relação de composição entre indivíduos a constituição de um sujeito político complexo. É pela relação de composição entre indivíduos que se constitui imediatamente o campo político. Neste sentido: “... assim como o indivíduo é união de corpos (*unio corporum*) e conexão de ideias (*conexio idearum*) e assim como a natureza é um indivíduo complexo constituído por corpos e ideias, as *uniones corporum* e as *conexiones idearum* podem compor um indivíduo novo: a *multitudo* que, tanto no *Teológico-político* como no *Tratado político* define o sujeito político. Desde já podemos perceber por que Espinosa não precisará recorrer ao conceito de contrato para explicar a formação do sujeito político.” CHAUÍ, Marilena. “A instituição do campo político” em, *Política em Espinosa*, p. 135

O corpo humano é uma proporção de movimento e repouso, constituído pela composição de corpos simplíssimos ou *quanta* mínimos de movimento e repouso, uma relação entre as partes assim constituídas (órgãos e membros) que comunicam entre si seus movimentos. Modo finito do atributo extensão o corpo humano é uma realidade complexa composta de encontros e relações de composição. Na proposição 13 da parte II da *Ética*, Spinoza tece importantes considerações sobre a natureza dos corpos, suas principais características e as leis de movimento e repouso, velocidade e lentidão que regem suas relações⁵³. Excede, no entanto, os limites deste trabalho um estudo aprofundado sobre o tema.

Todos os corpos convêm em certas coisas, pois são modos de um mesmo atributo - a extensão - e tem as mesmas características de movimento e repouso, rapidez e lentidão⁵⁴. No entanto, os corpos não se movem por si só, é no universo de encontros com outros corpos que um corpo passa do movimento ao repouso ou do repouso ao movimento⁵⁵.

Como efeito imanente do atributo extensão, o corpo exprime sua causa sendo, exatamente como ela uma potência de existir e agir, ou seja, o corpo tem uma potência própria, a potência de afetar e de ser afetado por outros corpos. Em outras palavras, um corpo precisa de outros para sobreviver, conservar-se, regenerar-se e transformar-se e é necessário a outros para que sobrevivam, se conservem, se regenerem e se transformem. Ao afirmar que “ninguém, na verdade, até ao presente, determinou o que pode o corpo...”⁵⁶ nosso filósofo rompe com a tradição que considerava o corpo o campo da passividade. Espinosa atribui à extensão a mesma importância que ao pensamento.

Já a mente é um modo finito do atributo pensamento, portanto, uma ideia. A mente é *ideia* de uma coisa singular existente em ato, a mente é ideia do seu corpo. Dizer que a mente é ideia do corpo significa que a mente percebe tudo

⁵³ “Todos os corpos estão em movimento ou em repouso.” Axioma I da Proposição XIII da Parte II da *Ética*; “Todo corpo se move, ora mais lentamente, ora mais rapidamente.” Axioma II da Proposição XIII da Parte II da *Ética*; e “Os corpos distinguem-se uns dos outros em razão do movimento e repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância” Lema I da Proposição XIII da Parte II da *Ética*.

⁵⁴ “Todos os corpos convêm em certas coisas.” Lema II da Proposição XIII da Parte II da *Ética*.

⁵⁵ “Um corpo, quer em movimento quer em repouso, deve ser determinado ou ao movimento ou ao repouso por um outro corpo, o qual, por sua vez, foi também determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este, de novo, por m outro, e assim até o infinito.” Lema III da Proposição XIII da Parte II da *Ética*.

⁵⁶ Escólio da Proposição II da Parte III da *Ética*

o que se passa na vida de seu corpo, tem ideia de todas as afecções do seu corpo. Mas, vale ressaltar, isso não significa que a mente tenha sempre um conhecimento adequado do que se passa no seu corpo. Como veremos a seguir, ao tratar dos gêneros de conhecimento, a mente pode vir a ter um conhecimento verdadeiro das afecções do corpo, mas o primeiro e mais comum conhecimento que a mente tem das afecções do corpo é confuso, mutilado, inadequado, imaginativo. Na maior parte do tempo e de forma mais imediata a mente percebe de forma inadequada as imagens das afecções do seu corpo, as imagens da forma como o seu corpo é afetado por outras coisas singulares.

Como modo do atributo pensamento a mente, além de ideia do seu corpo é, ainda, ideia da ideia do corpo, ou seja, ideia de si mesma. O que também não significa que a mente tenha sempre um conhecimento verdadeiro de suas ideias, grande parte do tempo a mente tem um conhecimento inadequado, imaginativo de suas ideias. Alcançar a verdadeira ideia do seu corpo e da própria mente é um processo desvendado e demonstrado pela *Ética*. Por fim, cabe destacar que se a mente é ideia de seu corpo, isso significa que ela é tão complexa quanto ele, pois ela é constituída por todas as ideias (ou percepções) de todas as partes e afecções de seu corpo. O corpo é uma união de corpos e a mente, uma conexão de ideias.⁵⁷ ⁵⁸.

Espinosa identifica na *Ética* três gêneros de conhecimento, três tipos de funcionamento da mente: a imaginação, a razão e a intuição. O primeiro gênero de conhecimento - a imaginação - é a forma mais comum de funcionamento da mente⁵⁹. A mente enquanto ideia do corpo só conhece o próprio corpo pelo conhecimento de suas afecções. O primeiro gênero de conhecimento é norteador pelas ideias das afecções do corpo, as imagens do que acontece no corpo quando este é afetado pelo encontro com outras coisas singulares. O que acontece na imaginação é que as ideias não seguem a ordem de encadeamento própria do pensamento e da mente, mas ocorrem encadeadas na lógica das afecções do corpo, uma lógica, portanto, exterior a própria mente.

⁵⁷ Proposição XI da Parte II da *Ética*

⁵⁸ Proposição XII da Parte II da *Ética*

⁵⁹ “A filosofia de Spinoza seria de início uma filosofia da imaginação, pois esta constitui a atividade principal e dominante da mente humana, enquanto esta é a ideia de um corpo. Além disso, é preciso dizer que não se trata de filosofar contra a imaginação, mas com ela, isto é, levando em conta as características que definem sua natureza positivamente.” MACHEREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - la réalité mentale (Parte II)*, PUF, Paris, 1997, Tradução: Mauricio ROCHA, inédito

Ressalte-se que com isso não estamos afirmando que o corpo seja, necessariamente, o campo da desordem e da inadequação e a mente a morada do conhecimento verdadeiro. É possível um conhecimento adequado das afecções do corpo, inclusive a *Ética* é escrita para demonstrar esse processo de como se passar das ideias inadequadas às ideias adequadas acerca das afecções corporais. Ademais, em Espinosa não existe hierarquia entre pensamento e extensão. Já vimos que o filósofo sustenta a potência do corpo assim como a potência da mente. O que faz da imaginação conhecimento inadequado não é sua ligação com as afecções corporais, mas o caráter imediato desta ligação, a forma inadequada como estas ideias se encadeiam na mente seguindo a ordem das percepções e sensações do corpo.

Para entendermos o que caracteriza a imaginação, e depois a razão, é preciso, antes, definirmos o que constitui uma ideia adequada e uma ideia inadequada para Espinosa. Segundo o filósofo, uma ideia adequada não é adequada por corresponder ao seu objeto, mas ela corresponde ao seu objeto por ser adequada. A ideia adequada é aquela que traz em si todos os elementos da ideia verdadeira⁶⁰. Assim, a caracterização de uma ideia como adequada decorre de determinações que lhe são intrínsecas, sendo a conveniência com o ideado uma determinação interna de sua condição de ideia adequada. Neste sentido diz Espinosa em sua Carta 60:

... o termo verdadeiro concerne unicamente à conformidade da ideia com seu ideado, enquanto o termo adequado concerne à natureza da ideia considerada nela mesma, de modo que não há distinção entre ideia verdadeira e adequada, além dessa relação extrínseca.⁶¹

Ao passo que a ideia adequada será sempre, por suas próprias características intrínsecas, verdadeira, a ideia inadequada será necessariamente falsa. No entanto, para Espinosa, a falsidade nada traz de positivo que caracterize o erro, mas consiste simplesmente num conhecimento mutilado, sem premissas, inadequado, ou seja, na privação do verdadeiro⁶².

⁶⁰ Definição IV da Parte II da *Ética*:

“Por ideia adequada entendo uma ideia que, quando considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira.”

⁶¹ Carta 60, *apud* ROCHA, Maurício. *Spinoza, a razão e a filosofia...*p. 214.

⁶² “Nada existe de positivo nas ideias que permita chamar-lhes falsas.” Proposição XXXIII da Parte II da *Ética*

Assim, na imaginação temos ideias inadequadas porque a mente encadeia ideias segundo uma ordem que não é racional, mas segue a imediatividade das afecções do corpo e de outras ideias inadequadas. As ideias na imaginação seguem-se umas as outras sem uma gênese necessária, mas segundo a ordem aleatória dos encontros do corpo, decorrendo daí conclusões sem premissas, ideias mutiladas e confusas, conhecimento inadequado⁶³.

Na imaginação a mente opera na passividade, é apenas causa parcial de suas ideias, imersa nas ideias imediatas das afecções corporais. Conhecimento imediato decorrente das afecções do corpo, a imaginação se afirma na mente independentemente do que saibamos racionalmente, a imaginação é incontornável⁶⁴. Como nossa mente é ideia de nosso corpo nela se expressam as ideias dos encontros de nosso corpo. Mesmo o mais sábio dos homens – uma vez que é um indivíduo constituído por um corpo e uma mente que é ideia desse corpo – imagina necessariamente.

Mas não se trata aqui de desprezar a imaginação. Espinosa deixa ao primeiro gênero de conhecimento a importância de ser a passagem necessária à razão. É através da imaginação que podemos chegar a formar ideias adequadas. O processo de passar das ideias inadequadas da imaginação ao campo do conhecimento racional passa pelo reconhecimento do que há de comum entre nosso corpo e outras coisas e o que há de comum entre duas ou mais coisas.

Segundo Espinosa, “Todos os corpos convêm em certas coisas.”⁶⁵, sejam por identificarem-se como expressão da potência divina num mesmo atributo ou pela característica de poderem mover-se ou estar em repouso⁶⁶. Assim,

“A falsidade consiste na privação de conhecimento que envolve as ideias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas.” Proposição XXXV da Parte II da Ética

⁶³ Assim, estão no campo da imaginação os delírios antropocêntricos, as religiões e a superstição. É também no campo da imaginação que vamos encontrar a mola mestra do desejo paradoxal de servidão que será objeto de nossa futura discussão.

⁶⁴ “...Do mesmo modo, quando olhamos o sol, imaginamos que ele se encontra a uma distância de nós de cerca de duzentos pés, e, aqui, o erro não consiste apenas nessa imaginação, mas no fato de que, enquanto assim imaginamos o sol, ignoramos a causa dessa imaginação bem como a verdadeira distância a que está o sol. Com efeito, embora, mais tarde, venhamos a saber que o sol se encontra afastado de nós mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, não deixaremos, todavia, de imaginar que está perto de nós. Efetivamente, não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos a sua verdadeira distância, mas porque uma afecção do nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o corpo é por ele afetado.” Escólio da Proposição XXXV da Parte II da Ética

⁶⁵ Lema II da Proposição XIII da Parte II da Ética

⁶⁶ “Com efeito, todos os corpos convêm, primeiro, no fato de envolverem todos o conceito de um só e mesmo atributo (...); a seguir, no fato de poderem mover-se ora mais lentamente, ora mais

ainda na imaginação, nos encontros com outros corpos identificamos o que há de comum entre estes e os nossos corpos, ou entre as coisas singulares entre si. Mas o filósofo afirma categoricamente que “as coisas que são comuns a todas as coisas e existem igualmente no todo e nas partes não podem ser concebidas senão adequadamente.”⁶⁷ O conhecimento adequado nasce da experiência do comum, é o que há de comum entre duas ou mais coisas, que só pode ser concebido adequadamente, que permite a passagem do campo inadequado da imaginação para o conhecimento adequado e o segundo gênero de conhecimento, a razão.

Daí se segue que existem certas ideias ou noções comuns a todos os homens. Com efeito (pelo lema II), todos os corpos convêm em certas coisas, as quais (pela proposição precedente) devem ser percebidas por todos adequadamente, isto é, clara e distintamente.” Corolário da Proposição 38 da Parte II da *Ética*

Aquilo que é comum e próprio ao corpo humano e a certos corpos exteriores, pelos quais o corpo humano é habitualmente afetado, e é comum e próprio a cada uma das suas partes assim como ao todo, a sua ideia existirá adequada na mente.” Proposição 39 da Parte II da *Ética*

A ideia do que duas coisas tem em comum entre si é necessariamente uma ideia adequada, são as chamadas noções comuns. É através das noções comuns que passamos da imaginação à razão, das ideias inadequadas às ideias adequadas. Ainda no campo da imaginação identificamos o que duas ou mais coisas tem em comum e esta já é uma ideia adequada, a razão se constitui então como ideia do comum, num registro de comunidade que não despreza a imaginação mas parte dela para a constituição de noções comuns⁶⁸.

O homem para Espinosa não nasce racional, mas imerso a todo tempo na imaginação, nas inevitáveis ideias inadequadas das afecções do corpo, e por

rapidamente, e, absolutamente falando, no fato de poderem ora mover-se, ora estar em repouso.” Demonstração do Lema II da Proposição XIII da Parte II da *Ética*

⁶⁷ Proposição XXXVIII da Parte II da *Ética*

⁶⁸ “Embora as noções comuns não sejam imagens ou imaginações, mas compreensão interna das razões da conveniência entre as coisas, elas mantêm com a imaginação um vínculo externo: a imaginação, ou a ideia da afecção do corpo, não é uma ideia adequada. Mas, quando exprime o efeito de um corpo que convêm com o nosso, torna possível a formação de uma noção comum, a qual compreende intrínseca e adequadamente esta conveniência. Há também um vínculo interno: se a imaginação capta efeitos exteriores dos corpos uns sobre os outros, uma noção comum explica esses efeitos pelas relações internas que constituem tais corpos. Digamos que existe, para Spinoza, uma espécie de convergência entre as características da imaginação e das noções comuns, pois estas se apóiam sobre a imaginação. Aliás, como ele mesmo já dissera, esta última não é um vício, mas uma potência.” ROCHA, Maurício. *Spinoza, a razão e a filosofia...* p. 219

isso conhecer conforme à razão é um esforço. Ser racional é um estado que pode ou não ocorrer na experiência cotidiana e mesmo o mais racional dos homens não tem qualquer garantia contra as ideias inadequadas da imaginação. Assim, correntemente passamos da imaginação à razão e desta à imaginação novamente.

A razão percebe apenas o que há de comum entre as coisas, é o encadeamento racional de ideias adequadas porém gerais, pois trata-se do conhecimento das propriedades que são comuns a um conjunto de coisas enquanto consideradas partes de um todo. Neste sentido, ainda que adequado, o conhecimento do segundo gênero pode degenerar-se em abstração, caso tomado por conhecimento de essências⁶⁹. Confundir propriedades comuns a duas ou mais coisas com a essência singular de cada uma delas é um desvio da compreensão adequada das noções comuns, já que o segundo gênero do conhecimento nada revela sobre as essências das coisas singulares. O que nos dá o conhecimento das essências singulares é o terceiro gênero de conhecimento, a intuição⁷⁰.

A passagem do segundo para o terceiro gênero de conhecimento se dá pela ideia de Deus. A ideia de Deus não é uma noção comum, uma vez que envolve a essência de Deus. No entanto, Deus, como apresentado na Parte I da *Ética* é causa de si e de tudo que existe, em última instância, é o que há de comum entre todas as coisas, e, portanto, a ideia de Deus pode ser considerada como a mais geral das noções comuns⁷¹.

Já a ideia de Deus (*Idea Dei*), no sentido que Espinosa a trabalha nas Partes II e V da *Ética*, como a ciência de Deus ou seja, o intelecto infinito

⁶⁹ “Os princípios da razão são noções comuns que explicam o que é comum a todas as coisas e não explicam a essência de nenhuma coisa singular. Daí decorre que ainda no nível das noções comuns não é impossível cairmos em abstrações. Para isso basta que, esquecendo-nos do seu caráter não essencial, ainda que adequado, atribuamos às “noções comuns” o caráter de essenciais. Ora, para Espinosa só o conhecimento do terceiro gênero, a ciência intuitiva da *Ética*, tem esse caráter...”. TEIXEIRA, Lívio, *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, ed. Unesp, São Paulo, 2001. pp. 168 e 169

⁷⁰ “Além desse dois gêneros de conhecimento, há ainda um terceiro, como mostrarei a seguir, a que chamaremos *ciência intuitiva*. Este gênero de conhecimento procede da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas.” Escólio II da Proposição XL da Parte II da *Ética*
 “O esforço, ou seja, o desejo de conhecer as coisas por este terceiro gênero de conhecimento, não pode nascer do primeiro, mas sim do segundo gênero de conhecimento.” Proposição XXVIII da Parte V da *Ética*

⁷¹ “A relação do segundo com o terceiro gênero aparece sob a seguinte forma: sendo ideias adequadas, quer dizer ideias que estão em nós como estão em Deus (II, 38 e 39), as noções comuns nos dão necessariamente a ideia de Deus. A ideia de Deus *vale* inclusive para a mais geral das noções comuns, visto que ela exprime o que há de mais comum entre todos os modos existentes, a saber, que eles estão em Deus e são produzidos por Deus.” DELEUZE, Gilles. *Espinosa, filosofia prática...* p. 101

imediatos e mediatos, ou o modo infinito do pensamento, abarca o conhecimento inadequado e adequado das coisas singulares. No conhecimento inadequado, o intelecto infinito tem a ideia de uma coisa não em sua perfeita singularidade, mas ao mesmo tempo em que tem ideias de outras coisas que a afetam; no conhecimento adequado, o intelecto infinito tem a ideia de uma coisa em sua perfeita singularidade, isto é, conhece a essência dela. É isso que permite dizer que a ideia adequada de uma essência singular é a mesma na ideia de Deus (isto é, no intelecto infinito) e em nossa mente (intelecto finito). A intuição é o conhecimento dessa singularidade e na intuição nossa mente conhece exatamente como o intelecto infinito conhece. Enquanto no primeiro gênero de conhecimento temos uma ideia parcial, sem premissas, mutilada e confusa, no segundo gênero de conhecimento experimentamos apenas ideias gerais do que as coisas têm de comum entre si. Somente na intuição alcançamos o conhecimento singular da essência das coisas, e nosso intelecto finito e o infinito pensam exatamente da mesma maneira, compartilham a mesma ciência

As noções comuns, como ideias adequadas do que há de comum entre coisas singulares, conduzem necessariamente à ideia de Deus, isto é, ao encadeamento, conexão e comunicação entre as ideias no intelecto infinito, que constitui a ciência de Deus. A partir daí, a intuição começa, no terceiro gênero de conhecimento, a compreender as essências das coisas singulares sob o aspecto da eternidade, ou seja, enquanto atuais e existentes, compreendidas como resultantes da ordem necessária da natureza e, portanto, expressões da essência eterna e infinita de Deus.⁷²

Esta teoria dos gêneros de conhecimento terá grande relevância na mecânica afetiva e no campo político. Especialmente a imaginação tem papel fundamental na compreensão do político em Espinosa. É através da imaginação, como veremos, que se pode explicar a experiência da perpetuação de regimes tirânicos e do paradoxal desejo de servidão.

Cabe ainda uma observação sobre a relação entre mente e corpo em Espinosa e sua concepção do homem como parte da natureza. Pelo exposto é fácil

⁷² “A passagem do segundo para o terceiro gênero depende dessa transição relativa aos aspectos da ideia de Deus. A transição ocorre quando vamos além da razão como formadora de noções comuns, isto é, dando conta de um sistema de “verdades eternas”, e entramos no intelecto intuitivo, na ciência intuitiva que da conta das verdades de essência, quando as ideias se refletem em nós como em Deus, fazendo com que experimentemos que somos eternos.” ROCHA, Maurício, *Spinoza, a Razão e a Filosofia...* .p.219

perceber porque a relação entre mente e corpo, para nosso filósofo, não se resume à subordinação ou hierarquia. Assim como todos os atributos são reais, eternos e potências infinitas de agir, como Espinosa demonstra na proposição 11 da Parte I da *Ética*⁷³, posição reafirmada por ele nas proposições 6 e 7 da Parte II da *Ética*⁷⁴ ao demonstrar que a potência de agir de Deus é idêntica à sua potência de agir e que, portanto, há plena igualdade entre todos os atributos, sem hierarquia entre eles e sem precedência de um deles sobre os demais – são todos ser no mesmo sentido ou univocamente –, assim também, os modos dos atributos estão numa relação de igualdade, não havendo entre eles hierarquia nem precedência – são todos ser no mesmo sentido ou univocamente. Além disso, um modo exprime a essência e a potência de seu respectivo atributo e, da mesma maneira que um atributo não tem uma relação causal com outros, assim também os modos de um atributo não tem uma relação causal com modos de outro atributo – a causalidade é interna a cada atributo e seus modos. Consequentemente, nem a mente pode ordenar o corpo a mover-se nem o corpo ordenar a mente a pensar⁷⁵. O que há entre mente e corpo é a correspondência de serem ambos expressões da mesma potência infinita de Deus.

Assim, todas as afecções do corpo tem sua correspondência em ideias na mente. A mesma ordem e conexão das ideias na mente é a ordem e conexão das afecções no corpo porque a ordem e conexão das ideias e as das coisa é uma só e a mesma⁷⁶. Em Espinosa não há hierarquia entre mente e corpo, nem relação de comando ou subordinação: mente e corpo são modos de atributos distintos e tem sua correspondência na univocidade divina.

Ao conceituar corpo e mente como partes da natureza Espinosa opera uma ruptura fundamental com qualquer concepção antropocêntrica da realidade. Para nosso filósofo o homem é apenas mais uma coisa entre outras coisas que existem, apenas mais uma parte da Natureza. Assim, o homem não é um *império*

⁷³ “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.” EI, prop. 11

⁷⁴ “Os modos de qualquer atributo tem Deus por causa, enquanto ele é considerado exclusivamente sob o atributo do qual eles são modos e não enquanto é considerado sob qualquer outro atributo.” EII, prop. 6.

“A ordem e a conexão das ideias é o mesma que a ordem e a conexão das coisas.” EII, prop. 7.

⁷⁵ “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa).” Proposição II da Parte III da *Ética*

⁷⁶ “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas.” E II, Prop. VII

num império, nem o centro da criação de um Deus antropomórfico. Nada ocorre para ou em função do homem, mas o homem participa da realidade apenas como mais uma parte da natureza, mais uma entre as infinitas expressões da potência de Deus.

Neste sentido, não passa de ilusão ou delírio, nas palavras de Espinosa, acreditar que Deus produza em busca de fins e sempre por alguma preocupação, cuidado ou plano especial para os homens⁷⁷. Os homens são apenas coisas singulares entre tantas coisas singulares produzidas na natureza. Sem status privilegiado, sem qualquer ascendência sobre as outras coisas singulares, nosso filósofo devolve o humano a sua condição de parte da natureza. A temática é recolocada na proposição X da Parte II da *Ética* ao tratar da essência do homem⁷⁸:

À essência do homem não pertence o ser da Substância: por outras palavras, a substância não constitui a forma do homem. Proposição X, E II
Daí resulta que a essência do homem é constituída por certos modos dos atributos de Deus. Com efeito, o ser da Substância não pertence (...) à essência do homem. Ela é, portanto (...), qualquer coisa que existe em Deus e que sem Deus, não pode existir nem ser concebida, ou seja (...) uma afecção ou um modo que exprime a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada. Proposição X, E II, Corolário

Ao conceituar o homem como *qualquer coisa que existe em Deus* Espinosa nega qualquer hierarquia entre as coisas singulares. O homem é mais um modo da Substância, mais uma expressão da potência infinita de Deus, mais uma coisa entre outras coisas. Assim, nosso filósofo distancia-se de qualquer concepção antropocêntrica, qualquer delírio sobre a superioridade humana. Num registro de humildade Espinosa recoloca o humano em sua condição de parte de

⁷⁷ “Assim, este prejuízo tornou-se em superstição e lançou profundas raízes nas mentes, dando origem a que cada um aplicasse o máximo de esforço no sentido de compreender as causas finais de todas as coisas e de as explicar: mas, conquanto se esforçassem por mostrar que na Natureza nada se produz em vão (isto é, que não seja para proveito humano), parece que não deram a ver mais do que isto: a Natureza e os deuses deliram tal qual os homens.” Apêndice da Parte I da *Ética*

⁷⁸ “Enunciada na forma negativa, ela diz que o homem não é uma substância, mas sim um modo ou afecção da substância, reafirmando assim uma tese que é fundamental na *Ética*: é preciso restituir ao ser humano seu estatuto integralmente natural, ele não é um império num império (...). Não há transcendência do mundo humano (...). Portanto, a pretensa autonomia do homem é uma ficção (...). Mas, como Deus é causa imanente, que age e existe como se produz, produzindo todas as coisas pela sua infinita potência, e não por vontade ou arbítrio, toda a antropologia cartesiana desmorona nesta passagem. A passagem retoma o Apêndice da Parte I.” MACHÉREY, Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza - la réalité mentale (Parte II)*, PUF, Paris, 1997, Tradução: Mauricio ROCHA, disponível em http://geocities.yahoo.com.br/spin_filo/spin_MACHEREY_E2_110.html

um todo maior, sem privilégios, o homem é simplesmente uma coisa singular entre outras coisas singulares na Natureza.

1.3

Conatus

Na essência de todas as coisas que existem Espinosa encontra um esforço, um esforço por perseverar na existência. Assim, tudo o que existe se esforça o quanto pode por continuar existindo⁷⁹. Em Espinosa a existência é pura positividade, pura afirmação. Resistência à tristeza, resistência à destruição, o conatus é esforço positivo de existir. Expressão da potência infinita de Deus o conatus é a essência de cada coisa singular que se esforça por perseverar existindo.

Para deixar mais clara a ruptura instaurada por Espinosa e sua positividade absoluta vale a pena destacar a diferença entre a concepção de conatus de nosso filósofo e aquela de Descartes, seu contemporâneo. Enquanto Espinosa mantém-se fiel à imanência absoluta na sua afirmação da essência de todas as coisas, o outro filósofo recorre à transcendência para encontrar na relação entre Deus e as coisas singulares a relação de causalidade da existência e a essência das coisas singulares.

Descartes, em que pese seu esforço racionalista, não consegue desvencilhar-se do recurso a um Deus transcendente para ancorar a existência. Para o filósofo a natureza em si é inerte e impotente, a extensão não é atributo de Deus e tudo o que existe depende para continuar existindo e mover-se da ação de um Deus transcendente criador⁸⁰. Descartes precisa recorrer a uma força

⁷⁹ E III, proposição 7

⁸⁰ “On le sait aussi, Descartes, dans sa physique géométrique des années 1630-1635, fait, ou tente de faire, cette mise en équation et pose ce principe de conservation, qui est celle de la quantité de mouvement, (...) s'il y a donc bien conservation, elle tient uniquement à une cause extrinsèque, qui n'est même pas un premier moteur supra-lunaire, mais l'être créateur transcendant, et cela en raison de la seule constance de sa volonté dans la continuité de sa décision créatrice et dans le choix des lois qu'il s'est fixées pour la création ; le principe du mouvement se trouve dans une immutabilité, qui est en dehors, au delà de lui.” ROUSSET, Bernard. *Entre Galilée et Newton : les apports du conatus hobbesien et du conatus spinoziste...*

transcendente para explicar a existência, seja ela um Deus antropomórfico ou um sujeito que pensa, o *cogito*⁸¹.

Neste ponto podemos notar o quanto Espinosa se distancia de Descartes. Para nosso filósofo não há recurso a qualquer força transcendente para explicar a existência. Tudo o que existe, existe e persevera na existência por um esforço que lhe é intrínseco, que é sua própria essência. Não há Deus transcendente em Espinosa, não há força externa que vá determinar a existência ou o movimento. Tudo é imanência absoluta, o conatus é um esforço intrínseco por existir, essência mesma de todas as coisas singulares.

Em nosso próximo capítulo nos dedicaremos à análise da relação entre Espinosa e outro contemporâneo seu, Thomas Hobbes, evidenciando ainda mais a anomalia espinosana frente ao pensamento hegemônico do século XVII e a afirmação espinosana da imanência absoluta. Por ora, vale salientar que, em Espinosa, perseverar na existência é sempre perseverar na sua individualidade, perseverar no todo que constitui um indivíduo, na sua forma e não apenas na sua sobrevivência.

Conservar-se é conservar suas relações constitutivas, de fato, nosso filósofo considera, inclusive, a possibilidade de um indivíduo desconstituir-se sem necessariamente deixar de sobreviver: para Espinosa, morrer não é apenas virar cadáver, é possível morrer em vida⁸². Podem ocorrer mudanças tão significativas num indivíduo que ele deixe de existir mesmo sem perder a vida, mas transforme-se em outra coisa. Neste sentido, pode ser exemplo de transformação a passagem da infância a vida adulta, nesta passagem podem ocorrer tantas mudanças que pode ser difícil reconhecer na criança e no adulto o mesmo indivíduo⁸³. Portanto,

⁸¹ “... Descartes avait domine la première moitié du XVII siècle en poussant jusqu’au bout l’entreprise d’une science mathématique et mécanicienne; le premier effet de celle-ci était de dévaloriser la Nature, en lui retirant toute virtualité ou potentialité, tout pouvoir immanent, tout être inhérent. La métaphysique cartésienne complète la même entreprise, parce qu’elle cherche l’être hors de la nature, dans un sujet qui la pense et dans un Dieu qui la crée.” DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression*, . ed. Minuit, Paris, 1968, p. 207

⁸² “Pois não ousou negar que o corpo humano, ainda que mantenha a circulação sanguínea e outras coisas, em função das quais se julga que ele ainda vive, pode, não obstante, ter sua natureza transformada em outra inteiramente diferente da sua. Com efeito, nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo humano não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Na verdade, a própria existência parece sugerir o contrário.” E IV, p. 39, esc.

⁸³ “En effet, Spinoza suggère que le rapport que caractérise un mode existant dans son ensemble est doué d’une sorte d’élasticité. Bien plus, sa composition passe par tant de moments, et aussi sa décomposition, qu’on peut presque dire qu’un mode change de corps ou de rapport em sortant de

perseverar na existência, para Espinosa, não é apenas sobreviver mas conservar suas relações constitutivas, as relações que compõem a essência de uma individualidade⁸⁴. Exploraremos este tema mais detalhadamente no início de nosso capítulo três.

O conatus espinosano não se resume a uma finalidade transcendente, nem necessita de um Deus criador que lhe dê impulso. O conatus é esforço intrínseco pela preservação da individualidade. Longe do recurso à transcendência de seu contemporâneo, Espinosa concebe o conatus como inscrito na imanência absoluta, sem o recurso a um Deus criador transcendente. Conatus é esforço intrínseco e imanente de perseverar na existência.

O universo das coisas singulares é o universo dos encontros. Inevitáveis e necessários, os encontros são a realidade dos modos finitos na existência. O conatus, no encontro com outras coisas singulares, caracteriza-se por uma potência de afetar e de ser afetado. A força da potência de existir de cada coisa singular varia de acordo com a qualidade dos encontros com as demais coisas singulares: força de agir que aumenta nos bons encontros, nas relações de composição com outras coisas singulares, e mesma força de existir que diminui nos maus encontros, nas relações de decomposição que estabelece com outras coisas singulares. Quando somos causa total do que ocorre em nós ou seja, quando nossa essência é a causa total e completa do que se passa em nós, dizemos que agimos, quando somos causa parcial e o que se passa em nós depende da operação de causas externas, dizemos que padecemos.

Vale ressaltar que o conatus é sempre potência positiva e atual. Espinosa expulsa o negativo da essência de todas as coisas, o conatus é sempre positividade pura e a destruição de uma singularidade sempre vem de uma ação externa a ela e nunca de dentro dela⁸⁵. É quando padecemos que podemos

l'enfance, ou en entrant dans la vieillesse. Croissance, vieillissement, maladie: nous avons peine à reconnaître un même individu. Et encore, est-ce bien ce même individu?" DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression...*, p.202

⁸⁴ "Ce qui est à conserver, ici, n'est pas le mouvement vital abstraitment séparé de l'ensemble ou il s'intègre: c'est dans sa totalité, le système de mouvements et de repos dont la formule définit notre individualité. Nous voulons vivre, certes, en un sens, seulement vivre; mais la vie ne se réduit pas à la simple circulation du sang ni aux autres fonctions biologiques élémentaires. Vivre c'est vivre selon sa essence individuelle..." MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris : Les Éditions Minuit, 1988, pp.88-89

⁸⁵ "Sendo uma força interna para existir e conservar-se na existência, o *conatus* é uma força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição(...)

experimentalizar a tristeza, a diminuição da força de nossa potência de existir até o limite da servidão, como *impotência*⁸⁶ para moderar e refrear os afetos, negação real da força do conatus, porque nela somos arrastados pelo que não somos, uma vez que estamos habitados pelas forças externas.

Podemos agora entender porque a duração de uma coisa singular, para Espinosa, será sempre uma continuação indefinida, uma existência aberta, limitada apenas pelos encontros que vier a realizar com outras coisas⁸⁷. Desde sua essência, o indivíduo espinosano é esforço em perseverar na existência, duração indefinida e aberta, potência interna de resistência em ato.

No entanto, tal grau de potência está sujeito a variações decorrentes dos encontros com outras coisas singulares⁸⁸. Tais variações na potência de agir e existir das coisas singulares são o que Espinosa entende por afetos.

Por afeto entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções. (Definição III da Parte III da *Ética*)

O corpo humano pode ser afetado de numerosas maneiras pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e, ainda, por outras que não aumentam nem diminuem a sua potência de agir. (Postulado I da Parte III da *Ética*)

Definindo corpo e alma pelo *conatus*, Espinosa faz com que sejam essencialmente vida, de maneira que, na definição da essência humana, não entra a morte. Esta é o que vem do exterior, jamais do interior.” CHAUÍ, Marilena. *Espinosa uma filosofia da liberdade...*p.63

⁸⁶ “Mais notre force de pâtir est seulement l’imperf  ction, la finitude ou la limitation de notre force d’agir en elle-même. Notre force de pâtir n’affirme rien, parce qu’elle n’exprime rien du tout: elle enveloppe seulement notre impuissance, c’est-  dire la limitation de notre puissance d’agir. En vérité, notre puissance de pâtir est notre impuissance, notre servitude, c’est-  dire là plus bas degré de notre puissance d’agir.” DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le probl  me de l’expression...*, p. 204.

⁸⁷ “Nenhuma coisa pode der destruída, a não ser por uma causa exterior.” Proposição IV da Parte III da *  tica*

“A duração é uma continuação indefinida da existência.” Definição V da Parte II da *  tica*

“Digo indefinida porque ela jamais pode ser determinada pela própria natureza da coisa existente nem também pela causa eficiente, a qual, com efeito, põe necessariamente a existência da coisa, mas não a suprime.” Explicação da Definição V da Parte II da *  tica*

“O esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser não envolve tempo finito, mas um tempo indefinido.” Proposição VIII da Parte III da *  tica*

⁸⁸ “Um modo existente define-se por certo poder de ser afetado. Quando encontra outro modo, pode ocorrer que este outro modo seja “bom” para ele, isto é, se componha com ele, ou, ao inverso, seja “mau” para ele e o decomp  nha: no primeiro caso, o modo existente passa a uma perfeição maior; no segundo caso, menor. Diz-se, conforme o caso, que a sua potência de agir ou força de existir aumenta ou diminui, visto que a potência do outro modo se lhe junta, ou, ao contrário, se lhe subtrai, imobilizando-a e fixando-a” DELEUZE, Gilles. *Spinoza – filosofia prática*, ed. Escuta, São Paulo, 2002, p. 56 e 57

As variações afetivas na potência humana podem tanto aumentar como diminuir sua potência, sua perfeição, sua realidade⁸⁹. Espinosa estabelece então três afetos originários, dos quais decorreram todos os outros: o desejo, a alegria e a tristeza. O desejo, dirá Espinosa, é a própria essência do homem, a expressão do *conatus* na consciência, sua potência enquanto este é determinado a fazer algo⁹⁰; a alegria é a variação positiva na potência, uma passagem de uma perfeição menor para uma maior⁹¹; e a tristeza uma variação negativa no grau de potência do indivíduo, a passagem de uma perfeição maior para uma perfeição menor⁹².

Todos os demais afetos serão derivações, maneiras pelas quais podemos sentir desejo, alegria ou tristeza. Assim, por exemplo, o amor é um afeto de alegria acompanhado da ideia de uma causa exterior, a coisa amada⁹³; da mesma forma, o ódio é a tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior⁹⁴; e a ambição, o desejo imoderado de glória⁹⁵.

Um afeto é uma ideia que não representa um objeto, mas é a expressão de uma transição. Uma ideia da variação de potência entre dois momentos distintos na existência. Existe uma diferença de natureza entre as ideias representativas de objetos ou afecções e as ideias sentimento, os afetos que não representam nada, porém dão conta de uma variação da potência⁹⁶. Embora correspondam a encontros e afecções os afetos não se confundem com eles mas são variações na potência do indivíduo entre dois momentos na duração.

⁸⁹ “Por realidade e perfeição entendo a mesma coisa” Definição VI da Parte II da Ética

⁹⁰ “O desejo (*Cupiditas*) é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada a fazer algo por uma afecção qualquer nela verificada.” Definições dos afetos, I, Parte III da Ética

“Ninguém pode desejar ser feliz, agir bem e viver bem que não deseje ao mesmo tempo ser, agir e viver, isto é, existir em ato.” Proposição XXI da Parte IV da Ética

⁹¹ “A alegria (*Laetitia*) é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior.” Definições dos afetos, II, Parte III da Ética

⁹² “A tristeza (*Tristitia*) é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma perfeição menor.” Definições dos afetos, III, Parte III da Ética

⁹³ “O amor (*Amor*) é a alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior.” Definições dos afetos, VI, Parte III da Ética

⁹⁴ “O ódio (*Odium*) é a tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior.” Definições dos afetos, VII, Parte III da Ética

⁹⁵ “A ambição (*Ambitio*) é o desejo imoderado de glória.” Definições dos afetos, XLIV, Parte III da Ética

⁹⁶ “Existe, pois, uma diferença de natureza entre as afecções-imagens ou ideias, e os afetos-sentimentos, se bem que os afetos-sentimentos possam ser apresentados como um tipo particular de ideia ou de afecções (...). É certo que o afeto supõe uma imagem ou ideia, e dela deriva como da sua causa. Conduto, não se reduz a ela; possui outra natureza, sendo puramente transitivo, e não indicativo ou representativo, sendo experimentado numa duração vivida que abarca a diferença entre dois estados” DELEUZE, Gilles. *Spinoza – filosofia prática*, ed. Escuta, São Paulo, 2002, p. 56

Como variação na potência de agir e de existir, um afeto só pode ser refreado por outro afeto que lhe seja mais forte e contrário⁹⁷. A mecânica afetiva montada por Espinosa não confere às afecções do corpo, à razão ou às ideias o poder de, por si só, controlarem e refrearem os afetos. Mas, somente na medida em que são também causas de afetos de alegria ou de tristeza é que as afecções corporais, as ideias e o conhecimento adequado podem interferir nas variações da potência e, portanto, na mecânica própria dos afetos.

Pode ainda ocorrer ao homem que de uma mesma causa advenham simultaneamente afetos contrários, como o amor e o ódio, é o que Espinosa chama de *flutuações da alma*. Por exemplo, o ciúme é uma *flutuação da alma*, nascida da ocorrência simultânea do amor pela coisa amada e o ódio advindo da ideia de um outro, a quem o homem inveja pela sua união à coisa amada⁹⁸.

O afeto, como variação no grau de potência, pode decorrer igualmente tanto do encontro com coisas presentes quanto da imagem de coisas futuras ou passadas.

O homem experimenta pela imagem de uma coisa passada ou futura o mesmo afeto de alegria ou de tristeza que pela imagem de uma coisa presente.”
Proposição XVIII da Parte III da *Ética*

Assim, por exemplo, o medo é uma tristeza instável nascida da ideia de uma coisa futura ou passada, do resultado da qual duvidamos numa certa medida⁹⁹; da mesma forma que a esperança é uma alegria também nascida da ideia de uma coisa futura ou passada incerta¹⁰⁰.

⁹⁷ “Uma afecção [afeto] não pode ser refreada nem suprimida, senão por uma afecção [afeto] contrária e mais forte que a afecção [afeto] a refrear.” Proposição VII da Parte IV da *Ética*

⁹⁸ “Esse ódio para com a coisa amada, junto à inveja, chama-se ciúme, o qual, por conseqüência, não é senão uma flutuação da alma nascida do amor e do ódio simultâneos, acompanhados da ideia de um outro a quem se tem inveja.” Escólio da Proposição XXXV da Parte III da *Ética*

⁹⁹ “O medo (*Metus*) é uma tristeza instável nascida da ideia de uma coisa futura ou passada, do resultado da qual duvidamos numa certa medida...” Definições dos afetos, XIII, Parte III da *Ética*

¹⁰⁰ “A esperança (*Spes*) é uma alegria tristeza instável nascida da ideia de uma coisa futura ou passada, do resultado da qual duvidamos numa certa medida...” Definições dos afetos, XII, Parte III da *Ética*

“Segue-se dessas definições que não há esperança sem medo, nem medo sem esperança. Aquele, com efeito, que está em suspenso pela esperança e duvida do resultado de uma coisa, supõe-se imaginar qualquer coisa que exclua a existência da coisa futura, e, por conseguinte, nessa medida, supõe-se que se entristece (...); e, conseqüentemente, enquanto está suspenso pela esperança tem medo de que a coisa não aconteça ...” Explicação das definições XII e XIII dos afetos, Parte III da *Ética*

Os afetos podem ainda ser ativos ou passivos, ações ou paixões, quer seja o indivíduo sua causa adequada ou mera causa parcial. É o que explicita a segunda parte da Definição III da Parte III da *Ética*: *Quando, por conseguinte, podemos ser causa adequada de uma dessas afecções, por afecção [afeto] entendendo uma ação; nos outros casos, uma paixão”*

O homem pode ser causa adequada ou inadequada dos seus próprios encontros e dos seus próprios afetos. No primeiro caso, configura-se a atividade, as ações, os afetos ativos, que caracterizarão a autonomia e a liberdade; já no segundo caso, nas paixões, o registro é o da passividade, sendo o homem mera causa parcial de seus afetos.

Pelo que já se expôs sobre o *conatus*, o esforço de perseverar na existência, decorre que todos os afetos de tristeza serão necessariamente paixões. Como variações negativas na potência, quando afetado por afetos de tristeza o homem é sempre passivo, causa somente parcial ou inadequada dos seus encontros, ideias e afetos. Já no que concerne aos afetos de alegria, estes podem ser tanto passivos, paixões, como ativos, ações. Assim, mesmo como causa inadequada pode advir ao homem um bom encontro, uma afecção que lhe acarrete um afeto de alegria, ainda que passional. Mas, quando ativo e causa adequada de seus encontros e ideias, o indivíduo encontrará necessariamente sempre afetos de alegria, já que da própria coisa nada pode advir que diminua sua potência ou acarrete sua destruição.

É justamente nesta oposição entre atividade e passividade, entre ação e paixão, entre ser causa adequada de seus próprios encontros e afetos ou mera causa parcial que Espinosa estabelece sua compreensão do que sejam a liberdade e a servidão humanas.

A liberdade, para Espinosa, consiste na atividade, em ser causa adequada de seus encontros e afetos, ter um conhecimento adequado das essências das coisas singulares e da essência de Deus. A servidão, por oposição, é o signo da passividade, o inverso do conceito de livre, é ser determinado, coagido por

causas externas, regido por ideias inadequadas e tomado por paixões, paixões que podem ser tristes ou alegres¹⁰¹.

Nosso filósofo concebe a liberdade como causalidade adequada do existir. Quando o homem age, é a causa adequada de seus encontros e experimenta afetos ativos de alegria dizemos que ele é livre. Quando, pelo contrário, o homem deixa-se ficar a mercê de causas externas, na aleatoriedade dos encontros e paixões dizemos que ele está imerso na servidão.

No campo da política liberdade e servidão ganham um sentido maior posto que livre será o regime que dá as condições materiais necessárias à liberdade de seus cidadãos. Já a servidão está na opressão, na alienação do poder, na multidão separada daquilo que ela pode. Veremos mais adiante as implicações destes conceitos de liberdade e servidão e como os homens podem desejar a servidão pensando tratar-se da liberdade.

¹⁰¹ “Passividade significa ser determinado a existir, desejar, pensar a partir de imagens exteriores que operam como causas de nossos apetites e desejos. A servidão é o momento em que a força interna do conatus, tendo se tornado excessivamente enfraquecida sob a ação das forças externas, submete-se a elas imaginando submetê-las.” CHAUI, Marilena. *Espinosa, uma filosofia da liberdade...*p. 67