

### 3

## Os modos finitos ou “essas coisas semelhantes a nós”<sup>1</sup>

### 3.1. Uma comunidade corporal: as noções comuns

Para tratarmos da condição humana na perspectiva de Spinoza, fazem-se necessárias algumas considerações preliminares sobre a dinâmica dos encontros experimentados pelo homem – um modo ou modificação da substância, como se verá a seguir – na existência, quando então são formadas as noções comuns. A partir da exposição de tal conceito poderemos passar à ontologia spinozana, abordando temas como a univocidade da substância, seus atributos, modos e, a partir daí, empregar esforços para compreendermos algo que se assemelhe a uma “natureza humana”: seu modo de compreender (teoria dos gêneros do conhecimento), de formar idéias mais ou menos adequadas das coisas e a dinâmica afetiva a que está submetida.

Ao afirmar que o ascender do primeiro ao segundo gênero de conhecimento (noções comuns) significa um passo à frente na superação da condição estrutural humana – imaginativa - Spinoza reconhece que algo há de comum aos indivíduos<sup>2</sup>. “Comum”, nesse aspecto, refere-se aos corpos, ao que há de comum entre eles. Trata-se de uma comunidade corporal ou a experiência concreta dos indivíduos entre si - entre os semelhantes a eles e entre os demais seres vivos. As noções comuns, assim, são pensadas no “físico”, na matéria, não no plano da mente. Nesse aspecto, Deleuze nos adverte que as noções comuns não se identificam com idéias abstratas, mas com as idéias gerais ou aquelas que não dizem respeito a uma essência singular. Dirá ainda que:

“As noções comuns não são assim nomeadas por serem comuns a todos os espíritos, mas primeiramente porque representam algo de comum aos corpos; quer a

---

<sup>1</sup> A expressão é usada por Spinoza no livro III da *Ética*, demonstração da proposição XXVII. Spinoza, Baruch. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. In Os Pensadores, Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1979, p.193.

<sup>2</sup> O que, em Spinoza, não se confunde com uma “natureza humana” de qualquer espécie. Spinoza renuncia às categorias demasiadamente gerais - os universais - por acreditar que nada trazem ao entendimento. Os homens, como modos finitos da substância, são singulares e, de comum entre eles, só as noções formadas na experiência concreta.

todos os corpos (a extensão, o movimento e o repouso), quer a alguns corpos (no mínimo dois, o meu e outro)<sup>3</sup>”.

A partir das relações de composição que se dão na natureza, destaca-se uma “*similitude de composição válida para todos os corpos*”<sup>4</sup>, vale dizer, há uma semelhança de composição entre os modos singulares, existentes em ato, que nos permite identificar uma identidade de estrutura entre os corpos. A esse respeito, dirá Deleuze que “*a noção comum é sempre a idéia de uma similitude de composição entre modos existentes*”<sup>5</sup>.

É a formação de tais noções comuns que proporciona ao homem a passagem de um grau menor de perfeição a um maior, pela experiência de paixões alegres. Trata-se de um aprendizado corporal, portanto. Os encontros em que são formadas e percebidas as noções comuns são bons encontros. A respeito de sua estrutura, Deleuze dirá que “*as noções comuns são universais, mas o são ‘mais ou menos’, segundo formem o conceito de dois corpos pelo menos ou o de todos os corpos possíveis (estar no espaço, estar em movimento e repouso...)*”<sup>6</sup>. Sendo assim, resta claro que é a partir do conceito de noções comuns que Spinoza nos permite pensar o indivíduo inserido no social e de que forma o coletivo favorece o fortalecimento da potência de existir e agir de cada modo, cada indivíduo, cada uma “*dessas coisas semelhantes a nós*”.

Movimento e repouso, extensão e figura são noções comuns, vale dizer, quando captamos uma comunidade de propriedades acontece uma relação de composição que nos faz “subir esse degrau” a partir de um aprendizado corporal. É a partir da experiência concreta, dos encontros, do desenvolvimento da noção de que algo convém à relação característica de nossas partes e nos afeta positivamente (e que, diferentemente, algo nos decompõe e enfraquece a potência) que nos afirmamos mais fortemente na existência e, nessa medida, somos mais reais ou perfeitos.

---

<sup>3</sup> Deleuze, Gilles. *Espinosa - Filosofia Prática*, Ed. Escuta, São Paulo, 2002, p.98.

<sup>4</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968, p.254 (tradução livre).

<sup>5</sup> *Idem, ibidem*, p.254.

<sup>6</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza e as três éticas*, in *Crítica e Clínica*, ed. 34, São Paulo, 1997, p.162.

Somos ativos na medida em que formamos uma noção comum ou temos uma idéia adequada pois “*uma idéia adequada é inseparável de um encadeamento de idéias que dela derivam*”<sup>7</sup>, ou seja, se explica pela nossa potência de compreender. Nesse momento, passamos do perceber (passividade) para o conceber (atividade). “Comum”, portanto, não se refere apenas aos corpos (dois ou mais), mas também às mentes que formam idéia disso, conforme estabelece a proposição XL da parte II da *Ética* - “*todas as idéias que resultam, na mente, das idéias que nela existem adequadas são também adequadas*”<sup>8</sup>. Ao sublinhar que a mente humana é dada a formar idéias confusas no mais alto grau, ao invés de formar idéias adequadas, Spinoza traça a distinção entre as idéias universais e as noções comuns, na primorosa passagem - dada a simplicidade de sua exposição – em que afirma que:

“Mas, logo que as imagens se confundem inteiramente com o corpo, a mente também imaginará todos os corpos confusamente, sem qualquer distinção entre si, e os abrangerá como que sob um só atributo, a saber, sob o atributo de ser, coisa, etc. (...) Foi, enfim, de causas semelhantes que saíram as noções a que se dá o nome de universais, como homem, cavalo, cão, etc., a saber, porque se formam, ao mesmo tempo, no corpo humano, imagens, por exemplo, de homens, em tão grande número, que a força de imaginar se encontra ultrapassada (...) Com efeito, é essa qualidade, comum a todos, pela qual o corpo foi mais fortemente afetado, que a mente designa sob o nome de homem, e que afirma de uma infinidade de seres singulares”<sup>9</sup>.

No que se refere à formação de tais noções, Deleuze dirá que as primeiras noções comuns que formamos são aquelas que se encontram mais próximas de nós, ou seja, as que se referem ao nosso corpo e a um outro, vale dizer, as mais particulares e menos universais ou que “*convém diretamente com o nosso corpo e o afeta de alegria*”<sup>10</sup>.

A partir deste conceito fica patente que o grau de existir e agir do homem isolado, só, é ínfimo, encontra-se na sua mais baixa expressão. É em comunidade que tais encontros ao acaso entre os corpos tornam-se possíveis e, com eles, as

<sup>7</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.262.

<sup>8</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética*, op.cit., parte II, proposição XL, p.162.

<sup>9</sup> *Idem, ibidem*, escólio I da proposição XL, p.163.

<sup>10</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.260.

experiências de alegria que reafirmam a potência de existir (*conatus*). Sobre a forma como se dá esse processo, Deleuze sistematizará da seguinte forma:

“Procuramos experimentar um máximo de paixões alegres (primeiro esforço da razão); procuramos evitar as paixões tristes, escapar a seu encadeamento, conjurar encontros nocivos. Depois, nos servimos das paixões alegres para formar a noção comum correspondente, donde derivam alegrias ativas (segundo esforço da razão); uma tal noção comum está entre as menos universais, visto que se aplica somente a meu corpo e a corpos que convêm com ele. Mas ela nos torna mais fortes para evitar os encontros nocivos; e sobretudo nos põe em posse de nossa potência de compreender e agir<sup>11</sup>”.

A partir de uma série de noções comuns formadas, as idéias imaginativas e fragmentadas da realidade vão dando lugar às idéias adequadas (o conhecer pela causa e não pelos efeitos) as quais, formando-se em série, constituirão a base da capacidade humana de organizar as próprias experiências no mundo. Partindo-se de relações de composição e conveniência (corpos que convêm um ao outro) vai se gerindo a própria existência, portanto. Isso não significa, entretanto, que a partir da formação de noções comuns as paixões desapareçam e dêem lugar apenas aos afetos de alegria, o que não seria possível. A respeito dessas “tristezas inevitáveis”, dirá Deleuze que “*não se trata de suprimir toda paixão, mas por meio da paixão alegre, fazer com que as paixões não ocupem mais senão a menor parte de nós e nosso poder de ser afetado seja preenchido de um máximo de afecções ativas*”<sup>12</sup>.

É nessa medida que se definem o bom e o mau (em substituição ao bem e o mal<sup>13</sup>) como modos da existência e não como valores. Aqui, afasta-se a moral em favor da experiência: dizemos que algo é bom quando um corpo compõe sua relação com o nosso e, com toda ou parte de sua potência, aumenta a nossa. Inversamente, algo é mau quando decompõe a relação do nosso corpo (suas partes). Segundo Spinoza “*nenhuma coisa pode ser má pelo que tem de comum*

<sup>11</sup> *Idem, ibidem*, p. 266.

<sup>12</sup> *Idem, ibidem*, p. 264.

<sup>13</sup> Novamente aqui a renúncia de Spinoza aos universais.

*com a nossa natureza, mas é má para nós na medida em nos é contrária*<sup>14</sup>.

Nessa perspectiva Deleuze dirá que:

“Mesmo no caso de um corpo que não convém com o nosso e nos afeta de tristeza, podemos formar a idéia do que é comum a ele e ao nosso (...) e não tem menos função prática, pois nos faz compreender porque dois corpos precisamente não convém do seu próprio ponto de vista<sup>15</sup>”.

Sendo assim, pode-se dizer que é necessário<sup>16</sup>, na espécie humana, a associação com outros indivíduos. Mais do que como forma de se alcançar quaisquer benefícios pessoais, é forma mesmo de afirmar-se na existência. Os homens não são, portanto, seres de razão, embora sejam capazes dela. A razão é apenas o conhecimento por noções comuns e a capacidade de organizar bons encontros e, segundo Spinoza, isso não está dado, não é determinado aprioristicamente.

### **3.2. A construção do pensamento a partir da experiência: emendando o intelecto**

Na contramão da tradição setecentista, que atribuiu ao homem a centralidade no real (assim como no conhecimento) e conferiu-lhe a faculdade de a tudo conhecer e organizar, através da razão, Spinoza ocupa lugar de destacada importância na história do pensamento. Ao excluir qualquer possibilidade de encontrar-se uma homogeneidade no pensamento moderno, rejeita que haja uma coerência ou uma espécie de marcha progressiva que leve ao apogeu da filosofia.

A filosofia instituída e institucionalizada acontece na França e na Alemanha. Na Península Ibérica, bem como na Itália, em função de suas peculiaridades e

<sup>14</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética, op.cit.*, parte IV, proposição XXX, p.243.

<sup>15</sup> Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression, op.cit.*, p. 265.

<sup>16</sup> Necessidade, na terminologia spinozana deve ser entendida em oposição à contingência. Trata-se de uma necessidade em função de determinadas leis da natureza, leis físicas. É uma determinação causal que não significa um horizonte para o qual as coisas apontam.

situação política, o mesmo não aconteceu. São os meios libertinos<sup>17</sup>- segundo os quais é possível ser virtuoso sem se estar vinculado a qualquer confissão religiosa -, em primeiro lugar, que acolhem Spinoza na França, no século XVIII e, em seguida, os enciclopedistas e materialistas franceses. Nesse meio, Spinoza foi compreendido ora como panteísta<sup>18</sup> ora como ateu, de modo que o cenário filosófico a seu tempo encontrava-se ocupado por grupos extremamente cientificistas (materialistas e enciclopedistas), de um lado, e, de outro, por aqueles que preocupavam-se com a possibilidade de poder-se ser ateu e, ainda assim, virtuoso (libertinos).

Na passagem do século XVIII para o século XIX o impacto do spinozismo sobre o pensamento alemão será devastador. Nos meios intelectuais alemães, Spinoza era visto como incômodo, um adversário a ser combatido. Aqui a aproximação de seu pensamento é, novamente, como “o ateu” ou “o panteísta”: leituras parciais e incompletas. Por volta de 1785, o spinozismo era constantemente interpretado como uma espécie de “delito do espírito”<sup>19</sup> e permanecia ligado ao ateísmo.

Por rebaixar a razão de sua condição de pressuposto para pensar-se o homem e, do mesmo modo, re-inscrever Deus no mundo em meio à todas as coisas, Spinoza expulsa de sua filosofia, num só movimento, a transcendência

<sup>17</sup> “Libertinagem, no início do século XVII é o termo que serve para condenar a atitude daqueles que se liberam das crenças religiosas. Mas também é um termo polissêmico que remete ao epicurismo, à sensualidade, à licenciosidade e à dissolução. Os dois sentidos vão se desenvolver paralelamente até a predominância do segundo, no final do século XVII, caracterizando uma vida ou conduta ‘libertina’. Do primeiro sentido subsiste um significado derivado: o estado de espírito daquele que ‘examina livremente as coisas e os seres’, que ‘segue a inclinação natural, sem descartar a honestidade’. O emprego filosófico de ‘libertinagem’ é amenizado ao longo do século XVIII, dando lugar às expressões: ‘liberdade de pensar’, ‘filosofia’, etc.”. Jacob, André [direction], *Encyclopédie Philosophique Universelle - Les Notions Philosophiques/Dictionnaire*, Tome I, Philosophie Occidentale [volume dirigé par Silvain Auroux], verbete “Libertinage” [auteur: F. Moureau]- Paris, PUF, 1990, pp.1.481 –1.482 (tradução de Maurício Rocha).

<sup>18</sup> O panteísmo é a crença filosófica que implica o reconhecimento de uma unidade na matéria. É crença de que “Deus e o mundo são a mesma coisa, de modo que Deus não tem nenhum ser fundamentalmente diferente do ser do mundo (...). De um modo geral, como uma ideologia filosófica, e especialmente como uma ‘concepção de mundo’ por meio da qual podem filiar-se certas tendências filosóficas, pode-se chamar panteísmo as doutrinas que, enfrentando-se com os termos ‘Deus’ e ‘mundo’ – não, portanto, prévio a eles – identifica-os. O panteísmo é, nesse sentido, uma forma de monismo, ou pelo menos de certos tipos de monismo”. Mora, José Ferrater. *Op.cit.*, pp.362 e 363 (tradução livre).

<sup>19</sup> Vaysse, Jean-Marie. *Totalité et subjectivité: Spinoza dans L’idealisme allemand*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1994, p.17 (tradução livre).

teológica e a hierarquia da mente sobre o corpo ou da razão sobre os afetos. Heresias spinozanas.

Em um de seus primeiros escritos Spinoza opta pela filosofia, mas não sem antes hesitar<sup>20</sup>, imaginando se vale a pena trocar a honra, a riqueza e a concupiscência (sensualidade ou prazer), por um bem que possa ser gozado de modo a proporcionar infinita alegria, sem que dele se possa apropriar passional e individualmente, ou seja, que possa ser compartilhado. É disso que trata o prólogo do *Tratado da Correção do Entendimento*<sup>21</sup>. Nos primeiros movimentos deste trabalho Spinoza apresenta-nos, como elemento central, a experiência, mas não apenas a experiência científica, típica do século XVII. Trata-se de uma experiência de si que implica um risco nas escolhas que ele terá de fazer, mas que não supõem, contudo, uma conclusão em favor de um total desprendimento do mundo físico. Em outras palavras, as riquezas e as honras podem ser úteis ao homem.

Spinoza não aposta no ascetismo, no abandono das coisas mundanas e na subordinação do corpo em nome de uma razão transcendente. A esse respeito André Scala esclarece-nos que:

“Essa incerteza não lhe diz que o verdadeiro bem está em outra parte que não nessa busca da vida comum, essa incerteza não lhe diz que o prazer, as honras e as riquezas não proporcionam alegria, essa incerteza diz respeito ao bem que proporciona a maior alegria: a suprema felicidade<sup>22</sup>”

A tônica de todo o spinozismo será, assim, a imanência. Spinoza trata do “aqui e do agora”, do cotidiano, do ordinário. A esse respeito, dirá Deleuze que:

<sup>20</sup> Hesitação esta que fica marcada na expressão “Digo que resolvi enfim...”, em Spinoza, Baruch de. *Tratado da Correção do Intelecto*, in *Os Pensadores*, *op.cit.*, p.45.

<sup>21</sup> Nos primeiros onze parágrafos do *Tratado da Correção do Entendimento* Spinoza apresenta ao leitor a questão da descoberta desse sumo bem (*summum bonum*), em três movimentos: primeiramente ele aborda a dimensão da experiência que revela o valor dos acontecimentos da vida cotidiana, a seguir, a necessidade de se fazer uma escolha – abandonar as honras, prazer e riquezas em troca do gozo da alegria eterna proporcionada pelo sumo bem – e, por último, a escolha em si. Feita a escolha, Spinoza se dedica à descrição do soberano ou verdadeiro bem. Neste ponto, já esboça sua oposição à tese do livre-arbítrio porquanto o verdadeiro bem se conquista quando tudo acontece de acordo com uma ordem eterna e com as leis da natureza e, nessa medida, nada pode ser perfeito ou imperfeito. “Tudo o que pode ser meio para chegar a isso chama-se verdadeiro bem”. Spinoza, Baruch de. *Tratado da Correção do Intelecto*, *op.cit.*, pp. 46 e 47.

<sup>22</sup> Scala, André. *Espinosa*, ed. Estação Liberdade, São Paulo, 2003, p.19.

“*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...<sup>23</sup>*”.

É no prólogo do *Tratado da Correção do Entendimento* que ele põe em marcha um movimento vital em direção ao exercício do pensamento sem negar e abandonar o mundo real. Ao invés disso, busca-o em meio a “essas coisas”. Spinoza é um empirista<sup>24</sup>, não crê em outra dimensão senão a da experimentação para se construir o pensamento, posto que as variações às quais o indivíduo está subordinado não cessam de afetá-lo. O alcançar do conhecimento das essências (terceiro gênero do conhecimento) não faz com que se deixe de ter medo, por exemplo, o que significa dizer que só uma parte da mente está voltada para o bem supremo.

A palavra-chave, neste ponto, parece ser “transição”: a vida é uma experimentação, é um “pôr-se à prova”, de modo que a conquista disso que há de melhor, ou seja, a construção da parte intelectual, representa a recompensa. No parágrafo 11 do texto, Spinoza aborda a questão dessa escolha a ser enfrentada, optando, enfim, pelo sumo bem, superando sua hesitação inicial:

“...vi a aquisição de dinheiro ou concupiscência e a glória só prejudicarem enquanto são buscadas por si e não como meios para as outras coisas; se porém, são buscadas como meios, terão então uma medida e não prejudicarão de modo algum, até, pelo contrário, muito contribuirão para o fim pelo qual são procuradas<sup>25</sup>”.

Os gêneros do conhecimento aparecem, na teoria spinozana, como o caminho para se alcançar o bem verdadeiro. São gêneros do conhecimento a imaginação, a razão e a intuição intelectual (primeiro, segundo e terceiro gêneros, respectivamente). O primeiro gênero – a imaginação – opera com idéias

<sup>23</sup> Deleuze, Gilles, prefácio, *In Negri, Antonio. Anomalia Selvagem, ed. 34, Rio de Janeiro, 1993, p.07.*

<sup>24</sup> O empirismo caracteriza-se como doutrina filosófica segundo a qual a razão é adquirida no curso da experiência ou, em outras palavras, “é o nome que recebe uma doutrina filosófica, e em particular gnoseológica, segundo a qual o conhecimento se funda na experiência. O empirismo se contrapõe ao racionalismo, segundo o qual o conhecimento se funda, ao menos em grande parte, na razão. Se contrapõe também ao inatismo, segundo o qual o espírito, a alma, a mente e, em geral, o chamado ‘sujeito cognoscente’ possui idéias inatas, isto é, anteriores a toda aquisição de ‘dados’. Para os empiristas o sujeito cognoscente é comparado a uma tábua rasa ou a uma tela branca em que se inscrevem as impressões procedentes do ‘mundo externo’”. Mora, José Ferrater. *Op.cit.*, tomo I, pp.512 e 513 (tradução livre). São expoentes do empirismo inglês, entre os séculos XVI e XVIII, Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley e Hume.

<sup>25</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da Correção do Intelecto, op.cit.*, p.47.

inadequadas<sup>26</sup> ou imaginativas, opiniões em que depositamos nossa confiança enquanto nenhuma outra imagem as puser em dúvida. São imagens confusas e obscuras provenientes de nossa experiência sensorial e de nossa memória, uma “percepção que temos por ouvir ou por outro qualquer sinal que chamamos ‘convencional’<sup>27</sup>”. Em síntese, é o conhecimento que se forma a partir da apreensão dos efeitos produzidos em nós e sobre nós, dado que a idéia geralmente “não se sabe” e se toma por analogias, por outras coisas.

A razão (segundo gênero de conhecimento) conhece adequadamente as noções comuns, ou seja, as leis (relações) necessárias entre um todo e suas partes e entre as partes de um mesmo todo. Trata-se de um conhecimento em que as idéias adequadas nos oferecem sistemas de relações, mas não o conhecimento das essências.

#### Nas palavras de Lívio Teixeira tal gênero de conhecimento

“...se distingue dos outros pelo fato de ser um produto do raciocínio nosso sobre os dados que nos são fornecidos pelos modos de percepção anteriormente mencionados. Assim, quando para qualquer coisa que consideremos como efeito, deduzimos a existência de determinada causa; por exemplo, do fato de sentirmos um determinado corpo, o nosso, de um modo particular, concluimos a união da alma e do corpo, sem que contudo tenhamos em nossa mente nenhuma idéia clara dessa união, uma vez que desconhecemos, por ora, qual a essência do corpo e qual a essência da alma.<sup>28</sup>”

O terceiro gênero – intuição intelectual – alcança as idéias adequadas, vale dizer, as idéias das coisas enquanto essências singulares, conhecendo sua natureza íntima por conhecer suas causas e efeitos necessários, assim como suas relações internas necessárias de umas partes com as outras e com a natureza. Ao

<sup>26</sup> Os conceitos de idéias adequadas e inadequadas será estabelecido mais adiante, no capítulo III, quando tratarmos da teoria dos afetos.

<sup>27</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da Correção do intelecto*, *op.cit.*, p. 48.

<sup>28</sup> Teixeira, Lívio. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, ed. Unesp, São Paulo, 2001, p.27. Note-se que o autor diferencia o conhecimento por noções comuns dos modos de percepção anteriores, no plural, em virtude de uma primeira classificação destes, por Spinoza, no *Tratado da correção do Entendimento*, em quatro categorias, as quais seriam reduzidas a apenas três, na *Ética*. Isto deve-se ao fato de os conhecimentos provenientes do “ouvir dizer” e da “experiência vaga”, constantes do primeiro texto, terem fundido-se no primeiro gênero de conhecimento que, na *Ética*, aparece na forma sintética, da imaginação.

contrário da opinião, a idéia adequada é uma certeza que nos faz “saber que sabemos”. Diferentes das idéias inadequadas (que nos fazem passivos, nos afetam de fora, se formam em nós e nos são exteriores), as idéias adequadas são pura ação, produção intelectual, conhecimento pela causa (e não pelos efeitos). Trata-se, aqui, de um conhecimento das essências.

“É preciso então que a mente conceba as coisas como eternas, cessando de considerá-las em relação à existência atual do corpo do qual ela é idéia e relacionando-as à essência deste corpo, cuja idéia é eterna (...) Este modo de conhecimento, que tem seu princípio na própria mente, constituindo sua causa adequada, exprime toda a potência dela, elevando-se ao conhecimento de Deus<sup>29</sup>”.

“Salvação”, “beatitude” e “Deus”, são expressões que Spinoza toma emprestadas do vocabulário e repertório tradicionais da filosofia metafísica. Contudo, ele vai deformar as idéias, crasear e re-orientar palavras que se cristalizaram em clichês. A salvação, por exemplo, a situa no campo da imanência. Trata-se da autonomia da inteligência que leva ao certo/incerto, do indivíduo inserido no mundo e não fora dele, isolado e ensimesmado. Há momentos em que essa experiência da parte intelectual da mente vai ganhando terreno a partir dessa reflexão sobre o bem que nos permite a suprema alegria (daí vem sua qualidade, pela alegria que produz, o que não deixa espaço para pensarmos a transcendência). Trata-se de durações, exercícios, variações em que essa experiência se constitui. É uma espécie de desregramento dos sentidos, um “eu” que não pode ser reiterado no ramos da identidade e que pode ser desdobrado de acordo com as relações que compõe. O que existe, portanto, são modos da substância (como são os indivíduos) que passam por contínuas transformações ao longo de sua existência. O sujeito (*subjectum*) é, assim, nada além de um momento, uma duração dependente dos eventos que experimentou. O sujeito em si não há.

É precisamente no parágrafo 11 do *Tratado da Correção do Entendimento* que se alcança esse momento, essa experiência ou realização. É a conquista da

forma da idéia ou a “idéia da idéia”, sabendo nela própria o que ela própria é ou aquilo que não se toma por outra coisa (é a idéia que sabe a si própria) ou, em outras palavras, uma dobra da consciência sobre si mesma.

É por esta razão que pode-se afirmar que a singularidade, em Spinoza, é anônima, refere-se a assuntos abstratos que dizem respeito a qualquer um (qualquer coisa). O sujeito que conhece, cartesiano, será desmontado por Spinoza e, com ele, rui a subjetividade, o sujeito consciente de si e de tudo que o envolve. O indivíduo agora se identifica com a natureza, é uma multiplicidade sempre, uma multidão de corpos que entram em relação, que se compõem e que não se resume ao corpo (uma mera extensão, prótese). Podemos dizer que se há uma consciência, esta é uma consciência dilacerada.

Se o *Tratado da Correção do Entendimento* apresenta-se como um convite ao pensamento, na *Ética* a filosofia spinozana tomará um rumo bem diferente: já não se trata de um convite ao leitor que, desta vez, é “aspirado” para dentro do texto. A *Ética* de Spinoza é doutrina que põe em questão as formas de fazer filosofia na história e parte dos seguintes princípios ou provocações: 1) não há diferença entre teses teóricas e práticas, 2) dada nossa natureza de conhecer (pelos efeitos e não pelas causas), como conhecer de forma adequada? Como esse corpo, determinado a fazer idéias inadequadas, vai conhecer adequadamente e não de forma fragmentada e parcial? Formulando de outra maneira, podem-se identificar como problemas práticos da *Ética*: 1) Como alcançar um máximo de paixões alegres<sup>30</sup>, passar aos sentimentos livres e ativos?; 2) Como conseguir formar idéias adequadas (de onde emergem os sentimentos ou afetos ativos)?; 3) Como chegar a ser consciente de si mesmo, de Deus e das coisas?

A chave para a solução destas questões parece estar na mente, que é, antes de mais nada, a idéia do corpo. Formam-se idéias mais ou menos precisas a partir dos sentimentos de alegria e pela formação das noções comuns (idéias do que há de comum entre os corpos). Noutros termos, o pensamento pode ir além

---

<sup>29</sup> Rocha, Maurício de Albuquerque. Tese de doutorado, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, dezembro de 1998, p.219.

do calcular e dos raciocínios, há algo para além da consciência, talvez dissesse Spinoza.

Para entender a motivação de Spinoza para trabalhar os temas da *Ética* é preciso ter em mente que o cenário em que Spinoza escreve é marcado pela ideia da transcendência teológica. Nesse sentido, Spinoza não apenas irá ressaltar o caráter ilusório do finalismo<sup>31</sup>, mas também abordará a necessidade de buscar-se a gênese das coisas, compreendê-las pela sua causa própria (*causa sui*) e não pelos efeitos que delas recolhemos. A partir da constatação de que a tendência espontânea do pensamento é uma dimensão ilusória da causalidade e que, dada a ignorância dos indivíduos, eles atribuem vida própria às coisas<sup>32</sup>, evidencia-se que o homem é delirante por natureza, razão pela qual são produzidos os efeitos de natureza finalista.

Não se trata de uma crítica iluminista, o rejeitar quaisquer formas de superstição e imaginação como se vícios fossem. Imaginar, na concepção de Spinoza, é constitutivo - o desafio é fazer essa correção do entendimento (do intelecto), essa é a questão. Há, portanto, um aspecto positivo na imaginação, nessa atividade delirante.

Ainda no que se refere à imaginação (primeiro gênero de conhecimento), há uma necessidade nos efeitos e no modo de seu funcionamento, sobretudo na forma do “ouvir dizer<sup>33</sup>”. Considerando que a superstição e o delírio são constitutivos, necessários, o que nos resta fazer é corrigi-los, emendá-los ao invés de rejeitá-los. Ainda que o conteúdo da imaginação não seja racional, que não

<sup>30</sup> Considerações acerca dos conceitos de paixões e afetos serão tecidas ao longo do terceiro capítulo deste trabalho.

<sup>31</sup> Quanto ao princípio das causas finais, pode-se dizer que “consiste em procurar as causas dos efeitos da natureza pelo fim que seu autor se propôs ao produzir seus efeitos. Podemos dizer mais geralmente que o princípio das causas finais consiste em encontrar as leis dos fenômenos por princípios metafísicos”. D’Alembert. *Encyclopédie*, fragmento do artigo “Causas Finales” *apud* Duflo, Colas. *A Finalidade na natureza de Descartes a Kant*. Paris: PUF, 1996 (col. Philosophies) - tradução de Maurício Rocha.

<sup>32</sup> Cabe aqui a referência de Spinoza à mística supersticiosa religiosa, ao papel das profecias e ao fato de que estas nada trazem ao entendimento, falando à imaginação, apenas. No *Tratado Teológico Político*, Spinoza ressalta a distração da mente pela superstição e pela percepção das coisas pelos seus efeitos, ao invés das causas, ao afirmar que: “Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição (...) Se acontece quando estão com medo, qualquer coisa que lhes faz lembrar um bem ou um mal por que já passaram, julgam que é o prenúncio da felicidade ou da infelicidade e chamam-lhe, por isso, um presságio favorável ou funesto, apesar de já se terem enganado centena de vezes (...) os devaneios da imaginação, os sonhos e as extravagâncias infantis, parecem-lhes respostas divinas”. *Tratado Teológico Político*, prefácio, ed. Martins Fontes, São Paulo, 2003, p.6.

haja forma nela (tratam-se de idéias fragmentárias), Spinoza não pretende converter-nos ao racionalismo a partir da rejeição de toda forma de imaginar, pois não se trata de subordinação a um princípio absoluto e sim de uma questão de agenciamento. Por outras palavras, ainda que uma idéia seja parcial (ou inadequada) ela será positiva, ou seja, produz efeitos no mundo e modos de vida, de modo que ela não pode ser descartada. O fato de ser falsa não retira da idéia sua força. É o que Spinoza nos indica quando afirma que “*nada do que uma idéia tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto é verdadeiro*”<sup>34</sup>.

Desta forma, percebe-se que toda idéia imaginativa de finalidade encontra-se presente em Spinoza, o que há de novo em sua formulação é a afirmação de que não se trata de diabolizar a imaginação (já que é natural, constitutiva), ela deve apenas ser posta em perspectiva. O finalismo não é falso em si, ele funciona no mundo e nas mentes, opera efeitos reais que têm validade própria ainda que tais idéias sejam completamente equivocadas. Mais uma vez, o que Spinoza está a fazer é utilizar-se do arsenal da filosofia tradicional e subverter-lhe o uso, construir novos sentidos na direção de uma vida mais ética<sup>35</sup> e da liberdade.

### 3.3. A construção da Ética de Spinoza

#### 3.3.1. Deus ou a Substância

Em seu excerto sobre a univocidade<sup>36</sup>, Deleuze afirma:

---

<sup>33</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado da reforma do Intelecto*, *op.cit.*, p.48.

<sup>34</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética*, *op.cit.*, p.230.

<sup>35</sup> A chave da ética está marcada, na teoria spinozana, pela proposição XXI da *Ética*, parte IV, que estabelece que “ninguém pode desejar ser feliz, agir bem, e bem viver que não deseje ao mesmo tempo ser, agir e viver, isto é, existir em ato”. Na demonstração da proposição seguinte (XXII), em referência à proposição XXI, Spinoza afirma: “não se pode conceber nenhuma virtude anterior a esta, isto é, ao esforço para se conservar a si mesmo”. Spinoza, Baruch de. *Ética*, *op.cit.*, p.240. Em outras palavras, a chave da ética está no conceito de *conatus*, ou seja, no esforço para perseverar na existência próprio a cada corpo. O *conatus* o fundamento primeiro e único da virtude (no sentido de força interna e não no sentido axiológico).

<sup>36</sup> Deleuze, Gilles. *Cursos em Vincennes*, 14 de janeiro de 1974, fonte: Deleuze web. Tradução de Mauricio Rocha, obtido no site [http://www.spinoza\\_filosofo.blogspot.com.br](http://www.spinoza_filosofo.blogspot.com.br), acessado em 22/11/2005.

“(…) Atravessando todo o período medieval – até o século XVII – nos deparamos com um problema concernente à natureza do ser, enunciado por noções precisas: equivocidade, analogia e univocidade. Os termos podem soar estranhos, pois fazem parte das discussões escolásticas, o que não quer dizer que se parou de pensar através deles e com eles. Eles envolvem questões que são políticas, porque teológicas, manifestando a preocupação dos que combatiam a heresia quanto ao estudo e à salvaguarda da transcendência – pois não eram as questões metafísicas que levavam os homens à fogueira. Tratava-se de saber se o ser era equívoco, análogo ou unívoco”.

Considerar o ser equívoco seria afirmar a sua expressão de diferentes formas e qualidades, havendo vários sentidos para o ser sem que se pudesse apontar um traço comum entre essas formas. Em outras palavras, poder-se-ia dizer “é” de uma coisa qualquer assim como de Deus, não havendo hierarquia no real. Nessa perspectiva, se diria “*que Deus não é, e não que ele é, na medida em que o que ‘ele é’ era um enunciado que se dizia de uma mesa ou cadeira*”. Diferentemente, afirmar a univocidade do ser seria reconhecer uma linha de força comum a tudo o que há, possuindo o ser apenas um sentido: “*de tudo o que é, o ser se diz em um só e mesmo sentido, seja de uma cadeira, de uma animal, de um homem ou de Deus*”. Finalmente, considerar a analogia para definir o ser seria dizer que:

“O ser se diz em vários sentidos daquilo que ele se diz, mas esses sentidos têm uma medida comum, regida por relações de analogia (...) não se trata de uma analogia vulgar, apoiada em similitudes percebidas ou imaginadas, e sim de uma analogia que podemos nomear técnica, ou científica, pois a Teologia é ciência nesse momento”.

Em outra oportunidade, Deleuze nos dirá que “*o essencial da univocidade não é que o Ser se diga em um único e mesmo sentido. É que ele se diga, em um único e mesmo sentido, de todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas*<sup>37</sup>”.

Tal dimensão de pensamento foi explorada por Spinoza, na *Ética*, com o objetivo de desmontarem-se as ilusões dos homens a respeito de Deus,

identificando-o com a causa racional produtiva e conservadora de todas as coisas segundo leis necessárias as quais todo homem pode conhecer plenamente. Com isto, Spinoza apresenta-nos cinco grandes teses: a univocidade da substância, a univocidade dos atributos, a imanência, a necessidade universal e o paralelismo. A causa aparece, portanto, em Spinoza, como causa eficiente imanente<sup>38</sup>, não havendo outro modelo de causalidade possível. É essa a idéia que lhe permite afirmar que o homem se define pelo desejo e que o direito nada mais é do que potência, ou seja, há sempre uma razão intrínseca para todas as coisas – elas não são como são por causa de um terceiro, mas em função de uma combinação de forças entre partes finitas que se limitam mutuamente, que se compõem e se decompõem. São partes sempre ativas, produtivas, que vão até o limite daquilo que elas podem.

Segundo Spinoza, a Natureza não age em vista de um fim, “*mas em virtude da mesma necessidade pela qual existe*”<sup>39</sup>, de modo que aquilo que se entende como causa final nada mais é senão o próprio apetite humano que percebe a si mesmo como causa das coisas. Em sua epístola sobre o infinito (Carta XII, para Lodewijk Mijer, 1663<sup>40</sup>), Spinoza nos oferece uma melhor compreensão deste problema, situando Deus (substância) no terreno da eternidade, no infinito:

“A questão do infinito sempre pareceu difícilíssima para todos, até mesmo inextricável, porque não distinguiram entre aquilo que é infinito por sua natureza, ou pela força de sua definição, e aquilo que não tem fim, não pela força de sua essência, mas pela sua causa. E também porque não distinguiram entre aquilo que é dito infinito porque não tem fim, e aquilo cujas partes, embora conheçamos o máximo e o mínimo, não podem ser explicadas ou representadas apenas por um número. Enfim, porque não distinguiram entre aquilo que só pode ser inteligido, mas não imaginado, e aquilo que também podemos imaginar. Se tivessem prestado atenção nisso, jamais teriam sido esmagados pelo peso de tantas dificuldades”.

<sup>37</sup> Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p.53, *apud* Zourabichvili, François. *O Vocabulário de Deleuze*, ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2004, p.107

<sup>38</sup> O que Spinoza dirá na proposição XVIII, da parte I da *Ética*: “Deus é causa imanente de todas as coisas e não causa transitiva”. *Op.cit.*, p. 99.

<sup>39</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética*, *op.cit.*, prefácio da parte IV, p. 227.

<sup>40</sup> *In Os Pensadores*, *op.cit.*, p.375.

Ao expor tal questão, que perpassa todos os campos do conhecimento no século XVII, Spinoza acaba por aproximar a questão da infinitude das coisas, do problema do adequado conhecimento de Deus. Spinoza vai tratar dessa questão tendo como ponto de partida que a infinitude é uma das propriedades fundamentais da substância juntamente com a sua produtividade, porém a partir de uma causa necessária, o que significa afirmar que o universo (a natureza) é plenamente inteligível. Assim todas as modalizações da natureza são efeitos dela própria, não havendo intermediários ou quaisquer escalas de seres.

A partir dessa problemática pode-se compreender a forma como estão expostos, na *Ética*, os conceitos centrais de toda a filosofia spinozana, especialmente as noções de substância, modos e atributos. Sua estrutura reflete o espírito de sistemas do século XVII e implica uma primeira regra para se ler Spinoza: o modo de exposição - método - é inseparável do conteúdo, vale dizer, o conteúdo não é prévio às condições, ele vai sendo engendrado na medida em que as condições de enunciação vão sendo construídas. Em outras palavras, pretende-se que o leitor faça um exercício de construtivismo filosófico, conteúdo e forma de exposição são indissociáveis, diferente do que acontece no *Tratado da Correção do Entendimento*. Não há uma linearidade unívoca na série proposicional e sim segmentos de apresentação e exposição com articulações e passagens no meio do texto.

Assim como na geometria há uma necessidade que força a determinação de certos conceitos, nas partes da *Ética* é também esse um dos propósitos da ordem geométrica. André Scala assinala sobre o método geométrico de exposição da *Ética* que “(...) *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*<sup>41</sup>”.

Não há verdade ou validade senão as que derivam do maquinismo do próprio texto, de como este constrói sua condição de veracidade. É o conceito de

---

<sup>41</sup> Scala, André. *Op.cit.*, p.97.

autômato espiritual<sup>42</sup>, ou seja, dada uma idéia adequada as outras derivam dela. O que Spinoza pretende é construir esse movimento de encadeamento proposicional de séries contínuas de idéias adequadas, levando o leitor a construir um novo entendimento de Deus e de si, lançando-se num registro de liberdade e alegria (posto que liberado do medo e das superstições, das idéias inadequadas, enfim).

A opção pela matemática na construção dos alicerces da *Ética* deveu-se ao fato de ser esta uma forma de pensar que opera com essências e propriedades determinadas (o triângulo, por exemplo, é uma essência, a triangularidade, que como tal, possui certas propriedades). A geometria é a ciência que permite pensar como cada coisa é na sua inteireza e como ela se diferencia das outras coisas. Além de permitir pensar a gênese das coisas, é lógica que capta os regimes de produção, causalidades necessárias e, portanto, aquilo que não pode ser diferente do que é.

Na construção de sua ontologia Spinoza parte da demonstração da natureza do infinito (oito primeiras proposições da parte I da *Ética*<sup>43</sup>), anunciando que há uma diferença do ser próprio das coisas ou modalidades distintas de natureza, como, por exemplo o infinito e algo que tenha duração determinada (limitada, finita). Não se trata de uma diferença de intensidade, mas de uma diferença que se refere a propriedades da matéria (ser mais ou menos longo, duro, quente, etc.). O infinito não permite pensar em termos de medida, mas de concepção (contra o transcendente, positivo e perfeito de Descartes). Partindo da idéia de infinito, Spinoza dirá que a substância (ou Deus ou natureza naturante<sup>44</sup>) é infinitamente infinita e, assim sendo, é constituída de infinitos atributos.

<sup>42</sup> O automatismo da mente ou espírito é alcançado quando, dada uma idéia adequada, “esta não se separa de um encadeamento autônomo de idéias no atributo pensamento. Esse encadeamento, ou *concatenatio*, que une a forma e a matéria, é uma ordem do entendimento que constitui o espírito como autômato espiritual”. Deleuze, Gilles. *Espinoza: filosofia prática, op.cit.*, p.84.

<sup>43</sup> A esse respeito Martial Gueroult dirá que “as oito primeiras proposições têm um sentido perfeitamente categórico. Do contrário, não se compreenderia como essas proposições conferem a cada substância qualificada propriedade de causa de si. Que haja uma substância por atributo, e só uma, quer dizer que os atributos, e somente os atributos, são realmente distintos; ora, esta afirmação da *Ética* nada tem de hipotético”. *Apud* Deleuze, Gilles. *Spinoza et la méthode générale de Martial Gueroult in Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1969, pp. 426-437 (tradução de Maurício Rocha).

<sup>44</sup> Dada a forma como Spinoza concebe a noção de substância, para fins deste trabalho usar-se-ão indistintamente as expressões Deus, substância, natureza e natureza naturante.

A definição de substância ocupa as primeiras definições e proposições da parte I da *Ética*, nas quais Spinoza afirma que: 1) “*Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente*”<sup>45</sup>; 2) “*Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado*”<sup>46</sup>; 3) “*Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita*”<sup>47</sup>; 4) “*À natureza da substância pertence o existir*”<sup>48</sup> e, finalmente, 5) “*Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe são próprios*”<sup>49</sup>.

Com tais formulações Spinoza deixa claro que não está pensando o físico, a forma, mas o ser no absoluto. Sua intenção é construir a definição dessa substância infinitamente infinita que é pura expressão, e não apresentá-la de forma abstrata. Novamente, Spinoza preocupa-se em inscrever Deus e todas as coisas no plano “terreno”, na vida cotidiana, no mundo como o conhecemos e não em termos ideais. Num segundo momento ele parte da natureza do absolutamente infinito para as propriedades que dele derivam, sendo a primeira a produção de infinitos efeitos, de infinitas coisas de infinitos modos. Distinguem-se, assim, natureza naturante (Deus) e natureza naturada, sendo que aquela atua sem limites ou entraves, é uma realidade plena, positiva e atual, ao passo que esta reúne os efeitos, as conseqüências da ação divina. Os infinitos atributos que constituem a substância, ressalte-se, não são atribuídos a ela como se propriedades suas fossem, mas algo intrínseco, parte da substância.

Ainda na Carta XII Spinoza assevera, acerca da substância, porquanto se refere à questão do infinito, que:

“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 conseqüência do

<sup>45</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética, op.cit.*, parte I, definição I, p77.

<sup>46</sup> *Idem, ibidem*, definição III, p78.

<sup>47</sup> *Idem, ibidem*, definição VI, p78.

<sup>48</sup> *Idem, ibidem*, proposição VII, p 83.

<sup>49</sup> *Idem, ibidem*, proposição IX, p85.

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 compreendida como infinita”.

Segundo Deleuze, a tese básica do spinozismo está expressa na proposição de que “há uma única substância que possui uma infinidade de atributos, Deus sive natura, sendo todas as ‘criaturas’ apenas modos desses atributos ou modificações dessa substância<sup>50</sup>”. Sendo assim, ser causa de si, infinitude, eternidade e produtividade são propriedades de Deus ou da substância (tal como ocorre com as figuras geométricas). É da natureza de Deus produzir efeitos determinados por aquilo que ele é (e o que ele é são infinitos atributos), qualidades infinitas intrínsecas à natureza divina. Por essa razão, a natureza constitutiva daquilo que Deus produz (efeitos) é distinta, mas não oposta a natureza de Deus.

Dizer que tudo existe em função de uma ordem necessária e deriva da natureza de Deus não significa, contudo, afirmar uma determinação causal no sentido da existência de um horizonte para o qual as coisas apontem, mas um encontro entre corpos que produzam relações de composição e decomposição, segundo leis físicas (da natureza). Quando afirma que “tudo foi predeterminado por Deus, não certamente por livre-arbítrio, isto é, bel-prazer, mas pela natureza absoluta de Deus, ou, por outras palavras, pela sua potência<sup>51</sup>” Spinoza está a dizer que embora tudo exista segundo uma ordem necessária, isso não significa que haja um plano traçado para o mundo e a humanidade, segundo a vontade de um Deus onisciente, onipresente e onipotente, que arbitra entre possíveis. Em outras palavras, negar o livre-arbítrio (em Deus e nos homens) não implica a opção pelo determinismo.

As proposições de I a XV, da parte I da *Ética*, tratam da natureza de Deus (*in Deo*) e da XVI a XXXVI, daquilo que decorre dele (*a Deo*), pois depende da compreensão da natureza de Deus a compreensão de sua potência. Para tratar da

<sup>50</sup> Deleuze, Gilles, *Espinosa - Filosofia Prática*, op.cit., p.23.

<sup>51</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética*, op.cit., apêndice, p.116.

natureza divina Spinoza vai usar a noção corrente de potência<sup>52</sup> e reformular a essência: não se trata mais de manter-se vivo a todo custo, a potência na concepção spinozana é potência que se conserva e, enquanto se esforça, produz efeitos positivos sobre o mundo e sobre os indivíduos. Em Deus identificam-se potência e essência.

A essência está ligada à constituição, é aquilo que define. Toda essência é um grau de realidade física ou de perfeição e, como tal, pertence à coisa, não se separando daquilo de que ela é essência. Spinoza transforma, portanto, o conceito clássico de essência, definindo-o como um grau de atividade que supõe uma reciprocidade com a coisa de que se é essência. Em Platão e em Aristóteles, à essência era atribuído o papel de causa da existência das coisas, pré-existindo mesmo à elas, encarnando-as e animando-as. A partir de Spinoza já não se pode pensar a essência sem a coisa, mas não só isso. Não se trata mais de um princípio de inteligibilidade exterior, de individuação ou de causação externas à coisa. Embora permaneça como princípio de inteligibilidade e de individuação, agora a essência é compreendida numa dimensão interna, isto é, a essência é contemporânea à coisa, não antecedendo-a. Nesse sentido, lemos na definição II, da parte II da *Ética*, que:

“Digo que pertence à essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que a coisa exista e que, sendo suprimido, faz necessariamente com que a coisa não exista; por outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode nem existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode nem existir nem ser concebido<sup>53</sup>”.

Dizer “pertence à essência” significa que pertence à essência uma realidade ou uma perfeição que exprime uma certa potência ou poder de ser afetado. A essência coincide com a coisa, não está nem além nem aquém dela, mas dentro. Por outras palavras, há uma reciprocidade entre essência e coisa: as

<sup>52</sup> Pode-se dizer que Spinoza escreve a filosofia da potência em substituição à da *potestas*. Em outras palavras, a potência como ação de Deus que opera segundo regras necessárias sobrepõe-se à idéia de *potestas* como poder de ser afetado, exercício de soberania, poder de representação, faculdade que pode ou não se posta em exercício (a potência divina, diferentemente, é sempre atual) e que, para a tradição teológica, não se submete a nenhuma determinação ou a quaisquer controles ou limites.

coisas finitas são um desdobramento da essência infinita, graus dela, sendo todas as coisas finitas, portanto, expressivas em graus variados. Nesse sentido diz-se que a substância se exprime, a essência é expressa e os atributos são expressões. A essência é, ainda, necessariamente ativa, produz efeitos. Deus produz tudo o que está em sua essência e de infinitos modos/maneiras, dado que sua essência é constituída de infinitos atributos.

A questão da expressividade é central, no spinozismo, haja vista que não há em seu pensamento espaço para as representações ou para a dialética, já que não há lugar para o negativo. Neste particular, Spinoza dirá que “*uma idéia que exclui a existência do nosso corpo não pode existir na nossa mente, mas é-lhe contrária*”<sup>54</sup> e ainda que “*o que pode destruir o nosso corpo não pode existir nele*”<sup>55</sup>. A negatividade emerge quando se julga as coisas a partir de um ponto de vista externo e não de suas relações de composição intestinas. Já a expressividade, diferentemente, diz respeito à atividade e é nesse plano que Spinoza inscreve sua ontologia. É o que se infere da proposição IV da parte III, quando lemos que “*nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior*”<sup>56</sup>, ou seja, nada na essência de uma coisa pode fazer com que ela não exista ou deixe de existir, nada há para além de pura afirmação e atualidade.

Uma essência é expressa por cada atributo, mas na qualidade de expressão da própria substância. Trata-se, ao fim e ao cabo, da essência mesma da substância e nada além disso. Cada atributo é, assim, um “jorro” de substância, uma linha de força, um verbo divino. Com isso distingue-se a unidade do ser próprio (atributo) mas sem romper com a unidade da substância (que é uma apenas). O conceito de essência, portanto, presta-se à distinção substância/atributos.

Nos modos finitos a essência é expressa como grau de potência próprio que o faz existir e perseverar no seu ser. Não há aptidão ou poder que não sejam efetuados, assim como não há potência que não seja atual. Toda potência acarreta um poder de ser afetado que corresponde a ela, que a acompanha

<sup>53</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética, op.cit.*, parte II, definição II, p. 137.

<sup>54</sup> *Idem, ibidem*, parte III, proposição X, p.184.

<sup>55</sup> *Idem, ibidem*, demonstração da proposição X, p.184.

necessariamente. Não se trata de potencial ou reserva, mas de atualidade. Esse poder de ser afetado é sempre preenchido e, a cada momento, esses poderes e aptidões são sempre efetuados em sua plenitude. Aqui, a correlação entre duas potências igualmente atuais – a de ser e a de agir – sobrepõe-se à distinção entre potência e ato, ou seja, a cada instante o modo é aquilo que pode ser, a sua potência é a sua essência, uma natureza singular, uma quantidade de realidade ou perfeição que vai variar na medida em que essa coisa seja afetada de um grande número de modos.

Spinoza não pensa Deus ou a substância em abstrato, pensa o ser na sua atividade. É Deus como produtividade, sempre atual, que se expressa de infinitos modos em regime de autoprodução. O ser é auto-organização sem finalidade ou destino prévio, tudo o que há existe de acordo com um encadeamento necessário de causas. A idéia de uma potência atual que não pode ser separada dos seus efeitos é a idéia central que organiza todo o texto - a potência entendida como potência atual difere do conceito de potencialidade ou virtualidade. Trata-se de uma força atual e que não pode ser separada do que ela pode, não pode ser diferente do que ela é, de acordo com as regras necessárias de sua própria produção. Spinoza “traz para o chão” o horizonte da metafísica e do jusnaturalismo, substituindo o plano da metafísica pelo plano de imanência, de modo que estão dadas as bases para *uma “ontologia constitutiva, baseada na espontaneidade das necessidades*<sup>57</sup>”.

A respeito do plano de imanência dirá Deleuze:

“Esse plano, que conhece apenas as longitudes e as latitudes, as velocidades e as hecceidades, nós o chamamos plano de consistência ou de composição (por oposição ao plano de organização e de desenvolvimento). É necessariamente um plano de imanência e de univocidade. Vamos chamá-lo então plano de Natureza, embora a natureza nada tenha a ver com isso, uma vez que esse plano não faz nenhuma diferença entre o natural e o artificial. É em vão que ele cresce em

---

<sup>56</sup> *Idem, ibidem*, proposição IV, p. 182.

<sup>57</sup> Negri, Antonio. *Anomalia Selvagem*, ed. 34, Rio de Janeiro, 1993, p.27.

dimensões, nunca tendo uma dimensão suplementar ao que se passa sobre ele. Justamente por isso é natural e imanente<sup>58</sup>.

E ainda:

“O plano de imanência não é um conceito pensado nem pensável, mas a imagem do pensamento, a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento...Não é um método, pois todo método concerne uma eventualidade aos conceitos e supõe uma tal imagem. Não é nem mesmo um estado de conhecimento sobre o cérebro e seu funcionamento, já que o pensamento não é aqui remetido ao lento cérebro como ao estado de coisas cientificamente determinável em que ele se limita a efetuar-se, quaisquer que sejam seu uso e sua orientação. Não é nem mesmo a opinião que se faz do pensamento, de suas formas, de seus fins e seus meios a tal ou tal momento<sup>59</sup>”.

Em Deus há uma identidade do ser e do existir, a causalidade é efetuada por uma potência plena e atual, ou seja, a substância é causa de si mesma (*causa sui*). Em outras palavras, ser é ser causa, e Deus só pode ser pensado a partir dos efeitos que produz. Com isso, as potências da natureza deixam de ser virtualidades que para se realizarem dependem de causas ocultas, localizadas fora da coisa.

A potência de Deus, ressalte-se, encontra-se submetida a um princípio de determinação, não se identificando com uma força arbitrária, caótica. Ela segue regras, leis fixadas pela natureza ou essência de Deus, da qual a potência constitui uma expressão necessária, completa e perfeita (nada lhe falta). A potência de Deus é a sua própria essência (e não o contrário), é um único processo racional causal que liga uma coisa à outra. Deus só age e produz por sua potência e não por qualquer deliberação, desmontando-se, assim, os fundamentos da tradição filosófica que sustentavam a idéia de um Deus antropomórfico e criacionista. A atividade produtiva da substância deriva de sua natureza constitutiva, de modo que tudo que existe é produzido sob uma estrita

<sup>58</sup> Deleuze, Gilles. *Capitalisme et schizophrénie, t.2: Mille Plateaux*, com Felix Guattari, Paris, Minuit, 1980, p. 326, *apud* Zourabichvili, François. *O Vocabulário de Deleuze*, ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2004, p.74.

determinação da natureza. A produção do real é imediata e “se opõe a qualquer apelo a um Dever-Ser, a uma mediação e a uma finalidade<sup>60</sup>”. Dizer que as forças são inseparáveis de sua força produtiva, significa, enfim, reconhecer uma espontaneidade no real, a possibilidade de emergência do novo.

### 3.3.2. Os atributos

Os atributos são abordados por Spinoza na definição IV da parte I da *Ética*, que estabelece: “por atributo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido<sup>61</sup>”. Porquanto exprimem uma certa qualidade da substância, os atributos são qualidades formais e não substantivas desta, são formas de expressão do nome divino e é por eles que a substância se exprime e neles os modos existem. O atributo não é algo atribuído à substância, ao contrário, é pelo atributo que a essência da substância se expressa (exprime a ação divina – agir, pensar, etc.), nesse sentido, é atribuidor. E, como já foi dito, o exprimido não existe fora da expressão.

A esse respeito, Victor Delbos afirma que:

“O atributo é, portanto, a essência de uma substância tal como o intelecto a percebe. E visto que, para Espinosa, realidade e inteligibilidade são a mesma coisa na substância, entre uma substância e um atributo não poderia existir diferença real, mas simplesmente, como ele diz noutro lugar, uma diferença de razão<sup>62</sup>”.

O atributo se exprime de três formas: de forma absoluta pelo modo infinito imediato<sup>63</sup> (é sua natureza absoluta); enquanto modificado, na forma do modo

<sup>59</sup> Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. *O que é a filosofia?*, ed. 34, Rio de Janeiro, 1992, p.53.

<sup>60</sup> Deleuze, Gilles, prefácio, in Negri, Antonio. *Anomalia Selvagem*, op.cit., p.7.

<sup>61</sup> Baruch, Spinoza de. *Ética*, op.cit., p.78.

<sup>62</sup> Delbos Victor. *O Espinosismo*, ed. Discurso editorial, São Paulo, 2002, p.51.

<sup>63</sup> Trata-se (no atributo extensão) do movimento e do repouso puros, que precedem a forma, o movimento que afeta a extensão antes que ela tenha partes extrínsecas ou, nas palavras de Deleuze, é a “proporção total de movimento e repouso, compreendendo todas as relações que se compõem ao infinito, subsumindo o conjunto de todos os conjuntos sob todas as relações”, in *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.215. No momento seguinte, quando aparece a forma e as relações desse corpo se compõem ao infinito, formam-se as *facies (facies totius universi)*.

infinito mediato; e como modo certo e determinado, na figura dos modos finitos. O que percebemos da natureza da essência da substância são os atributos, essas qualidades formais infinitas comuns àquela e aos modos. É conceito fundamental em Spinoza uma vez que não nos permite conceber a existência de diferentes substâncias, garantindo-se a sua unidade: os atributos são a própria substância, expressões dela. Porém, como esta possui infinitos atributos, cada um deles exprime a natureza da substância (um traço seu) segundo o gênero que lhe é próprio. Em resumo, os atributos são infinitos, eternos e opostos, sem, contudo, romper com a unidade da substância. É disso que se trata o plano de imanência, tudo é em Deus e por Deus.

Não se confundem a natureza do infinito com a do finito. O primeiro, a substância, pode ser concebido em si e por si, se basta. É necessário distinguir substância e atributo porque este não se atribui àquela, ao contrário, é pelo atributo que a essência da substância se expressa, ele representa a essência da substância. Os modos, por sua vez, são afecções, eventos ou modificações da substância e, sendo apenas efeitos dela, precisam da mesma. Deus, ou o absoluto que se exprime em todas as coisas, não possui imagem, forma.

Se cada atributo é uma linha de qualidades formais da substância e esta possui infinitas qualidades, cada atributo será infinito no seu gênero e sua qualidade formal própria. Há, assim, uma dinâmica expressiva atual e positiva no real que não cessa jamais, algo como uma “teimosia” natural das coisas. Dito de outro modo, os atributos são formas de expressão da substância que elevam ao infinito a potência desta. São formas comuns entre Deus e as criaturas, sendo que estas imprimem os atributos em sua própria essência. Pode-se dizer que as essências estão implicadas (complicadas) nos atributos, os quais podem ser concebidos sem os modos (efeitos ou modificações), mas nunca sem a substância. Dito isto, resta claro que não há qualquer relação de superioridade entre substância e atributos, nem de um atributo em relação a outro. Em outras

palavras, “*todas as essências, distintas nos atributos, formam uma unidade na substância a que os atributos as referem*”<sup>64</sup>.

Quanto à relação atributos/modos, os atributos se explicam nos modos – o pensamento, por exemplo, se explica nas idéias – desdobram-se, desenvolvem-se. A substância nada explica, ao contrário, complica/implica<sup>65</sup> – a idéia implica o atributo, a relação é de implicação (embora o que implica se explique, como acontece com a substância, que é explicada). Ao indivíduo humano só é dado perceber e inteligir dois atributos da substância, posto que só se pode conceber as qualidades que envolvem sua essência - pensamento e extensão - enquanto este indivíduo é constituído de corpo e mente.

“Temos conhecimento de apenas dois atributos, sabendo entretanto que há uma infinidade deles. Conhecemos apenas dois porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvemos em nossa essência: o pensamento e a extensão, na medida em que somos espírito e corpo. Mas sabemos que há uma infinidade de atributos, porque Deus tem uma potência absolutamente infinita de existir, que não se deixa esgotar nem pelo pensamento, nem pela extensão”<sup>66</sup>.

### 3.3.3. Os modos finitos

No parágrafo 2º do capítulo II do *Tratado Político*, Spinoza nos diz que toda coisa finita e natural não existe por si, “*visto que o princípio pelo qual existem não pode provir da sua essência*”<sup>67</sup>. Na parte I da *Ética*, no mesmo sentido, afirma que modos são “*as afecções de uma substância ou, em outras palavras, aquilo que está em outra coisa pela qual também é concebido*”<sup>68</sup>. Como já foi exposto, é a existência dos atributos que garante a unidade da substância na passagem do infinito ao finito (modos), de forma que os modos obedecem a uma unidade de princípio: o atributo não é separado da substância. A separação em ser pensante

<sup>64</sup> Deleuze, Gilles. *Espinosa - Filosofia Prática, op.cit.*, p. 58

<sup>65</sup> “Explicar” em Spinoza significa um desenrolar, um dinamismo, trata-se de uma auto-explicação. Quanto ao “implicar”, ela acompanha a explicação. A esse respeito Deleuze dirá que “aquilo que explica implica por isso mesmo, o que desvela vela. Tudo na Natureza é feito da coexistência desses dois movimentos, a Natureza é a ordem comum das explicações e implicações”. Cf. *Espinosa - Filosofia Prática, op.cit.*, p.81.

<sup>66</sup> *Idem, ibidem.*, p.58.

<sup>67</sup> Spinoza, Baruch de. *Tratado Político, op.cit.*, capítulo II, parágrafo 2º, p. 309.

e extensão (atributos da substância) é meramente conceitual uma vez que a substância é una, uma multiplicidade plural e infinita, implicando que seus efeitos sejam pensados necessariamente a partir dessa regra de unidade.

As coisas singulares individualizam-se na duração, realizando-se externa e temporalmente, embora também possuam uma dimensão intrínseca porquanto suas essências são graus de força, de realidade física, intensivos. Em outras palavras, sua individuação é quantitativa, intrínseca e intensiva, trata-se de quantidades intensivas. Desta forma, tais coisas “*são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de uma maneira certa e determinada*”<sup>68</sup>. Nesse sentido, pode-se identificar uma natureza tríplice dos modos (tríade do modo finito): em primeiro lugar o modo é *essência*, grau da potência infinita de Deus, uma certa intensidade e uma relação característica na qual esta se exprime (é a forma, a configuração). É também *poder de ser afetado* – dentro de certos limites – o que é resultado do esforço na perseveração do ser (a qual varia) e, finalmente, os modos são as *afecções* que preenchem a cada instante esse poder de ser afetado.

Pensar os modos como expressão finita da natureza divina, significa confrontarmo-nos com o problema da passagem do infinito ao finito, da eternidade à duração. Nesse sentido, nos ensina Deleuze que:

“A substância é como identidade ontológica absoluta de todas as qualidades, a potência absolutamente infinita, potência de existir sob todas as formas e de pensar sob todas as formas; os atributos são as formas ou qualidades infinitas, como tais indivisíveis. O finito não é nem substancial nem qualitativo. Mas ele muito menos é uma aparência: ele é modal, isto é, quantitativo. Cada qualidade substancial tem uma quantidade modal-intensiva, ela própria infinita, que se divide atualmente em uma infinidade de modos intrínsecos. Esses modos intrínsecos, contidos todos juntos no atributo, são partes intensivas do próprio atributo. Por isso mesmo, eles são as partes da potência de Deus, sob o atributo que os contêm. É nesse sentido que vimos que os

<sup>68</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética, op.cit.*, parte I, definição V, p.78.

<sup>69</sup> *Idem, ibidem*, parte III, demonstração da proposição VI, p.182.

modos de um atributo divino participavam necessariamente da potência de Deus: sua própria essência é uma parte da potência de Deus, isto é, um grau de potência ou parte intensiva<sup>70</sup>.

Marcando a existência dos modos como graus na potência infinita de Deus, Deleuze afirma ainda que:

“Os modos diferem da substância em existência e em essência, sendo entretanto produzidos nesses mesmos atributos que constituem a essência da substância. Deus produz ‘uma infinidade de coisas numa infinidade de modos’ significa que os efeitos são efetivamente coisas, isto é, seres reais tendo uma essência e uma existência próprias, mas não existem e não estão fora dos atributos nos quais foram produzidos. Assim, há uma univocidade do Ser (atributos), embora aquilo que é (aquilo de que o Ser se diz) não seja de forma alguma o mesmo (substância ou modos)<sup>71</sup>”.

A potência do modo é explicada pela essência atual, parte da potência infinita de Deus, o que fica claro quando Spinoza afirma que “*é impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela natureza e de que é causa adequada*<sup>72</sup>”. Quando o modo passa à existência, as partes extensivas são determinadas - do exterior - a entrar sob a relação que constitui a sua essência e é a partir daí que sua essência passa a ser denominada *conatus* ou apetite.

A definição de *conatus* encontramos na passagem “*o esforço [conatus] pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa*<sup>73</sup>”. A essência do modo tende, assim, a perseverar na existência, manter e renovar as partes que lhe pertencem sob a sua relação específica. A idéia de *conatus*, destaca Pierre Macherey:

“Corresponde a uma força natural e vital, na qual todas as coisas, e não somente o homem ou a alma humana, assim como todas as formas de comportamento ligadas às coisas, encontram sua razão de ser: esta potência constitui a fonte de todos os

<sup>70</sup> Deleuze, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*, op.cit., p.181.

<sup>71</sup> Deleuze, Gilles. *Espinosa - Filosofia Prática*, op.cit., p. 93.

<sup>72</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética*, op.cit., parte III, proposição IV, p.231.

<sup>73</sup> *Idem, ibidem.*, parte III, proposição VII, p.183.

afetos, que a realizam, que a manifestam sob formas indefinidamente variadas, como expressões desta potência<sup>74</sup>.

Embora essência e potência se identifiquem na substância, o mesmo não se passa com o modo. Contudo, não há aptidão ou poder de ser afetado que não seja atual, já que toda potência acarreta um poder de ser afetado que corresponde a ela, que a acompanha necessariamente. Esse poder é sempre preenchido a cada momento, de modo que tais poderes e aptidões estão sempre sendo efetuados em sua plenitude. Nesse sentido, no que se refere à potência do modo, essa distinção entre potência e ato desaparece em favor de uma correlação de duas potências igualmente atuais: a de ser e a de agir, as quais variam inversamente mas mantendo sua soma constantemente efetuada. Isto significa dizer que o modo (e aqui se inclui o homem) é o que pode ser a cada instante, nem mais nem menos. Sua essência é sua potência (expressão da sua realidade, perfeição, que são tanto maiores quanto mais pode ser afetadas pelas coisas). Uma natureza singular é, assim, uma quantidade de realidade que vai variar na medida em que essa coisa seja afetada de um grande número de modos.

Dirá Victor Delbos, a respeito dos modos finitos que:

“Quanto aos modos finitos, eles são idênticos às coisas; e é próprio das coisas particulares ter uma essência que não envolve sua existência. A existência de cada uma delas, tendo na essência apenas um condição necessária mas não suficiente, só pode explicar-se pela existência de outras coisas particulares (...) para as coisas particulares (os modos finitos), se Deus as determina a ser e as mantém na existência, isso não se dá por sua natureza absoluta, mas por sua natureza afetada por essa ou aquela modificação<sup>75</sup>”.

### 3.3.4. O homem ou “essas coisas semelhantes a nós”

“Indivíduo é o que é ‘indivisível’, sob dado aspecto e ‘diferente de qualquer outra coisa’. O indivíduo não é indivisível em si, mas indivisível na medida em que dividi-lo

<sup>74</sup> Macherey, Pierre. *Introduction à L'Éthique de Spinoza – La troisième partie (La vie affective)*, op.cit., p.71 (tradução de Maurício Rocha).

<sup>75</sup> Delbos, Victor. *Op.cit.*, pp. 68 e 69.

significa separá-lo das propriedades que garantem sua unicidade (o fato dele ser único, indivisível, portanto)<sup>76</sup>.

A partir do estudo dos modos coloca-se a questão do ser do homem enquanto indivíduo ou sujeito. Na filosofia de Spinoza o indivíduo não é uma substância (é um modo), o que aparece claramente na definição II da parte I da *Ética*, segundo a qual um corpo é finito porque sempre podemos conceber outro que lhe seja maior. No mesmo sentido temos, pelo axioma da parte IV, que “*não existe, na Natureza, nenhuma coisa singular tal que não exista outra mais poderosa e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída*”<sup>77</sup>. Nos axiomas<sup>78</sup> I e II da parte II, Spinoza abre o caminho para pensarmos o homem, quando afirma que “*todos os corpos estão em movimento ou em repouso*”, referindo-se, aqui, inicialmente, ao *corpora simplicíssima*<sup>79</sup>. No final do axioma II propõe que “*subamos aos corpos compostos*” e, na definição deste, passa à abordagem do *corpora composita*, aproximando-nos da composição humana, com a seguinte definição:

“Quando um certo número de corpos da mesma ou de diversas grandezas são constringidos pela ação dos outros corpos a aplicar-se uns sobre os outros; ou, se eles se movem com o mesmo grau ou com graus diferentes de rapidez, de tal maneira que comunicam os seus movimentos entre si segundo uma relação constante, diremos que esses corpos estão unidos entre si e que, em conjunto, formam todos um corpo, isto é, um indivíduo que se distingue dos outros por essa união de corpos<sup>80</sup>”.

Resolvida a natureza dos corpos compostos, segue-se uma série de lemas (IV ao VII) que se destinam a uma análise de natureza física, fisiológica dos

<sup>76</sup> Jacob, André. *Op.cit.*, verbete “indivíduo” [verbete pelos editores], Paris, PUF, 1990, pp.1.272-1.273 (tradução de Maurício Rocha).

<sup>77</sup> Baruch, Spinoza de. *Ética*, parte IV, axioma, *op.cit.*, p. 230.

<sup>78</sup> No sistema da *Ética*, os axiomas são verdades imediatamente certas, evidentes por si, não-contraditórias e que se aplicam a relações, não a coisas singulares (particulares). Dito de outra forma, são verdades que não precisam de demonstração.

<sup>79</sup> “Aqueles que se não distinguem uns dos outros senão pelo movimento e pelo repouso, pela rapidez e pela lentidão”. *Ética*, *op.cit.*, parte II, axioma II, p. 148.

<sup>80</sup> *Idem, ibidem*, definição do axioma II, p. 148.

corpos até que, enfim, os postulados I ao VI apresentam-nos o corpo humano. Dirá Spinoza, a esse respeito que “o corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também muito composto<sup>81</sup>”, deixando claro que forma (formato), volume, cor ou grandezas estarão submetido a um regime de contingência, dependente de variados eventos.

Para compreendermos a natureza do corpo humano, segundo Spinoza, temos que ter em mente, de partida, que não podemos começar por especificar a forma, órgãos ou funções. Se o corpo é uma multidão de outros corpos que mantém entre si uma certa relação, logo o que importa não é a forma ou formato, mas a dinâmica, a interdependência entre as partes, a relação que mantém entre si. Se é assim, tanto um homem, quanto uma coletividade, definem-se como corpos. Nessa perspectiva, Deleuze fala numa “cartografia do corpo”, definindo-o em termos de longitude e latitude, para inscrevê-lo no plano de imanência:

“Entendemos como longitude de um corpo qualquer conjunto das relações de velocidade e lentidão, de repouso e movimento, entre partículas que o compõem desse ponto de vista, isto é, entre elementos não formados. Entendemos por latitude o conjunto dos afetos que preenchem um corpo a cada momento, isto é, os estados intensivos de uma força anônima (força de existir, poder de ser afetado)”<sup>82</sup>.

Seguindo na descrição do corpo humano, temos, no postulado II, que “dos indivíduos de que o corpo humano é composto, alguns são fluidos, outros moles e outros, enfim, duros<sup>83</sup>”. Prosseguindo na série desses postulados, ficará claro que, em Spinoza, a composição do corpo humano é múltipla, importando mais uma perspectiva relacional ou de potências do que física, dimensional. O corpo não é algo que existe em si, autônoma ou isoladamente, mas algo que se subordina, é uma expressão extensa de Deus, uma multiplicidade<sup>84</sup>.

Pensar o indivíduo, segundo a perspectiva spinozana, implica, portanto, considerar que a natureza infinitamente infinita, em si, já pode ser pensada, ela

<sup>81</sup> *Idem, ibidem*, postulado I, p. 149.

<sup>82</sup> Deleuze, Gilles. *Espinosa - Filosofia Prática, op.cit.*, pp.132 e 133.

<sup>83</sup> Spinoza, Baruch de. *Op.cit.*, parte II, postulado II, p. 149.

<sup>84</sup> Aqui uma fratura no modelo cartesiano de compreensão do corpo como máquina descrita segundo o modelo da mecânica clássica, a partir do princípio da inércia e das leis do movimento.

própria, como um indivíduo. Exige, assim, de nós, um esforço de pensamento, que saíamos de nossa escala habitual e que consideremos essa infinidade atual e positiva como indivíduo. Significa, outrossim, uma renúncia ao modelo das diferenças sensíveis, do senso comum. Contra isso, Spinoza nos sugere considerar as estruturas, e não mais as formas sensíveis ou as funções.

O finito é pensado, por Spinoza, através das relações que ele estabelece com outras formas finitas e também pelas partes que o compõem, partes extensas que compõem todo o corpo. Assim, pode-se afirmar que há indivíduo enquanto há relação de composição entre partes extensas com certas durações no tempo e que são animadas por um esforço em perseverar no seu estado e no seu ser.

O indivíduo tem, deste modo, para Spinoza, dois aspectos fundamentais: cinética e repouso, dada a sua composição de partes extensas, e o aspecto dinâmico, um esforço em perseverar no tempo e no espaço. Em outras palavras, é a sua capacidade de ser afetado pelos demais seres no mundo e de afetá-los que o definem. O que Spinoza está a formular, com isso, é uma individualidade radicalmente nova e que pode ser atribuída tanto ao corpo físico como aos corpos sociais e mesmo à natureza infinitamente infinita (Deus). O indivíduo agora já não se caracteriza pela indivisão, pelo modelo atomista, pela unidade irreduzível, mas pela multiplicidade.

Vale ressaltar que apenas do ponto de vista externo que podemos afirmar ser finito e limitado o indivíduo, mas não do ponto de vista interno. Nessa dimensão sua duração é indefinida, posto que essa coisa que é finita no espaço é continuamente impulsionada no sentido da perseveração, ou seja, é forçada a perseverar na existência.

Definida a natureza do plano modal Spinoza pôde deslocar o homem do centro do real e referir-se a ele como apenas uma entre tantas outras coisas. Com isso, desconstrói qualquer ilusão acerca de um suposto privilégio do humano no mundo e, mais do que isso, não reconhece realidade a quaisquer instâncias transcendentais ou dotadas de privilégio, nem mesmo da mente sobre o corpo. É nesse sentido que a tese do paralelismo revela-se como uma das formulações-chave da *Ética* de Spinoza. Pela lógica do paralelismo “*a ordem e a conexão das*

*idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas*<sup>85</sup>, o que significa afirmar que não há relação de causalidade entre mente e corpo ou a superioridade daquela sobre este. Sendo assim, não há padecimento do corpo na ação da alma, nem o contrário, e sim uma relação de concomitância, mente e corpo agem simultaneamente e, da mesma forma, padecem.

A natureza da mente (alma<sup>86</sup>), para Spinoza, é ser a idéia do corpo - “*o ser atual da mente humana não é senão a idéia de uma coisa existente em ato*<sup>87</sup>” - , de modo que entre eles a relação não pode ser de complementação ou superioridade, mas de simultaneidade ou concomitância. Nas palavras de Pierre Macherey:

“Não é possível ter um conhecimento da mente sem ter, no mesmo movimento, conhecimento do corpo; e esse último, mantendo as características próprias a uma fisiologia desenvolvida em bases físicas, e sem que possa haver determinação recíproca entre fenômenos psíquicos e orgânicos, está totalmente implicado nisso<sup>88</sup>”.

A mente está enraizada no corpo, ou seja, se há um lugar onde o pensamento se constitui é num tecido, uma rede de interações físicas, extensas<sup>89</sup>. É a conquista pela mente da dimensão material que se revela ao afirmar-se que “*o objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa*<sup>90</sup>”.

No pensamento de Spinoza mesmo o corpo mais simples já revela-se uma infinidade de outros corpos. Não se trata de volume, forma ou figura, o que é mensurável e pode ser enquadrado em formas geométricas. Como já vimos,

<sup>85</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética, op.cit.*, parte II, proposição VII, p.141.

<sup>86</sup> *Mentis* é o termo utilizado por Spinoza no latim e que, na tradução francesa da *Ética*, entende-se por espírito. Spinoza indica preferência pelo termo mente, ao invés de “alma” ou “espírito”, utilizando-os, quase sempre, de forma pejorativa. Para efeitos deste trabalho, utilizar-se-á a expressão mente.

<sup>87</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética, op.cit.* parte II, proposição XI, p.144.

<sup>88</sup> Macherey, Pierre. *Introduction à L'Éthique de Spinoza, la seconde partie: la réalité mentale*. Paris, PUF, 1997, p.13 (tradução Maurício Rocha).

<sup>89</sup> A esse respeito vejamos, mais adiante, o que nos ensina António Damásio, sobre a dinâmica afetiva e seu lugar no cérebro.

<sup>90</sup> Spinoza, Baruch de. *Op.cit.*, parte II, proposição XIII, p.145.

Spinoza vai definir os corpos simples por proporções de velocidade e lentidão, movimento e repouso, essas são as características que definem a matéria, que é viva, vibrante e tão potente quanto a outra dimensão - a do pensamento.

Se para Spinoza cada corpo possui um grande número de partes, segundo tais proporções de movimento e repouso, velocidade e lentidão, essas lhe pertencerão segundo uma determinada relação. A afirmação de que há infinitas formas na natureza, das quais nem mesmo nos damos conta, reduz o homem à sua modéstia<sup>91</sup>. Desloca-se Deus do centro, sem colocar-se o homem em seu lugar. O corpo, agora, é *“um modo que exprime, de uma maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa<sup>92</sup>”*, ou seja, uma coisa particular como qualquer outra, considerada em sua realidade concreta, singular. E a mente, tomada na acepção moderna como privilégio humano, por sua vez, *“uma realidade objetiva, uma coisa natural ao lado das outras, que não é propriedade exclusiva dos homens; desta realidade psíquica, a mente humana constitui uma determinação particular, privada de todo valor substancial<sup>93</sup>”*.

Desmontando a figura do sujeito centrado na consciência, Spinoza rompe com a perspectiva antropocêntrica e a subjetividade cartesiana centrada no *cogito*, legada pela modernidade, afirmando, ao invés disso, não apenas que a mente não é um fenômeno propriamente humano, como que o pensamento ultrapassa (e mesmo antecede) a consciência<sup>94</sup>. Mente e corpo, assim, se referem a toda e qualquer coisa na natureza, não apenas ao homem. O que há, do ponto de vista dos corpos, é apenas uma diferença de grau, de complexidade ou intensidade (realidade). Nesse plano as coisas são necessariamente pensadas em termos de multiplicidade: o corpo é uma multidão de partes extensas e a mente, uma

<sup>91</sup> Esta é a grande heresia spinozana, sua maior ferida narcísica, e não a questão teológica a definir um Deus imanente na contramão da transcendência setecentista.

<sup>92</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética, op.cit.*, parte II, definição I, p.137.

<sup>93</sup> Macherey, Pierre. *Introduction à L'Éthique de Spinoza, la seconde partie: la réalité mentale, op.cit.*, p.12 (tradução de Maurício Rocha)

<sup>94</sup> Ao invés do “penso, logo, existo”, de Descartes. Deleuze dirá que “a consciência é um sonho de olhos abertos” e Nietzsche, que “a grande atividade principal é inconsciente: a consciência só aparece habitualmente quando o todo se quer subordinar a um todo superior; ela é antes de tudo a consciência desse todo superior, da realidade exterior ao eu; a consciência nasce em relação ao ser do qual poderíamos ser função, é o meio de nos incorporarmos nele”, in Deleuze, Gilles. *Espinoza: Filosofia prática, op.cit.*, pp. 27 e 28.

multidão de idéias. A forma é a relação de composição entre essas partes, não sendo, portanto, pré-existente e sim relacional (o que importa é a dinâmica das partes). Cai por terra, assim, toda a antropologia moderna e desenha-se uma forma radicalmente nova de compreensão do indivíduo.

Colocando o homem no mesmo plano das demais coisas e tirando-lhe todo privilégio no que se refere à racionalidade e à consciência, Spinoza expõe o permanente estado de confusão mental em que estão imersos os indivíduos, distanciando-se da tradição filosófica a considerar a razão como um *a priori* da espécie humana e a mente como o cérebro que comanda o frágil corpo. Diz:

“Os homens supõem comumente que todas as coisas da Natureza agem, como eles mesmos, em consideração de um fim, e até chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para determinado fim, pois dizem que Deus fez todas as coisas em consideração do homem, e que criou o homem para que este lhe prestasse culto<sup>95</sup>”.

Afirmando que os homens embora sejam conscientes de seus desejos, ignoram as causas destes, Spinoza introduz o argumento que o permitirá, posteriormente, desmontar a tese do livre-arbítrio (identificado pelos modernos com a liberdade). Dirá a esse respeito que: “nem por sonhos lhes passa pela cabeça a idéia das causas que os dispõem a apetecer e a querer, visto que as ignoram<sup>96</sup>”. Prova disso é que muito embora enxerguem o melhor, os homens perseguem o pior<sup>97</sup>, haja vista que encontram-se submetidos a afetos que os obscurecem, desviam-lhes do melhor caminho (*affectus obnoxius*). A esse respeito vejamos o escólio da proposição II, da parte III da *Ética*, o qual ilustra com clareza a ilusão acerca da liberdade humana:

“Um homem embriagado julga também que é por uma livre decisão da mente que conta aquilo que, mais tarde, em estado de sobriedade, preferiria ter calado. Do mesmo modo, o homem delirante, a mulher tagarela, a criança e numerosos outros do

<sup>95</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética, op.cit.*, apêndice da parte I, p.117.

<sup>96</sup> *Idem, ibidem.*, parte I, apêndice, p.117.

<sup>97</sup> Nesse ponto Spinoza cita, na parte IV da *Ética*, Ovídio: “Vejo o melhor e aprovo-o, mas faço o pior” (*Metamorfoses*, VII, 20 e ss.). Dirá que o homem “é muitas vezes forçado a seguir o pior, vendo muito embora o que é melhor para si”. *Idem, ibidem.*, prefácio da parte IV, p.227.

mesmo gênero julgam falar em virtude da livre decisão da mente, enquanto que, todavia, são impotentes para reter o impulso de falar<sup>98</sup>”.

Ao tomarem como causa, os efeitos, os homens confundem a necessidade estrita da natureza com comandos da vontade divina, de modo que seu pensamento se orienta no sentido de uma causalidade linear a unir causas e efeitos. É por essa razão que, erroneamente, julgam-se livres - possuindo consciência tão somente de suas ações, ignorando, entretanto, as causas pelas quais são determinados a agir. Para ilustrar tal confusão, Spinoza dirá:

“Com efeito, se, por exemplo, uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão da seguinte maneira que a pedra caiu para matar esse indivíduo; se não caísse com tal fim, por vontade de Deus, como é que tantas circunstâncias (pois na verdade é freqüente concorrerem muitas simultaneamente) poderiam dar-se encontro naquela queda?<sup>99</sup>”.

E ainda:

“...esta liberdade humana de que todos se vangloriam de possuir e que consiste apenas em que os homens têm consciência de seus apetites e ignoram as causas que os determinam. Uma criança acredita desejar livremente o leite, um rapaz irritado acredita querer livremente se vingar -- ou, se ele é covarde, acredita querer livremente fugir. Um bêbado acredita dizer por um livre decreto de sua mente o que, em seguida, retornando à sobriedade, preferia ter silenciado. Do mesmo modo um delirante, um tagarela, e muitos outros da mesma farinha. E como esse preconceito é inato entre os homens, eles não se livram dele facilmente experiência nos ensina, mais que suficientemente, que os homens são pouco capazes de moderar suas paixões e regular seus apetites. E ainda que eles constatem que muitas vezes, divididos entre duas afecções contrárias, vêem o melhor e fazem o pior, eles acreditam entretanto que são livres<sup>100</sup>”.

<sup>98</sup> *Idem, ibidem*, parte III, escólio da proposição II, p.181.

<sup>99</sup> *Idem, ibidem*, apêndice, p.120. Disto segue que o modelo de causalidade, em Spinoza, é o da causalidade imanente, ou seja, aquele em que há uma certa ligação entre os elementos que se mantêm ao longo da série. O modo como o efeito ocorre não é, assim, separável do processo. É o modo como as coisas se encadeiam que vai produzir o evento – no exemplo, o vento soprou, o sujeito tinha que passar por aquele lugar, naquele momento, etc.

<sup>100</sup> Correspondência, Carta LVIII a G.H. Schuller, in *Œuvres complètes*, Éditions Gallimard, Paris, p.1.251 1954 (tradução de Maurício Rocha).

Redefinidos corpo e mente e a relação entre estes, Spinoza nos coloca uma questão fundamental: O que pode o corpo<sup>101</sup>? À esta pergunta responderá que não se sabe, que tudo dependerá das circunstâncias. Esse indivíduo que tem aspectos cinéticos e dinâmicos se esforça para perseverar no tempo e espaço e, nessa empreitada, passa por variações na sua potência de existir e agir que o constituem. Essa potência, segundo Spinoza, flutua, varia. Não sabemos como os encontros nos afetam, como a nossa consciência funciona ou como nosso corpo reagirá diante desses encontros aleatórios. Essa é a condição natural do homem.

A partir das definições de substância, atributos, modos finitos e *conatus*, fica claro que a essência do homem nada mais é do que apetite e desejo, dos quais não se tem consciência da causa, sendo ele determinado pelo esforço em perseverar no ser. Sabendo-se que “*toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser*”<sup>102</sup> e que “*o esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa*”<sup>103</sup>, resta claro que tal conceito - o *conatus* - corresponde, portanto, a uma força natural e vital, na qual todas as coisas, e não somente o homem ou a mente humana mas também como todas as formas de comportamento ligadas às coisas, encontram sua razão de ser.

Os indivíduos, enquanto graus da potência infinita de Deus são modos finitos desta e, por sua vez, essa potência (*conatus*) constitui a fonte de todos os afetos, os quais a manifestam sob formas indefinidamente variadas, como expressões suas. Assim, ao mesmo tempo em que leva a coisa a perseverar no seu ser, o *conatus* tem caráter fundamentalmente vivo, levando a coisa também a agir, isto é, a produzir todos os efeitos que estão nela enquanto causa, porque ela é a isso determinada por natureza. O homem, portanto, não se resume à forma ou a uma mente que comanda um corpo. Trata-se de um conjunto de relações, de encadeamentos, de interconexões ou, nas palavras de Deleuze, “*corpos e mentes*

<sup>101</sup> A questão aparece no escólio da proposição II, da parte III da *Ética*, com a seguinte redação: “Ninguém, na verdade, até o presente, determinou o que pode o corpo, isto é, a experiência não ensinou a ninguém, até o presente, o que, considerado apenas como corporal pelas leis da Natureza, o corpo pode fazer e o que não pode fazer, a não ser que seja determinado pela alma. Efetivamente, ninguém, até ao presente, conheceu tão acuradamente a estrutura do corpo que pudesse explicar todas as suas funções ...” (p. 180).

<sup>102</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética, op.cit.*, parte III, proposição VI, p.182.

<sup>103</sup> *Idem, ibidem*, proposição VII, p.183.

*são forças, se definem apenas por seus encontros e choques ao acaso. Definem-se por relações entre uma infinidade de partes que compõem cada corpo e que já o caracterizam como uma multidão*<sup>104</sup>”.

Dito que a essência do homem não é a razão<sup>105</sup>, mas o desejo, o esforço em perseverar no ser, resta claro que os homens, como seres de desejo, tendem a formar idéias inadequadas, mutiladas, imaginativas das coisas. A mente humana, dirá Spinoza, “*não é causa adequada, mas somente parcial; por conseguinte, a mente, enquanto tem idéias inadequadas, é necessariamente passiva em certas coisas*”<sup>106</sup>. Porquanto buscam aumentar sua potência de agir e afirmarem-se na sua existência, os homens oscilam entre paixões tristes e alegres (a partir da formação de noções comuns), dado que “*a mente está sujeita a um número de paixões tanto maior quanto maior é o número de idéias inadequadas que tem; e, ao contrário, é tanto mais ativa quanto mais idéias adequadas tem*”<sup>107</sup>.

Esclarecida a dimensão humana e sua essência, podemos passar, a seguir, à forma pela qual a subjetivação se dá, ou, noutros termos, sob que condições podemos afirmar serem os homens distintos dos animais, de um corpo sonoro ou de um corpo social. É o que veremos segundo a teoria dos afetos de Spinoza.

<sup>104</sup> Deleuze, Gilles, prefácio in Negri, Antonio. *Anomalia Selvagem*, op.cit., p.8.

<sup>105</sup> É razoável aquele que se esforça, tanto quanto pode, para organizar bons encontros, por se unir ao que convém à sua natureza, ao invés de viver ao acaso dos encontros, apenas sofrendo as conseqüências.

<sup>106</sup> Spinoza, Baruch de. *Ética*, op.cit., parte III, demonstração da proposição I, p.179.

<sup>107</sup> *Idem, ibidem*, corolário da proposição I, p. 179.