

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO E DOUTORADO**

ARION KELLER

**IMANÊNCIA E SINGULARIDADE EM ESPINOSA: DA ACUSAÇÃO DE
ACOSMISMO À CONSTITUIÇÃO DOS MODOS FINITOS**

CURITIBA

2021

ARION KELLER

**IMANÊNCIA E SINGULARIDADE EM ESPINOSA: DA ACUSAÇÃO DE
ACOSMISMO À CONSTITUIÇÃO DOS MODOS FINITOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* do Mestrado em Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Eladio C. P. Craia

CURITIBA

2021

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Pamela Travassos de Freitas – CRB 9/1960

K29i
2021 Keller, Arion
Imanência e singularidade em Espinosa : da acusação de acosmismo à constituição dos modos finitos / Arion Keller ; orientador: Eladio C. P. Craia. – 2021.
145 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2021
Bibliografia: f. 140-145

1. Filosofia. 2. Expressão (Filosofia). 3. Finito. 4. Imanência (Filosofia).
5. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. I. Craia, Eladio C. P. (Eladio Constantino Pablo). II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



Programa de
**PÓS-GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA
PUCPR**

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 200
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Arion Keller

Aos dezessete dias do mês de maio de dois mil e vinte e um, às 14h00, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, Prof. Dr. Federico Ferraguto, Prof. Dr. Paulo Vieira Neto e Prof.^a Dr.^a Mariana Cecília de Gainza para examinar a dissertação do mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **Arion Keller**, ano de ingresso 2019, intitulada “ IMANÊNCIA E SINGULARIDADE EM ESPINOSA: DA ACUSAÇÃO DE ACOSMISMO À CONSTITUIÇÃO DOS MODOS FINITOS.” Após apresentação e defesa da Dissertação, o mestrando foi APROVADO COM DISTINÇÃO pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca OUTORGOU ao candidato o título de Mestre em Filosofia. A sessão encerrou-se às 17h. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia – PUCPR

Convidado Interno:

Prof. Dr. Federico Ferraguto – PUCPR Participação por videoconferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Paulo Vieira Neto – UFPR Participação por videoconferência

Convidada Externa:

Prof.^a Dr.^a Mariana Cecília de Gainza – UBA- Argentina Participação por videoconferência

Prof. Dr. Cesar Candiotta
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



AGRADECIMENTOS

Agradeço ao pessoal do GE Deleuze, pelas reuniões sempre cheias de alegria.

Agradeço aos meus amigos da Pontifícia durante o período de mestrado, pelas companhias e inúmeras ajudas que sempre me deram: Bryan, Cami, Jeferson, Paula, Bruno, Thiago, Rafa, Marcelo, Deby, Helena...

Agradeço ao Carlos Tiago, por ser o irmão mais velho que nunca tive.

Agradeço à Amanda Regnel, pelo amor.

Agradeço aos meus pais, Selma e Walter, pelo seu sacrifício cotidiano...!

Agradeço a todos os professores do PPGF... Que ajudaram tanto na construção tanto deste trabalho, quanto de um acadêmico e um ser humano melhor.

Agradeço à Antônia, pela disponibilidade e gentileza para sempre resolver os assuntos burocráticos.

Agradeço ao professor Paulinho, à professora Mariana e ao professor Federico, pela disposição de aceitarem o convite para a banca de qualificação, pela atenção de suas leituras, pelas suas importantes sugestões, e por aceitarem também o convite da defesa final.

Agradeço ao professor Eladio, pela orientação e amizade, pela gentileza, paciência e atenção.

Agradeço, enfim, à Fundação Araucária, pela bolsa concedida a meu projeto de pesquisa e que permitiu com que me dedicasse exclusivamente a ele durante todo o percurso do mestrado, neste período tão sombrio para a pesquisa como é o nosso.

Tudo o que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido

(Baruch de Espinosa – Ethica)

Vou mostrando como sou / E vou sendo como posso / Jogando meu corpo no mundo / Andando por todos os cantos / E pela lei natural dos encontros / Eu deixo e recebo um tanto (...)

(Novos Baianos – Mistério do Planeta)

O indivíduo perfeito, totalmente individuado, substancial, empobrecido e vazio de seus potenciais, é uma abstração; o indivíduo está em via de devir ontogenético, ele tem, relativamente a si mesmo, uma relativa coerência, uma relativa unidade e uma relativa identidade

(Gilbert Simondon – L'Individuation)

RESUMO

Este é um trabalho sobre a filosofia de Espinosa. Mais especificamente, temos como objetivo geral a demonstração da constituição efetiva da realidade do singular em sua filosofia. Historicamente, a filosofia de Espinosa foi assimilada a um *acosmismo*, ou seja, uma doutrina incapaz de conferir positividade e dignidade ontológica às coisas finitas em um mundo em que apenas Deus ou a substância seria real. Tal marco de leitura se inicia com o *Dicionário Histórico e Crítico* de Bayle no fim do século XVII, passa pela Alemanha de Leibniz e Wolff e tem seu desenvolvimento no *Pantheismusstreit* entre Jacobi e Mendelssohn ao fim do século XVIII. Contudo, tal interpretação alcança seu ápice efetivamente apenas a partir das considerações sistemáticas de Hegel, já no século XIX, em suas *Lições sobre a História da Filosofia* e na *Ciência da Lógica*, em que Hegel lê todo o sistema de Espinosa a partir do princípio “*omnis determinatio est negatio*”, consolidando o acosmismo espinosano. Nosso estudo se desenvolve, então, primeiramente, apresentando a construção e os argumentos centrais desta acusação de acosmismo ao sistema espinosano. Em segundo lugar, nós nos voltamos para o próprio texto de Espinosa e analisamos seus principais fundamentos ontológicos, através da doutrina da substância, dos atributos e dos modos, apresentada nos *Pensamentos Metafísicos*, *Breve Tratado* e sobretudo na *Ética*. Tal momento é importante pois acentuamos o caráter *imanente* e não *emanativo* da ontologia de Espinosa, o que o afasta das acusações de eleatismo e neoplatonismo. Em outras palavras, lemos o espinosismo como um *panenteísmo* ao invés de um panteísmo. Por fim, tendo estabelecidos os fundamentos, os princípios e o funcionamento da ontologia espinosana, nós analisamos a constituição mesma dos chamados *modos finitos*, ou seja, a análise se volta para a maneira como Espinosa demonstra a realidade da essência, da existência e do caráter necessariamente relacional da realidade modal. Este percurso nos permite compreender a filosofia de Espinosa como efetivamente imanente, e que longe de ser um panteísmo acosmista, é uma filosofia que demonstra e confere dignidade à realidade do singular. Em outras palavras, tentamos demonstrar que o único horizonte do espinosismo é a singularidade, e esta singularidade é aberta, potente, relacional e dinâmica.

Palavras-chave: Espinosa. Imanência. Singularidade. Expressão. Determinação.

ABSTRACT

This is a work on Spinoza's philosophy. More specifically, we have as a general objective the demonstration of the effective constitution of the singular's reality in his philosophy. Historically, Spinoza's philosophy has been assimilated to an *acosmism*, that is, a doctrine incapable of conferring positivity and ontological dignity to finite things in a world in which only God or substance would be real. This reading emphasis begins with Bayle's *Historical and Critical Dictionary* in the 17th century, passes through Germany by Leibniz and Wolff and has its development in the *Pantheismusstreit* between Jacobi and Mendelssohn at the end of the 18th century. However, such an interpretation only reaches its peak effectively from the systematic considerations of Hegel, already in the 19th century, in his *Lectures on the History of Philosophy* and in the *Science of Logic*, in which Hegel reads the entire Spinoza's system from the principle «*omnis determinatio est negatio*», consolidating the spinozist acosmism. Our study is developed, then, firstly, presenting the construction and the central arguments of this accusation of acosmism to the spinozist system. Second, we turn to Spinoza's own text and analyze its main ontological foundations, through Spinoza's doctrine of substance, attributes and modes, presented in the *Metaphysical Thoughts*, *Short Treatise* and above all in the *Ethics*. This moment is important because it emphasizes the immanent and non-emanative character of Spinoza's ontology, which distances it from the accusations of eleatism and neo-platonism, that is, we read the spinozism as a *panentheism* instead a pantheism. Finally, having established the foundations, principles and functioning of the spinozian ontology, we analyze the very constitution of the so-called *finite modes*, that is, the analysis turns to the way in which Spinoza demonstrates the reality of the essence, existence, and character necessarily relational of the modal reality. This path allows us to understand Spinoza's philosophy as effectively immanent, that far from being an acosmist pantheism, it is a philosophy that demonstrates and gives dignity to the reality of the singular, in other words, that the only horizon of spinozism is the singularity, and that singularity is open, powerful, relational, and dynamic.

Keywords: Spinoza. Immanence. Singularity. Expression. Determination.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Dos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, *Pensamentos Metafísicos* e *Breve Tratado*, são utilizadas as traduções da Editora Autêntica; da *Ética*, a tradução do Grupo de Estudos Espinosanos editada pela Edusp; do *Tratado Teológico-Político*, a tradução da Editora Martins Fontes; do *Tratado da Emenda do Intelecto*, a tradução da Editora da Unicamp; do *Tratado Político* e da *Correspondência* (para as Cartas 2, 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36 e 50) utilizamos a tradução da Coleção “Os Pensadores” da Editora Abril Cultural, para as demais Cartas utilizamos o volume II das *Obras Completas* da Editora Perspectiva; as demais traduções brasileiras e de outros idiomas referenciadas no tópico das bibliografias são utilizadas para efeito comparativo e também pelas notas de rodapé explicativas dos tradutores; se houver necessidade de alguma alteração para melhor compreensão do texto, indicaremos em nota de rodapé.

As seguintes abreviações foram usadas como referência aos textos de autoria de Espinosa.

CM	<i>Cogitata Metaphysica</i> (Pensamentos Metafísicos)
E	<i>Ethica</i> (Ética)
Ep	<i>Epistulae</i> (Cartas)
KV	<i>Korte Verhandeling</i> (Breve Tratado)
PPC	<i>Principia Philosophiæ Cartesianæ</i> (Princípios da Filosofia Cartesiana)
TIE	<i>Tractatus de Intellectus Emendatione</i> (Tratado da Emenda do Intelecto)
TP	<i>Tractatus Politicus</i> (Tratado Político)
TTP	<i>Tractatus Theologico-Politicus</i> (Tratado Teológico-Político)

As abreviações a seguir são referentes aos escritos em ordem geométrica, isto é, a *Ética*, o apêndice do *Breve Tratado* e os *Princípios da Filosofia Cartesiana*.

ax.	Axioma
app.	Apêndice
cor.	Corolário
def.	Definição

dem.	Demonstração
esc.	Escólio
lem.	Lema
post.	Postulado
prop.	Proposição

Para as citações, usaremos a abreviação do livro em questão; para as partes do livro (quando houver) usaremos algarismos romanos; para os capítulos (quando houver), usaremos números arábicos; para os parágrafos (quando houver) usaremos o símbolo “§”; para as disposições geométricas, usaremos as abreviações citadas acima; sempre com separações entre vírgulas; com exceção da *Ética* e do *Tratado da Emenda do Intelecto*, que são facilmente localizáveis em qualquer edição, referenciaremos as páginas.

Por exemplo:

“E, I, prop. 15, esc.” refere-se à *Ética*, parte I, proposição 15 e seu escólio;

“TIE, § 30” refere-se ao *Tratado da Emenda do Intelecto*, parágrafo trinta;

“CM, I, 1, p. 197” refere-se aos *Pensamentos Metafísicos*, parte I, capítulo 1 e página 197 na edição consultada;

“KV, I, 1º diálogo, p. 65” refere-se ao *Breve Tratado*, parte I, 1º diálogo e página 65 na edição consultada;

“Ep. 12, p. 532” refere-se à *Carta 12* e página 532 na edição consultada.

* * *

Todas as demais obras citadas respeitam o padrão “AUTOR, data, página”.

Todas as traduções de obras de filósofos e comentários em línguas estrangeiras, e que não possuem traduções em português, são de nossa responsabilidade.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	A IRREALIDADE DO FINITO: A IMAGEM DO ESPINOSA ACOSMISTA	18
2.1	GÊNESE E HISTÓRIA DO ESPINOSISMO: DE BAYLE A JACOBI.....	19
2.1.1	A leitura de Bayle: a mais monstruosa hipótese.....	21
2.1.2	A leitura de Jacobi: o problema do ateísmo e a fórmula do acosmismo	24
2.2	O ESPINOSA DE HEGEL: IMOBILIDADE, NEGATIVIDADE E DIALÉTICA..	27
2.2.1	A dedução hegeliana do sistema de Espinosa	31
2.2.2	A fórmula enfeitada: “ <i>omnis determinatio est negatio</i> ”	39
2.3	FILOSOFIA IMPOSSÍVEL? KOJÈVE E O TEMPO EM ESPINOSA	44
2.3.1	A leitura de Kojève: o absurdo sistema da eternidade	45
2.3.2	A noção de <i>tempus</i> nos <i>Pensamentos Metafísicos</i> e na <i>Carta 12</i>	50
2.4	ESPINOSA NA LINHAGEM DA CAUSALIDADE EMANATIVA	51
3	A ESTRUTURA DO REAL: SUBSTÂNCIA, ATRIBUTOS E MODOS.....	56
3.1	A RUPTURA COM A ESCOLÁSTICA E O <i>MORE GEOMETRICO</i>	56
3.1.1	A noção de Ser nos <i>Pensamentos Metafísicos</i>	57
3.1.2	Os fundamentos da imanência no <i>Breve Tratado</i>	61
3.1.3	<i>Intermezzo</i> : A definição real e o método genético da <i>Ética</i>	69
3.2	A ESSÊNCIA DO ABSOLUTO: CONSTRUINDO A <i>NATURA NATURANS</i>	75
3.2.1	O início da <i>Ética</i> : A substância absolutamente infinita e suas distinções	77
3.2.2	A natureza expressiva dos Atributos	84
3.3	A POTÊNCIA DO ABSOLUTO: CONSTRUINDO A <i>NATURA NATURATA</i>	87
3.3.1	Daquilo que se segue da essência absoluta da Substância	87
3.3.2	<i>Infinita infinitis modis</i> : A lógica de produção do Absoluto.....	89
3.3.3	Os Modos Infinitos	92
3.3.4	Síntese geral do <i>De Deo</i> : Essência é Potência	97
4	A REALIDADE SINGULAR: A CONSTITUIÇÃO DOS MODOS FINITOS..	99
4.1	A ESSÊNCIA DOS MODOS FINITOS	99
4.1.1	Em busca da essência dos Modos Finitos	100
4.1.2	<i>Modus intrinsecus</i> : a essência do Modo complicada no Atributo	106
4.2	A EXISTÊNCIA DOS MODOS FINITOS.....	110
4.2.1	A natureza dos corpos e a miríade das relações: a física de Espinosa.....	110
4.2.2	O Todo e as Partes.....	116
4.2.3	<i>Conatus</i> e Limite: a essência do Modo explicada no Mundo.....	119

4.3	A <i>DETERMINATIO</i> ESPINOSANA: AFIRMAÇÃO, NEGAÇÃO E FINITUDE .	124
4.3.1	A <i>determinatio</i> entre Hegel e Deleuze	124
4.3.2	Os sentidos da <i>determinatio</i> de Espinosa	127
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	137
	REFERÊNCIAS	140

1 INTRODUÇÃO

Este é um trabalho sobre a filosofia de Espinosa. Mais especificamente, temos como objetivo geral a demonstração da constituição efetiva da realidade do singular em sua filosofia. Convém, no entanto, fazermos uma apresentação do panorama contemporâneo das discussões sobre a filosofia de Espinosa para compreendermos melhor a justificativa de nosso itinerário de trabalho.

O espinosismo entra em cena na contemporaneidade da filosofia francesa como uma das respostas ao hegelianismo acadêmico dominante na época. O problema da afirmação e da negação como operadores conceituais centrais na constituição das coisas singulares é marcante na filosofia francesa do século XX. Na verdade, é um debate polêmico, tanto mais pelo fato de que as tomadas de posição frente a essa escolha podem ser uma espécie de signo maior quanto a pressupostos ou *tipos* filosóficos distintos ou até mesmo heterogêneos. Classicamente, as duas escolhas são tidas como antípodas, impossíveis de serem reconciliadas, e esse debate toma uma grande envergadura na figura de Hegel, que privilegiaria o negativo vs. Espinosa, que privilegiaria o afirmativo. Tal debate tem várias facetas distintas, como na ontologia francesa contemporânea, no debate de Hegel (talvez um Hegel demasiado kojèveano) (negativo) vs. Deleuze (afirmativo) (SAFATLE, 2016, p. 145-6; HARDT, 1996); na psicanálise, de Lacan (negativo) vs. Deleuze-Guattari (afirmativo) (MODER, 2017, p. 104); ou mesmo no interior do marxismo, de Žižek (negativo) vs. Althusser (afirmativo) (GAINZA, 2011, p. 285 ss.).

Nosso intuito, contudo, é mais singelo que estabelecer um ponto final entre um debate tão complexo e que atravessa gerações da filosofia¹, ainda mais em tradições tão consolidadas hoje como o hegelianismo e o espinosismo. Nosso escopo é o de analisar como se construiu a imagem do Espinosa acosmista e como foi possível alterar completamente esta imagem a partir da revolução dos estudos franceses ao fim da década de 60 do século XX.

Pois bem, por um lado, temos esse marco de leitura depreciativo de Espinosa. Tal marco de leitura se inicia com o *Dicionário Histórico e Crítico* de Bayle no fim do século XVII, passa pela Alemanha de Leibniz e Wolff e tem seu desenvolvimento no *Pantheismusstreit* entre Jacobi e Mendelssohn ao fim do século XVIII. Contudo, tal interpretação alcança seu ápice efetivamente apenas a partir das considerações sistemáticas de Hegel, já no século XIX, em suas *Lições sobre a História da Filosofia* e na *Ciência da*

¹ Citamos aqui dois estudos que tentam estabelecer muito mais um diálogo entre hegelianismo e espinosismo do que uma completa ruptura, cf. Moder (2017) e Gainza (2011).

Lógica, em que Hegel lê todo o sistema de Espinosa a partir do princípio “*omnis determinatio est negatio*”, consolidando o acosmismo espinosano, em que apenas Deus ou a substância seria o real, enquanto os modos finitos seriam apenas momentos evanescentes do Uno primordial que tudo engole dentro de si mesmo. Tal leitura possui uma reatualização por meio dos cursos de Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito* na década de 30 do século XX, que também possui um enorme sucesso pedagógico e passa esta imagem de um Espinosa “absurdo” a uma geração inteira de filósofos e pensadores franceses, como Georges Bataille, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Jean-Paul Sartre, entre outros.

Podemos alimentar ainda esse debate citando um filósofo, do qual nutrimos certa simpatia, que compartilha quase que integralmente dessa *lição hegeliana* do espinosismo: trata-se de Gilbert Simondon. Acreditamos que a filosofia de Espinosa possui algumas similaridades com a filosofia de Simondon, e lamentamos o fato de que Simondon, orientado por Jean Hyppolite e, portanto, imerso na recepção hegeliano/kojèveana de Espinosa, tenha visto o autor da *Ética* como que através de uma névoa. Simondon, em sua tese *A Individuação* (1958), reproduz a mesma estrutura hegeliano/kojèveana ao tratar de Espinosa:

Um monismo substancialista como o de Espinosa choca-se contra uma grande dificuldade quando se trata de dar conta do ser individual. Essa dificuldade não vem tanto da unidade da substância quanto de sua eternidade; essa dificuldade, aliás, é comum a todas as doutrinas substancialistas, mesmo quando elas fragmentam a substância a ponto de identificar substância e indivíduo, e de compor tudo com os indivíduos, como o faz Leibniz, que admite uma infinidade de substâncias. Essa dificuldade é apenas mais aparente em Espinosa porque ele aceita até o fim as consequências do substancialismo e recusa-se a colocar uma gênese da substância sob forma de constituição das noções individuais completas, isto é, das essências substanciais, no início do devir. O ser substancial dificilmente pode devir porque o ser substancial está resolvido de antemão; ele é sempre o ser absolutamente monofasado, pois ele consiste em si mesmo; o fato de ser em si e por si é também o fato de ser coerente consigo mesmo, de não poder opor-se a si mesmo. A substância é *una* porque é *estável*; ela é atual, e não está tensionada por potenciais. O que falta à substância, apesar da terminologia de Espinosa, é ser natureza, ou ainda não ser ao mesmo tempo e indissoluvelmente naturada e naturante (SIMONDON, 2020, p. 485-6).

“A substância está de antemão colocada”. “Nunca tensionada a potenciais”. “Espinosa recusa-se a dar a gênese da constituição de noções individuais”. Todas estas são passagens que asseveram uma postura acosmista para o espinosismo. Além disso, por conta desta recepção simondoniana, a dificuldade em colocá-los numa mesma tradição filosófica se intensifica. Haverá sempre o argumento de que Simondon negou o vínculo com Espinosa a qualquer tentativa de aproximação de ambos. No decorrer de nosso trabalho faremos algumas aproximações, que acreditamos que serão devidamente justificadas, apesar deste risco.

Por outro lado, no entanto, temos uma chamada “revitalização de Espinosa” na França a partir do fim da década de 60 do século XX², que propõe uma interpretação da filosofia espinosana diferente das clássicas e consagradas nos “manuais” de filosofia. Basta lembrarmos do grande debate ao redor do “maio de 1968” na França, em que um anti-hegelianismo generalizado toma conta dos meios intelectuais. Figura maior desse debate, Gilles Deleuze, que desde seu artigo sobre a diferença em Bergson (1956) já havia explicitado essa estratégia anti-hegeliana – passando pelo texto sobre Nietzsche (1962), sobre Espinosa (1968) e chegando finalmente em *Diferença e Repetição* (1968) como o ponto máximo desse debate –, propõe uma exclusão total da negação como operador central da diferença, e propõe também uma leitura completamente nova de Espinosa. Deleuze remaneja os operadores conceituais espinosanos de modo a livrá-los daquela imagem acosmista por tanto tempo já consolidada, consagrando a noção de *expressão* como a afirmação própria dos modos finitos naquele infinito que os constitui e envolve. Deleuze, além disso, admite que a dimensão do singular e do individual seria a descoberta mais recente nos estudos espinosanos e que até mesmo seu “sonho” é que ela ganhasse foco. Na aula de 10 de março de 1981 ele diz:

Eis então meu sonho: é que fique clara esta concepção de individualidade tal como tentamos extrair da filosofia de Espinosa, porque, parece-me, finalmente, que é um dos elementos mais recentes no espinosismo. Esta maneira da qual o indivíduo como tal é levado, retomado, recolocado no Ser (DELEUZE, 2012, p. 207)

De nossa parte, aceitamos em um primeiro momento a leitura deleuzeana, mas também se tornará necessário que alguma emenda seja feita em um momento específico. Trata-se do conceito de *determinação* e sua respectiva relação com a negação. A figura do negativo foi sempre a maior inimiga da filosofia da diferença em sua face deleuzeana, e sua leitura de Espinosa também é marcada por isso. Queremos inverter tudo e dizer com isso que Espinosa é um negativista? De maneira alguma. Segundo nosso ponto de vista, que tentaremos deixar nítido no decorrer de nosso texto, a negação em Espinosa toma um papel muito específico. Tentaremos mostrar que há uma dimensão negativa mesmo em uma filosofia essencialmente afirmativa. O deslocamento do campo lógico para o campo físico será a chave desta compreensão.

É nesse horizonte conflitivo então, que nos propomos a voltar ao texto espinosano para perceber como o filósofo trabalha o problema da gênese do singular, tendo como pano de

² Nos referimos aos quatro grandes estudos feitos entre 1968 e 1969, que podem ser classificados como a grande virada nos estudos espinosanos, a saber, *Spinoza I: Dieu* (1968) de Martial Gueroult; *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) de Gilles Deleuze; *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme* (1968) de Bernard Rousset; e *Individu et communauté chez Spinoza* (1969) de Alexandre Matheron.

fundo esse debate entre o afirmativo e o negativo, tão caro tanto a Hegel quanto a Deleuze. De nossa parte, acreditamos que há um grande espaço para o positivo: o ato de produção e constituição mesma da essência; mas há também um espaço para o negativo: o conflito físico pela manutenção das partes extensivas que exprimem tal essência sob certa relação de movimento e repouso. Situaremos Espinosa, portanto, como o pivô no debate entre Hegel e Deleuze, para daí tentarmos extrair algumas dimensões que permaneceram ocultas ao próprio espinosismo³.

Desse modo, no nosso primeiro capítulo fazemos um mapeamento geral da gênese e da história do espinosismo com relação ao problema da constituição das coisas singulares, enfatizando as leituras que tiveram maior sucesso em sua divulgação, isto é, que tiveram maior relevância histórica para a fortuna crítica do espinosismo. Passamos primeiramente pela leitura de Bayle, em que o autor enfatiza o caráter aberrante da filosofia de Espinosa, “contrária aos axiomas mais evidentes do espírito humano”. Esta leitura é interessante pois mostra como a tese da unicidade substancial espinosana causou horror logo que começara a circular entre os intelectuais. Bayle tem um enorme sucesso na caricatura que faz de Espinosa, e essa imagem se consolida com grande facilidade, substituindo muitas vezes a leitura da própria obra espinosana. Passamos em seguida pelas considerações gerais de Jacobi, que também possui enorme valor histórico para o espinosismo. Graças as suas cartas com Mendelssohn que a filosofia de Espinosa volta a ter um papel de destaque nas discussões filosóficas sobretudo no território alemão no auge da discussão sobre a filosofia transcendental. Apesar de também criar uma caricatura aberrante de Espinosa, explicitamente utilizando-o para uma finalidade polêmica, Jacobi esboça o primeiro apontamento sobre um possível acosmismo espinosano. Na sequência, analisamos a interpretação hegeliana, que consolida de fato esta imagem de um Espinosa acosmista. Analisamos alguns textos específicos de Hegel em que a figura de Espinosa ganha importância, sobretudo a maneira como ele articula todos os principais conceitos e fundamentos de Espinosa, balizando sua leitura sobre o suposto princípio espinosista de que “toda determinação é negação”. Tal leitura nos mostra como a ausência de uma *negatio negationis* em Espinosa, segundo Hegel, o faz ser o iniciador da filosofia, e nada mais que isso. O autor da *Ética* teria construído um sistema em que negativo e positivo são essencialmente opostos, e toda sua filosofia desabaria frente ao Uno absoluto do ser substancial. Em seguida, analisamos as conferências de Kojève em que Espinosa ganha importância. Enfatizando o caráter não-temporal da filosofia de Espinosa,

³ Como é o caso de Duffy (2006), Howie (2002), Gainza (2011), Ferreyra (2013), entre outros.

seguindo a esteira acosmista, Kojève apresenta a disfuncionalidade desta filosofia e como a filosofia de Hegel seria a verdade do espinosismo. Por fim, discutimos o pano de fundo que possibilitou toda essa compreensão do espinosismo: a causalidade emanativa. É pelo fato de todos esses intérpretes terem lido Espinosa na linhagem de Parmênides e Plotino que foi possível pensar uma espécie de hierarquia do ser na filosofia espinosana, isto é, uma progressão substância-atributos-modos, como resposta ao problema da “participação” elaborado por Platão, atualizado por Plotino e determinado em sua face moderna pela letra de Espinosa. Em suma, nosso percurso de analisar as diversas interpretações que constroem uma imagem de Espinosa no decorrer da história, nos desvela uma pergunta fundamental que guia nosso segundo capítulo: é de fato uma causalidade emanativa que Espinosa põe em funcionamento em seu sistema? Espinosa é um neoplatônico? Um eleata? Um oriental? Enfim, um acosmista? Frente a todas essas acusações, nosso enfoque se volta para uma leitura atenta do próprio Espinosa, isto é, uma leitura dos seus princípios da maneira como ele mesmo apresentou e demonstrou.

O objetivo do nosso segundo capítulo é, então, de passar pela obra de Espinosa com o intuito de demonstrar seus princípios ontológicos. Doutrina consolidada através da estrutura substância-atributos-modos. O primeiro momento se volta para a crítica espinosana à ontologia do possível marcante na escolástica, presente nos *Pensamentos Metafísicos*. Já neste texto Espinosa estabelece sua concepção do ser como substância e modo, afirmando sua necessidade imanente, descartando as noções de possível e contingente. A seguir, fazemos uma leitura do *Breve Tratado*, especificamente da *causa sui* como o fundamento do sistema espinosano. Esse momento ressalta a revolução lógica que o conceito de causa de si possui. Espinosa altera o princípio de identidade pelo princípio de razão, e é isto que permite uma compreensão imanente da causalidade. Após isso, analisamos a concepção de definição real e genética que o filósofo apresenta no *Tratado da Emenda do Intelecto*, este momento nos mostra como o método espinosano tem a vantagem de penetrar diretamente no real, através de uma teoria da definição que *demonstra como a coisa é feita*. Longe de ser uma definição nominal, a definição real mostra a gênese de produção das coisas, e no caso do primeiro livro da *Ética*, do próprio real. O segundo momento do texto se volta, então, para a dedução mesma da *Ética*, dividida em dois momentos: a dedução da essência do absoluto, e a dedução da potência do absoluto. Neste ponto, atravessamos a teoria da expressão ontológica, a teoria das distinções, o significado do panenteísmo, o princípio de inteligibilidade integral do real, a natureza da causalidade imanente, as leis eternas e imutáveis da natureza (modos infinitos) e a definição da essência como potência. Todos estes conceitos nos permitem mostrar o

desenvolvimento do primeiro livro da *Ética* e como lê-la a partir de outro registro que não o neoplatônico-emanativo.

Dados todos esses princípios, que fundam a compreensão da estrutura do real, nós analisamos enfim, no nosso terceiro capítulo, a dedução da constituição dos modos finitos, isto é, a maneira como Espinosa demonstra a essência, a existência e o caráter relacional da realidade modal. Em primeiro lugar, é necessário distinguir o conceito de essência e sua novidade em Espinosa, o *princípio de reciprocidade* entre essência e coisa garantem uma possibilidade de se distinguir entre a dinâmica de exprimir e envolver por um lado, e a dinâmica de pertencer por outro lado. Esta passagem é central para a boa compreensão do modo finito. Por um lado, então, há o momento da essência envolvida no atributo, isto é, quando a existência da própria essência ainda não está atualizada na duração, mas apenas atualizada enquanto contida no próprio atributo; e há o segundo momento, em que uma cadeia causal permite que aquele grau de potência contido se desenvolva na duração em forma de *conatus*. Após essa dedução passamos à própria existência dos modos. Nesse momento, primeiro analisamos a natureza dos corpos na “pequena física” da segunda parte da *Ética*; em seguida discutimos a natureza das relações e o caráter *transindividual* da realidade modal; e, por fim, retomamos explicitamente o conceito de *determinação*, que fecha nossa discussão aberta com o hegelianismo no primeiro capítulo. A dinâmica da determinação permite compreender exatamente como se relacionam afirmação e negação, assim como a expressão e a determinação. Tal leitura, então, diverge da hegeliana e, segundo acreditamos, retoma algumas das potências próprias ao espinosismo.

2 A IRREALIDADE DO FINITO: A IMAGEM DO ESPINOSA ACOSMISTA

Espinosa morreu em 21 de fevereiro de 1677, aos quarenta e quatro anos, vítima da tuberculose que há muito tempo vinha minando seu organismo; *foi uma morte muito afinada com seu sistema, no qual o individual e o particular desaparecem na substância una* (HEGEL, 1955b, p. 282, itálicos nossos).

Essa afirmação de Hegel, em suas *Lições sobre a história da filosofia*, é emblemática para nós. Ela marca, e de certa forma consuma, ao nível teórico e histórico, uma postura crítica em relação a Espinosa que esteve presente em toda sua fortuna interpretativa. Interpretação que, de Bayle até Hegel, chegando à França contemporânea através dos cursos de Kojève, entende o espinosismo como uma filosofia absurda, ainda que, é verdade, por meios diferentes. De Bayle a Jacobi, são feitas refutações voltadas a uma defesa do teísmo cristão⁴, seja ele católico ou reformado, as quais têm intenções teológicas e políticas muito claras, a saber, a manutenção do poder estabelecido; a partir de Hegel, por outro lado, as refutações ganham um peso eminentemente teórico e especulativo, livre dos problemas teológico-políticos⁵. No entanto, a hegemonia interpretativa que nasce com Bayle e se espalha pelo território alemão no século XVIII tem um fio condutor comum: Espinosa não teria conseguido demonstrar a realidade efetiva das coisas singulares (dos modos finitos), o sistema espinosano seria insuficiente, ficaria preso em seu conceito abstrato de substância. Em suma, dentre as inúmeras maneiras de se colocar a compreensão de mundo espinosista em xeque, seja com acusações de ateísmo, panteísmo, fatalismo, acosmismo etc. é inegável que todas elas decorrem deste princípio.

Neste capítulo faremos um mapeamento geral das refutações mais importantes da doutrina de Espinosa, em seus âmbitos históricos e teóricos. Há a necessidade de se fazer este percurso pois todas estas refutações da filosofia de Espinosa compartilham, em última instância, da compreensão de que o sistema espinosista é *insuficiente para se pensar a realidade do singular*. Em outras palavras, uma filosofia que afirma a imanência de Deus às coisas, da maneira como Espinosa o fez, não possui recursos conceituais suficientes para

⁴ Podemos dizer que as poucas exceções a esta corrente são Leibniz e Wolff. Por mais que ainda tivessem motivações teológico-políticas em seu contexto (um compromisso com a religião estabelecida na Alemanha como forma de garantir suas motivações diplomáticas (Leibniz) ou sua cátedra na Universidade (Wolff)), estes dois autores encaram Espinosa com uma preocupação teórica muito maior que a maioria dos teólogos que o atacaram nesse período, visto que, no limite, são filósofos e não teólogos. Cf. Solé (2011, p.117-55).

⁵ Hegel é enfático sobre a maneira de como se deve refutar um sistema. O filósofo defende, nas primeiras páginas da *Lógica do Conceito*, contra as refutações “externas” de um sistema filosófico, contra Bayle e utilizando o espinosismo como exemplo, que a refutação de um sistema só pode ocorrer ao se aceitar a verdade e a necessidade de tal sistema, entendendo seus mecanismos e encadeamentos lógicos internos, para a partir de então refutá-lo e elevar o espírito a uma nova fase de desenvolvimento. Cf. (HEGEL, 2018, p. 40-2)

pensar o singular senão enquanto efêmero e evanescente. Por isso, a investigação da relação entre imanência e singularidade ganha protagonismo em nosso percurso. Vejamos, então, como foram as principais recepções do problema.

2.1 GÊNESE E HISTÓRIA DO ESPINOSISMO: DE BAYLE A JACOBI

A filosofia de Espinosa foi por muito tempo considerada abstrata e sem possibilidade de ter concretude e efetividade por conta de seu princípio mais fundamental: a unicidade substancial, e, conseqüentemente, a absoluta afirmação do Ser, a qual podemos traduzir de um modo mais contemporâneo como uma lógica do “puro ser”, desprovido de negatividade, tensão, ruptura, movimento etc. O ponto de vista que identifica no texto de Espinosa uma insuficiência fundamental, tem grande influência desde a recepção crítica feita por Pierre Bayle chegando em toda a tradição alemã da virada do século XVIII, iniciando-se com o *Pantheismusstreit* ou *Spinozasstreit* (Querela do Panteísmo ou Querela do Espinosismo) entre Jacobi e Mendelssohn, passando por todo o kantismo e chegando até o ápice do Idealismo Alemão na primeira metade do século XIX. É conhecida a recusa kantiana de Espinosa, apontando-o como um dos metafísicos clássicos dito “dogmáticos”⁶. Fichte e Schelling, por outro lado, têm uma postura distinta frente à filosofia do holandês. Ambos tentam incorporar a doutrina de Espinosa no interior de uma filosofia transcendental, quer dizer, tentam elaborar uma filosofia transcendental livre dos dualismos da filosofia de Kant e se valem até certo ponto de Espinosa para cumprir tal exigência⁷. Além disso, é também conhecida a postura ambígua de Hegel com relação ao “filósofo maldito”, postura que flutua entre profundos elogios e ferrenhas críticas⁸.

Ademais, sabe-se também que recepção da filosofia de Espinosa não foi homogênea em nenhum momento da história da filosofia. Das inúmeras vertentes e visões de sua filosofia, podemos dizer que todas têm como ponto de partida a recepção de Bayle⁹.

⁶ Trata-se do texto de 1786 “*O que quer dizer: orientar-se no pensamento?*” (KANT, 2004, p. 33-4).

⁷ Para uma análise mais exaustiva da recepção de Kant da filosofia de Espinosa, remetemos o leitor a Solé (2011, p. 299-329). Sobre a recepção de Fichte e, sobretudo, de Schelling da filosofia de Espinosa, remetemos o leitor a Baioni (2004, p. 20-59) e Morfino (2016, p. 175-209).

⁸ Como mencionamos na 2ª nota do capítulo, essa postura de reconhecer a verdade e a necessidade do sistema, para posteriormente refutá-lo de dentro para fora, é a marca essencial do tipo de leitura hegeliano da filosofia.

⁹ Há um movimento de recepção crítica de Espinosa anterior ao *Dicionário* de Bayle, que se inicia logo da publicação do *Tratado Teológico-Político* (1670). Sem ainda se consolidar como espinosismo propriamente dito, isto é, como uma recepção crítica estabelecida, há o que Marilena Chaui chamará de “construção do espinosismo”. Este “pré espinosismo” é marcado pela troca de cartas de Velthuysen (via Ostens) e Oldenburg com Espinosa. Para uma análise exaustiva desta recepção, cf. Chaui (1999, p. 114-140).

O marco interpretativo do espinosismo tem sua inauguração com o verbete *Espinosa*, do *Dicionário Histórico e Crítico*, publicado por Bayle em 1697 e aumentado em sua posterior edição de 1702. Segundo Marilena Chaui, o verbete:

Expõe o mal-estar causado pela filosofia de Espinosa, que parece exigir dos leitores plena adesão ou obrigá-los à total repulsa. (...). Nele consolida-se a imagem do perigo espinosista, isto é, de uma razão que não conhece limites, cuja *hýbris* a faz descambar no paradoxo e na incoerência. (...) São dele ideias, imagens e sugestões que iriam alimentar (...) as sucessivas leituras da obra e, mais frequentemente, as substituiriam, (...) *sendo mais lido do que Espinosa* (CHAUI, 1999, p. 281, *itálicos nossos*).

Após sua tentativa de refutação, que, como vimos, passa a ser *mais lida* que a própria obra de Espinosa, tida desde então como profana, maldita e absurda, estabelece-se, contudo, apenas o ponto inaugural do que podemos chamar de “espinosismo”. Logo de sua publicação, surgem inúmeras outras leituras de Espinosa por ele influenciadas:

(...) dele [do verbete] vem a imagem do Espinosa cabalista, que Wachter e Leibniz iriam explorar; a do oriental, que, primeiro, Malebranche e Leibniz e, depois, Hegel não cessariam de enfatizar, vindo a ser retomado por intérpretes nossos contemporâneos; a do materialista, que iria receber a boa acolhida dos ilustrados franceses, a repulsa dos idealistas alemães e o interesse de Feuerbach, Marx e Engels, passando aos marxistas, até chegar a nossos dias; a do místico entusiasta, que repugnaria Kant, mas iria apaixonar os românticos; a do herdeiro de Duns Scotus, que será desenvolvida por nossos contemporâneos (CHAUI, 1999, p. 281)

Dentre este apanhado geral da recepção de Espinosa na história da filosofia, o problema que nos interessa é da possível “aporia do espinosismo”, isto é, “podemos indagar se Espinosa *demonstra* efetivamente essa existência [das coisas singulares] ou se esta não introduz, afinal, uma aporia no sistema”. Segundo Chaui, a maioria destes intérpretes citados “duvidaram de que fosse possível demonstrar a existência dos seres singulares”, pois, “uma filosofia que afirma a existência de uma única substância imanente a todos os seres do universo, que nada mais são que suas afecções ou seus modos, não tem como demonstrar que estes são reais” (CHAUI, 2016, p. 51-2).

Portanto, para o nosso problema geral, ou seja, da realidade efetiva das coisas singulares, acreditamos que duas interpretações contribuem mais profundamente para sua tensão. A panteísta e a ateuísta¹⁰. Os dois representantes principais de tais pontos de vista, em

¹⁰ Não é sem certos problemas que usamos estes dois termos. Primeiramente, os termos ateísmo e panteísmo não são homogêneos ou unívocos. Em segundo lugar, muitos autores do século XVII e XVIII usam os termos em sentido sinonímico. Bayle, por exemplo, cria a imagem de Espinosa “ateu de sistema” e de “ateu virtuoso”, contesta o conceito espinosano de substância (Deus), mas em seus comentários não diz que Espinosa negue o conceito de Deus. Espinosa, pelo contrário, teria um conceito ruim, um conceito que não se enquadraria nas normas da religião teísta estabelecida. Podemos dizer, portanto, que a interpretação de Bayle, por mais que chame nosso filósofo de ateu, converge mais para um “panteísmo”, onde Deus seria o único Ser na natureza,

termos históricos e de maior fortuna receptiva da filosofia de Espinosa são, respectivamente, Bayle e Jacobi¹¹: o primeiro, como vimos acima, devido ao imenso sucesso e difusão de seu *Dicionário* durante os séculos posteriores; o segundo, por ser responsável em grande medida pelo “renascimento” do interesse pela filosofia de Espinosa na Alemanha do século XVIII¹². Sobre eles, portanto, nos demoraremos um pouco mais a seguir.

2.1.1 A leitura de Bayle: a mais monstruosa hipótese

Pierre Bayle foi um filósofo francês e proeminente comentador da história da filosofia da virada do século XVII para o século XVIII. Filósofo cristão e, portanto, defensor de uma teologia já bem estabelecida no século XVII, não olhou com bons olhos a doutrina de Espinosa. A apreciação de Bayle no verbete *Espinosa* do *Dicionário Histórico e Crítico* é fervorosa. Com efeito, conquista os leitores da época mais por sua capacidade pitoresca de fazer da doutrina de Espinosa a coisa mais repugnante aos “espíritos retos” do que propriamente por seu conteúdo teórico, ou capacidade precisa de leitura especulativa, para usar palavras do próprio Hegel. No entanto, mesmo nestes moldes, a leitura de Bayle aponta para um problema central da filosofia espinosista, que citamos acima nas palavras de Marilena Chaui como a possível “aporia do espinosismo”. Neste sentido, é importante estarmos atentos às linhas gerais da crítica de Bayle, pois, por mais imprecisas ou imparciais que elas possam parecer ao olhar dos estudos espinosanos posterior década de setenta do século XX, sua envergadura histórica é inegável.

Bayle é enfático ao demonstrar o horror que a filosofia de Espinosa causa a seu leitor: “sua hipótese é a mais monstruosa que se pode imaginar, a mais absurda e a mais

simultaneamente o agente e o paciente de todas as ações etc. Da mesma maneira se apresenta a interpretação jacobiana da filosofia de Espinosa, onde ateísmo e panteísmo significariam quase que a mesma coisa. O panteísmo nada mais sendo que um “ateísmo sutil”, um ateísmo não declarado. Certamente, para todos os autores críticos de Espinosa entre esses dois séculos, negar a ideia de Deus do teísmo é negar a ideia do verdadeiro Deus, ou seja, é sustentar em última instância um ateísmo. Para uma abordagem mais detalhada sobre o tema cf Solé (2011, p. 89-117) e Chaui (1999, p. 280-325).

¹¹ Este foi o nosso critério de seleção dos interlocutores: a importância destas leituras para colocar Espinosa na superfície do debate filosófico. Neste sentido, tivemos de sacrificar outras leituras também importantes, mas que julgamos poderem ser redutíveis ao que Hegel apresenta posteriormente, ao menos com relação ao nosso problema. Trata-se do sacrifício da análise de Malebranche, Leibniz, Wolff, Moore, entre outros.

¹² María Jimena Solé sustenta que o problema do espinosismo teve importância central para toda a filosofia alemã do fim do século XVIII e início do XIX: “Pode-se dizer que, junto com a publicação da *Crítica da Razão Pura*, a Polêmica do espinosismo foi o evento filosófico mais significativo da segunda metade do século XVIII no território alemão” (SOLÉ, 2011, p. 263).

diametralmente oposta às noções mais evidentes de nosso espírito” (BAYLE, 2010, p. 38, itálicos nossos)¹³. Em linhas gerais, tal hipótese é a seguinte:

Espinosa supõe que há somente uma Substância na natureza, e que esta Substância única está dotada de uma infinidade de atributos; entre eles, a extensão e o pensamento. A continuação assegura que todos os corpos que se encontram no universo são modificações dessa Substância enquanto é extensa, e que as almas dos homens, por exemplo, são modificações dessa Substância enquanto é pensamento; de modo que Deus, o ser necessário e infinitamente perfeito, é a causa de todas as coisas que existem, mas não difere delas. Não há senão um ser, e uma natureza, e essa natureza produz em si mesma, e por uma ação imanente, tudo o que chamamos de criaturas. É, ao mesmo tempo, agente e paciente, causa eficiente e sujeito; nada produz que não seja sua própria modificação. Há aqui uma hipótese que transborda o cúmulo de todas as extravagâncias que podem ser ditas. O mais infame que os poetas pagãos se atreveram a cantar contra Júpiter e contra Vênus não se aproxima da ideia horrível que Espinosa nos dá de Deus, pois os poetas ao menos não atribuíram a Deus todos os crimes que se cometem, nem todas as imperfeições do mundo; mas, segundo Espinosa, não há outro agente, nem outro paciente, que não seja Deus em relação com tudo o que é chamado mal de castigo e mal de culpa, mal físico e mal moral. (BAYLE, 2010, p. 74)

O horror de Bayle frente à tese da unicidade substancial de Espinosa é evidente nesta passagem. Este horror se dá, em grande medida, pois a tese espinosana, que transformaria Deus em agente e paciente, causa eficiente e sujeito de todas as ações, atuando internamente, sem sair de si e sem produzir nada fora de si é profundamente antiaristotélica (em que há tantas substâncias quanto coisas no mundo), isto é, não é categorial. À época, seja de matriz tomista, scotista, suareziana, ou cartesiana, ninguém havia se atrevido a contrapor-se à pluralidade substancial. Esta é a monstruosa hipótese de Espinosa. Para Bayle, portanto, o que garantiria tanto a teoria da criação divina *ex nihilo*, a existência justificada e necessária do pecado através da liberdade humana compreendida como livre-arbítrio – pois fruto de um sujeito criado *à imagem e semelhança* de Deus, isto é, possuidor de livre-arbítrio e, por isso, capaz de alcançar a redenção do pecado original –, quanto a analogia do ser de Deus com o ser da criatura, não se confundindo, não se tocando, sequer participando em sentido estrito – o que sempre foi um problema para a cristandade, isto é, a presença imanente de Deus como perigo de panteísmo –, seria a tese da multiplicidade substancial. Ora, sendo Deus uma substância em um sentido eminente, e sendo todas as demais coisas substâncias em outro sentido (subordinado), não há risco de haver qualquer traço de participação ontológica, no sentido platônico e neoplatônico, do ser das criaturas no ser de Deus e vice-versa. Deus é

¹³ Para Mariana de Gainza o problema central de Bayle se encontra justamente no desrespeito espinosano à tradição lógica. Ao introduzir em Deus todos os predicados possíveis, Espinosa teria destruído os princípios de identidade, não-contradição e terceiro-excluído. Curiosamente, Hegel (e Lebrun em seu comentário de Hegel) teriam afirmado justamente o oposto disso com relação a Espinosa. O holandês teria respeitado em demasia os princípios da lógica tradicional e, por isso, não chegaria a desenvolver os princípios dialéticos que seu sistema apresenta com as noções de *causa sui* e *determinatio est negatio*. Cf. Gainza (2007) e (2011, p. 29-85).

substância em *um sentido*, e as criaturas são substâncias em *outro sentido*, e é isto o que garante que Deus não faça parte do mundo da mudança, da geração e da corrupção, do movimento etc. e que as criaturas não façam parte do mundo das coisas fixas e eternas – com exceção do exercício de volta a Deus como o meio de redenção, garantido pelo aspecto imortal no homem, ou seja, a alma. Esta equivocidade de sentidos é a pedra de toque do horror bayliano frente a Espinosa. Para Bayle, esta é uma das noções mais evidentes presente no nosso espírito, justificando assim seu horror frente ao autor da *Ética*.

Ademais, esse antiaristotelismo de Espinosa desembocaria também na concepção do que são as coisas finitas, que, para Bayle, não poderiam ser apenas modificações, uma vez que seria inconcebível haver apenas uma substância, isto é, quando se estabelece que Deus é uma substância não-criada, portanto, de uma natureza, e que as criaturas são substâncias criadas, portanto, de outra natureza, respeita-se o limite de ambas. Nem Deus se confunde com as criaturas, nem as criaturas com Deus. No caso de Espinosa, essa distinção desapareceria. Com efeito, não há como falar de Deus e criaturas como entes diferentes, uma vez que só há uma única substância na natureza e suas respectivas modificações. O universo espinosano, dessa maneira, se transformaria num grande caos no interior do próprio Deus. Nas palavras de Bayle, portanto, a tese da unicidade substancial acarretaria o seguinte:

Observe-se bem que, como já disse, *os modos não são nada, e que são somente as substâncias que atuam e sofrem*. Esta frase, a doçura do mel acaricia a língua, não é verdadeira senão enquanto significa que a substância extensa de que está composta de mel acaricia a língua. Assim, no sistema de Espinosa todos aqueles que dizem que *os alemães mataram dez mil turcos*, falam mal e falsamente, a menos que com isso entendam que *Deus modificado em alemães matou Deus modificado em dez mil turcos*, e assim todas as frases com que se expressa o que os homens fazem uns com os outros não tem nenhum sentido verdadeiro senão este: *Deus se odeia a si mesmo; pede graças a si mesmo e as nega; se persegue, se mata, se come, se calunia, se envia à forca, etc.* (BAYLE, 2010, p. 84, itálicos nossos)

Parece-nos que Bayle está a dizer que não é admissível esvaziar ontologicamente as coisas finitas, como a seu ver o faz Espinosa. Ao elevar Deus como única substância, o filósofo holandês insere nele toda a realidade contraditória e mutável existente no mundo das coisas finitas e delas retira tudo. A infame noção espinosana de Deus faz com que ele seja o palco de todas as desgraças e corrupções existentes na realidade modal. Em última instância, não há mel e não há língua, não há alemães e não há turcos, mas tão somente Deus como o agente e o paciente simultâneo de todas estas coisas, ou, como diz Bayle, “*Deus modificado em*”. O *Deus modificado em*, portanto, retira num só golpe a dignidade tanto de Deus quanto das criaturas. Não há mais espaço para salvação ou redenção por parte delas, pois Deus é, no limite, a única entidade real no mundo, e não há mais, em sentido estrito, criaturas, pois do

mesmo modo tudo se reduz ao ser de Deus, ou seja, em Espinosa não há singularidades ou processos de individuação reais nas coisas finitas. Bayle, portanto, mesmo sem o citar explicitamente, invoca uma espécie de panteísmo acosmista como explicação da filosofia de Espinosa.

2.1.2 A leitura de Jacobi: o problema do ateísmo e a fórmula do acosmismo

A presença de Espinosa é de grande valor para o debate alemão do século XVIII, atravessado por três movimentos intelectuais distintos nesse período: o movimento dos “Ilustrados” (*Aufklärung*) berlinenses, especialmente na figura de Mendelssohn, o movimento romântico *Sturm und Drang* de Goethe e Herder, e o “contra-movimento” de retorno à fé e à revelação liderado por Jacobi (SOLÉ, 2011). Tamanho é o valor polêmico da presença de Espinosa, que Jacobi, em suas *Cartas a Mendelssohn* (1996, p. 133, itálicos nossos), diz o seguinte: “Podemos causar, sobre o cadáver de Espinosa, um conflito semelhante ao que ocorreu entre o Arcanjo e Satanás, sobre o cadáver de Moisés”. O conflito que Jacobi tem em vista é o de, precisamente, usar a filosofia de Espinosa como o ponto focal para atacar as pretensões da *Aufklärung* e, ao mesmo tempo, o panteísmo naturalista da *Sturm und Drang*. À época, a filosofia de Espinosa era considerada perigosa por “atacar as bases comuns do Estado e da religião estabelecida”, no caso da Alemanha, a igreja reformada luterana. Com efeito, a estratégia de Jacobi é de demonstrar como o sistema espinosano se torna o mais “coerente” entre todos os sistemas racionalistas (filosóficos) e que, contudo, isso o faz descambar em aporias e contradições que não é capaz de demonstrar com valor objetivo de conhecimento¹⁴, ou seja, o sistema de Espinosa considerado em seus efeitos práticos é, por excelência, um sistema *fatalista e ateísta*, fruto de seu rigor lógico e racional levado às últimas consequências¹⁵.

No entanto, para além das (importantíssimas) razões históricas para Jacobi atacar o espinosismo, há razões teóricas relevantes para a discussão interna do próprio espinosismo.

¹⁴ Nesse sentido, algo muito similar é visto em Kant, na recusa do dogmatismo em nome do criticismo. Contudo, Kant procura na Razão prática o fundamento da conduta moral. Jacobi, no entanto, é um fideísta, adepto do “salto de fé”, e propõe um conhecimento intuitivo pela via da revelação divina como fundamento da vida moral e política. Nas *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*, Schelling discute o fundamento deste problema.

¹⁵ “Igualmente a muitos antes dele, Jacobi interpretou o espinosismo como uma posição fatalista e ateísta, que aniquila a moral e a religião, assim como a possibilidade de fundamentar uma ordem política e social. Contudo, ao mesmo tempo Jacobi sustentou que Espinosa havia sido o pensador mais coerente da história da filosofia, o único que havia se atrevido a aceitar as verdadeiras consequências às que conduzem os princípios do racionalismo. A discussão impulsionada por Jacobi em torno do espinosismo achou-se, deste modo, explicitamente conectada com o problema da legitimidade do projeto da Ilustração” (SOLÉ, 2011, p. 223).

Não diferente das grandes leituras clássicas, o ataque é sempre direcionado à ideia de Deus e, posteriormente, à ideia de modo ou modificação. A grande inovação de Jacobi neste ponto é de se utilizar de princípios jamais usados antes – com exceção de raras menções de Salomon Maimon –, e que exercerão profunda influência na leitura de Hegel (histórico e conceitualmente a mais significativa para nosso trabalho), princípios como a fórmula “*omnis determinatio est negatio*” e a primeira menção a um acosmismo propriamente dito¹⁶.

Ateísmo e, conseqüentemente, fatalismo compõem, portanto, a pedra de toque da leitura jacobiana de Espinosa. As conseqüências da filosofia de Espinosa seriam todas estritamente ligadas ao princípio de razão suficiente, isto é, nada há no mundo que não tenha uma causa e, do mesmo modo, de uma causa qualquer segue necessariamente um efeito. Segue-se disso que não há espaço para uma decisão “moral” propriamente dita, o que acontece é um determinismo causal que se alastra por todas as dimensões humanas, destruindo a liberdade. Este princípio, então, é o que Jacobi chama de racionalismo absoluto de Espinosa, e é isto o que marca a “coerência” da filosofia espinosana, sendo a única filosofia racionalista possível, pois é a única que respeita e radicaliza de fato este princípio.

Ademais, disto se segue algumas conseqüências fundamentais para a teoria da produção espinosista, que Jacobi enfatiza em alguns lugares de suas *Cartas a Mendelssohn*.

Para Jacobi, a produção espinosana aconteceria da seguinte forma:

O elemento primeiro – não somente das coisas extensas e pensantes –, senão o que é originário tanto em umas quanto nas outras, é em todas as coisas e da mesma maneira o ser originário, o real efetivo, onnipresente e imutável, que não pode ser nenhuma propriedade, mas que em todas as demais coisas é unicamente a propriedade que estas têm. Este ser único e infinito de todos os seres, Espinosa o chamou Deus ou substância.

Este Deus não pertence a um gênero qualquer de coisas e não é uma coisa à parte, individual, diferente. Não pode possuir nenhuma das determinações que distinguem as coisas individuais, nem uma existência, nem uma consciência própria particular, nem uma extensão, nem uma figura ou uma cor particular, nem nada diferente do que seja matéria originária, matéria pura, substância universal.

“Determinação é negação, portanto, essa determinação não pertence à coisa segundo seu ser” [Aqui Jacobi cita a *Carta 50*]. As coisas individuais são “não entes” na medida em que existem somente de uma maneira certa e determinada; o ser infinito indeterminado é o único e verdadeiramente “ser real”, isto é, todo o ser, fora do qual não há ser algum. (JACOBI, 1996, p. 137)

¹⁶ Como frisado por Solé, Jacobi não faz uma apresentação sistemática de sua posição frente a Espinosa (como o faz Hegel, por exemplo), ao contrário, em suas *Cartas a Mendelssohn* “obra fragmentada e desordenada, se encontram quatro exposições diferentes da interpretação jacobiana do espinosismo, complementares entre si. A primeira está inserida no relato de sua conversa com Lessing. A segunda é exposta nas *Carta a Hemsterhuis*. A terceira se inscreve na resposta às *Considerações...* de Mendelssohn. A quarta e última consiste em seis breves teses, com as quais Jacobi tenta resumir e passar a limpo sua interpretação do espinosismo e a conexão entre esta doutrina e a filosofia da Ilustração” (SOLÉ, 2011, p. 233). Para nossa problemática, é suficiente a análise do tema da produção divina e do estatuto das coisas finitas.

Dado que Espinosa teria unificado a gênese da produção, rompendo com a tradição cristã da criação *ex nihilo*, e teria levado às últimas consequências o princípio de razão suficiente, não haveria como ele ter escapado desta progressão. O Ser espinosano, por ele *necessariamente* se autoproduzir como causa de si, progride contraditoriamente, criando um paradoxo insolúvel. Jacobi, aproveitando a máxima da Carta 50, de que “determinação é negação”, esboça a razão da impossibilidade da produção espinosana. O Ser estabelecido como pura matéria de geração não individuada e não diferenciada não pode se explicar em suas determinações posteriores como coisas positivas dotadas de dignidade ontológica.

É neste sentido que devemos entender um elogio a Leibniz feito por Jacobi: “O espinosismo só pode ser atacado com êxito a partir da questão de suas *individuações*, para o qual temos que fazer entrar em jogo as mônadas leibnizianas ou a *acatalepsia* eleática” (JACOBI, 1996, p. 216). Ora, Jacobi negará de Leibniz também as pretensões demasiado racionalistas que ele já havia creditado a Espinosa como o sistema mais perfeito e coerente neste sentido, que conduz necessariamente ao fatalismo. No entanto, a retomada das mônadas leibnizianas como estratégia tem por objetivo resguardar a substancialidade das coisas singulares. Como cada mônada é uma *pars totalis* da natureza, isto é, cada uma é uma substância singular que exprime a totalidade do mundo, conceber a realidade individual como monádica restaura a possibilidade de se pensar a dignidade dos indivíduos. Indivíduos que não serão racionais, nem mesmo impetuosos (para contrariar tanto a Ilustração quanto a Tempestade e Ímpeto). Jacobi quer, com isso, abandonar os sentidos filosóficos/racionais ou romântico/naturalistas para retomar um sentido religioso da individualidade:

Seu estudo sobre Espinosa o levou à mesma conclusão que haviam chego a maioria dos antigos inimigos do espinosismo: esta doutrina implica a aniquilação da liberdade humana, nega a possibilidade de um Deus pessoal e transcendente e, portanto, significa uma ameaça para a moral – que requer a noção de livre-arbítrio –, para a religião – que segundo Jacobi a entende, implica necessariamente a existência de um Deus pessoal e providente – e significa também uma ameaça para a ordem política, pois, tal como o declara nos parágrafos finais de suas *Cartas*, Jacobi está convencido que Deus é a primeira exigência e a mais necessária para o homem assim como para a sociedade (SOLÉ, 2011, p. 246)

Este paradoxo presente na filosofia de Espinosa, então, é importantíssimo para Jacobi defender seu ponto de retorno ao conhecimento pela via da fé. Se levada às últimas consequências, a razão só poderia admitir a irrealidade do mundo e sua incapacidade de conhecimento verdadeiro, visto que nada se distinguiria do Uno primordial em sentido positivo. O uso estratégico de Espinosa, seu ataque e refutação, permite a Jacobi atacar num só golpe as pretensões da *Aufklärung* e o panteísmo da *Sturm und Drang*. Em outras palavras, para Jacobi: “a tarefa da verdadeira filosofia, que decide chamar de não-filosofia

(*Unphilosophie*), consiste em descobrir a existência e, para isto, o único caminho é o do não-saber, o da crença imediata, do saber sem mediações, que denomina revelação (*Offenbarung*)” (SOLE, 2011, p. 225).

2.2 O ESPINOSA DE HEGEL: IMOBILIDADE, NEGATIVIDADE E DIALÉTICA

Esta polêmica entre Jacobi e Mendelssohn, posteriormente também com Herder e Goethe, se alastra por todo o território alemão na época. Até mesmo Kant, que já havia iniciado o projeto das Críticas tem de posicionar-se com relação a Espinosa. E a resposta é clara: Espinosa é um dogmático por excelência¹⁷. O autor da *Ética* assume o conhecimento de objetos suprassensíveis que estão fora das condições de possibilidade estabelecidas pela *Crítica da Razão Pura*. Isto é, Espinosa, sem o devido direito, assume a existência de um princípio genético independente da estrutura do sujeito cognoscente: a substância absoluta.

Contudo, mesmo sendo assim concebido, o espinosismo chama muito a atenção dos pensadores do chamado Idealismo Alemão, que têm em vista uma retomada do especulativo em sua união com o prático, dissolvendo a dualidade que a filosofia de Kant impõe, onde o absoluto é objeto apenas da razão prática e não da razão especulativa. Fichte, Schelling e Hegel, cada uma à sua maneira, têm em vista a busca por um princípio que, contudo, não seja a substância espinosana. Neste sentido, podemos dizer que:

O Espinosismo desempenhou um papel crucial no Idealismo Alemão, funcionando tanto como um contraponto quanto como um modelo: Espinosa deve ser refutado pelo que ele implica, embora ele represente o modelo do sistema. O idealismo especulativo visa constituir o sistema como lugar de implantação do sentido de imanência da razão moderna, refutando Espinosa. (VAYSSE, 2007, p. 65)

Esta passagem de Vaysse é esclarecedora: Espinosa deve ser refutado pelo que sua filosofia implica: um dogmatismo fatalista. Mas ele deve ser replicado enquanto modelo: os

¹⁷ É o que atesta uma ácida passagem do artigo *O que quer dizer: orientar-se no pensamento?* de 1786 “Não dá para entender como os ditos eruditos puderam encontrar na *Crítica da razão pura* favorecimento do espinosismo. A *Crítica* corta inteiramente as asas do dogmatismo em vista do conhecimento de objetos suprassensíveis, e nisto o espinosismo é tão dogmático que chega a competir com o matemático em vista do rigor da demonstração. A *Crítica* demonstra que a tábua dos conceitos puros do entendimento tem de conter todos os materiais do pensamento puro; o espinosismo fala de pensamentos que pensam eles mesmos e, portanto, de um acidente que, ainda assim, existe ao mesmo tempo por si como sujeito: um conceito que não se encontra de forma alguma no entendimento humano nem se deixa nele introduzir. A *Crítica* mostra ser de longe insuficiente, para a afirmação da possibilidade de um ser apenas pensado, que em seu conceito não haja nada contraditório; mas o espinosismo pretende compreender a impossibilidade de um ser cuja ideia consiste apenas de conceitos puros do entendimento, dos quais se separaram tão-somente todas as condições da sensibilidade, nos quais, portanto, jamais pode ser encontrada uma contradição, e não é capaz, no entanto, de apoiar com o que quer que seja esta pretensão que ultrapassa todos os limites. Justamente por essa [pretensão] o espinosismo leva direto ao devaneio [*Schwärmerei*]. Em contrapartida, não há nenhum meio seguro para extirpar todo devaneio a não ser aquela determinação dos limites da faculdade da razão pura” (KANT, 2004, p. 33-4).

interesse legítimos da razão em sua sistematicidade. Portanto, grosso modo, podemos dizer que estes filósofos posteriores a Kant e ao *Pantheismusstreit* tentarão ser *filosoficamente kantianos* (no sentido de não dogmáticos), enquanto são *estruturalmente espinosistas*. Tentarão compôr filosofias hostis ao espinosismo, embora reconheçam aí o primeiro grande esforço em busca do princípio absoluto, da unidade. O que temos neste esquema irreconciliável de Kant contra Espinosa é o seguinte: “Se fizermos a abstração do Eu, o objeto levado ao absoluto se torna a Coisa em si, base do dogmatismo de Espinosa. Se fizermos a abstração do objeto, as representações são apenas fenômenos; o sujeito, levado ao absoluto, se torna o Eu em si, base do idealismo de Kant” (DELBOS, 2016, p. 250). A busca a partir de então será a de encontrar alguma alternativa a este panorama.

Em suma, para Fichte: “o idealismo de Kant, que mantém perante a Razão a Coisa ao mesmo tempo incognoscível e real, é tímido e inconsequente” (DELBOS, 2016, p. 250), e será preciso, portanto, partir de outro princípio que não a Razão indeterminada ou a Coisa indeterminada. Fichte, tentará, portanto, partir do Eu. É sempre um Eu que acompanha, na experiência, o conhecimento de qualquer objeto. A Coisa em si permanecerá sempre como sendo derivada de um conhecimento que sempre acompanha um Eu. O Eu é sempre primitivo em relação ao objeto. Este Eu, portanto, que será sempre absoluto com relação à coisa, não poderá ser concebido como *substância* absoluta, mas como uma *ação* absoluta, ou seja, esta ação primitiva que sempre acompanha toda experiência. O erro de Espinosa foi de ter concebido apenas um Eu empírico e, portanto, nunca chegar ao Eu como princípio¹⁸.

Tendo conhecimento deste panorama, que vem à luz por Fichte em 1794, Hölderlin, que teve uma relação muito próxima com Schelling e Hegel durante seu período no seminário de Tübingen, escreve uma carta para Hegel em 26 de janeiro de 1795, que esclarece como foi a recepção da resposta fichteana ao problema Kant-Espinosa:

No início, suspeitava-o [Fichte] dogmático; se é que posso presumir, ele parece ter estado – ou está ainda – na bifurcação: ele queria ultrapassar o facto da consciência na teoria, e isso o demonstram muitas das suas expressões; e isto é tanto mais certo e ainda mais notoriamente transcendente, do que se os anteriores metafísicos quisessem ultrapassar a existência do mundo. O seu Eu absoluto (= substância de Espinosa) contém toda a realidade: ele é tudo, e fora dele nada é; por isso, não existe nenhum objeto para este Eu absoluto, pois, de outro modo, nem toda a realidade estaria nele; mas uma consciência sem objeto não é pensável, e se eu próprio sou este objeto, então eu estou enquanto tal necessariamente restringido, mesmo que seja apenas no tempo, e portanto não sou absoluto. Por conseguinte, no Eu absoluto não é pensável nenhuma consciência, enquanto Eu absoluto não tenho nenhuma consciência, e na medida em que não tenho nenhuma consciência, eu não sou (para

¹⁸ Para uma análise mais detalhada da recepção fichteana e schellinguiana de Espinosa, vide nota 7.

mim) nada; por isso, o Eu absoluto não é (para mim) nada (HÖLDERLIN, 2020, p. 439)

Esta passagem de Hölderlin atesta uma compreensão da filosofia de Fichte que o coloca rigorosamente como o oposto exato de Espinosa. Para Hölderlin, Fichte apenas inverte os termos, mas permanece sem fornecer, de fato, um princípio absoluto capaz de unificar estas duas oposições. Assim como a substância espinosana aniquila o finito, também eu, para o Eu absoluto fichteano, “não sou nada”.

A busca por uma resposta ao problema do princípio permanece, então, praticamente intacta. Por esta razão, aliás, Schelling afirmará em suas *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*, que a postura destas duas concepções, no fundo, permanece a mesma. O esforço schellinguiano será, portanto, o de buscar este princípio absoluto no *incondicionado* pois, por mais que o eu puro fichteano superasse em grande medida alguns resultados do criticismo, ele aniquilava a possibilidade de uma filosofia da natureza: “esse caráter estritamente subjetivo da atividade representativa do eu, fez com que a doutrina-da-ciência excluísse da tarefa da filosofia toda realidade que fosse considerada estranha à atividade intrínseca do espírito” (BAIONI, 2004, p. 27). Por este motivo, em carta a Hegel de 04 de fevereiro de 1795, ele afirma:

Tornei-me, entretanto, espinosista! – Não te surpreendas. Dir-te-ei em seguida como. – Para Espinosa, o mundo (o simples objeto, em contraste com o sujeito) – era *tudo*; para mim, é – o *Eu*. A verdadeira diferença entre as filosofias crítica e dogmática parece-me residir [no fato de] que aquela parte do Eu absoluto (ainda não condicionado por nenhum objeto), esta do objeto absoluto, ou Não-Eu. A última, na sua suprema consequência, conduz ao sistema de Espinosa [;] a primeira ao de Kant. A filosofia tem de partir do *incondicionado*. Agora, resta perguntar onde reside este incondicionado, se no Eu ou no Não-Eu. Uma vez esta questão seja resolvida, *tudo* está resolvido. (SCHELLING, 2020, p. 441-2)

Este espinosismo que Schelling reivindica é que Espinosa teve o *insight* de que é de um absoluto que se deve partir o princípio da filosofia. Mas, como ficará claro em seu texto posterior *O Eu como Princípio da Filosofia*, nome que poderia parecer uma apologia de Fichte, Schelling tem por objetivo, no limite, torcer este Eu a uma dimensão que ele mesmo se torne o incondicionado no saber, e portanto, o absoluto, para além de um mero subjetivo. Schelling tenta sintetizar aquilo que Hölderlin exprimiu em sua carta a Hegel. A tentativa de elevar o Eu ao incondicionado e ao princípio, se dá justamente para superar as dicotomias de um certo subjetivismo que ele encontra em Fichte e do objetivismo que encontra em Espinosa. É neste sentido, aliás, que ele diz estar escrevendo uma *Ética* de Espinosa em sentido inverso, ou seja, que parte do incondicionado, mas onde este é o Eu. Em outras palavras “ele pretendia

apresentar, com o mesmo rigor de Espinosa, um sistema em que o Eu absoluto tomaria o lugar da substância de Espinosa” (BECKENKAMP, 2004, p. 22).

A grande diferença de Schelling com Hegel, que neste ponto concordam, será a de como alcançar este incondicionado. Para Schelling, aproximando-se de Espinosa, será através de uma *intuição* intelectual. Para Hegel, como ficará evidente em sua crítica a Schelling no *Prefácio* da *Fenomenologia do Espírito*, será através de um trajeto exaustivo que permite, ao fim, a apreensão *conceitual* deste absoluto.

* * *

É no interior deste panorama, então, que Espinosa aparecerá como um dos autores com que Hegel terá um diálogo bastante profundo. Hegel, ademais, foi um engenhoso leitor da história da filosofia. Seus cursos sobre a história da filosofia são animados por um mecanismo dialético, que funciona no interior de uma compreensão de desenvolvimento progressivo do pensamento filosófico desde a antiguidade grega até seu próprio sistema como o verdadeiro sistema da filosofia. Podemos dizer, com efeito, que Hegel é um dos leitores de maior sucesso da filosofia de Espinosa, criando dele uma imagem que influenciará gerações de filósofos posteriores. A leitura de Hegel marca e transforma o próprio texto de Espinosa para o decorrer da história¹⁹. É com base nesses comentários exaustivos que Hegel faz da filosofia de Espinosa, tanto nas *Lições* quanto na *Ciência da Lógica*, que pretendemos colocá-los em diálogo, explicitando o valor dessas análises para Hegel, mas, sobretudo, para o próprio espinosismo.

Com um poder de síntese ímpar, Hegel conecta sua interpretação de Espinosa ao contexto histórico que percorremos até aqui, no adendo ao § 151 da *Enciclopédia* ele diz:

A denúncia de ateísmo feita à filosofia de Espinosa, numa consideração mais estrita, reduz-se a que o princípio da diferença ou da finitude nela não obtém seu direito; e assim, como segundo essa filosofia não há propriamente mundo absolutamente nenhum, no sentido de um essente positivo, tal sistema não devia se designar como ateísmo, mas antes, inversamente, como *acosmismo*. Daí resulta também o que se

¹⁹ O trabalho de Pierre Macherey, *Hegel ou Espinosa* (1979), tem como pano de fundo justamente essa problemática. Segundo o autor: “Não se pode pensar em ler Espinosa hoje em dia sem pensar em Hegel, precisamente porque entre Espinosa e nós está Hegel, que se interpõe ou que intercede” (MACHEREY, 2014, p. 23). No mesmo sentido, Mariana de Gainza atualiza ainda mais essa declaração: “Os traços do perfil de Espinosa desenhado por Hegel, podem ser reconhecidos nas alusões que, sobre o pensamento do holandês, fizeram diversos filósofos, e por isso podemos falar da existência de uma espécie de “marco instituído de interpretação”, cujos créditos autorais deveriam remeter-se, precisamente, ao grande idealista alemão”. Na sequência de seu texto, Gainza traz à superfície passagens de Merleau-Ponty e Theodor Adorno como exemplos de filósofos marcadamente influenciados pela leitura hegeliana de Espinosa. Merleau-Ponty, ao considerar Espinosa um dos marcos do “intelectualismo”, e Adorno, ao criticar a compreensão de método espinosana, valendo-se do paralelismo, apresentam citações distorcidas e raciocínios influenciados, de fato, por Hegel. Daí, portanto, que Gainza possa parafrasear a passagem de Macherey nos seguintes termos: “*Entre Espinosa e Merleau-Ponty, entre Espinosa e Adorno, está Hegel interpondo-se e interferindo*” (GAINZA, 2011, p. 51-7).

deve pensar sobre a denúncia de *panteísmo*. Entendendo por *panteísmo*, como sucede com frequência, uma doutrina que considera como Deus as coisas finitas e o complexo destas, não se pode deixar de declarar o espinosismo inocente dessa denúncia, pois segundo ele não compete nenhuma verdade, absolutamente, às coisas finitas ou ao mundo em geral; *todavia essa filosofia é sem dúvida panteísta, justamente por causa de seu acosmismo* (HEGEL, 1995, p. 281, itálicos nossos)

Hegel apresenta nesse trecho sua compreensão do sistema de Espinosa e sua tomada de posição frente a ele no debate da época. E sua posição é marcante: o panteísmo em sua face espinosista é um acosmismo, pois só há Deus sem coisas finitas. Essa é a tese central.

Efetivamente, Hegel critica o sistema de Espinosa como um todo²⁰, mas como Pierre Macherey (2014) bem pontua, Hegel critica Espinosa sobretudo em três pontos que julga essenciais de seu sistema: o método *more geometrico* adotado na *Ética*, o conceito de “atributo”, e a famosa fórmula presente na Carta 50 a Jarig Jelles “*omnis determinatio est negatio*”, sendo esta última a pedra de toque da leitura hegeliana em geral e que funciona de base fundamental para a interpretação acosmista do espinosismo, explicitada nesse trecho da *Enciclopédia*. Vejamos como Hegel demonstra, então, a tese de que o espinosismo é um *panteísmo acosmista*.

2.2.1 A dedução hegeliana do sistema de Espinosa

O interesse principal de Hegel na filosofia de Espinosa, ou seja, aquilo que foi motivo de seu famoso elogio ao espinosismo: “quem não for espinosista não tem filosofia alguma”, ou ainda: “ser espinosista é o ponto de partida essencial de toda filosofia” (HEGEL, 1955b, p. 280 e p. 285), reside justamente no reconhecimento de que foi Espinosa o filósofo moderno a melhor compreender a natureza do absoluto. Elevando o cartesianismo a seu ponto de vista objetivo, isto é, resolvendo todos os “aspectos não especulativos” presentes em Descartes e superando o dualismo cartesiano com seu conceito de substância, Espinosa seria, segundo Hegel, o primeiro filósofo a ter um ponto de vista de fato especulativo, quer dizer, seria o primeiro filósofo moderno a instalar o pensamento no interior do próprio absoluto, o primeiro a perceber que Ser e Pensamento não possuem distinção substancial e que, portanto, compartilham de uma estrutura comum, que são fruto do mesmo ser originário.

No entanto, por sua própria condição de ser o “ponto de partida” de toda filosofia que se pretende especulativa, Espinosa não teria passado disso: um iniciador, um pioneiro, um

²⁰ Mesmo tendo como pano de fundo a diferença fundamental entre as ontologias hegeliana e espinosana, encontramos dois artigos que discutem a relação Espinosa-Hegel também a partir da estética e da política. Cf. Ípar (2008) e Aquino (2007), respectivamente.

momento “pré-conceitual” do absoluto²¹. Segundo Hegel, a filosofia de Espinosa se instala no Ocidente como o ponto de vista oriental (ponto enfatizado também por Bayle) – “como judeu que é” – até então ausente na filosofia cristã-ocidental. Que significa ser o ponto de vista oriental? Se lembrarmos da introdução às *Lições*, em que Hegel desenvolve uma discussão em vias de justificar a ausência do pensamento oriental de sua *história da filosofia*, colocando-o como mera introdução ao pensamento filosófico, como o passo anterior à filosofia, importância encontraremos o mesmo argumento que põe Espinosa como o “início” da filosofia: há nessas duas maneiras de pensar uma subsunção do indivíduo, do sujeito, da reflexividade interna constituinte da subjetividade em nome de um objeto absoluto²², de um abismo (HEGEL, 1995, p. 281), de uma substância eterna que atuaria como a *Cila e Caríbdis* do ente singular e subjetivo²³. Em termos históricos, isso se justifica pois, segundo Hegel, é o pensamento cristão que inaugura essa subjetividade, esse aprofundamento e valoração da consciência.

“Como judeu que é”, dizíamos, Espinosa não compartilha diretamente dessa subjetividade cristã e, por isso, recoloca o “pensamento oriental” na filosofia. No entanto, é possível levantar o seguinte questionamento: por qual razão o pensamento oriental é descartado de ser um pensamento genuinamente filosófico e o pensamento de Espinosa não? O que há de diferente nessas duas posições? Poderíamos responder que é precisamente pelo contato espinosano com a filosofia de Descartes. Por mais que seja um judeu, ainda que excomungado desde muito jovem, Espinosa teve uma profunda influência do pensamento de Descartes na formação de seu próprio pensamento²⁴ e, portanto, o tratamento dado por ele aos

²¹ O que justifica a ausência gradativa de discussões sobre o espinosismo na terceira parte da *Lógica*, justamente a lógica do conceito. A substância de Espinosa não se abre para o conceito. Tal é o esforço hegeliano.

²² Essa expressão tem relevância na problemática do Idealismo Alemão. Ela aparece nas *Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo* (1795), de Schelling: “Ele [Espinosa] havia partido de uma substância infinita, de *um objeto absoluto*. “Não deve haver passagem do infinito ao finito” – eis a exigência de toda filosofia. Espinosa a interpretou em conformidade com seu princípio: o finito deverá ser diferente do infinito apenas por seus limites, e todo existente deveria ser apenas modificação do mesmo infinito; portanto, também não deveria haver nenhuma passagem, nenhum conflito, mas apenas a *exigência* de que o finito se *esforce* para tornar-se idêntico ao infinito e sucumbir na infinitude do *objeto absoluto*” (SCHELLING, 1984, p. 22, itálicos nossos).

²³ Na introdução das *Lições* lemos o seguinte: “É certo que o espírito nasce no Oriente, mas de tal modo que o sujeito, aqui, não existe ainda como pessoa, senão no substancial objetivo, que em parte se representa de um modo sobretudo material, como algo negativo e que tende a desaparecer. O estado mais alto a que pode chegar a individualidade, a eterna boa-venturança, se representa como um adentrar na diferença entre substância, como uma extinção da consciência e, portanto, da diferença entre substância e individualidade, o que equivale à destruição; se produz, portanto, uma relação carente de espírito, enquanto que a fase mais alta da relação é a inconsciência (...) A vontade aqui, não é uma vontade substancial, é a vontade da arbitrariedade entregue às contingências de dentro e de fora, já que somente a substância é o afirmativo” (HEGEL, 1955a, p. 94). Sobre uma análise exaustiva da relação entre Espinosa e o Oriente feita por Hegel, cf. Baioni (2004, p. 131-79).

²⁴ Para Hegel, não há apenas uma influência de Descartes em Espinosa, mas um verdadeiro desenvolvimento completo dos princípios implícitos do cartesianismo na filosofia espinosana: “A filosofia cartesiana apresenta ainda muitíssimos aspectos não especulativos; juntando-se diretamente a ela outro filósofo, Baruch de Espinosa, que desenvolve com uma consequência total o princípio em que esta filosofia se inspira (...) O sistema

problemas filosóficos carrega em si traços do pensamento ocidental, por sua vez inexistentes naquela tradição oriental discutida por Hegel na introdução de suas *Lições*: “Com Espinosa penetra pela primeira vez na mentalidade europeia a concepção oriental da identidade absoluta e, mais concretamente, se incorpora diretamente à filosofia europeia, cartesiana” (HEGEL, 1955b, p. 280).

Dessa maneira, podemos ver desde já uma clara distinção hegeliana entre duas “espécies” de pensamento. O pensamento não filosófico-oriental que leva em si a concepção de unidade do infinito com o finito, do todo com as partes, do uno com o múltiplo etc., todavia abstrato, pois subsume o finito ao infinito, retira do finito sua dignidade ontológica, faz desaparecer o finito frente ao infinito. E o pensamento cristão-ocidental que desenvolve profundamente uma subjetividade inexistente no mundo oriental, mas que carrega em si os problemas dos dualismos ontológicos, problemas de ruptura causal entre o criador e a criatura, recaindo também em um nível não especulativo, “não verdadeiro” do pensamento. Grosso modo, podemos dizer que o projeto filosófico de Hegel é o de, justamente, tentar compor um pensamento que não apele ao dualismo transcendente, mas que não faça do finito uma realidade efêmera. Podemos reforçar nosso argumento nos valendo de uma famosa frase do § 17 do *Prefácio da Fenomenologia do Espírito* que resume bem esse gesto hegeliano: “(...) tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (HEGEL, 2014, p. 32), e é justamente esse gesto que atua na interpretação hegeliana do espinosismo: todo seu esforço é de fazer a substância espinosista dar esse “passo a mais”. Em outras palavras, a postura de Hegel frente à filosofia de Espinosa se mostra crítica principalmente pelo fato de que o espinosismo é uma filosofia da substância e, como tal, é uma filosofia estática que carece de um princípio de movimento interno que a anime, carece de reflexividade, carece de espírito, carece, portanto, de sujeito.

* * *

Depois dessa reconstrução generalíssima do sistema de Espinosa, cabe investigar os passos da dedução hegeliana sobre as definições do livro I da *Ética*, pois, para Hegel, as definições da *Ética* são o suficiente para compreender todo o sistema; suas proposições, corolários e escólios não passam de um “desconforto fatigante e inútil”.

Hegel, então, lê o sistema de Espinosa como uma ontologia do Ser puro e a progressão de sua ontologia (substância-atributos-modos) deflagram essa positividade “pura”. A *Ética*

espinosista é, na verdade, a objetivação do sistema cartesiano, sob a forma da verdade absoluta” (HEGEL, 1955b, p. 280-4).

começa com o absolutamente infinito, notado por Hegel na definição I da *Ética*, a definição de causa de si. Nela lemos o seguinte: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência implica a existência, ou seja, aquilo que só podemos conceber como existente” (E, I, def. 1). O que Hegel vê nesta definição é a dedução de um conceito absolutamente especulativo, um conceito que concebe “a unidade do pensamento em geral e da existência” e, portanto, na *Ética* isso “se estabelece, como se vê, desde o primeiro momento” (HEGEL, 1955b, p. 285). No entanto, para Hegel, esse conceito de *causa sui* espinosano concebe apenas a indeterminabilidade pura do Ser, isto é, de um conceito absolutamente positivo e indeterminado nada se pode dizer, ele não se elevaria aos modos. A problemática hegeliana do início da *Lógica do ser* sobre a equivalência entre Ser e Nada reside justamente na crítica de uma lógica do Ser puro (como seria o caso da ontologia de Espinosa). Uma causa de si absolutamente positiva nada pode agregar à concretude das coisas finitas e determinadas no plano da existência²⁵. Por mais que Hegel admita a força dialética e especulativa dessa noção, ela é ainda insuficiente para explicar a progressão espiritual do Ser²⁶.

Imediatamente ligada à noção de *causa de si*, que Hegel toma com força de princípio fundamental do espinosismo por sua potência dialética, temos a noção de *substância*. Lemos o seguinte na *Ética*: “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (E, I, def. 3). A substância espinosana é a totalidade completa do Ser em sua pureza positiva e nas palavras de Hegel: “o pensamento simples do idealismo espinosista é este: apenas a substância una é verdadeira, cujos atributos são o pensamento e a extensão ou a natureza; apenas esta unidade absoluta é a realidade, somente ela é Deus”. (HEGEL, 1955b, p. 284).

A progressão da dedução hegeliana é a seguinte: a própria substância é a causa de si e, portanto, a causa infinita, o momento em que causa e efeito são a mesma coisa, o momento de produção absolutamente infinita. No entanto, esse plano é completamente estático e imóvel, porque o mundo não é uma sucessão de substâncias (essa conclusão é absurda tanto para

²⁵ Na *Lógica* Hegel faz uma crítica à lógica do Puro Ser, afirmando sua impossibilidade de se determinar na linguagem, ou seja, para Hegel, quando algo é dito, já não é mais o Ser puro e indeterminado que se diz, mas sim um Ser dialético exprimido pela mediação feita pela *negatio negationis*, quer dizer, nunca se está no plano “puro” do Ser no campo do discurso. Ou aceitamos que o Ser é puro e, portanto, infável (*à la* Platão) e caímos num espaço carente de verdade, ou aceitamos que o Ser e o Nada são o mesmo, e, portanto, que já se está sempre em uma relação mediada. Um intérprete que desenvolve de forma exaustiva essa problemática que aqui apresentamos é Gregor Moder. Cf. Moder (2017, p. 16-37).

²⁶ “E se Espinosa seguisse desenvolvendo o que está *causa sui* implica, não chegaria, como chega, à conclusão de que a substância é o imóvel” (HEGEL, 1955b, p. 286).

Espinosa quanto para Hegel). O mundo concreto da existência dos singulares é composto pela infinitude das coisas finitas e determinadas, e é esse ponto que Espinosa não chega a desenvolver. A dedução do absoluto espinosista se mantém presa na própria substância. E o principal problema dessa estaticidade é a noção de *atributo*. Segundo Hegel, é a passagem da substância aos atributos que mostra a insuficiência da progressão espinosista, é esse o momento inexplicável, aqui a ausência de sujeito (reflexividade interna) mostra sua incapacidade de desenvolvimento imanente.

* * *

A noção de atributo em Espinosa é definida da seguinte forma: “por atributo entendo aquilo que o *intelecto* percebe como o que constitui a essência da substância” (E, I, def. 4, itálico nosso). Essa definição coloca muitas coisas em jogo. A primeira delas é colocar o pensamento como um atributo da substância, isto é, seu estatuto se vê interrogado de um ponto de vista idealista (como é o caso de Hegel). Espinosa seria estranho ao idealismo do tipo hegeliano, que concebe a substância *como* sujeito. Em Espinosa, pelo contrário, além de recusar o pensamento como hierarquicamente mais perfeito que a extensão²⁷ não parece haver qualquer espécie de privilégio do “racional” sobre o “real”. Por um lado, é categórica a expressão hegeliana no *Prefácio dos Princípios da filosofia do Direito*, onde é dito que “o que é racional é real e o que é real é racional”. Para o autor da *Ética*, por outro lado, parece que esta passagem faz sentido apenas até certo ponto: não apenas o racional é o real, mas o racional é *também* o real, o extenso é *também* o real, os *infinitos atributos* são *também* o real; não apenas o real é o racional, mas o real é *também* o racional, o real é *também* o extenso, o real é *também* os infinitos atributos. Quer dizer, essa estranheza espinosista ao que chamamos aqui de idealismo, tem total subsistência no uso espinosano da noção de atributo.

No entanto, voltemos a Hegel. O filósofo alemão lê nessa definição de atributo uma progressão meramente extrínseca da substância. Os atributos atuam como uma espécie de agregado de essências em uma “grande” entidade absolutamente infinita. Não é a própria substância que se autodesenvolve em seus atributos, pois, não há nada na substância que tenha alguma determinação. Deduzir a substância desde seu início como aquilo que é ausente de determinações, como o Ser em seu estado puro, invalida qualquer possibilidade de dinâmica

²⁷ Em *Espinosa: filosofia prática*, Gilles Deleuze insiste nesse assunto: o materialismo de Espinosa não trata de colocar a matéria em uma condição superior ao pensamento, mas, pelo contrário, equivaler ontologicamente seus valores frente ao absoluto (substância), quer dizer, entender o Ser como univocidade. Hegel parece perceber essa postura de Espinosa, mas ao invés de considerar isso como um acerto teórico, vê justamente o ponto de falha do espinosismo. Cf. Deleuze (2002, p. 23-35).

interna de desenvolvimento. Para que a substância fosse, de fato, desenvolvida intrinsecamente por seus atributos, essa condição deveria estar presente já em sua definição, mas, quando Espinosa assume a pureza substancial, tal desenvolvimento só pode ocorrer formal e externamente. É justamente isso que Hegel vê nos atributos: pontos de vista externos sobre a substância, representações incompletas do absoluto. Essa interpretação tem seu sentido explicitado pela presença do termo *intellectus* (intelecto) na definição dos atributos. O grande problema aqui, e que Hegel bem percebe, é que o intelecto nada mais é que um *modo* ou *afecção* da substância. Definir os atributos como sendo aquilo que é *percebido* por um *modo* como constituindo a essência da substância é o mais distante que poderíamos estar de uma definição especulativa, ou de uma progressão dialética. O fato de ser um *modo* aquele a “colocar” essências na substância demonstra o caráter abstrato de Espinosa. É esse o sentido da expressão de Hegel (1955b, p. 286) que “o que [Espinosa] não nos diz é como a substância se converte em atributo”. É absurda a possibilidade de *construir* o absoluto a partir de suas afecções, possibilidade excluída pelo próprio Espinosa nos axiomas 6 e 7 do livro primeiro da *Ética* e que, no entanto, ele mesmo parece não respeitar. A presença do intelecto na construção da essência da substância deflagra o caráter abstrato, incompleto e formal do sistema e métodos espinosistas. Esse tom regressivo de determinar o absoluto por suas afecções, que, como vimos, é vazio de qualquer tipo de determinação em si mesmo, pois é o que mais puro existe, expõe uma contradição ao seu início absolutamente afirmativo, dão curto-circuito no *more geometrico*. Os atributos são então vistos *apenas* como formas. Com efeito, eles são, de fato, o princípio de determinabilidade da substância, pois são eles que constituem sua essência, determinam sua essência, põe conteúdo ao “lodo” ontológico que é a substância. No entanto, não passam de princípios de determinabilidade extrínsecos e formais.

Ademais, na explicação da definição 6 do livro primeiro da *Ética*, Espinosa diferencia o “absolutamente infinito” do “infinito apenas em seu gênero”. Sendo a substância o absolutamente infinito, pois dela não há nada que se possa negar de sua essência, visto que, enquanto *causa sui*, sua essência deve necessariamente implicar a existência, os atributos tomam o lugar de infinito apenas em seu gênero, que significa que de sua essência podem-se negar infinitos atributos. Hegel lê essa passagem como um princípio de oposição entre os atributos da substância (pensamento *versus* extensão), ou seja, como uma espécie de conflito em que a substância só é determinada negativamente, isto é, pelo que um atributo não é em comparação com o outro. Nesse sentido, a essência do absoluto é dada apenas por um sentido de privação. Espinosa, portanto, não dá a gênese concreta da determinabilidade da substância. Ela permanece estática em seu vazio e o conteúdo de sua essência permanece sendo posto por

uma mera afecção dela. No entanto, e esse é o problema que abordaremos a seguir, essa progressão não para nos atributos, que não são ainda determinações (seres finitos), mas os princípios e condição ontológica da própria dedução da noção de substância. A grande falha do espinosismo reside, sobretudo, em sua “última fase”, isto é, no conceito de *modo*, especialmente nos *modos finitos*.

* * *

Consequentemente, visto que nesse momento Hegel já descarta a possibilidade *concreta* de desenvolvimento da substância em sua determinabilidade essencial (a falha da noção de atributo), resta ao filósofo alemão fazer a mais ferrenha crítica que, simultaneamente, consuma a postura acosmista do espinosismo. Essa leitura se dá justamente no conceito espinosano de *modo*. Na definição 5 da *Ética* I vemos o seguinte: “Por modo entendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outra coisa por meio da qual também é concebido” (E, I, def. 5). O que Hegel irá criticar com maior peso nesta definição será a ausência de retorno do modo como uma negação da própria substância, isto é, como uma coisa ativa que se põe frente ao absoluto e o nega para se autodeterminar.

Pois bem, Hegel lê nessa progressão conceitual de substância-atributos-modos nada mais que uma terminologia cartesiana para o que em termos lógicos seria a passagem do geral-particular-individual. O modo espinosista, no entanto, não guarda sequer o momento da Essência, é considerado como um mero “acidental” ou caso fortuito do absoluto. Nas palavras de Hegel: “A substância se concebe por si mesma; o atributo não é concebido por si, pois o entendimento conceitual guarda relação com ele, no entanto, nele ainda se concebe a essência; finalmente, o modo é o não concebido como a essência, mas por outra coisa e nela” (HEGEL, 1955b, p. 287). Quer dizer, o modo espinosista aparece como o exterior puro que, de certa forma, fica quase que subentendido em sua definição mesma de “ser em outro”.

Para Hegel, ademais, tal progressão pode ser lida no cristianismo como sendo a passagem de Deus para as três partes da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo) e enfim para as pessoas individuais. No entanto, diferentemente do cristianismo, Hegel afirma que Espinosa não dá ao individual o seu devido valor, o holandês não concebe o individual como sujeito, como pessoa, mas apenas como modo, como mera modificação do absoluto, e é por isso que o individual espinosista nunca chega a se concretizar de fato como “consciência-de-si”; Espinosa não concebe o retorno devido e de direito aos indivíduos. Aqui aparece novamente a inspiração oriental e eleata presente em Espinosa. Contudo, vejamos como o próprio Hegel expõe essa progressão nas *Lições*:

Como vemos, Espinosa vai descendendo, pois, *o modo é a fase mais baixa de todas*; o defeito deste filósofo repousa em que ele concebe o terceiro somente como modo, como a *individualidade má*. A verdadeira individualidade, a subjetividade, não é somente um afastamento do geral, o determinado puro e simples, mas é, ao mesmo tempo, algo determinado pura e simplesmente, o que é para-si, o que se determina somente a si mesmo. Deste modo, o individual, o subjetivo, é justamente o retorno ao geral; ao ser o que é consigo mesmo e também de seu geral. O retorno consiste simplesmente em ser em si mesmo o geral; *mas Espinosa não chega a este retorno. O último [momento] para ele é a rígida substancialidade e não a forma infinita; esta ele não conheceu, por isso em seu pensamento desaparece sempre a determinabilidade.* (HEGEL, 1955b, p. 287, itálicos nossos).

A imobilidade de Espinosa é deflagrada nesse momento. Considerar o individual apenas como modificação de uma substância que não é sujeito, pois por definição não comporta uma negação intrínseca (não se reflexiona), significa o não fornecimento de nenhum princípio de movimento à dinâmica das coisas. O modo como “individualidade má” significa: o individual como pobre de Ser, como o lugar mais raso da cascata derramadora de realidade, como o degrau mais baixo de uma substância estática. Para Hegel, portanto, o individual *concretamente* considerado, deve necessariamente ter a dinâmica de retorno, deve fazer o processo inverso, deve ir até o outro lado e é justamente isso que Espinosa não faz. O filósofo holandês define o modo apenas como *ser em outro*, e não como *em si e para si*. Para Hegel, o modo espinosano não se autodetermina *nunca*. É nesse sentido que devemos compreender o precioso comentário de Vittorio Morfino sobre como Hegel entende a realidade modal:

Todas as críticas contra o espinosismo convergem para o conceito espinosano de modo: O modo de Espinosa é caracterizado por um *verschwinden* (desaparecimento) e não uma *aufheben* (suprassunção). Ou seja, um *esse in alio* (ser em outro) que não faz o retorno para si, uma dispersão vã. (...) Apenas através da crítica imanente do modo é que a substância se abre ao conceito, se descobre a si como conceito, por erguer-se a uma estrutura transcendental que forçará a natureza a tornar-se a força espiritual da presença (MORFINO, 2012, p. 37).

Quer dizer, por mais que a crítica de Hegel se faça ao sistema espinosista como um todo, como sublinhado por Pierre Macherey, isto é, se estenda desde o problema do método, da noção de atributo, à fórmula da *Carta 50*, concordamos com o ponto de vista de Vittorio Morfino quando ele fala que todas essas críticas convergem para o conceito de modo, à realidade do finito e singular. Por outro lado, o fato de toda a crítica hegeliana convergir para o conceito de modo significa, em última instância, uma divergência fundamental de pontos de vistas filosóficos irreduzíveis, quer dizer, Hegel vê em Espinosa a *falta* de um processo que ele considera como absolutamente necessário. Essa preocupação de Hegel com a definição de modo apenas como *ser em outro* e não *em si e para si*, expõe o aparecimento do principal motor de sua própria dialética: a negação, ou, mais precisamente, o movimento de negação da

negação. E, nesse ponto, chegamos ao outro local de foco da crítica hegeliana à insuficiência de Espinosa: a fórmula *omnis determinatio est negatio*, presente na *Carta 50*.

2.2.2 A fórmula enfeitada²⁸: “*omnis determinatio est negatio*”

Hegel elabora toda essa construção que examinamos acima tendo em vista um princípio muito simples que ele encontra em um excerto, quase que fortuito, da correspondência de Espinosa. Seu desenvolvimento deflagrará o que Pierre Macherey chama de “contradição fundamental do espinosismo”. Com efeito, Hegel acentua esse princípio em vários momentos de sua leitura de Espinosa. E, mais especificamente nas *Lições* (HEGEL, 1955b, p. 293 e 307, itálicos nossos) vemos o seguinte:

Deve-se assinalar, não obstante, como algo muito característico e peculiar, que em sua Carta 50 [Espinosa] disse que *toda determinação é uma negação*. Portanto, do fato de que Deus seja a causa do universo, este é também finito, já que aqui se estabelece o universo como algo distinto dele [de Deus], ao lado de Deus. (...) Como Espinosa, com efeito, formula a grande tese de que *toda determinação implica uma negação*, e como de tudo, inclusive do pensamento, por oposição à extensão, pode-se demonstrar que seja algo determinado, algo finito, algo cuja essência repousa, portanto, na negação, concluímos que apenas Deus é o positivo, o afirmativo e, portanto, a única substância, e todo o restante, pelo contrário, simplesmente uma modificação dela, nada que seja em e para-si.

A primeira passagem diz respeito à natureza do universo (*natura naturata*). Hegel, se utilizando do princípio de que tudo que é determinado implica uma negação, conclui que, pelo fato de Espinosa anteriormente já haver estabelecido Deus (*natura naturans*) como a causa mesma do universo, o próprio universo torna-se parte desta natureza determinada e, portanto, negativa. Neste caso, o universo diferiria de Deus da maneira como causa e efeito se distinguem – o que não está disforme da letra espinosana, na verdade, em que é bem estabelecida a distinção entre *natura naturans e naturata*. O grande problema desta passagem é a assunção de toda determinação como negação.

A segunda passagem, que possui mais dimensões aliás, serve de complemento à primeira. Aqui Hegel condensa uma dedução mesma do sistema espinosano. Primeiro, Hegel assume que pensamento e extensão sejam entendidos como determinados, um em sentido oposto ao outro, e que, portanto, devem ser entendidos como finitos – o que parece se afastar em larga medida da compreensão espinosana de atributo e de coisa finita. Contudo, prossegue

²⁸ Tomamos emprestado aqui o termo “enfeitada” de Yitzhak Melamed (2012). O intérprete usa esse adjetivo pois a tomada de posição frente a essa fórmula fez parte de toda a discussão da filosofia alemã desde o *Pantheismusstreit* até o ápice do Idealismo Alemão. As tomadas de posição foram, além disso, em sua grande maioria, heterogêneas ou mesmo incompatíveis.

Hegel, como podemos então entendê-los como determinações finitas negativas, a conclusão é de que apenas Deus (substância) seria o positivo e afirmativo. Nesse sentido, como já vimos, tudo o que decorresse da essência positiva da substância seria mera modificação sem qualquer dignidade ontológica própria.

Hegel trata aqui de um excerto de Espinosa encontrado em sua Carta 50, enviada a seu amigo Jarig Jelles, em que eram tratados vários assuntos: sua discordância com Hobbes, uma inovadora compreensão do número e sua recusa de descrever Deus como Uno ou Singular (MELAMED, 2012, p. 175). E, em certo momento, Espinosa discute o problema da determinação de uma figura em um plano geométrico. Vejamos o contexto dessa frase que Hegel defende como um princípio do sistema espinosista:

No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação. É manifesto que a matéria em sua integridade não pode ter figura e deve ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser. Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação [*et determinatio est negatio*] e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação. (Ep. 50, p. 558).

Esta passagem toma uma dimensão importantíssima em dois sentidos: primeiro, para a própria leitura hegeliana de Espinosa, pois Hegel faz da passagem *determinatio est negatio* um princípio²⁹, uma chave de leitura de toda dedução ontológica de Espinosa; segundo, para o próprio desenvolvimento da dialética hegeliana, isto é, Hegel toma esse princípio também para sua filosofia e o radicaliza até o ponto da “negação da negação”. É justamente nessa radicalização que se encontra o principal contraste entre os dois. É pela reinterpretação e readequação dessa passagem, tomando-a como um princípio, que Hegel pode chamar Espinosa de “precursor da dialética”.

Segundo Yitzhak Melamed (2012, p. 177-84), podemos ler esse “princípio espinosista” *toda determinação é negação* em três sentidos distintos: como uma afirmação da irreabilidade do finito (acosmismo); como um princípio dialético de negação mútua, do infinito

²⁹ É importantíssimo frisarmos a torção que Hegel faz nessa passagem, pois ela terá consequências fundamentais em toda a compreensão do sistema de Espinosa. Notemos que o filósofo holandês escreve: “No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação (...). Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação”. Espinosa é muito claro ao dizer que se tratava do *problema da figura* e não da determinação em geral. A generalização que faz Hegel, acrescentando um *omnis* (toda) à afirmação espinosana altera integralmente seu sentido. A interpretação mais fiel da noção de determinação em Espinosa será feita mais adiante em nosso trabalho. Por ora é suficiente salientarmos apenas a engenhosidade de Hegel em fazer uma *imagem* de Espinosa para confrontar-se e não propriamente fazer um diálogo com o *texto mesmo* do holandês. Pierre Macherey (2014) e Mariana de Gainza (2011) insistem nessa obsessão hegeliana por um Espinosa que, no limite, não existe.

com o finito e do finito com o infinito (dialética hegeliana); e no sentido kantiano de que o *ens realissimum* é o mais determinado e não o absolutamente indeterminado, como no caso da leitura acosmista. Sabemos que não é Hegel o primeiro a atribuir a Espinosa o sentido de irreabilidade do finito, primeiro Maimon e depois Jacobi já fazem alusões a isto³⁰, mas ele é quem melhor desenvolve e quem mais leva a cabo o princípio. De qualquer forma, de acordo com o primeiro ponto de vista, como bem pontua Macherey (2014, p. 147), a partir desse princípio a filosofia de Espinosa passa a apresentar um esboço de movimento, um princípio efetivo de negatividade, que, no entanto, acaba por formar duas ordens separadas de realidade:

De acordo com este primeiro aspecto, vemos que a filosofia espinosista, cuja “imobilidade” Hegel não deixa de denunciar, começa a mover-se um pouco: se se admite, ao menos no nível daquilo que tem existência determinada, um princípio de negatividade efetivo, essa existência não se mantém em sua posição inicial, ou seja, na afirmação de um ser absoluto e completamente positivo que compreende tudo em si e no qual se abisma toda realidade. Junto à matéria vazia e morta, reconhece um mundo de determinações que vive somente por sua própria negatividade (MACHEREY, 2014, p. 147)

Contudo, vejamos melhor como Hegel faz funcionar esse princípio na própria ontologia de Espinosa. Em uma importante passagem da *Doutrina do Ser*, livro primeiro da *Ciência da Lógica* vemos toda aquela construção do sistema espinosista, agora “animado” pela fórmula da determinação como negação:

A [determinação] é a negação posta como afirmativamente, é a proposição de Espinosa: *omnis determinatio est negatio*. Essa proposição é de importância infinita; (...) *A unidade da substância espinosista* – ou seja, que somente uma única substância é – é a consequência necessária dessa proposição que a [determinação] é negação. *Pensar e ser*, ou seja, extensão, a saber, as duas determinações que Espinosa tem diante de si, ele precisou pô-las como uma unidade; pois, como realidades determinadas, elas são negações, cuja infinitude é unidade delas; segundo a definição de Espinosa, a infinitude de algo é sua afirmação. Ele as compreendeu portanto, como atributos, isto é, como tais que não têm subsistir particular, um ser em e para si, mas são apenas como suprassumidos, como momentos; ou, antes, eles nem lhe são momentos, pois a substância é o totalmente sem determinação nela mesma, e os atributos, como também os modos, são diferenciações que um entendimento exterior faz. – Igualmente, a substancialidade dos indivíduos não pode subsistir frente àquela proposição. O indivíduo é relação consigo pelo fato de que ele põe limites para todos os outros; mas esses limites são com isso também limites de si mesmo. O indivíduo é bem *mais* do que apenas o delimitado para todos os lados, mas esse *mais* pertence a uma outra esfera do conceito; na metafísica do ser ele é um puro e simplesmente determinado; e, contra isso, que o finito como tal seja em e para si, faz-se valer essencialmente a [determinação] como negação a qual o arrasta no mesmo movimento negativo do entendimento que deixa desaparecer tudo na unidade abstrata, na substância. (HEGEL, 2016, p. 117-8)

³⁰ Analisamos a passagem de Jacobi no início do capítulo. Por ter menor envergadura histórica para o espinosismo, não analisamos as passagens de Maimon. De qualquer forma, para uma análise de ambas, cf. Melamed (2012, p. 177-8)

O que Hegel faz aqui é apresentar a disfuncionalidade deste princípio quando aplicado à ontologia de Espinosa. A substância espinosana foi definida logo no início como aquilo que não comporta limitações, como o absolutamente indeterminado, como o “lodo ontológico”, o ser puro absolutamente positivo. O princípio de que tudo o que for determinado seja uma negação implica uma *contradição insolúvel* ao espinosismo. Para que as determinações fossem negações, elas deveriam vir da própria substância e não de fora (já que a substância única é por definição autossuficiente). Com efeito, como a substância de Espinosa é o absolutamente positivo de um lado, e ele postula as coisas finitas como negação de outro lado, o que acontece é a destruição do próprio mundo. Não sobra nada. O sistema de Espinosa nesse momento entra em total curto-circuito. Melamed (2012, p. 181-2) resume com clareza essa “passagem impossível”: “De acordo com a leitura de Hegel, a afirmação de Espinosa de que as coisas finitas são meras negações do infinito é inexplicável, visto que Espinosa não pode explicar a origem dessas negações”. Para que esse princípio de Espinosa fizesse real sentido, “visto que a negação não pode ser arbitrariamente (ou externamente) introduzida na substância, a substância deve[ria] conter a negação em sua própria essência”. *A substância deveria conter a negação em sua própria essência*. Eis a impossibilidade concreta do espinosismo. Eis o esforço da dialética hegeliana. É interessante que o modelo acosmista seja atribuído à filosofia de Espinosa justamente pela maneira como ele tratou o “ser puro” e tudo isto em contraste com o princípio de toda determinação como negação. Quando Hegel (1955, p. 285) afirma que “ser espinosista é o ponto de partida essencial de toda filosofia”, e que antes de tudo o espírito tem de “banhar-se no éter da substância una” ele demonstra um gesto eleata e neoplatônico de Espinosa – que Kojève radicalizará de forma sem precedentes em sua sexta, sétima e oitava conferências do curso de 1938-39 da *Introdução à leitura de Hegel*. “O modo de pensar de Espinosa consiste em poder renunciar a todo o determinado, a todo o particular, para situar-se somente diante do Uno, para prestar atenção somente a isto” (HEGEL, 1955, p. 285). O ser puro espinosista seria a única realidade efetiva, somente ele seria Deus, e é a partir de aí que toda a filosofia começaria, ou seja, em sua tarefa de negar essa realidade e se autodeterminar como em si e para si (HEGEL, 1955, p. 284-5).

Para ser verdadeira, a fórmula espinosista não poderia excluir o mundo, isto é, ser um acosmismo, ela deveria ser uma fórmula dialética. É isso o que Hegel faz quando apresenta a sua versão de interpretação da fórmula, e que ele tanto insiste que Espinosa não alcançou. O finito deve também negar aquilo que o nega. Apenas o movimento duplo de negação conseguiria fazer a passagem de um acosmismo para uma dialética verdadeira. No entanto, como Macherey explica:

Para Espinosa, o negativo é o oposto do positivo, e não pode ser conciliado com ele, mas permanece sempre irreduzível a ele. Deste modo, entre o positivo que não é mais que positivo – e que é ele mesmo uma abstração, já que comporta esta restrição: é a contradição própria do espinosismo que não pode deixar de introduzir a negatividade em sua substância – e o negativo que não é mais que o negativo, não se pode estabelecer nenhuma passagem que torne efetivo o movimento do conceito e permita compreender sua racionalidade intrínseca. Dado que o absoluto é um imediato, não há nada fora dele, ou melhor, fora dele não há nada além de “entes” que só podem ser medidos negativamente, a partir do nada, do defeito da substância que os compõe intimamente e que é causa de sua facticidade (MACHEREY, 2014, p. 148-9)

Espinosa não chegaria à conciliação do negativo (os seres finitos, os modos singulares) com o positivo (o infinito, Deus). Essa não conciliação, fruto de seu formalismo exagerado, sua imobilidade e sua contradição internas, fazem do espinosismo a filosofia que mais subjugava a realidade do individual. O orientalismo de Espinosa aqui se faz presente como nunca. O negativismo de Espinosa não passa de um negativismo não dialético. A tensão entre os opostos nunca é resolvida e a realidade se dissolve em negações determinadas de um lado e o Ser puro de outro.

* * *

Como um resumo geral de tudo o que falamos aqui sobre a leitura de Hegel, podemos concluir o seguinte: segundo Hegel, duas posturas filosóficas são tomadas por Espinosa em sua filosofia: por um lado, como apresentamos acima, o orientalismo. O orientalismo é, digamos, o aspecto “negativo” da doutrina. No orientalismo de Espinosa, o que acontece é o desaparecimento do singular frente ao universal. É o desvanecer dos modos finitos frente à substância infinita; por outro lado, o eleatismo. O eleatismo se apresenta como o lado “positivo” do espinosismo, isto é, o momento da afirmação espinosista de que a substância é o ser puro. “Em seu conjunto, a ideia espinosista (...) é, no fundo, o mesmo que o “óv” dos eleatas” (HEGEL, 1955b, p. 284). Poderíamos dizer que o eleatismo é a progressão sintética da *Ética*, enquanto o orientalismo é a regressão analítica. Isto é, o primeiro aspecto mostra a positividade pura do ser, e o segundo o desvanecimento do singular frente ao absoluto. Essa compreensão do espinosismo diz respeito ao que Hegel falara no início de suas *Lições* com relação à postura de Espinosa com Descartes. Espinosa é aquele que descobriu a unidade absoluta do conceito. A objetivação do cartesianismo nada mais que é a superação de seus dualismos.

Ademais, podemos fazer a seguinte equação sobre a doutrina de Espinosa: orientalismo (negativismo) + eleatismo (positivismo) = acosmismo. Como tentamos explicitar na última parte de nossa análise, Hegel se esforça em demonstrar que Espinosa compreende

esses dois momentos como *distintos*, ou melhor, *essencialmente distintos*. Esse é o real sentido dele ser o precursor da dialética. Todos os princípios necessários já estavam nele, o que falta é seu desenvolvimento. Para Hegel, com efeito, faltou a Espinosa o momento de conciliação desses dois momentos. A ausência da “*negatio negationis*” é o que o faz ir de um quase dialético a um acosmista abstrato. Para tal, a negação deveria se fazer presente na própria substância, isto é, o holandês deveria “entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*”. A ausência deste princípio, no entanto, significa, em Espinosa, o desaparecimento do mundo das coisas finitas e a total impossibilidade de sua individuação concreta.

2.3 FILOSOFIA IMPOSSÍVEL? KOJÈVE E O TEMPO EM ESPINOSA

Alexandre Kojève, seguramente o maior divulgador da filosofia de Hegel na França na primeira metade do século XX ao lado de Jean Hyppolite, Jean Wahl e Alexandre Koyré³¹, tece uma importante crítica ao estatuto do tempo na filosofia de Espinosa. Inspirado certamente por Hegel, Kojève desenvolve um lado implícito da crítica já presente na leitura hegeliana que é de grande valia para o estudo do próprio espinosismo no que concerne à natureza da experiência temporal. Em termos contemporâneos, ademais, essa análise à crítica kojèveana de Espinosa é de grande importância não apenas ao espinosismo, na verdade. Se lembrarmos da estratégia filosófica de Deleuze, presente desde seu artigo sobre a Diferença em Bergson de 1956, passando pelo livro sobre Nietzsche de 1962, pela tese doutoral sobre Espinosa de 1968, e chegando em seu ponto mais refinado e estruturado em *Diferença e Repetição* de 1968, o que veremos é uma grande recusa e um árduo combate contra a dialética, concentrada na figura de Hegel, com vistas de libertar a *diferença* das amarras do primado da *identidade* sob a estrutura da *representação*³². Tal confronto com Kojève se faz importante, então, pela excentricidade de sua leitura de Hegel, e sua importância na reflexão deleuzeana³³. Em suma, tendo esse panorama como horizonte problemático, cabe analisarmos

³¹ Por maior divulgador, não queremos dizer “melhor leitor”. É patente nos estudos hegelianos que a leitura kojèveana enfatiza alguns aspectos e ignora outros importantes para o sistema hegeliano. De qualquer maneira, é inegável sua envergadura histórica e sua importância para a história da filosofia francesa que se seguiu nos anos posteriores. Portanto, remetemos o leitor ao texto de Mariana de Gainza em que é comentada a importância sobretudo dos cursos de Kojève para o hegelianismo na França. Cf. Gainza (2011, p. 195, nota 1).

³² Exemplarmente, é Michael Hardt quem dá ênfase a estes aspectos da postura deleuzeana. Cf. (HARDT, 1996).

³³ Há inúmeras leituras sobre qual a natureza do Hegel de Deleuze. Se há uma leitura enviesada de Deleuze através de Kojève, se Hegel foi precursor de algumas de suas teses fundamentais, se Deleuze faz de fato uma leitura precisa de Hegel etc. Não cabe ao nosso trabalho discutir questões desta natureza, basta que entendamos

o problema da experiência e natureza do tempo em Espinosa apresentado em algumas de suas conferências.

2.3.1 A leitura de Kojève: o absurdo sistema da eternidade

Na esteira, então, da interpretação acosmista do espinosismo, desenvolvida por Hegel e que acabamos de analisar em seus pontos principais, temos a interpretação feita por Alexandre Kojève na sexta, sétima e oitava conferências de seu célebre curso *Introdução à leitura de Hegel* do ano letivo de 1938-1939 sobre a *Fenomenologia do Espírito*, intituladas *Nota sobre a eternidade, o tempo e o conceito*. Nestas conferências Kojève analisa o que ele chama de “cinco tipos filosóficos irredutíveis”:

(...) Aliás, esse problema [da relação entre eternidade, tempo e conceito] exprime o conteúdo essencial de toda a filosofia, de modo que se pode dizer que só há cinco tipos filosóficos irredutíveis, isto é, essencialmente diferentes: um tipo impossível (possibilidade 1: Parmênides-Espinosa); três tipos relativamente possíveis, mas insuficientes (possibilidade 2: Platão, Aristóteles, Kant); e um tipo verdadeiro, que é necessário aliás desenvolver (...) (Hegel e Heidegger representam essa possibilidade 3) (KOJÈVE, 2002, p. 320, nota 1).

Como vemos, além de equivaler Espinosa a Parmênides, Kojève também os coloca como o tipo filosófico impossível em filosofia³⁴. Certamente a leitura de Kojève tem total embasamento e inspiração na interpretação acosmista hegeliana, no entanto, e é isto o que nos interessa como uma segunda crítica ao desenvolvimento espinosista do conceito de modo finito, Kojève coloca uma grande ênfase nas noções de tempo e de duração em sua interpretação da ontologia de Espinosa, constituindo um núcleo extremamente problemático em seu desenvolvimento, sem sequer se valer da negatividade das determinações acentuadas por Hegel.

Lembremos, antes de tudo, que as noções de tempo e de duração aparecem como sendo essencialmente as maneiras de ser dos modos finitos, como consta nas definições 5 e 7 do livro II e na proposição 8 e sua demonstração do livro III da *Ética*:

Def. 5. A duração é a continuação indefinida do existir. *Explicação:* Digo *indefinida* porque a duração não pode ser, de maneira alguma, determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, a qual, com efeito, necessariamente põe a existência da coisa, mas não a retira. (...) *Def. 7.* Por coisas

que Espinosa desempenha um papel central para ambos, e para a interseção de ambos. Para uma explicação mais detalhada, cf. (DUFFY, 2006, p. 3-6).

³⁴ Kojève acrescenta: “Como já disse, o sistema de Espinosa é a perfeita encarnação do absurdo. (Por isso, quando se tenta “realizar” (...) seu pensamento, experimenta-se a mesma sensação de vertigem que se tem diante de um paradoxo da lógica formal ou da teoria dos conjuntos)” (KOJÈVE, 2002, p. 334).

singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que tem uma existência determinada. (...) *Proposição*. 8. O esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido. *Demonstração*. Com efeito, se envolvesse um tempo limitado, que determinasse a duração da coisa, seguir-se-ia, então, exclusivamente da própria potência pela qual a coisa existe, que, após esse tempo limitado, ela não poderia mais existir, devendo se destruir. Mas isso (pela prop. 4) é absurdo. (...) Portanto, esse esforço envolve um tempo indefinido. (E, II, def. 5, def.7; E, III, prop.8, dem.)

Aqui Espinosa fala de tempo e duração como sendo nucleares e essenciais na maneira de ser dos modos finitos. Não obstante, é justamente com relação ao estatuto dessas noções que se dirige a crítica de Kojève. Com efeito, atacar essas noções é atacar toda a ontologia, epistemologia, ética e política espinosanas, quer dizer, é demolir toda sua filosofia. Vejamos como isso acontece.

* * *

Kojève, dizíamos, elabora essa classificação dos “cinco tipos filosóficos irreduzíveis” com relação ao problema de como articular o Conceito, isto é, o “conjunto coerente do conhecimento conceptual que aspira à verdade”³⁵, com a realidade (temporal ou eterna). Os tipos filosóficos de Platão, Aristóteles e Kant são rotulados como “relativamente possíveis, mas insuficientes”, pois relacionam o Conceito com algo distinto dele mesmo, isto é, todos eles desenvolvem uma espécie de filosofia sempre representacional, presa às amarras do entendimento finito. As diferenças entre esses sistemas (já que os três convergem em compreender que o Conceito é sempre uma relação com algo, com um objeto externo diferente dele) consiste na maneira em que eles compreenderão essa relação. Pois bem, antes de tudo, o Conceito sempre deverá ser eterno (já que toda filosofia “que merece levar esse nome” aspira à verdade, ou ao menos à verdades e, portanto, a verdade ela mesma não pode ser temporal e absolutamente mutável, pois isso significaria cair em um relativismo ou em um ceticismo que nada têm de filosóficos).

Nesse sentido, para Platão, o Conceito eterno fará referência à eternidade, configurando uma espécie de teologia monoteísta antecessora da compreensão cristã, em que toda a verdade está presente em uma realidade eterna, fora da existência temporal; Aristóteles, por sua vez, percebendo as dificuldades de justificação desta posição platônica, dirá que o Conceito se refere também à eternidade, mas que se encontra no próprio tempo. Essa torção, por mais que ainda configure uma teologia, pois a verdade ainda diz respeito à eternidade, possui traços mais “imanescentes”. A biologia aristotélica mostra como, mesmo se referindo à

³⁵ Continua Kojève: “Com efeito, a verdade é sempre um conceito em sentido lato, isto é, um conjunto coerente de palavras que-têm-sentido” (KOJÈVE, 2002, p. 319).

eternidade, a verdade se “materializa” nas espécies ínfimas e nos singulares; por fim, Kant dirá que o Conceito eterno não se refere à eternidade, mas sim ao próprio tempo, o que, segundo Kojève, é justificado já nas primeiras páginas da *Crítica da Razão Pura* com a afirmação kantiana de que “o conceito sem a intuição é vazio; a intuição sem o conceito é cega”. O que mostra que não há nada para se buscar enquanto conhecimento verdadeiro fora do que se apresenta a partir das formas puras da sensibilidade (tempo e espaço). Mesmo se distanciando da teologia através desta postura crítica, Kant ainda se coloca no ponto de vista da representação, quer dizer, é ainda insuficiente³⁶.

Por outro lado, há os tipos de Parmênides-Espinosa e o de Hegel-Heidegger. Inversamente aos três anteriores, Espinosa (o representante moderno do eleatismo, o sistematizador e desenvolvedor maior de Parmênides)³⁷ e Hegel não compreendem o Conceito como algo distinto dele mesmo. Nesses dois casos, podemos dizer, o saber absoluto não é compreendido como uma representação, o saber não é saber “sobre” o Ser, mas o próprio Ser se refletindo em si. Em outras palavras, e retomaremos mais adiante essa problemática, Espinosa demonstra no *Tratado da Emenda do Intelecto* que não há necessidade de um *Discurso do Método* à maneira de Descartes justamente por recusar a necessidade de se possuir um conhecimento prévio para poder entrar em um segundo momento no conhecimento filosófico (algo muito similar é encontrado no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*)³⁸. Ou mesmo a máxima espinosista presente na Carta 76 a Albert Burgh que corrobora com esse gesto “imane” da verdade e sua demonstração: “o verdadeiro é índice de si mesmo e também do falso” (Ep. 76, p. 397). É com a figura de um círculo perfeito³⁹, portanto, que Kojève apresenta essas duas filosofias: por não fazer referência a nada exterior a ele mesmo, o saber absoluto atua como um conjunto circular de conhecimentos. Quer dizer, para Hegel a “entrada em cena” fenomenológica do espírito *já é ciência*; mas também para Espinosa discutir sobre o método *já é filosofia*, *já é conhecimento das potências próprias do intelecto*, *já é ter posse da ideia verdadeira*.

³⁶ Kojève desenvolve essa discussão nas duas primeiras conferências. Sobre Platão (KOJÈVE, 2002, p. 319-29); sobre Aristóteles (KOJÈVE, 2002, p. 330-4); sobre Kant (KOJÈVE, 2002, p. 338-44).

³⁷ “Já que o ponto de vista de Parmênides plenamente desenvolvido e compreendido só chegou a nós por intermédio de Espinosa, é dele que falarei ao discutir essa possibilidade [de identificar o Conceito à Eternidade]” (KOJÈVE, 2002, p. 320).

³⁸ “O pensamento (ou o conceito) é o atributo da substância, que não é diferente de seu atributo, diz Espinosa. Nos dois casos, isto é, em Parmênides-Espinosa e em Hegel, não há portanto reflexão *sobre* o Ser. Nos dois casos, *é o próprio Ser* que reflete sobre si em e por, ou – melhor ainda – como conceito. Logo, o saber absoluto que reflete a totalidade do Ser é tão fechado em si mesmo, tão circular, quanto o Ser em sua totalidade: não há nada fora desse saber, como não há nada fora do Ser” (KOJÈVE, 2002, p. 334)

³⁹ Para uma discussão exaustiva sobre a compreensão circular do sistema de Espinosa, cf. Gainza (2011, p. 195 ss.)

Para Kojève, no entanto, como vimos no parágrafo anterior, a alternativa de Espinosa é impossível e a alternativa de Hegel é verdadeira. O que diferenciará uma da outra, já que ambas compreendem o caráter intrínseco do desenvolvimento e da posse da verdade (do Conceito) será a própria identificação do que *é* essa verdade. Enquanto para Hegel o saber absoluto será o próprio tempo, para Espinosa será a eternidade. E é justamente aí que esses dois sistemas serão o exato oposto um do outro e que o espinosismo se transformará em algo monstruoso:

O Ser-conceito de Parmênides-Espinosa é eternidade, ao passo que o Ser-conceito de Hegel é tempo. Por conseguinte, também o saber absoluto deve *ser* a eternidade. Quer dizer, deve excluir o tempo. Em outras palavras: não há necessidade de tempo para realizá-lo; a *Ética* deve ser pensada, escrita e lida “num piscar de olhos”. Aí está o absurdo. (KOJÈVE, 2002, p. 334).

O ataque de Kojève que se direciona ao completo absurdo que seria concordar com a perspectiva espinosista se justifica pela aparente exclusão do tempo que Espinosa executa no campo ontológico. Kojève parece argumentar rigorosamente ao inverso das proposições de Espinosa que citamos acima, onde ele parecia equivaler a ideia de duração e de tempo com a existência modal finita. Longe de demonstrar de fato essa relação, o holandês assume, na verdade, o ponto de vista do Ser puro, o Ser como mera substância eterna e infinita, como apresentado nas primeiras definições e proposições do livro I da *Ética*. Além disso, como Espinosa não vê no Conceito (na verdade) uma relação de correspondência entre externos, a única conclusão *de fato* espinosana é a da absoluta exclusão do tempo, da mudança e do devir e, conseqüentemente, de qualquer possibilidade da *Ética* ter sido escrita por um modo finito singular em um momento histórico determinado (Baruch de Espinosa, em sua casa, na província de Haia, nos Países Baixos, no ano de 1675). Aceitar, como Espinosa aceitou no início de sua *Ética*, que a substância é o absoluto, impossibilita qualquer explicação histórica posterior, pois a eternidade não é e não pode estar no tempo. Diz Kojève: “A *Ética* demonstra a impossibilidade de sua aparição em qualquer momento do tempo. Em suma, a *Ética*, para ser verdadeira, só pode ter sido escrita pelo próprio Deus; e, convém notar, por um Deus não encarnado” (KOJÈVE, 2002, p. 336). Quer dizer, para o espinosismo ser verdadeiro, Espinosa teria de ser o próprio Deus, e assumir que Espinosa (modo finito) é Deus (substância) exprime o absurdo dessa filosofia.

Convém notar, então, que não há possibilidade, na perspectiva espinosista, de existir qualquer discurso “científico” no sentido hegeliano, pois a *Ética* não comporta esses momentos temporais sucessivos e degenerantes ou construtivos, efeitos da ação temporal. O espinosismo não permite que o diverso se explique, se desenvolva. O postulado do Ser como

o Uno (a substância eterna) anula por completo a possibilidade de discurso verdadeiro no tempo. Para Espinosa, portanto, “o discurso deve ser intemporal; ora, sem ter o tempo o homem não pode pronunciar uma única palavra. Se o Ser é uno, ou, o que dá no mesmo, se o conceito *é* a eternidade, o saber absoluto reduz-se para o homem ao silêncio absoluto” (KOJÈVE, 2002, p. 336). Isto é, pior que um cético ou um relativista que assume que não há verdade e que, portanto, não há filosofia, Espinosa afirma que só para Deus há possibilidade real de filosofia.

No entanto, Kojève argumenta, não é a ideia do sistema de Espinosa que configura essa monstruosidade. A ideia do sistema de Espinosa é tão somente a ideia do saber absoluto, assim como em Hegel, isto é, que o Conceito se desenvolve em uma reflexão absolutamente intrínseca consigo mesmo. A “vertigem” que a filosofia de Espinosa causa é justamente esse vácuo temporal, onde não há explicação de como um homem (um modo finito), que precisou *de fato* de tempo para escrevê-la, a escreveu. Em outras palavras, a *Ética* pode tranquilamente sobreviver fora do tempo, o que falta é a chave de acesso a ela para quem *está* e *vive* na realidade temporal. “O sistema espinosista é a *Logik* de Hegel, para a qual não há nem pode haver *Fenomenologia* que “leve a” isso”. (KOJÈVE, 2002, p. 336). Em suma, a filosofia de Hegel é o sistema espelhado de Espinosa, é seu correlato oposto. “Todo o esforço de Hegel consiste em criar um sistema espinosista que possa ser escrito por um homem que vive num mundo histórico”, diz Kojève. Por isso a exaltação de Hegel com ele: “ou Espinosa ou nenhuma filosofia”. Como vimos, Espinosa é o iniciador, o precursor, e do ponto de vista da eternidade, do tempo e do conceito não é diferente. Espinosa é o único, além de Hegel, a perceber a natureza do absoluto, mas, como “bom iniciador que é”, fracassa no desenvolvimento concreto desse mesmo absoluto.

Por fim, toda essa interpretação de Kojève, dizíamos no início, se configura como o outro lado da crítica ao “acosmismo” de Espinosa. Kojève, então, pode resumir desse modo a postura espinosana frente ao mundo dos finitos:

(...) o sistema de Espinosa não é um pan-teísmo, mas um a-cosmismo: é o universo ou a totalidade do Ser se reduzindo ao Deus único, mas que é Deus sem mundo e sem homens. *E tal afirmação equivale a dizer que tudo o que é mudança, devir, tempo não existe para a ciência. Porque, em se tratando da Ética, não se sabe como nem por que tais coisas nela aparecem.* (KOJÈVE, 2002, p. 337, itálicos nossos)

Dizer que o Conceito é a eternidade, isto é, que o saber absoluto só é possível para a substância, anula completamente a própria *existência* dos seres finitos, não apenas estes estão reduzidos à ignorância (pois isto seria recair novamente em um ceticismo ou relativismo, ou mesmo em uma teologia), mas eles mesmos perdem sua densidade ontológica pois o próprio

tempo, sua condição inerente e essencial de ser, é *desontologizado* no espinosismo. O espinosismo é o lugar onde só há Deus e que só há conhecimento verdadeiro para o próprio Deus, por isso o horror de um homem finito e historicamente determinado frente a ele.

2.3.2 A noção de *tempus* nos *Pensamentos Metafísicos* e na *Carta 12*

Poderia soar um tanto arbitrária ou até mesmo equivocada a leitura de Kojève. No entanto, a colocação do problema que Kojève discute tem, até certo ponto, referência na própria letra de Espinosa. A natureza do conceito de tempo é problemática em textos como os *Pensamentos metafísicos*, a *Carta 12* e até mesmo na *Ética*, em que são feitas alusões a uma “não realidade” do tempo. Cabe a nós nesse momento apresentar essas passagens que fazem referência à noção de tempo para vermos mais adiante qual é, de fato, sua relação com as noções de eternidade e, principalmente, de *duração*. Se a duração for correlata do tempo, dividir as mesmas qualidades ontológicas dele, ou atuar no mesmo sentido que ele, então devemos concordar com o ponto de vista de Kojève e assumir que a filosofia de Espinosa não desenvolve o necessário para explicar a gênese constitutiva e concreta dos modos finitos, que, *por definição*, existem na duração. Mas, se, pelo contrário, a duração for algo outro que o tempo, então teremos um terreno problemático possível de seguir uma conclusão diversa da conclusão de Hegel e Kojève.

Nos *Pensamentos Metafísicos*, apêndice do primeiro texto publicado por Espinosa, os *Princípios da Filosofia Cartesiana*, encontram-se discussões sobre as chamadas, à época, *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*, que tratavam da natureza de Deus, da imortalidade da alma, da liberdade. E nesse texto, encontramos a seguinte passagem de Espinosa sobre a eternidade, a duração e o tempo:

O que é a eternidade. Abaixo falaremos mais amplamente sobre a eternidade. Aqui diremos apenas que ela é o atributo sob o qual concebemos a existência infinita de Deus. **O que é a duração.** A duração é o atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas enquanto perseveram em sua atualidade. Disso decorre claramente que entre a duração e a existência total de uma coisa há apenas uma distinção de Razão. Quanto mais se subtrai a duração de uma coisa, tanto mais se subtrai, necessariamente, sua existência. Para determinar a duração nós a comparamos com a duração daquelas coisas que possuem um movimento certo e determinado. Esta comparação chama-se tempo. **O que é o tempo.** Assim, o tempo não é uma afecção das coisas, mas apenas o modo de pensar, ou, como já dissemos, um ente de Razão. Com efeito, é um modo de pensar que serve para explicar a duração. Deve-se notar aqui (o que servirá quando posteriormente falarmos da eternidade) que a duração é concebida como maior ou menor, como composta de partes e que é um atributo da existência e não da essência. (CM, I, 4, p. 213, grifos nossos, itálicos do autor)

E na *Carta 12*, o estatuto do tempo parece ser ainda mais subjugado:

O tempo nos serve para medir a duração, e a medida para determinar a quantidade, de modo que podemos imaginar ambas o mais facilmente possível. Além disso, do fato de que separamos as afecções da substância da substância mesma e de que as reduzimos a classes, com a finalidade de imaginá-las o mais facilmente possível, surge o número. Portanto, vê-se claramente que a medida, o tempo e o número não são outra coisa que simples modos de pensar, ou melhor, de imaginar. (Ep. 12, p. 134)

Quer dizer, parece-nos, de fato, que o *tempus* em Espinosa não passa de uma unidade de medida, de um modo de pensar, um ente de razão, ou ainda pior, um modo de imaginar, isto é, que o registro temporal faz parte do primeiro gênero de conhecimento estabelecido por Espinosa e, portanto, faz parte do exterior, do mutilado e do inadequado. Isto não significa, no entanto, que com isso Espinosa recuse completamente o estatuto da mudança e do devir⁴⁰, admitir isto, seria admitir a conclusão de Kojève. Parece para nós, mesmo nessas passagens em que o tempo parece ser completamente dissolvido da ordem do ser, que a *durationis* – e isto é extremamente relevante –, recebe de fato um estatuto ontológico diferente, ou ao menos um tratamento diferente do tratamento dado a noção de tempo. Entretanto, para dizermos mais que isso, precisamos, antes, ter com clareza o estatuto da infinitude e da finitude para Espinosa. Por ora, é suficiente deixarmos tensionada a questão.

Em suma, Hegel e Kojève atacam Espinosa em dois pontos nucleares de sua doutrina, ambas recaindo nos modos finitos. O primeiro ataca sobretudo o princípio genético de determinação do absoluto, o segundo ataca o estatuto ontológico da maneira própria de ser dos modos. Com essas questões trazidas à superfície e devidamente tensionadas, passemos ao último ponto problemático da leitura acosmista: a filiação de Espinosa a Parmênides e Plotino, isto é, Espinosa como um continuador da chamada doutrina da emanção, ou, em outros termos, da causalidade emanativa.

2.4 ESPINOSA NA LINHAGEM DA CAUSALIDADE EMANATIVA

Parmênides, Plotino e Espinosa compartilhariam, segundo Hegel e Kojève, de uma linhagem filosófica comum: nas três filosofias estaria presente como uma “herança genética”, o princípio de causalidade emanativa. À guisa de introdução, podemos dizer que “causalidade emanativa” remete sempre a uma estrutura hierárquica na dimensão produtiva das coisas, onde o participado, a fonte luminosa, o doador, procede como uma “cascata derramadora de realidade” (CRAIA, 2002, p. 59), produtora por doação, em que quanto mais distante dele se

⁴⁰ Uma análise exaustiva dessas passagens é feita por Itokazu (2008, p. 98-149) no capítulo intitulado “Entre um tempo medido e um tempo vivido”. Nesse capítulo a intérprete faz uma análise das torções, movimentos e possíveis inconsistências da noção de tempo na obra de Espinosa. Retomaremos mais adiante essa problemática.

encontra o “participante”, mais pobre de ser ele será (imagine-se a luz do Sol no Oceano, por exemplo. Neste caso, os peixes abissais seriam os entes mais pobres de ser, pois estariam mais longe da “fonte primária”, o Sol). Por outro lado, esse modelo de causalidade deve sempre assegurar a “pureza” da fonte primária. Esta fonte, portanto, não pode ser nunca afetada por seus efeitos, criando, assim, uma espécie de ruptura, ainda que diferente do modelo de causalidade transitiva transcendente⁴¹. As figuras conceituais desta linhagem, seriam, portanto, o “Ser” de Parmênides, o “Uno-Bem” de Plotino, e como querem Hegel e Kojève, a “Substância” de Espinosa.

Poderíamos acatar ainda a interpretação de Gregor Moder e incluir – ou melhor, e sobretudo incluir – Aristóteles nesta linhagem da emanação. O autor defende que a saída que Aristóteles encontra para o problema do movimento e do devir no nível do Ser, ou seja, sua teoria do primeiro motor imóvel como explicação da gênese do movimento e da mudança no mundo, é marcado por uma clara hierarquia causal. O primeiro motor imóvel de Aristóteles, e isto é essencial, *move sem ser movido, é uma causa de movimento que não tem causa de seu próprio movimento, ou melhor, que sequer se move*. Esta relação muito específica que o motor imóvel guarda com o restante das coisas “criadas”, introduz nele uma espécie de “pureza” e, conseqüentemente, de degradação nas demais coisas que já estão inseridas na realidade modal e que movem e são movidas simultaneamente. Não é de se estranhar, portanto, que a tradição medieval do cristianismo tenha adotado esse modelo como a explicação da criação divina. Deus é pensado como aquele que “gera” sem precisar perder nada de si mesmo. Não é necessário, ao Deus tomista, que haja qualquer relação de “concepção” no sentido biológico do termo. Deus é, e só pode ser, o elemento absolutamente ativo, o ato puro. Ou, em outros termos, Deus tem de ser esse “primeiro motor imóvel”⁴².

Portanto, cabe analisarmos os princípios fundamentais desta linhagem filosófica para compreender em que medida foi possível a praticamente toda interpretação crítica de Espinosa, em especial Hegel e Kojève, rotulá-lo como um continuador de dita tradição.

* * *

⁴¹ “A causalidade eficiente transitiva, pondo a transcendência da origem, impõe a heterogeneidade, a separação e a exterioridade entre causa e efeito, exige a distância intransponível entre a primeira e o segundo e, por conseguinte, seu corolário, a hierarquia. Separados, causa e efeito voltam a ser articulados sob a forma da subordinação entre um superior e um inferior, desenhando a realidade como cadeia de seres hierarquicamente vinculados segundo seu grau de perfeição, em cujo topo se encontra a causa primeira, cuja perfeição exige que permaneça separada da série mas que nela interfira na qualidade de causa eminente, aquela causa que tem a estranha peculiaridade de ser de natureza absolutamente diversa de seu efeito. (...) É assim que Deus, puro espírito infinito, cria corpos finitos” (CHAUI, 1999, p. 68).

⁴² Gregor Moder discute a resolução aristotélica deste problema em Moder (2017, p. 48-51).

São conhecidas as afirmações de Parmênides em seu *Poema* sobre a identidade do Ser, sua imutabilidade e sua unicidade. Dessas afirmações decorrem aquilo que Étienne Gilson chamará de “ontologia daquilo que é”, isto é, aquele modelo ontológico que é baseado na fórmula *ex nihilo nihil fit* (do nada, nada provém). As afirmações de Parmênides de que o nada não pode ser pensado, não possui propriedades etc. resulta em uma evidente ruptura entre tudo aquilo que está marcado pelo signo da mudança, pertencendo à ordem da aparência (o mundo do devir), e aquilo que é sempre idêntico e imutável, pertencendo à ordem do Ser. Étienne Gilson, em seu *O Ser e a Essência*, assim resume a doutrina de Parmênides:

Em suma, o ser se define aqui como o idêntico a si mesmo e como o incompatível com a mudança. Desde sua origem, a ontologia do “aquilo que é” leva à negação do movimento, o qual, por contradizer a identidade do ser consigo mesmo, é excluído desde o início por ser ao mesmo tempo irreal e impensável. Resulta imediatamente disso que todo o mundo da experiência sensível, com as mudanças perpétuas de que ele é palco, deve ser excluído da ordem do ser e remetido à da aparência (...). Traduzida em linguagem simples, essa conclusão equivale a recusar o ser a tudo aquilo que nasce e morre, a tudo aquilo que causa ou é causado, a tudo aquilo que vem a ser e muda... (GILSON, 2016, p. 32).

Em termos hegelianos, esta é a grande descoberta do primeiro motor da dialética, que, assim como Espinosa, Parmênides não desenvolveu:

Tal é a concisa determinação, e neste nada se cifra a negação em geral e, sob uma forma mais concreta, o limite, o finito, a limitação; *determinatio est negatio*: eis aqui a grande proposição de Espinosa. Parmênides disse que, seja qual for a forma que o negativo possa revestir, não é em absoluto. (...) Em seu conjunto, a ideia espinosista (...) é, no fundo, o mesmo que o “óv” dos eleatas (HEGEL, 1955b, p. 233 e 284).

As consequências deste não-desenvolvimento do princípio de determinação como negação implica, em ambos os casos, a estruturação do mundo como uma impossibilidade em termos de produção. A substância de Espinosa não produz efetivamente seus modos pois não há nenhum princípio genético de determinação presente em sua própria essência, quer dizer, a produção não acontece de forma imanente, como um auto-desenvolvimento. Da mesma maneira que as coisas sensíveis, as coisas do mundo da mudança acabam por perder sua dignidade ontológica, visto que estão no lugar mais distante do Ser em sua produção primeira. Em suma, esta identidade e autossuficiência do Ser consigo mesmo, animado pelo princípio de *ex nihilo nihil fit*, acaba por implicar uma clara hierarquia, em que a dinâmica da produção vai do mais puro e mais rico de “realidade” para o mais degradado e realmente mais pobre. Contudo, no caso de Parmênides, e esta é uma das descobertas de Platão, não é possível falar de uma produção propriamente dita, pois o Ser como puro, imutável e fora da ordem da multiplicidade implica, em última instância, assim como Hegel vê no sistema de Espinosa, um

acosmismo, em que o Ser é sem mundo, sem homens, sem *diferença*, recluso a sua própria identidade consigo mesmo.

A este problema da relação das coisas mutáveis com o Ser puro, Platão desenvolve uma teoria da *participação*. Neste programa, a tentativa é a de formular uma espécie de mediação como condição de realidade das coisas finitas, para que estas não caiam no abismo da indiferença e da irrealidade parmenidianas. No caso de Platão, a participação se dá por imitação ou como uma tomada de parte, isto é, as coisas finitas, em alguma medida, imitam a forma pura do mundo suprassensível, ou tomam parte da realidade da ideia. Esta resposta, no entanto, por enfatizar o lado do participante com relação ao participado, implica uma violência. A ideia pura tem uma natureza distinta da coisa material. Com efeito, o sensível tentar reproduzir ou tomar parte do inteligível exerce uma violência com relação ao inteligível por uma natureza que lhe é estranha. O programa neoplatônico, portanto, será o de inverter esta balança e fazer com que a ênfase se volte para o participado (O Uno) (DELEUZE, 2017, p. 187-8).

Plotino, portanto, ao invés de partir do “mais baixo” para chegar ao puro, faz justamente o contrário, parte do “Uno” para chegar ao múltiplo⁴³. Aqui se revela uma semelhança, no mínimo metodológica, que principalmente Hegel e Kojève assinalaram⁴⁴: assim como Plotino, que parte do Uno para chegar às coisas finitas, Espinosa parte da Substância para chegar aos modos finitos. O seio do idealismo plotiniano e espinosano residiria nessa tendência de ir do absolutamente indeterminado ao absolutamente singular.

Segundo Deleuze, em Plotino isto acontece da seguinte maneira:

O programa formulado por Plotino é o seguinte: partir do mais alto, subordinar a imitação a uma gênese de produção, substituir a ideia de uma violência pela de um *dom*. O participado [O Uno; o Absoluto] não se divide, não é imitado de fora, nem coagido por intermediários que violentariam sua natureza. *A participação não é nem material, nem imitativa, nem demoníaca: ela é emanativa. Emanação significa, ao mesmo tempo, causa e dom: causalidade por doação, mas também doação produtora.* A verdadeira atividade é a do participado; o participante é apenas um efeito, e recebe o que a causa lhe dá. A causa emanativa é a Causa que doa, o Bem que doa, a Virtude que doa (DELEUZE, 2017, p. 189, itálicos nossos).

Importantíssimas observações de Deleuze, que contribuem para compreendermos como foi possível ler esta mesma estrutura produtiva em Espinosa. A causalidade emanativa de Plotino estabelece duas coisas essenciais: o participado é o agente da produção, isto é, o Ser, o Uno, a Substância, é quem, por doação, dá seu Ser ao mundo; o participado não

⁴³ Cf. Gilson (2016, p. 49-56).

⁴⁴ Hegel, no capítulo sobre Plotino de suas *Lições*, desenvolve os pontos principais da doutrina da produção de Plotino. Cf. Hegel (1955b, p. 31-53).

participa da natureza do efeito. Por mais que ele doe seu Ser na produção das coisas, ele é absolutamente incomensurável ao ser destas mesmas coisas. Não há relação recíproca entre causa e efeito. O Uno de Plotino permanece em si mesmo, emanando sua realidade, porém, e isto é essencial, *a causa não permanece no efeito*, ou seja, por mais que esta causalidade não seja transcendente, ela permanece sendo transitiva. Que é a causa transitiva? *É a causa que possui uma natureza completamente distinta da natureza do efeito*. A produção plotiniana, portanto, mantém o mecanismo hierárquico e analógico da produção⁴⁵. O Ser de Parmênides, que se mantém puro e imutável não se apresenta tão distinto assim do Uno-Bem plotiniano. Ambos mantêm a imutabilidade do nível do absoluto e explicam a produção das coisas com uma distinção e estranheza de natureza entre causa e efeito.

As afirmações de Hegel e Kojève de que há uma linhagem entre Parmênides, Plotino e Espinosa se justificariam, portanto, se o modelo de causalidade espinosano for também da natureza que acima apresentamos, isto é, de que haja pureza e maior perfeição na causa primeira, que causa e efeito não compartilhem da mesma natureza e que o efeito não implique nenhum tipo de mudança na causa. Como vimos, Hegel assim procede na dedução da ontologia de Espinosa: a substância é o indeterminado puro, o todo vazio de *diferença*; os atributos são os princípios extrínsecos de determinabilidade da substância, ainda participando de sua essência (algo similar ao *nous* plotiniano); e os modos são o externo puro, apenas o efeito – que não compartilha da mesma natureza da causa –, sem princípio algum de retorno ao absoluto (negação da negação), são apenas o *esse in alio* (ser em outro).

Contudo, podemos questionar se é de fato essa a causalidade que Espinosa põe em funcionamento na *Ética*. A proposição 18 que afirma que “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva” guardaria alguma contradição insolúvel no interior do sistema tal como Bayle, Jacobi, Kojève e sobretudo Hegel (apenas para citar os nossos interlocutores privilegiados) apontam? Espinosa não teria desenvolvido um princípio genético de determinação e produção condizente com suas definições do início da *Ética*? Não há espaço para as coisas finitas em seu sistema? Não há resposta para a individuação das coisas singulares e, portanto, deveríamos aceitar de fato que o sistema espinosista é um acosmismo abstrato, tamanho o absurdo de suas premissas? Estas respostas, talvez agora mais fiéis à letra espinosana, serão o escopo do restante de nosso trabalho.

⁴⁵ “O pensamento se produz; e o que se produz é um pensamento. O pensamento é, pois, idêntico a seu ser, pois nada é fora do ser, *desta grande afirmação*. Plotino, ao citar este último fragmento (V. Enéada I, 8), disse que “Parmênides captou este em si ao não pôr o ser nas coisas sensíveis, pois, identificando o ser com o pensar, o afirmou como algo imutável” (HEGEL, 1955a, p. 234). Plotino, em sua atualização do problema da participação, mantém, ainda, a mesma dinâmica da causalidade de Parmênides.

3 A ESTRUTURA DO REAL: SUBSTÂNCIA, ATRIBUTOS E MODOS

No mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si mesmo, também se deve dizer que é causa de todas as coisas (E, I, prop. 25, esc.)

Espinosa, em sua ontologia, utiliza ainda a terminologia geral da filosofia escolástica e de sua refundação cartesiana, isto é, aquele vocabulário fortemente aristotélico no interior de uma filosofia que se confunde com os interesses da teologia no medievo, mas que já dava seus primeiros passos em busca de uma ruptura. Contudo, ele opera uma profunda transformação de sentido desses termos clássicos da metafísica escolástico-cartesiana e a doutrina da substância-atributos-modos devém inteiramente outra. A atitude espinosana frente a esta tradição, podemos dizer, é a de uma verdadeira subversão. Mantendo-se fiel, então, a esta terminologia, Espinosa a rearticula de tal maneira a afirmar teses como a unicidade substancial, a impossibilidade de haver substâncias finitas, a imanência de Deus às coisas e das coisas a Deus, a natureza imaginária das causas finais, a identidade entre causa formal e causa eficiente, a recusa das afecções transcendentais do ser em geral, a necessidade absoluta do ser etc. Nessa reconfiguração geral, o que surge é uma filosofia imanente e afirmativa, que exclui todo o recurso à transcendência, entendida como preconceito finalista (*inveterato praejudicio*), uma filosofia que afirma a potência imanente da produção divina em suas expressões finitas e determinadas. O intuito deste capítulo – antes de chegarmos de fato à constituição mesma das coisas finitas, isto é, investigar a essência dos modos, sua existência e suas relações –, é de fazer assim como o fez Espinosa: partir da causa para o efeito. Tentaremos apresentar os fundamentos espinosanos e as articulações internas da primeira parte da *Ética*, o livro que apresenta sua “ontologia”, no sentido mais forte do termo. Assim, apresentaremos essa rede conceitual como sendo uma própria *estruturação* do real.

3.1 A RUPTURA COM A ESCOLÁSTICA E O *MORE GEOMETRICO*

Espinosa, em sua juventude, possui duas grandes problemáticas que organizarão o “conteúdo” e a “forma” da *Ética*. Por um lado, ele proporá uma ontologia livre da teologia, que marca todo o medievo e o cartesianismo; por outro lado, essa nova ontologia não poderá ser exprimida de qualquer maneira, por isso a importância em se *descobrir* o método que exprima a verdade do conteúdo desta nova ontologia. Neste subtítulo, tentaremos demonstrar estes dois momentos de seu pensamento, ou seja, os fundamentos de sua filosofia da imanência e a descoberta de seu método de expressão.

3.1.1 A noção de Ser nos *Pensamentos Metafísicos*

Os *Pensamentos Metafísicos* possuem um papel central na economia do sistema espinosano, talvez o único momento minimamente explícito de sua obra em que ele discute diretamente com a tradição escolástica. Essa tradição – começando com a *Metafísica* de Avicena no século XI e se estende até as *Disputações Metafísicas* de Suárez no fim do século XVI –, que parte da dupla definição de Metafísica dada por Aristóteles, a saber, ciência do ser enquanto ser ou ciência das primeiras causas e princípios, divide a metafísica, então, em duas partes: a metafísica geral (*metaphysica generalis*), que é a ciência do ser e suas afecções transcendentais, ou “ontologia”; e a metafísica especial (*metaphysica specialis*), que é a ciência de Deus e da imortalidade da alma humana, ou “teologia” no primeiro sentido e “psicologia” no segundo. É no interior deste panorama e desta divisão do estudo da metafísica que os *Pensamentos* se localizam, com o intuito de “romper com a construção da ontologia do possível, cristalizada nas ficções da metafísica geral e especial, e não plenamente afastadas pela fundação cartesiana” (CHAUI, 1999, p. 539).

Em linhas gerais⁴⁶, a escolástica aceita a ciência do ser enquanto ser e por isso, segundo Espinosa, divide tudo o que pode ser caracterizado enquanto ente, em uma divisão entre ente real e ente de razão⁴⁷. Para Espinosa, este é o mau fundamento (*malum fundamentum*) no qual esse modelo metafísico se assenta, pois ela imagina o “ser enquanto ser”, que não possui qualidade alguma, que é apenas um vazio que implica como princípio apenas que algo não seja contraditório para vir à existência, como sendo o fundamento mesmo do todo o conhecimento sobre o ser, ou seja, a escolástica aceita uma espécie de generalidade vazia ao ser, considera-o como um sujeito vazio, um “ser em geral”, que venha a ser acrescido de posteriores determinações e afecções opostas em sua configuração – as chamadas *afecções transcendentais do ser*. Portanto, essa abstração, o “ser enquanto ser” tomado como princípio

⁴⁶ Não é o escopo do nosso trabalho analisar em seus pormenores o entendimento dos escolásticos sobre a metafísica geral e especial. Apenas faremos o mapeamento geral da questão e como Espinosa se insere e a modifica. Para uma análise detalhada, ver (CHAUI, 1999, p. 365-83). Além disso, seguimos integralmente a leitura feita por Marilena Chaui neste ponto.

⁴⁷ “A Escola responde que o real está disposto e ordenado em três grandes subestruturas ou maneiras pelas quais o ser *se diz*: as dez categorias de Aristóteles, os cinco predicáveis de Porfírio e os seis/cinco/três transcendentais conjuntos, dos quais partem as séries dos transcendentais disjuntos. (...) Essa arquitetura é sustentada por dois pilares, o ser transcendental e o Ser transcendente, o primeiro univocamente predicado de todos os entes, o segundo analogamente participado por todas as criaturas. O ser transcendental, mero possível lógico e ontológico, só pode atualizar-se pela ação do Ser transcendente, como causa eficiente primeira e causa final última: a realidade é passagem do possível ao ser pela mediação da potência transcendente, estando por isso marcada com o selo da contingência radical, porque o mundo é criatura de um poder voluntário transcendente absoluto e transitivo” (CHAUI, 1999, p. 536-7).

de conhecimento geral sobre todos os seres e sobre as divisões entre espécies de seres, não é válida para assentar uma “ciência metafísica” para Espinosa. Diante disso, o filósofo de Haia toma uma “decisão filosófica contra a confusa mescla de lógica e ontologia, noética e metafísica” (CHAUI, 1999, p. 379).

No parágrafo de abertura dos *Pensamentos*, Espinosa dá uma definição do que ele compreende por “ente”: [por ente] entendo *tudo aquilo que, quando é clara e distintamente percebido, constatamos existir necessariamente ou pelo menos poder existir*” (CM, I, 1, p. 197, itálicos do autor). E logo em sua sequência Espinosa acrescenta “desta definição, ou, se preferes, desta descrição, segue-se que a *quimera*, o *ente fictício* e o *ente de razão* de modo algum podem ser colocados entre os entes” (CM, I, 1, p. 197). Ora, a quimera não pode existir por sua própria natureza de envolver contradição em sua definição (um círculo quadrado, por exemplo); o ente fictício também não pode ser considerado como ente pois exclui-se o caráter do claro e distinto de sua percepção, quer dizer, é pelo próprio arbítrio do homem e não por alguma coação, que ele resolve conecta e separa as coisas livremente por mais que não existam na natureza (como um cavalo com chifres, por exemplo); e o ente de razão, o mais importante para a discussão com a metafísica geral da escolástica, “nada é além de um modo de pensar que serve para mais facilmente *reter, explicar e imaginar* as coisas entendidas” (CM, I, 1, p. 197).

Ora, os modos de pensar (erroneamente chamados de entes), nada mais são que auxiliares existentes tão somente na mente humana para que se melhor organize as coisas. No caso da retenção, os modos de pensar são os gêneros e a espécies, que agrupam por semelhança uma série de entes, estes sim reais. Quanto a modos de pensar explicativos, isto é, por efeito de comparar um semelhante com outro, Espinosa fala do tempo, do número e da medida, o primeiro explica a duração, o número explica a quantidade discreta e a medida a quantidade contínua. E, por fim, os modos de pensar imaginativos surgem quando “pintamos algumas imagens de tudo quanto entendemos, ocorre[ndo] *imaginarmos* não entes positivamente, à guisa de entes”. (CM, I, 1, p. 199). Esse modo imaginativo em especial ocorre pelo ato de imaginar, que é o de captar vestígios corporais e a partir da generalização de tal sensação, e disso afirmar algo confusamente. “Disso decorre imaginarmos como entes todos os modos que a mente utiliza para negar, quais sejam, cegueira, extremidade ou fins, término, trevas, etc.” (CM, I, 1, p. 199). Esses modos todos de pensamentos não são ideias. Pelo fato de não serem referidos a entes reais, eles não têm um ideado. Atribuir entidade a todos estes modos de pensar é fruto de uma confusão desatenta dos filósofos, por isso o desfecho ácido de Espinosa:

É fácil de ver quão inepta é aquela divisão pela qual se divide o ente em ente real e ente de razão; com efeito, dividem o ente em ente e não-ente, ou em ente e modo de pensar. Não me admira, entretanto, que filósofos verbalistas ou gramaticistas caiam em semelhantes erros, pois julgam as coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas. (CM, I, 1, p. 199)

Espinosa é muito claro aqui. A sua crítica se dirige à confusão feita entre o ente real (as coisas da natureza) e os “entes” de razão (os modos de pensar). Os verbalistas ou gramaticistas aos quais Espinosa se dirige, são justamente os filósofos escolásticos que, em sua tentativa de compreender os “sentidos em que o ente se diz”, isto é, determinar *a priori* essa coisa vazia que é o “ser enquanto ser” dos peripatéticos, confundem o ser com os modos de organizá-lo na mente, o que é inadmissível para Espinosa. Para o filósofo holandês, “uma coisa é inquirir a natureza das coisas, outra, inquirir os modos pelos quais as coisas são por nós percebidas” (CM, I, 1, p. 201). O *mau fundamento* escolástico é, portanto, essa confusão, essa atribuição de entidade aos modos de pensar, como é o caso dos transcendentais *uno, verdadeiro e bom*, que serão objeto de uma crítica explícita no capítulo VI da primeira parte do *Pensamentos*. Quer dizer, unidade, bondade e veracidade são modos de pensar e não “qualidades” reais de entes reais, são simples modos de relação e não de existência.

O que será, então, o “ente real” para Espinosa? A isso o filósofo responde na sequência:

Cabe dividir o ente em ente que por sua natureza existe necessariamente, ou seja, cuja essência envolve a existência, e ente cuja essência não envolve a existência senão possível. Este último se divide em substância e modo (...) *Mas quero apenas que se note acerca dessa divisão que dizemos expressamente que o ente se divide em substância e modo, e não em substância e acidente*; pois o acidente nada é além de um modo e pensar, visto que denota somente uma relação⁴⁸ (CM, I, 1, p. 201, itálicos nossos)

Aqui Espinosa dá uma pista importantíssima do que ficará explícito na *Ética*: o acidente não é uma entidade real. E isto é central para a ruptura espinosana com a problemática e abandono da divisão entre “metafísica geral e especial” escolástica. A noção de acidente implica sempre as noções de possibilidade e de contingência. E são estas noções que Espinosa descarta de sua filosofia. Não há abertura para pensar em acidentes fortuitos de uma substância, entendida enquanto sujeito de inerência de predicados, à maneira aristotélica e escolástica. A substância não será o “sujeito essencial” aberto e encerrado por acidentes que

⁴⁸ Ou, como diz Espinosa em outro momento “Cumpre trazer à memória o que sustenta Descartes nos *Princípios da Filosofia*, parte 1, art. 48 e 49: na natureza das coisas seguramente não se dá nada além de substâncias e seus modos, do que se deduz uma tripla distinção das coisas nos art. 60, 61, 62, a saber, a *real*, a *modal* e a *de razão*” (CM, II, 5, p. 231). Veremos mais adiante como Espinosa atualiza Descartes neste sentido, mas é inegável que é deste ponto que o filósofo parte, isto é, a partir da concepção do Ser como substância e modo, entendida de forma imanente.

não alteram em nada sua essência. A recusa espinosana, já nos *Pensamentos*, do projeto escolástico é evidente. Segundo Marilena Chaui (1999, p. 381), essa recusa da noção de possível afasta uma série de condições mesmas para a metafísica escolástica, como a distinção nominal e verbal do *ser*, o afastamento da noção de essência real ou objetiva como possível ou mera aptidão a existir, a recusa da divisão do ser em substância e acidentes reais e, sobretudo, o abandono do fundamento mesmo desse modelo de metafísica do “ser enquanto ser” indeterminado que é objeto da ciência dos transcendentais conjuntos e disjuntos, isto é, do que pode ser dito de todos os seres (uno, verdadeiro, bom) e do que divide o ser (algo-nada, infinito-finito, incriado-criado, incausado-causado, perfeito-imperfeito). Disso decorre uma consequência essencial, que é a própria abertura das portas da ontologia de Espinosa: “o ser, não sendo substrato último e comum de todos os entes, rigorosamente não se “divide em”, mas é substância e modo. Isso significa que a substância não poderá ser tomada na perspectiva da analogia” (CHAUI, 1999, p. 381). Ou seja, recusando a entidade dos entes de razão, ao mesmo tempo Espinosa nega a divisão transcendental do ente e a divisão categorial do ser em substância e acidente. Não há ser enquanto ser, indeterminado, preenchido mediatamente por uma série de afecções e divisões gerais, assim como substância não será entendida de maneira categorial no sentido aristotélico-escolástico. O ente não será mais concebido como um possível, mas como um necessariamente real, seja por força de sua própria essência, seja por força de sua causa e não por uma possibilidade lógica de preenchimento de algumas condições lógicas prévias (CM, I, 2, p. 205).

Decorre disto, na sequência mesma dos *Pensamentos* que a Necessidade será a única “afecção do ser”⁴⁹. No capítulo 3 dos *Pensamentos*, Espinosa contrapõe isto à noção mesma de possível e contingente. Segundo o filósofo: “*uma coisa é possível quando de fato entendemos sua causa eficiente, contudo ignoramos se a causa é determinada*”, e será considerada contingente se “*atentarmos simplesmente à essência da coisa, mas não a causa*” (CM, I, 3, p. 209-11, itálicos do autor). Ora, desse modo percebemos que estas duas maneiras de “ser” na verdade não passam de defeitos da nossa própria percepção, que ora ignoramos a determinação da causa, ora a própria causa. Isto é, não passam de modos de pensar, “entes” de razão. Tudo o que é, ou é necessário ou impossível, e em ambos os casos, é sempre por força de sua essência ou de sua causa, nunca por uma rede possível de predicções transcendentais

⁴⁹ A expressão é de Deleuze: “não há mais contingência do modo relativamente à substância, tampouco possibilidade da substância relativamente ao atributo. Tudo é necessário, seja pela sua essência, seja pela sua causa: a Necessidade é a única afecção do Ser, a única modalidade” (DELEUZE, 2017, p. 41).

anteriores a essa atualização. Em ambos os casos, dirá Espinosa, é patente que “nada se faz a não ser pela força da causa que tudo cria, isto é, Deus” (CM, I, 3, p. 211). Aqui, Espinosa já está operando no regime da Necessidade absoluta imanente, o que não fica claro ao leitor, no entanto, é que Deus e substância sejam o mesmo ente. Agora, que “o possível e o contingente significam apenas um defeito de nosso conhecimento acerca da existência da coisa” (CM, I, 3, p. 213), isto fica evidente pelo que mostramos acima. É esta torção, aparentemente sutil, que Espinosa opera já no primeiro capítulo dos *Pensamentos*, que o desloca de um aparente comentário sobre a metafísica da escolástica, para um “projeto de demolição” (CHAUI, 1999, p. 382) deste modelo de filosofia.

Perde sentido, então, o lamento feito por Étienne Gilson n’*O Ser e a Essência*, no subtítulo dedicado a Espinosa: “A história não terá como lamentar suficientemente o fato de Espinosa nos ter aqui privado de esclarecimento sobre a maneira pela qual ele mesmo entendia esses termos [essência, existência, ser]” (GILSON, 2016, p. 196). Ora, Espinosa já está agindo de maneira subterrânea quanto a sua compreensão de todos os termos que utiliza, certamente obscurecidos pela terminologia escolástico-cartesiana, mas isto é proposital. Em uma leitura mais atenta e comparada com a obra completa, os *Pensamentos* fazem total sentido com a filosofia espinosana. O mero comentário de um cartesiano sobre a escolástica é, na verdade, a demolição da velha metafísica e a abertura da *mea philosophia*⁵⁰.

3.1.2 Os fundamentos da imanência no *Breve Tratado*

No *Breve Tratado*, que assim como os *Pensamentos* é uma obra de juventude (possivelmente escrita entre 1660-1662), Espinosa já opera num “campo próprio” de seu discurso, isto é, ele não falará mais no interior de uma problemática escolástica. Certamente, o texto é muito devedor de um cartesianismo ainda latente, mas que não impede de notarmos as concepções fundamentalmente espinosanas. Concluímos dos *Pensamentos* que a recusa do possível e do contingente como fundamento da ontologia decorria da nova concepção espinosana de ser, isto é, de que o *ser é substância e modo*. Nesse sentido, o *Breve Tratado* acentua ainda mais este projeto. Na primeira parte do *Tratado*, onde é discutida a natureza de Deus, podemos recolher mais algumas pistas deste projeto de recusa da metafísica do possível e da doutrina da equivocidade, da eminência e da analogia do ser. Vejamos.

⁵⁰ Termo utilizado por Espinosa para referir-se à “sua filosofia”. O filósofo utiliza esse termo no *Tratado da Emenda do Intelecto* sempre que há a necessidade de esclarecer que este não é ainda o lugar da apresentação do sistema. A *mea philosophia* de Espinosa é, como sabemos, a *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica* (TIE, § 31, nota k, l).

No capítulo 10, intitulado “o que são o bem e o mal”, Espinosa, antecipando Nietzsche nesse caso, continua fiel à sua distinção entre ente real (coisas da Natureza) e “ente” de razão (modos de pensar). Nesse sentido, nos diz o filósofo “posto que o bem e o mal não são outra coisa senão relações, então está fora de dúvida que devem ser colocados entre os *entia rationis*” (KV, I, 10, p. 86). Ora, uma coisa é dita boa em relação à sua utilidade com respeito àquele que vê isto nela, e da mesma forma, é dita má com relação àquele que é prejudicado. Por isso, bem e mal, mas também o verdadeiro e o uno (retomando os três transcendentais da metafísica do possível) são apenas relações, modos de pensar, que servem apenas como organizadores imaginários das coisas reais em vista da comparação com outras. Por isso, prossegue Espinosa: “as coisas devem concordar com suas ideias particulares, cujo ser deve constituir uma essência perfeita, e não *com a ideia geral*, já que então nem existiriam” (KV, I, 10, p. 86). Quer dizer, recusa-se a ideia da existência de universais, de gêneros e espécies. Não há bem e mal, mas tão somente bom e mau. Não há essência geral, não há realidade alguma no universal, o singular é o único horizonte para o espinosismo. Aceitar a existência de universais é, no limite, manter-se preso às abstrações e confusões dos metafísicos escolásticos (e de Descartes, que não se livra totalmente delas, como veremos). Portanto, o desfecho dado por Espinosa é de grande importância: “*Tudo o que existe na Natureza são ou coisas ou ações. Ora, o bem e o mal [mas também qualquer abstração universal de gênero e espécie] não são coisas ou ações [são comparações]. Logo, o bem e o mal não existem na Natureza*” (KV, I, 10, p. 87, itálicos do autor). Ora, tudo o que existe são ou coisas ou ações. Isto é central. Espinosa trabalhará, então, somente no campo das coisas, que são sempre particulares, singulares, e no campo das ações, isto é, do movimento interno destas mesmas coisas, suas ações, suas operações e sua maneira de ser na Natureza. Recusando o apelo aos transcendentais vazios, recusa-se qualquer apelo à transcendência e ao ser transcendente. A doutrina da causalidade transitiva e da criação *ex nihilo* se vê em perigo devido a esta concepção do Ser espinosana.

Com efeito, é justamente a recusa à transitividade causal que será o objeto dos dois diálogos imediatamente posteriores à prova da existência de Deus (capítulo 1) e sua essência (capítulo 2) no *Tratado*⁵¹.

⁵¹ Não tratamos delas aqui pois é justamente a alteração metodológica de Espinosa, o *more geometrico* da *Ética*, que desvela o real sentido da imanência absoluta do sistema. Como veremos adiante, a exposição do *Breve Tratado* conta com uma deficiência central que será corrigida pela *Ética*, e que será objeto de nosso próximo subtítulo.

No primeiro diálogo, Amor conversa com Intelecto e pede a ele explicações sobre como conceber o “ser sumamente perfeito” como ilimitado. Intelecto pede para que Razão responda tal questão, ao que Razão responde que se quisermos limitar a Natureza, deveríamos limitá-la com um nada, visto que ela fora definida anteriormente como “*una, eterna, concebida por si mesma, infinita*”, o que é absurdo evidente. Razão toma cuidado em apresentar essas características sem apresentar qualquer distinção numérica, o que será central para toda a teoria das distinções na *Ética*: “evitamos tal absurdo afirmando que é *uma unidade eterna, infinita, onipotente etc.*” (KV, I, 1º diálogo, p. 63). Ao passo que Concupiscência interrompe o raciocínio de Razão e assume o ponto de vista de uma metafísica da analogia de cunho escolástico-cartesiano. Concupiscência argumenta que podemos conceber a substância extensa e a substância pensante uma sem a outra, ou seja, nada há de comum entre ambas, e ainda assim uma limita a outra (aqui Concupiscência parte do princípio da existência de substâncias finitas e de da distinção real como implicando uma distinção numérica). Além disso, continua Concupiscência, ao admitir além destas duas substâncias uma terceira substância perfeita em tudo (Deus), perder-se-ia sua perfeição pois o que pertence às outras duas substâncias faltam a esta supostamente perfeita (como queria Razão). Para que assim fosse – *e este é o núcleo central da ruptura espinosana com a tradição precedente* – tal ser onipotente e perfeito deveria *causar-se a si mesmo*, e tanto mais onipotente quanto mais pudesse produzir além de si também outras coisas. E, por fim, do ponto de vista gnosiológico, para ser onisciente deveria conhecer a si, mas o conhecimento apenas de si é menor que o de si e das demais substâncias (já que Concupiscência admite que as duas substâncias finitas nada tem em comum com esta terceira), o que é evidente contradição à onisciência. (KV, I, 1º diálogo, p. 63-4).

Amor não se contenta com a resposta de Concupiscência e pede à Razão que esclareça estes pontos. Aqui, vemos os pontos mais originais da doutrina de Espinosa, embora ainda de maneira rudimentar. Então, Razão (o ponto de vista espinosano) responde o seguinte: “O que tu afirmas, ó *Concupiscência*, que vês diversas substâncias, digo-te que é falso, porque vejo claramente que *há somente um Uno, o qual existe por si mesmo e é o substrato de todos os demais atributos*” (KV, I, 1º diálogo, p. 64, itálicos do autor). Aqui, Espinosa apresenta a disfuncionalidade de se conceber a existência de *substâncias finitas*. Ao definirmos o pensamento e a extensão como substâncias em relação a todos os seus modos (modificações determinadas delas, tal corpo ou tal ideia) então deveríamos também chamá-las de modos com relação à substância que elas dependem (Deus), pois elas não podem ser concebidas por si mesmas segundo Concupiscência. Ao que conclui Razão: “Concluo, pois, em virtude de

tuas próprias provas, que *a extensão e o pensamento infinitos, assim como outros infinitos atributos* (ou segundo teu estilo, *substâncias*), *não são outra coisa que modos deste ser uno, eterno, infinito, existente por si mesmo*” (KV, I, 1º diálogo, p. 64, itálicos do autor).

Por mais que ainda pareça muito impreciso o uso das noções de substância, atributo e modo nesse momento do pensamento de Espinosa, fica claro que o ponto central da argumentação é a da impossibilidade de se conceber substâncias finitas, dependentes de uma outra substância sumamente perfeita. Essa compreensão acarreta na equivocidade de sentido da substância, a eminência da substância divina com as finitas e a analogia causal (uma é apenas causa formal de si, mas causa eficiente das outras), na distinção confusa entre substância e atributo, e entre substância e modo, e ainda entre os próprios modos de mesma substância finita, como veremos adiante ao compararmos com Descartes. O que importa reter neste momento, visto que o que está em jogo aqui é a recusa de um nada anterior ao “Uno”, isto é, a uma criação a partir do nada, efeito de um ser que causa por força de sua vontade, por um ato de bondade, é justamente a concepção imanente da causalidade para Espinosa. A sequência do texto é esclarecedora, pois todos os argumentos de Concupiscência contra Razão vão no sentido de defender uma causalidade externa (transitiva) que é o suporte fundamental desta compreensão equívoca, analógica e eminente, de uma criação *ex nihilo*. Razão, então, responde à Concupiscência:

O que dizes, então, é: *a causa (considerando que é uma produtora dos efeitos) deve estar fora deles*. E o dizes porque tão somente conheces a causa *transitiva* e não a *imanente*, a qual não produz em absoluto algo fora dela. (...) Portanto, tampouco Deus é, *em relação a seus efeitos ou criaturas, outra coisa que uma causa imanente* (KV, I, 1º diálogo, p. 65, itálicos do autor).

Aqui ensaia-se, pela letra do jovem Espinosa, a compreensão radicalmente imanente da causalidade. É apenas por força deste princípio de haver uma causa que produza em si mesma, que tudo que se produza permaneça nela, e que ela mesma permaneça nos efeitos, que Espinosa pode romper com a tradição que estabelece a substância de maneira categorial. Aqui, o que Concupiscência acusa em sua terceira objeção, isto é, que para haver uma tal substância ela deveria ser entendida como causa de si é justamente o que Espinosa está afirmando. No entanto, isto deixa de ser contraditório pelo fato desta causalidade ser imanente. Esta conclusão é aberrante para aquele que só conhece a causalidade transitiva e que compreende, portanto, a substância como um sujeito de inerência de predicados acidentais (as outras 9 categorias aristotélicas). A afirmação da causa eficiente imanente é, portanto, o que permite a Espinosa a superação de tal tradição.

O segundo diálogo, por outro lado, é como que uma resposta antecipada às próprias objeções feitas por Bayle, e que analisamos no nosso primeiro capítulo. Aqui, Erasmo e Teófilo conversam sobre a possibilidade de se pensar Deus como causa eficiente imanente e, também, como causa remota, além da possibilidade de pensar como as coisas produzidas em Deus perecem enquanto o próprio Deus não perece – coisa que Bayle não compreende e onde ataca o espinosismo, basta lembrarmos do exemplo dos turcos e dos alemães, ou do mel e da língua.

Quanto à primeira questão de Erasmo, Teófilo afirma que Deus pode ser chamado de causa remota *de alguma maneira* com relação às coisas produzidas por ele e nele de maneira não imediata⁵², mas nunca *absolutamente* como causa remota. A exigência da causa imanente impede que algo se produza *fora* de Deus, mesmo que não decorra da natureza *absoluta* de Deus, mas da natureza de um atributo seu *modificado*. No entanto, mesmo nestes moldes, a imanência não se perde. A segunda questão, talvez um pouco mais complicada, Erasmo a faz da seguinte maneira: “observo também que *tu disseste que o efeito da causa interna de tal maneira permanece unido à sua causa que faz com ela um todo*” e acrescenta na sequência “se isso é assim, então Deus não pode, parece-me, ser uma causa imanente. Porque se Ele e aquilo que por Ele é produzido formam juntos um todo, atribuis a Deus mais ser em momento do que em outro” (KV, I, 2º diálogo, p. 66, itálicos do autor). A questão de Erasmo é a mesma da questão de Bayle, isto é, como pode Deus comportar momentos diferentes em sua própria essência, fazendo um todo maior em um momento do que em outro. A resposta de Teófilo (o ponto de vista espinosano) é, no entanto, claríssima: “A essência de uma coisa não aumenta nada por sua união com outra com a qual forma um todo, mas, ao contrário, a primeira permanece imutável” (KV, I, 2º diálogo, p. 66). E o exemplo disso dado por Teófilo na sequência é ainda mais esclarecedor. Um escultor que faz um busto e uma cabeça separadamente e depois as junta não acrescenta nada à essência nem do busto e nem da cabeça. Disso se segue, portanto, que o todo não passa senão de um *entia rationis*, isto é, neste caso o corpo humano, nada acrescentou ao busto e à cabeça, não passando de um modo de pensar que nos ajuda a organizar a experiência⁵³. Da mesma maneira, as modificações

⁵² Veremos isso de maneira detalhada no subtítulo sobre a produção divina. O problema aqui é o da passagem da Natureza Naturante à Natureza Naturada, passando justamente pelos modos infinitos. Ela é também objeto da terceira questão, e Espinosa a responde justamente neste sentido, cf. (KV, I, 2º diálogo, p. 68-9).

⁵³ Diz Teófilo: “*O todo é somente um ente de razão e não se diferencia do universal senão em que o universal é feito de diversos indivisíveis não unidos, mas o todo é feito de diversos indivisíveis unidos; e também em que o universal somente compreende partes do mesmo gênero, enquanto o todo compreende partes do mesmo e de um outro gênero*” (KV, I, 2º diálogo, p. 68, itálicos do autor).

divinas nada acrescentam à sua essência que, por sua vez, fora definida como aquela que envolve a existência, isto é, aquele ente que por si mesmo existe e é por si mesmo concebido. A essência da substância é constituída dos infinitos atributos infinitos e não por suas modificações, portanto, a objeção de Bayle perde todo seu sentido, visto que uma coisa é a definição da essência da coisa, outra coisa são as consequências necessárias decorridas desta definição. Em suma, que Deus produza por si e em si mesmo, em nada altera sua essência, visto que o todo não passa de um ente de razão, ou seja, não há todo, mas somente o absolutamente infinito, aberto, produzindo por insistência de sua natureza.

* * *

Ora, aqui já vemos como Espinosa opera uma ruptura com seus antecedentes. Toda essa compreensão imanente, que no *Breve Tratado* e nos *Pensamentos Metafísicos* ainda são expostas sem ordem (isto é, não são *more geometrico demonstrata*), tem por fundamento não mais os possíveis lógicos, mas tão somente a Necessidade absoluta da Natureza. No entanto, aqui ainda é implícita a potência de sua ação, mas toda essa compreensão imanente só foi possível porque o fundamento do espinosismo é a *causa sui*, primeira definição da *Ética*. Aqui ela já opera, mas não é ainda estabelecida como fundamento explícito do sistema e nem exposta em sua ordem necessária de demonstração. Com efeito, o espinosismo só pode compreender Deus como a causa eficiente imanente de todas as coisas porque recusa a lógica predicativa do princípio de identidade, marcado desde Aristóteles, e a altera pelo princípio de razão. Não será mais “A é A” o fundamento, mas sim “A causa A”. E esse uso aberrante que Espinosa faz, conseqüentemente, do princípio de não-contradição – pois ele desemboca em uma causa auto causante – é o que separa toda a filosofia anterior da sua própria. Chauí (1999, p. 541) nos explica claramente essa alteração:

Sem dúvida, o momento imediatamente visível da ruptura espinosana é o acontecimento gigantesco instituído com a abertura da *Ethica*, quando o princípio de identidade é substituído pelo princípio de razão, ou seja, quando a forma predicativa “A é A” cede lugar à forma causal “A causa A”, em que ser causa de si significa a essência que envolve a existência necessária e só pode ser concebida como existente. Ciência das primeiras causas de todas as coisas, ciência primeira do Primeiro, a ciência aporética de Aristóteles encontra, enfim, solução ali mesmo onde é superada, quando a *mea philosophia* não recusa e sim afirma que a causa das causas, a causa primeira, é causa de si mesma. Ontologia do necessário, a *mea philosophia* é, em sentido rigoroso, *prima philosophia*.

A aparente noção contraditória de *causa sui*, isto é, a substância como aquilo em que a essência envolve a existência e que só pode ser concebida como existente (E, I, def. 1), funda na verdade uma nova *lógica*. E esta lógica é totalmente fundamentada na ideia de causa de si. É importante que entendamos o alcance da causa de si em Espinosa, porque ele é o primeiro

filósofo a entendê-la de maneira absolutamente *positiva*. Neste ponto, Jacobi talvez tivesse razão, quer dizer, de que o espinosismo leva ao extremo o princípio de razão. Só não podemos concordar, como veremos, de que isso o faça desaguar em um fatalismo panteísta.

A *causa sui*, ademais, foi um conceito quase sempre rejeitado pela tradição filosófica, e quando não rejeitado, sempre teve seu uso em um sentido muito reduzido. Passando pelos estoicos, Plotino e Descartes, a causa de si nunca possuiu um sentido absolutamente positivo de “autocausação”, “autoengendramento”, mas sempre um sentido negativo de “aseidade”, isto é, aquela causa primária que não possui causa alguma. Plotino chega a falar da *causa sui* como um defeito, um último recurso ruim do entendimento finito. E isto justamente pela manutenção que estas tradições fazem dos princípios da lógica clássica⁵⁴. Em Espinosa, no entanto, a assunção total da positividade da causalidade, sendo a causa de si esse primeiro movimento, essa torção primária no próprio ser (MODER, 2017, p. 145), acarreta, então, na Necessidade como a maneira primordial de ser, e na recusa absoluta de qualquer recurso à transcendência, ao vazio e à transitividade. É somente na imanência que a *causa sui* ganha seu total alcance.

Nesse ponto, então, caímos em uma discussão muito importante, historicamente determinada, sobre a fidelidade ou não de Espinosa à lógica clássica. O diálogo é interessante pois ele remonta a uma tradição hegeliana – que discutimos anteriormente e que possuem imenso valor para nós –, através da letra de Gérard Lebrun, no capítulo dedicado à “negação da negação”, em seu clássico *A paciência do conceito*⁵⁵. Neste capítulo, corroborando com a afirmação hegeliana de que se Espinosa tivesse levado a cabo as consequências do que a *causa sui* implica, não teria chegado à imobilidade da substância, mas à negação da negação como princípio verdadeiro de produção (HEGEL, 1955b, p. 286), Lebrun admite uma insuficiência do pensamento espinosano. O que é interessante da interpretação de Lebrun, é que ele vê em Espinosa a manutenção do modelo clássico de entender a “indiferença dos diferentes”, isto é, a alteridade como apenas uma relação exterior à coisa, pois a essência da coisa é sempre afirmativa, não sofrendo alteração senão enquanto sua existência (LEBRUN, 2006, p. 270-4). O esforço de Hegel, sem precedentes na história da filosofia, seria o de justamente dar direito de cidadania à contradição (LEBRUN, 2006, p. 293 ss.). Quer dizer, para Lébrun, em Espinosa se manteria a forma clássica da lógica formal predicativa, enquanto

⁵⁴ Sobre isso, Paulo Vieira Neto faz alguns importantes comentários, cf. (VIEIRA NETO, 2002, p. 89-91), assim como o, já recorrente, texto fundamental de Chauí (1999, p. 759-93).

⁵⁵ É Mariana de Gainza quem trata detalhadamente dessa problemática da lógica clássica tanto em Hegel quanto em Espinosa no seu já mencionado trabalho fundamental. Cf. (GAINZA, 2011, p. 71-85).

em Hegel haveria uma novidade em pensar a contradição fora dos limites do princípio de “o que se contradiz não é nada”, devido a um movimento incessante da *negatio negationis*.

No entanto, como bem ressalta Gainza (2011, p. 79-80), Bayle via exatamente o contrário em Espinosa, isto é, de que atribuir a Deus todas as modificações existentes na Natureza, fazendo-o cair em desgraças, desprazeres, corrupções, dor etc. ia contra todos os “axiomas mais evidentes do espírito humano”, ou seja, os princípios formais da lógica aristotélica, pois é evidente que um sujeito não pode conter em si mesmo dois predicados contrários ao mesmo tempo, um sujeito não pode ser A e não A no mesmo momento. O que faz Espinosa então? Como vimos, defendemos a tese de que ele faz um uso aberrante da lógica clássica através de seu conceito de *causa sui*, atribuindo-o valor positivo e genético. Significa então que Bayle estaria mais correto que Hegel (e Lebrun) ao ler Espinosa? Certamente não. A grande inovação de Espinosa parece ser negligenciada tanto por Bayle quanto por Hegel⁵⁶. Em Espinosa há a ausência de um método de resolução de contradições enquanto fazem parte de um sujeito, assim como há o impedimento de uma intervenção divina como sujeito jurídico (o Deus veraz cartesiano). Daí a conclusão categórica de Gainza (2011, p. 85), tanto sobre a acusação de Bayle da destruição espinosana da lógica, quanto da hegeliana de manutenção da mesma:

O que [a acusação hegeliana denuncia] é, em definitivo, a mesma “falência espinosana” que Bayle denunciava horrorizado: as coisas que são incompatíveis não podem coincidir no mesmo sujeito; mas segundo Espinosa, todas as coisas que existem no mundo são em Deus; quer dizer, Deus reúne nele todas as contrariedades que cindem a existência múltipla das coisas finitas; logo: Deus não pode ser um sujeito! Em outras palavras, Espinosa destrói nossa ideia de Deus.

Ou seja, é por ser estranho ao princípio de pensar o absoluto enquanto sujeito – e nisso se seguiriam todas as decorrências da lógica clássica –, que Espinosa inova em sua filosofia. Todos os princípios que apresentamos acima, a saber, recusar o possível e o contingente como afecções do ente, conceber o ente como substância e modo e atribuir como fundamento a causa de si para a substância, o afastam por completo da compreensão da substância enquanto sujeito de inerência. Definitivamente, não é possível pensar Deus enquanto sujeito em Espinosa. Hegel estava certo nesse ponto: Espinosa pensa uma substância que não é sujeito. Mas, diferentemente do que Hegel pensava, esse princípio não implica imobilidade alguma. A

⁵⁶ “Em Descartes [mas caberia também a Bayle] é a assimilação da substância ao sujeito de uma proposição o que permite aplicar-lhe o princípio de contradição para garantir sua racionalidade, em Hegel é a apresentação do absoluto como sujeito, retornando a si através dos momentos de um discurso exaustivo, o que permite desenvolver nele todas as contradições das quais é capaz, para que o espírito logre assim realizar a totalidade concreta de seu ser” (GAINZA, 2011, p. 84). Quer dizer, por mais distantes que possam ser Descartes e Hegel, ambos pensam, ainda, cada uma a sua maneira, a substância enquanto sujeito.

noção de *causa sui* fornece o princípio de “movimento” necessário à substância, sua “torção primordial”, isto é, a gênese da produção, enquanto produção de si mesma.

Por isso, Espinosa, ainda no *Breve Tratado*, poderá afirmar que “posto que somos livres e não nos consideramos vinculados a suas teses [a todas estas teses escolásticas da divisão do ente], admitiremos outras leis da definição, conformes à verdadeira *Lógica*, isto é, segundo a divisão que fazemos da *Natureza*” (KV, I, 7, p. 81). A nova fundação da ontologia não permite que nada seja pensado, então, *fora* da Natureza. Tudo o que é, é em Deus. A distinção por essas novas leis de definição que Espinosa menciona, passa a ser dentro da própria Natureza. Não haverá criador e criatura, um fora do mundo e outro no mundo, mas Natureza Naturante e Natureza Naturada, em relação absolutamente interna e imbricada. Abandona-se a transitividade e aceita-se a imanência. Enfim, reiteramos: essa reconfiguração ontológica só é possível por conta da *causa sui* como fundamento da imanência.

3.1.3 *Intermezzo*: A definição real e o método genético da *Ética*

Neste momento, antes de partirmos para a leitura da *Ética*, cabe fazermos uma espécie de *intermezzo*⁵⁷, visto que Espinosa nos diz que a “verdadeira *Lógica*” conta com outras leis de definição. Apontamos acima que o *Breve Tratado* e os *Pensamentos* já expunham os princípios fundamentais da ontologia espinosana, isto é, a separação clara entre ente real e “ente” de razão, a recusa do possível e do contingente como afecções do ser (todo ente é necessário, seja por força de sua essência, a substância, seja por força de sua causa, os modos) e a instauração de uma nova lógica, que excede e faz um uso aberrante dos princípios da lógica clássica predicativa, através da causa de si como fundamento da imanência. Contudo, também dissemos que estes textos ainda não convêm com a *ordo geometrica*, isto é, aqui Espinosa ainda não tem completamente desenvolvido seu método de demonstração da filosofia, apesar do esforço já existente no apêndice geométrico do *Breve Tratado*. Essa incursão que faremos diz respeito a estas leis de definição, que Espinosa expõe claramente no *Tratado da Emenda do Intelecto*, seu outro texto de juventude.

⁵⁷ Tivemos a oportunidade de fazer um estudo mais aprofundado sobre a problemática do método espinosano em outro lugar (KELLER, 2019). Nosso intuito neste texto foi o de mostrar, a partir das (e contra as) críticas de Hegel – que foi também objeto de nosso ponto de partida aqui –, como o método geométrico é absolutamente central e indispensável para a *mea philosophia* de Espinosa. Não há espinosismo sem método geométrico. Aqui, não podemos fazer o mesmo percurso, pois isso nos afastaria em demasia de nosso objeto de estudo. Ademais, além de nosso singelo estudo, remetemos o leitor também ao indispensável texto de Chauí (1999, p. 559-735), a Deleuze (2002, p. 115-26; 2006, p. 189-201), a Gueroult (1968), a Fragoso (2011) e a Viljanen (2011).

Neste texto, Espinosa estabelece quatro modos de percepção, quais sejam, a percepção por ouvir dizer, por experiência vaga, racional e, por fim, intelectual (§ 19). Sobre o quarto desses modos, o intelectual, Espinosa afirmará que nessa percepção “*a coisa é percebida por sua essência unicamente ou por sua causa próxima*” (TIE, § 19, itálicos nossos). E, após se valer de alguns exemplos matemáticos sobre cada um dos quatro modos, ele conclui que “só o quarto modo compreende a essência adequada da coisa e sem perigo de errar” (TIE, § 29). A posição espinosana se desenvolve no sentido de provar a validade do método sintético (aquele que parte das causas para os efeitos) como construção de uma ciência verdadeira, isto é, apenas a partir da definição genética da coisa, ou seja, do conhecimento da causa para o efeito, seria possível adquirir um conhecimento verdadeiro sobre ela. Aqui, Espinosa se coloca em oposição clara a Descartes. Nas *Respostas às Segundas Objeções*, Descartes afirma sua preferência pela análise, isto é, o filósofo francês acredita na suficiência da teoria da ideia clara e distinta e que, portanto, podemos reconhecer a partir do efeito todas as propriedades da causa, pois a análise mostra “como a coisa foi metodicamente descoberta e revela como depende da causa” (DESCARTES, 1973, p. 176). O exemplo maior disto é a progressão feita nas *Meditações* em que primeiro se descobre clara e distintamente o efeito (o *Cogito*) para apenas na Terceira Meditação descobrir sua causa (Deus)⁵⁸.

Espinosa, contra essa concepção cartesiana, e sendo coerente com seu princípio de razão como fundamento, exige que se ultrapasse a análise como método da ontologia (o que explica também que ele encontre na Geometria o paradigma de construção genética a partir das causas na investigação filosófica). É neste sentido, então, que se justifica a investigação do *Tratado da Emenda* ser direcionada pela busca dos critérios da boa definição; pois, em Descartes, as definições nunca passam de definições nominais, isto é, elas nunca *exprimem* a constituição da coisa, pelo motivo mesmo de sempre inferirem da causa apenas as propriedades já existentes no efeito, fruto de seu método. Por isso, em busca dos critérios da definição real ou genética (aquela que mostra a coisa sendo feita), Espinosa explicitará nos §§ 96-97:

§ 96: I. Se se trata de coisa criada, a definição deverá, como dissemos, compreender a causa próxima. (...) II. É requerido um conceito ou definição da coisa, tal que, a partir dele, todas as propriedades da coisa – quando esta é considerada sozinha e não conjugada com outras – possam ser concluídas... § 97: Da definição da coisa

⁵⁸ Como bem resume Deleuze: “Segundo Descartes, temos um conhecimento claro e distinto de um efeito antes de termos um conhecimento claro e distinto da causa. Por exemplo, sei que existo como ser pensante antes de conhecer a causa pela qual existo. (...) É o conhecimento claro e distinto da causa que depende do conhecimento claro e distinto do efeito. Esta é a base das *Meditações*, da sua ordem em particular e do método analítico em geral: método de inferência ou de implicação” (DELEUZE, 2017, p. 171-2).

incriada, porém são estes os requisitos: I. Que exclua toda causa, isto é, que além de seu próprio ser, o objeto não exija qualquer outro para sua explicação. II. Que, uma vez dada a definição dessa coisa, não permaneça lugar para a Questão: “se ela é?”. III. Que não tenha quaisquer substantivos que, quanto à mente, possam ser adjetivados, isto é, que ela não seja explicada por algumas abstrações. IV. E, por último (...) é requerido que, a partir de sua definição, todas as suas propriedades sejam concluídas. (TIE, §§ 96-97)

Aqui Espinosa apresenta seus critérios da “boa definição”. Ademais, já sabemos que com “coisa incriada e criada” fala-se de substância e modo, ainda de forma tributária à terminologia escolástica. Mas, invertamos a ordem da apresentação de Espinosa e expliquemos primeiramente os critérios do “incriado” e depois do “criado”. Os quatro critérios apresentados por Espinosa da “coisa incriada” são os seguintes: que, rigorosamente seja *causa sui*; que sua essência envolva existência necessária; que não seja inferida por quaisquer propriedades (predicados), mas constituídas por atributos expressivos (verbos); que de sua definição infinitas coisas de infinitas maneiras possam ser deduzidas, já que ela é aquela coisa que por força de sua natureza existe necessariamente. E é isto o que veremos acontecer nas primeiras páginas da *Ética*: a construção da ideia de Deus a partir de seus atributos. Por outro lado, os critérios da “coisa criada” são: sua definição tem de estar envolvida por sua causa próxima, isto é, da *causa* poderemos deduzir todo o efeito, e não o contrário; que de sua definição também sejam concluídas todas as coisas que lhe pertencem, isto é, a definição espinosana será *sempre* positiva, há um rompimento explícito com as *teologias negativas* de cunho neoplatônico.

O exemplo utilizado por Espinosa no *Tratado da Emenda* nos evidencia esta ruptura. No § 95, Espinosa escreve que “a definição, para que seja dita perfeita, deverá explicar a essência íntima da coisa e precaver-nos para que não usemos no lugar desta alguns próprios” (TIE, § 95). Isto é fundamental. Veremos mais a frente que esta distinção desagua na concepção inovadora de atributo, em contraste com a noção de “próprio”. Voltemos, contudo, ao exemplo. Espinosa se recusa a *definir* o círculo como aquela figura “cujas linhas conduzidas do centro para a circunferência são iguais” (TIE, § 95), pois tal “definição” não exprime a essência do círculo, mas tão somente apresenta uma propriedade dele. No § 72, Espinosa nos apresenta o que ele compreenderia como uma “definição genética”. Diz o filósofo: “para formar o conceito de globo, finjo arbitrariamente uma causa, a saber, que um semicírculo roda em torno do centro, e a partir da rotação o globo como que se origina” (TIE, § 72). O que Espinosa nos dá aqui, é efetivamente uma definição que *constrói* o conceito de globo. Há um movimento de gênese no globo que é exprimido por sua definição como movimento do semicírculo em torno do centro. A diferença desta definição para a primeira, é

que esta segunda nos mostra *como o globo é feito*. E é este o critério espinosano por excelência: definir é mostrar como uma coisa é formada. Por isso, para voltarmos ao exemplo do círculo, sua definição será a de um movimento em que uma das extremidades da linha é fixa e a outra móvel. O movimento decorrido destas coisas constituintes da essência do círculo será a sua própria definição ao mesmo tempo em que é sua causa. Com efeito, definição e causa se tornam equivalentes pois apenas a partir daquela definição que constrói e mostra o movimento da coisa em sua gênese, isto é, seu processo causal necessário, é que se torna possível perceber o efeito como um todo⁵⁹. Deleuze, ademais, tece um importante comentário sobre a função da teoria da boa definição como procedimento metodológico de Espinosa: “Ele [Espinosa], sublinha a importância da teoria da definição, estabelece a identidade da busca da definição e da busca das causas, afirma a unidade concreta de uma definição total que engloba a causa formal e a causa material da ideia verdadeira” (DELEUZE, 2017, p. 175).

Espinosa, diferentemente do que inúmeros comentadores e outros filósofos afirmaram, não *começa* pela ideia do Ente perfeitíssimo, isto é, não começa por Deus⁶⁰. Na *Ética*, a definição de Deus é apenas a sexta, e a prova da existência de Deus apenas a décima primeira. Começar por Deus seria partir de um universal abstrato⁶¹, uma manifestação de neoplatonismo que não é a do Espinosa maduro. É preciso, como insiste o filósofo no *Tratado da Emenda*, “chegar à ideia de Deus o mais rápido possível”⁶². O holandês é bastante claro: após descobrirmos a norma da ideia verdadeira, obtida a partir de uma ideia verdadeira qualquer, é necessário que daí se vá à ideia de Deus.

Com efeito, é justamente por este critério que entendemos a diferença entre a *Ética* (a *mea philosophia*) e as demais obras de Espinosa. O *Breve Tratado* é, de fato, a obra que não

⁵⁹ Sobre isso, é válida a leitura também da Carta 4 e da Carta 9 de Espinosa (2004, p. 523-9), onde ele discute estes mesmos critérios de definição, causalidade e ordem da *philosophia*.

⁶⁰ É o que Deleuze e Gueroult não cansam de insistir. Deleuze, em um artigo que comenta o método gueroultiano de leitura, o método “estrutural-genético”, elogia justamente o *insight* de Gueroult, similar ao seu, de que não começar por Deus é o que faz a imanência da *Ética* funcionar perfeitamente de acordo ao sistema. Cf. (DELEUZE, 2006, p. 189-201).

⁶¹ Lívio Teixeira foi quem melhor descreveu a concepção espinosana de *abstração*. Em suma, tudo aquilo que é concebido como fora da ordem produtiva da Natureza é abstrato. A *lógica* de que Espinosa fala no *Breve Tratado*, é a de não conceber nada como sendo “inefável” ou “incompreensível”. A integralidade da inteligibilidade da Natureza é fruto de sua ordem de produção, isto é, da Necessidade (TEIXEIRA, 2001).

⁶² Os §§ 49, 75 e 99 explicitam isto: “o método será perfeitíssimo quando tivermos a ideia do ente perfeitíssimo. Desde o início, portanto, isto haverá de ser maximamente observado, *para que cheguemos, o mais rápido, ao conhecimento de tal ente*”; “De modo algum haverá de ser temido tal engano [não seguir a ordem da Natureza] se procedermos o menos abstratamente e começarmos, *o quanto antes isso possa ser feito (...)* desde a fonte e origem da Natureza”; “Em verdade, quanto à ordem, e para que todas as nossas percepções sejam ordenadas e unidas, *requer-se que – o quanto antes se possa fazer, e a razão o postula – inquiramos se se dá algum ente, e simultaneamente qual [ele é], que seja causa de todas as coisas*” (TIE, §§ 49, 75, 99, itálicos nossos).

segue o critério do Espinosa maduro. Como bem assinalou Deleuze (2002, p. 116), ela sim começa por Deus. O *Breve Tratado* começa pela prova da existência de Deus (capítulo 1) e daí para sua constituição (capítulo 2), o que institui uma ruptura no interior do próprio texto. A existência de Deus neste caso é uma prova abstrata segundo os critérios espinosanos. Por isto a grande mudança, após a descoberta do *more geometrico*, da prova de existência pela prova da ideia verdadeira de Deus⁶³. Não é possível que se comece pela síntese pura sem cair em abstrações. A mudança de paradigma do *Breve Tratado* para a *Ética* é, então, de que a “a síntese possui[rá] em seu começo um processo analítico acelerado, mas do qual ela se serve somente para atingir o princípio da ordem sintética” (DELEUZE, 2002, p. 115). Isto é, constrói-se a ideia verdadeira de Deus a partir de seus constituintes, que mostram seu movimento mesmo de gênese, para a partir de descoberto o “ente perfeitíssimo”, deduzir toda a ordem da Natureza inteira. Eis a razão da existência de Deus ser provada apenas na proposição 11 da *Ética*.

Há dois textos de Espinosa, com efeito, em que ele se mantém firme nesse processo de não começar por Deus. No *Tratado da Emenda*, Espinosa se vale da ideia de globo e de círculo (§72-73, 95) para daí chegar à ideia de Deus como causa com potência infinita. No caso da *Ética*, esse caminho se dá nas 10 primeiras proposições, onde constrói-se a essência da substância (Deus) a partir de seus atributos. Em ambos os casos, não se parte de Deus como “ideia verdadeira dada”, mas chega-se nela “o mais rápido possível”, para a partir daí deduzir toda a ordem do real. Contudo, há uma insuficiência no *Tratado da Emenda* que apenas a *Ética* corrigirá. Além do fato deste texto ser escrito na via analítica, Espinosa utiliza como definição paradigmática o círculo e o globo, que são seres geométricos, ou seja, *entia rationis*. Utilizar como paradigma a ideia de um ente geométrico (“ente” de razão) demonstra uma certa insuficiência, como o próprio Espinosa parece admitir no § 95:

Fornecerei apenas o exemplo de alguma coisa abstrata, que é indiferente seja qual for o modo pelo qual é definida, a saber [o exemplo] do círculo; pois que, se é definido como sendo uma figura cujas linhas conduzidas do centro para a circunferência são iguais, ninguém não vê que tal definição de maneira alguma explica a essência do círculo, mas apenas uma propriedade dele. E embora, como eu disse, *isso pouco importe acerca das figuras e demais entes de razão, importa muito, contudo, acerca de entes Físicos e reais*; o que não é de admirar, posto que as

⁶³ É isto, aliás, que permite a Espinosa, já no prefácio aos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, livrar o cartesianismo do problema do círculo argumentativo, exposto nas primeiras e quintas objeções, isto é, o *cogito* só é verdadeiro pois a veracidade divina o garante, mas a veracidade divina só é possível pela clareza e distinção do *cogito*. Quando Espinosa altera o argumento da *existência* de Deus pelo da *ideia verdadeira* de Deus, ele consegue se livrar do círculo e dar muito mais valor à prova *a priori* do que à prova *a posteriori* (contrariamente a Descartes). Por isso o que era *prima philosophia* em Descartes, se torna *prolegômeno* em Espinosa. Sobre isso, cf. (CHAUI, 1999, p. 331-365) e (SANTIAGO, 2004).

propriedades das coisas não são inteligidas enquanto suas essências são ignoradas; mas se negligenciamos estas, necessariamente pervertemos a concatenação do intelecto, que deve reproduzir a concatenação da Natureza, e afastar-nos-emos inteiramente de nosso escopo. (TIE, § 95, itálicos nossos)

Ora, fica claro aqui que este texto não estabelece uma preocupação no sentido mais rígido com a necessidade metodológica de se ir de um ente real a outro ente real, sem passar-se por abstrações, pois, no caso destas abstrações, nada interfere na reprodução intelectual da Natureza, visto que estas não são seres. Portanto, o exemplo paradigmático de Espinosa neste texto é abstrato. O filósofo já nos dá todas as chaves para que se compreenda como “escavar” o real a partir da norma da ideia verdadeira, contudo, ele mesmo não constrói a “ideia verdadeira do Ente perfeitíssimo”, isto é, a ideia de um ente Físico, real, gênese da produção da Natureza. Esta é a tarefa que apenas a *Ética* irá realizar. Definir a substância a partir de seus atributos é uma definição real de um ente real. Definir um círculo a partir do movimento de uma reta enquanto uma extremidade é móvel e a outra é fixa também é uma definição real, mas o “ente” é abstrato. Eis, junto da ordem sintética do método, a outra diferença central do *Tratado da Emenda* para a *Ética*.

Apenas o *more geometrico*, portanto, poderia ser essencial, indispensável e constitutivo da *mea philosophia* de Espinosa. Somente ele demonstra como a ciência verdadeira requer que se conheça perfeitamente a causa para conhecer o efeito sem que se parta de uma causa abstrata. O *more geometrico* será o único método que Espinosa encontrará para exprimir, de fato, essa relação imanente entre conhecer pela causa e conceber o intelecto como autômato espiritual (TIE, § 85). Assim, como Antonio Negri precisamente sintetiza:

Diferentemente de toda filosofia da época, a filosofia [de Espinosa] começa pela definição: definição real – o ser fala, a filosofia desdobra uma conexão real; definição genética – o ser é produzido, a filosofia segue o fio da produtividade do ser; definição sintética – o ser tem conexões lógicas que a filosofia traz à luz e desenrola através de uma sucessão de sínteses (NEGRI, 2018, p. 112).

Ora, Negri resume muito bem todo o esforço espinosano de passagem para sua filosofia madura. O método de Espinosa: genético, construtivo e sintético é fundado pela definição entendida enquanto definição real, genética e sintética. *A inovação da teoria da unicidade substancial e do princípio de razão como fundamento só é possível graças a uma renovada teoria da definição e do método.* E a materialização mesma destas teorias refinadas do método e da definição será a *Ética*, em que o objeto será o próprio real, desvelado segundo a ordem da geometria. Em outras palavras, o esforço do primeiro livro da *Ética* será o de provar a realidade e as consequências da seguinte definição: “Por Deus entendo o ente

absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada uma dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (E, I, def. 6), ou seja, a definição de Deus.

3.2 A ESSÊNCIA DO ABSOLUTO: CONSTRUINDO A *NATURA NATURANS*⁶⁴

Maurice Merleau-Ponty, em um capítulo de “Por toda parte e em parte alguma”, um dos textos da coletânea de ensaios intitulada *Signos* (1960), discute sobre o fundamento filosófico do “grande racionalismo”. Ao fazer uma crítica ao “pequeno racionalismo”, aquele movimento intelectual não-crítico dos anos 1900, de certa maneira vulgarizado do “grande racionalismo” do século XVII – muito por conta das conquistas das filosofias “negativas” e “da consciência” – (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 161-62), Merleau-Ponty se volta ao “grande racionalismo”, interrogando qual o fundamento deste movimento. Ele diz o seguinte: “a ideia do *infinito positivo* é portanto o segredo do grande racionalismo, e este só perdurará enquanto ela estiver em vigor” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 163). Isto só é possível porque para os maiores autores do grande racionalismo (Descartes, Malebranche, Leibniz e Espinosa) há sempre uma harmonia entre o exterior e o interior, que só é sustentada pela mediação deste infinito positivo⁶⁵. Se há uma comunicação possível entre as coisas enquanto *partes extra partes* é porque possuem uma gênese comum; ao lado do descontínuo e mutilado das relações extrínsecas, há a gênese comum de um contínuo e infinito que garante a inteligibilidade total da Natureza. Por isso, “se há, no centro e como que no núcleo do Ser, um infinitamente infinito, todo ser parcial direta ou indiretamente o pressupõe, e em contrapartida está real ou eminentemente contido nele” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 163). Essa harmonia entre contínuo e descontínuo, essa união entre ciência e metafísica, marca registrada e irrecuperável do grande racionalismo, é o seu *modus operandi*. Segundo Merleau-Ponty “há uma maneira inocente de pensar *a partir* do infinito, que fez o grande racionalismo e que nada nos fará reencontrar” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 164). É por haver Kant entre nós e o racionalismo que Merleau-Ponty o vê como inacessível para nossa época. A descoberta da consciência como negativo rompe profundamente com a harmonia entre o contínuo e o

⁶⁴ A divisão formal da *Ética* proposta por Gueroult (1968) nos parece a mais adequada para a apresentação da ontologia de Espinosa, isto é, a construção da essência do absoluto das proposições 1-16 e a construção da potência do absoluto das proposições 17-36, isto é, a constituição da essência de Deus e o que decorre necessariamente de sua essência, respectivamente.

⁶⁵ Merleau-Ponty nota, entretanto, que Descartes já cogita a possibilidade de um “pensamento negativo”. De modo embrionário, Descartes já propõe o fundamento de uma filosofia negativa, e nesse sentido será um verdadeiro precursor das filosofias negativas e da consciência, na contramão dos outros “três cartesianos”, mesmo admitindo o infinito positivo ele não se entrega totalmente a ele (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 163-64).

descontínuo, harmonia que sobretudo Espinosa, como maior discípulo de Galileu (VILJANEN, 2011, p. 1), tão firmemente afirmou⁶⁶.

Contudo, como bem nos diz Deleuze (2017, p. 30): “[há no grande racionalismo, de fato], essa maneira inocente de pensar a partir do infinito, cuja perfeição se encontra no espinosismo. É verdade, [contudo], que a inocência não exclui o trabalho do conceito”. Quer dizer, começar por pensar o infinito positivo enquanto chave de compreensão do real não exclui o trabalho refinado de pensá-lo até seu limite. Nenhum dos outros três autores do grande racionalismo pensou o real a partir do infinito como Espinosa pensou. Reconstruir essa ontologia “inocente” do infinito positivo será nossa tarefa a partir de então, e tal tarefa passa irremediavelmente pela inovadora teoria da *expressão* de Espinosa, atrelada a tudo o que já vimos anteriormente, a saber, a ontologia do necessário, o ser exprimindo-se em substância e modo, o princípio de razão enquanto fundamento da ontologia, a teoria da definição real e o método genético da geometria. A expressão, com efeito, possui dois eixos principais:

Por um lado, a expressão é uma explicação: desenvolvimento daquilo que se exprime, manifestação do Uno no múltiplo (manifestação da substância nos seus atributos e, depois, dos atributos nos seus modos). Mas, por outro lado, a expressão múltipla envolve o Uno. O Uno permanece envolvido naquilo que o exprime, impresso naquilo que o desenvolve, imanente a tudo aquilo que o manifesta: nesse sentido, a expressão é um envolvimento. (DELEUZE, 2017, p. 19)

A dinâmica que vemos aqui ser apresentada por Deleuze diz respeito à uma teoria do desenvolvimento e do envolvimento na gênese da produção dos singulares. A novidade espinosana não se passa tanto pelo fato de que os modos “participam” da realidade da substância, mas que também a substância se mantém nesta “participação”. Desse ponto de vista, a teoria da expressão é um passo a mais com relação ao ponto de vista neoplatônico, em que, como vimos, o absoluto era violentado pela insistência do finito, mas que ao mesmo tempo se mantinham como exteriores um ao outro, o participado sempre mantinha sua pureza (DELEUZE, 2017, p. 188-9). A causalidade imanente de Espinosa tem seu ponto de maior alcance exatamente nesta dinâmica da expressão, em que o modo existe na substância e a substância, da mesma maneira, existe no modo. É essa relação recíproca que faz da filosofia de Espinosa uma filosofia imanente e não emanantista. O elo entre exprimir e envolver é fundamental. Enfim, tentaremos demonstrar estas teses seguindo três pontos destacados por

⁶⁶ Daí o motivo do fracasso deste “pequeno racionalismo” citado por Merleau-Ponty. A fenda é irreparável, o negativo faz com que “aquele universo mental [que] não estava dilacerado” se dilacere, enriquecendo a consciência e a experiência (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 164-66).

Deleuze (2017, p. 104): as distinções da substância, a passagem do perfeito para o absoluto, e o critério da potência ao invés do poder, que resumem o percurso do primeiro livro da *Ética*.

3.2.1 O início da *Ética*: A substância absolutamente infinita e suas distinções

Espinosa discute imediatamente no início da *Ética*, seja nas definições e axiomas, como nas primeiras proposições, com Descartes. É com vistas de fazer uma “emenda”⁶⁷ – no sentido espinosano – às concepções de substância, atributo e modo apresentadas pelo filósofo francês nos *Princípios da Filosofia* que o início da *Ética* se organiza, e isto se passa, também, ao tratamento espinosano à teoria das distinções; é ela quem anima a modelagem e articulação destes três conceitos estruturais do real. Vejamos como ela se articula no próprio Descartes para, posteriormente, explicarmos as mudanças efetuadas por Espinosa⁶⁸.

Como vimos, o próprio Espinosa aponta nos *Pensamentos Metafísicos* que parte da afirmação cartesiana de que tudo que existe é ou substância ou modo, sendo o modo aquilo que existe por outra coisa e a substância existindo em si. No caso cartesiano, os modos, isto é, as diversificações da substância, sempre supõem um atributo principal do qual eles implicam e que constituem a substância (CM, II, 5, p. 231). As substâncias são, então, sempre conhecidas através destes atributos principais⁶⁹. Segundo essa montagem, haverá uma distinção real entre substâncias, uma distinção modal entre substância e modo e entre modos de mesma substância, e uma distinção de razão entre substância e atributo, substância que apenas conhecemos através de um esforço abstrativo por meio deste atributo principal (DESCARTES, 1997, p. 49-51).

No entanto, como aponta Deleuze (2017, p. 32), Descartes parece incorrer em certas ambiguidades a partir deste ponto. Como é possível empregar as palavras modo, atributo e qualidade para as mesmas coisas? Atributo principal e modo parecem qualificar a substância extensa ou pensante em alguma medida, por isto seu termo se torna ambíguo⁷⁰. Os atributos

⁶⁷ Esta emenda diz respeito ao que Espinosa discute no *Tratado da Emenda do Intelecto*, isto é, estabelecer as vias para o conhecimento da Natureza em sua ordem devida e da união da mente com a Natureza inteira. Emenda significa, então, todo o esforço por “reconduzir”, “curar” o intelecto em sua busca pelo real. (TIE, § 13).

⁶⁸ Paulo Vieira Neto faz uma análise detalhada sobre esses pontos inclusive com relação a Suárez, estabelecendo um diálogo entre Suárez-Descartes-Espinosa, a qual acompanhamos nesse momento. Certamente, aponta-se para o fato de como Espinosa renova esta tradição, contudo, ela é válida para além disso pois exprime a relação e importância de Suarez nesta discussão. Cf. (VIEIRA NETO, 2002, p. 265-304).

⁶⁹ Que são os seguintes: “a extensão em comprimento, largura e altura, forma a natureza da substância corporal e o pensamento é a natureza da substância que pensa. Efetivamente, tudo o que se pode atribuir ao corpo, deixa entrever a extensão e não passa da dependência do que é extenso. Do mesmo modo, todas as propriedades que achamos na coisa pensante, ficam circunscritas a serem diversos modos de pensar” (DESCARTES, 1997, p. 46).

⁷⁰ Descartes apresenta esta concepção no artigo 56 dos *Princípios* (DESCARTES, 1997, 47).

terão o papel de diferenciar as substâncias que eles qualificam, assim como os modos distinguem substâncias de mesmo atributo que eles, corpos e pensamentos com relação à substância extensa ou pensante, respectivamente

Quando digo, aqui, maneira ou modo, somente me refiro àquilo a que já denominei atributo ou qualidade. Quando considero, contudo, que a substância está colocada de outra maneira, ou diversificada, valho-me em particular, do nome de modo ou maneira. Quando, em razão de tal disposição ou transformação pode ser assim denominada, dou então o nome de qualidade às diferentes maneiras que fazem com que ela seja dessa forma chamada. Finalmente, quando penso mais geralmente que tais modos ou qualidades estão na substância, sem os considerar de outra maneira que não como dependências desta substância, chamo-os por atributos (DESCARTES, 1997, p. 47)

Além disso, a própria noção de substância é definida com certa ambiguidade por Descartes. No artigo 51 dos *Princípios* o filósofo escreve que “quando concebemos a substância, concebemos uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir” (DESCARTES, 1997, p. 45)⁷¹. Todavia, Descartes acrescenta um problema a esta definição:

Pode existir obscuridade no que diz respeito à explicação desta frase: *apenas tem necessidade de si mesma*. Porque, falando propriamente, apenas Deus é isso, e não existe coisa alguma criada que possa ser, um só instante, sem estar amparada e conservada pelo seu poder. Por esse motivo há razão para afirmar na Escola que o nome de substância não é “unívoco” aos olhos de Deus e das criaturas, quer dizer, que não existe qualquer significação de tal palavra que entendamos distintamente, que seja conveniente a ele e a elas. Contudo, porque entre as coisas criadas, de tal natureza são algumas que não podem existir sem outras, diferenciamos-las das que apenas têm necessidade do concurso comum de Deus, denominando a estas, substâncias, e àquelas, qualidades ou atributos das substâncias (DESCARTES, 1997, p. 45, itálicos do autor)

A partir deste parágrafo começam a seguir alguns problemas internos ao conceito de substância, como por exemplo, se concebermos como substância “coisas que têm necessidade do concurso comum de Deus”, então, essas já não têm mais necessidade apenas de si mesmas para existir, mas sim de Deus. Descartes tenta resolver esta questão passando a conceber Deus como uma substância pensante não-criada, diferenciando-se assim daquelas substâncias que existem pelo seu concurso, isto é, as substâncias criadas (extensão e pensamento). Com efeito, Deus será considerado causa apenas formal de si mesmo (o Ente perfeitíssimo que não necessita de uma causa anterior), no entanto – e aqui Descartes se mostra devedor da tradição Escolástica da equivocidade do Ser –, não é causa eficiente de si. Ele é causa eficiente e formal apenas das demais substâncias criadas e modos, devido o critério cartesiano das

⁷¹ Essa definição pode nos remeter a uma equivalência com a noção de *causa sui* espinozana. De fato, o Deus de Descartes deve ser entendido como causa de si, mas em um viés de aseidade (ausência de causa) e não de auto-causalidade, como em Espinosa. Espinosa radicaliza este princípio às suas últimas consequências.

substâncias serem sempre realmente distintas implicando uma divisão numérica. Disso se segue que toda essa estruturação cartesiana acaba por montar uma ontologia transcendente, pois, Deus é externo e independente das coisas (*res*) ou substâncias, ao mesmo passo em que é a condição de veracidade e existência delas⁷². Além disso, tudo o que pode ser atribuído a um corpo, ou à consciência, são apenas modos (modificações) da ideia simples de extensão, ou de pensamento. Por sua vez, não podemos atribuir a Deus nenhum modo, mas apenas atributos, pois os modos pressupõem uma percepção daquilo que se modifica e, em Deus isto é impossível⁷³.

Em suma, o que podemos concluir a partir dessas exposições, é de que Descartes terá como fundamento da realidade um Deus que é de natureza absolutamente distinta e independente de todas as outras coisas, e que apesar disso, há ainda outras duas substâncias que também servem como fundamento da realidade e, por conta disso, não poderemos entender Deus e substâncias criadas como substâncias no mesmo sentido (equivocidade); apenas Deus é substância no sentido estrito, mas, o pensamento e a extensão se encaixam na definição de substância no âmbito das coisas criadas, pois ambas são concebidas sem necessidade de outra coisa (além de Deus) (DESCARTES, 2004, p. 91). Não obstante, há, também, sem dúvida alguma, uma diferença de natureza entre corpo e alma, e mais, uma diferença de natureza entre ambas e Deus e, neste sentido, a realidade das coisas criadas fica submissa à existência divina independente (eminência e analogia). Por fim, na própria realidade criada há mais uma distinção real, entre coisa pensante e extensa, que só são percebidas através de atributos principais de cada substância criada finita.

* * *

⁷² John Cottingham (1995, p. 56) resume as consequências desta ambiguidade cartesiana da seguinte maneira: "Do ponto de vista ontológico, o termo "dualismo" sugere um contraste, por um lado com o monismo [...], e, por outro, com o pluralismo [...]. Mas os números ("uma", "duas", "muitas") podem ser muito enganadores aqui. Pois no que diz respeito às mentes, Descartes é um pluralista: cada mente individual humana é uma substância isolada e distinta. "Pelo simples fato de que cada um de nós se entende como uma coisa pensante e é capaz, em pensamento, de afastar de si qualquer outra substância, seja ela pensante ou extensa, é certo que cada um de nós, sob esse aspecto, se distingue de todas as outras substâncias pensantes ..." (*Princípios*, Parte, I, art. 60). No caso da substância corpórea, ao contrário, Descartes adota o ponto de vista monista: corpos individuais, tais como rochas, pedras e planetas, não são substâncias, mas, simplesmente, modificações da matéria extensa que está em toda parte. Apesar dessa assimetria numérica, Descartes amiúde fala de mente e matéria como duas categorias ou noções classificatórias básicas, e foi isso que deu origem ao rótulo "dualismo": "é fácil percebermos duas noções ou idéias claras e distintas, uma de substância pensante criada e outra de substância corpórea" (*Princípios*, Parte, I, art. 54). A classificação fica incompleta, entretanto, a não ser que acrescentemos a essas duas noções uma outra, a da "substância pensante incriada e independente", isto é, Deus, que, a rigor, é o único que se qualifica como substância em sentido estrito (Cf. *Princípios*, Parte, I, art. 51).

⁷³ Sobre a compreensão destas noções para da Lógica de Port-Royal e suas diferenças com Espinosa, cf. (LEVY, 1998, p. 253-8).

O início da *Ética* irá, portanto, reorganizar tudo isso a partir de um princípio: as distinções reais não podem ser numéricas (DELEUZE, 2017, p. 34), este será o primeiro eixo do expressionismo espinosano⁷⁴. Para Espinosa, com efeito, o conceito de substância cartesiano é ruim, e é necessário partir então daquele princípio de razão estabelecido pela *causa sui* como fundamento para pensar um conceito *real*, no sentido espinosano, de substância e conseqüentemente da imanência. Por isso o caráter axiomático das primeiras proposições: uma substância é por natureza anterior às suas afecções; duas substâncias de diferentes atributos nada tem em comum entre si; substâncias que nada tem em comum entre si não podem ser causa uma da outra; duas ou mais coisas distintas serão distintas ou pelos atributos das substâncias ou pela diferença das afecções dessas substâncias⁷⁵. Todas essas afirmações têm o intuito de remover qualquer possibilidade de se pensar a substância senão como aquilo depende de si mesma para existir e que seu conceito não dependa da mediação de nenhum outro. Por isso, é absurda para Espinosa a assunção da ideia de “substância finita”, é um contrassenso no próprio termo. A boa definição de substância exige que ela seja pensada somente como aquilo que existe necessariamente. Se lembrarmos ainda o critério da definição cartesiana, lembramos que era a de que “substância é aquilo que concebemos como dependendo apenas de si mesma para existir”, mas o próprio Descartes não leva a cabo essa definição e assume uma equivocidade de sentido no termo. Espinosa, pelo contrário, assume esse critério de substância ser “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (E, I, def. 3). Ou seja, o próprio conceito de substância exige que não se possa pensá-la em um sentido numérico. Não há como pensar nesta ou naquela substância, pois sua definição coincidindo com a de *causa sui* e conseqüentemente com aquilo em que essência e existência se confundem – o que é o mesmo que falar que tem existência necessária – anula a possibilidade de numeração, “puramente qualitativa, quiditativa ou formal, a distinção real exclui toda divisão” (DELEUZE, 2017, p. 40); coisa que Espinosa já nos alertava desde os

⁷⁴ “A expressão se apresenta como uma tríade. Devemos distinguir a substância, os atributos, a essência. A substância se exprime, os atributos são expressões, a essência é exprimida. (...) A substância e os atributos se distinguem, mas enquanto cada atributo exprime uma certa essência. O atributo e a essência se distinguem, mas enquanto cada essência é exprimida como essência da substância e não do atributo. (...) Uma essência é exprimida por cada atributo, mas como essência da própria substância. (...) É pelos atributos que a essência é distinguida da substância, mas é pela essência que a própria substância é distinguida dos atributos” (DELEUZE, 2017, p. 30).

⁷⁵ Cf. (E, I, prop. 1, 2, 3, 4).

Pensamentos Metafísicos e da *Carta 12*, isto é, de que o número é um auxiliar da imaginação, e não um ente ou propriedade real de um ente⁷⁶.

A substância, então, é construída em vias de se afirmar dela todas as qualidades que evitem que se possa comparar com outras, por isso Espinosa demonstra nas proposições seguintes que “não podem existir na natureza das coisas duas ou mais substâncias de mesma natureza ou mesmo atributo”, que “uma substância não pode ser produzida por outra”, que “à natureza da substância pertence o existir”, para finalmente chegar na grande tese que rompe com toda a tradição cartesiana de que “toda substância é necessariamente infinita”⁷⁷. O filósofo conclui que:

Não existe senão uma única substância de mesmo atributo (pela prop. 5), e à sua natureza pertence o existir (pela prop. 7). À sua natureza, portanto, pertencerá o existir, ou como finita ou como infinita. Ora, não poderá ser como finita, pois (pela def. 2), neste caso, ela deveria ser limitada por outra de mesma natureza, a qual também deveria necessariamente existir (pela prop. 7). Existiriam, então, duas substâncias de mesmo atributo, o que é absurdo (pela prop. 5). Logo, ela existe como infinita. (E, I, prop. 8, dem.)

O segundo escólio desta proposição é longo e preenche de conclusões que já observamos aqui: como pertence à natureza da substância a existência necessária, é impossível que seja possível sequer pensá-la numericamente. Isso significa, aliás, que Espinosa se recusa também a dizer que a substância é “una” em sentido neoplatônico, utilizando-se do número um para falar da natureza de sua existência (E, I, prop. 8, esc. 2). Na verdade, a unicidade substancial não quer dizer que haja apenas “uma” substância, mas que seja impossível agrupar no conceito de substância números de quaisquer naturezas. Além disso, isso tira do pensamento e da extensão o caráter de substâncias, visto que em Descartes elas eram finitas e concebidas por mediação de outra coisa, o que é absurdo para Espinosa. Em suma, o absolutamente infinito escapa a qualquer tentativa de organização imaginária, tendo seu sentido recolhido somente de forma intelectual (Ep. 12, p. 532).

Poderíamos nos perguntar, no entanto, como perguntou Schuller a Espinosa na *Carta 63* (Ep. 63, p. 252), se a unicidade substancial e a pluralidade de atributos não acarretariam na existência de diversos mundos e não de um único, isto é, um mundo da extensão, um mundo do pensamento e um mundo para cada um dos infinitos outros atributos infinitos da substância absolutamente infinita, implicando uma espécie de hierarquia ou desconexão em mais de uma

⁷⁶ Como bem observa Vieira Neto (2002, p. 271, nota 317, *itálicos nossos*): “A doutrina espinosana da substância única implica que essa unicidade não tenha a ver nem com a quantidade nem com a rejeição de outras substâncias possíveis, mas com a *necessidade interna ao conceito de substância*, necessidade essa que torna sem sentido que a substância seja pensada no plural, porque não pode ser comparada com outra”.

⁷⁷ Cf. (E, I, prop. 5, 6, 7, 8).

natureza. Contudo, a essa pergunta o filósofo já havia respondido na proposição 10, resposta que de certa forma resume todo o percurso da teoria das distinções espinosanas:

Ainda que dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem a mediação do outro, *disso não podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes, ou seja, duas substâncias diferentes*. Pois é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e *nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância*. Está, portanto, longe de ser absurdo atribuir vários atributos a uma substância. Nada, na natureza, pode, na verdade, ser mais claro que isto: que cada ente deve ser concebido sob algum atributo e que, quanto mais realidade ou ser ele tiver, tanto mais atributos, que expressem a necessidade, ou seja, a eternidade e a infinitude, ele terá. Como consequência, nada é igualmente mais claro que o fato de que um ente absolutamente infinito deve necessariamente ser definido (como fizemos na def. 6) como consistindo de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência precisa – eterna e infinita. (E, I, prop. 10, esc., itálicos nossos)

Ora, a infinitude de atributos da substância não implica em uma infinitude de mundos, pois não são vários entes a serem exprimidos, mas tão somente a substância. O atributo exprime ‘à sua maneira’ uma essência eterna e infinita, que não é a sua, mas da própria substância. Ele constitui esse ente, ao lado de outros infinitos atributos que constituem esse mesmo absoluto, que o tornam absoluto justamente por isso, por comportar em si a infinitude de infinitos. “Cada atributo, portanto, não representa um aspecto da substância absolutamente infinita, pois isso o transformaria em predicado dela. Pelo contrário, cada atributo, porque constitui, exprime, pertence e envolve a essência da substância, a realiza completamente em seu gênero” (CHAUI, 1999, p. 814). A célebre tese conhecida como ‘paralelismo’ atesta essa articulação: é a mesma ordem e conexão que é exprimida por diferentes ‘formas’ do ser (E, II, prop. 7, esc.). Essas “substâncias qualificadas” que são os atributos “se distinguem qualitativamente, e não quantitativamente. Melhor ainda, elas se distinguem “formalmente”, “quiditativamente”, e não “ontologicamente” (DELEUZE, 2017, p. 40). Não são vários seres distintos se exprimindo, há somente o mesmo ser absoluto em sua dinâmica necessária de existência. Lembremos mais uma vez, substância e atributo têm somente uma distinção de razão (Ep. 9, p. 527); por isso, do absoluto, que em si é único pois não compreende divisão numérica, se exprimem infinitas formas de ser, infinitas apenas em seu gênero, mas que compreendem a ordem da realidade inteira. O infinito positivo em Espinosa ganha seu total alcance.

Ora, como vimos, o que faz Espinosa é distinguir claramente a substância que se exprime, os atributos que são as expressões e a essência que é exprimida: a substância se exprime infinitamente de infinitas maneiras, e cada atributo, por constituir a essência da substância, exprime-a em sua totalidade a partir de seu próprio gênero, ou seja, por se

distinguir da substância apenas por uma distinção de razão; os atributos são as próprias expressões pois são eles mesmos os constituintes da realidade substancial, quer dizer, os atributos são a própria substância se exprimindo infinitamente, mas de maneira “particular” de cada atributo, pois os atributos são real ou formalmente (o que é a mesma coisa para Espinosa) distintos, isto é, a causalidade que eles exprimem é a mesma, mas eles nunca se tocam; e a essência que é exprimida só é possível através da distinção de razão dos atributos e da substância, ou seja, a essência exprimida é a essência da substância e não dos atributos, justamente pelo fato de que são os atributos as próprias expressões da substância, ou seja, eles exprimem a essência da própria substância.

Apenas após todo esse percurso, isto é, de retirar a analogia do conceito de substância, assim como excluir a ideia de atributo principal, Espinosa pode demonstrar a existência de Deus na proposição 11. Nesse momento vemos a articulação clara existente entre a causa de si (def. 1), substância (def. 3) e Deus (def. 6). É esta equivalência que funda e garante a imanência e a univocidade no sistema espinosano. Após a dedução da substância constituída de infinitos atributos infinitos em seu gênero, o percurso das 10 primeiras proposições, Espinosa propõe a existência de Deus da seguinte forma: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (E, I, prop. 11). Na demonstração, o filósofo nos diz que se negarmos essa proposição, assumimos que Deus não existe. Isso faria dele não ser *causa sui* e, portanto, seria um absurdo, como já demonstrado na proposição 7. Segundo este raciocínio, Deus existe necessariamente. Outro argumento *a posteriori* usado por Espinosa é o de um princípio de razão para que Deus não exista. Como não há nada que faça com que a substância não exista, visto que sua essência envolve a existência, é impossível conceber qualquer razão para que ele não exista. Espinosa utiliza ainda uma terceira via *a posteriori*, segundo o filósofo, poder existir é potência e não poder é impotência; portanto, ou admitimos um nada ou um absolutamente infinito; como existe algo, devemos admitir aquilo que existe absolutamente, isto é, Deus. Por fim, no escólio desta proposição, Espinosa prova *a priori* a existência divina: “quanto mais realidade a natureza de uma coisa possuir, tanto mais ela terá forças para existir por si mesma. Portanto, um ente absolutamente infinito, ou seja, Deus, tem, por si mesmo, uma potência absolutamente infinita de existir, e por isso, existe absolutamente” (E, I, prop. 11, esc.). Isto é, Espinosa prova a existência de Deus *a priori* com um recurso ao argumento da potência. Como Deus é o ente constituído por infinitos atributos infinitos (def. 6), ele terá uma potência infinita por meio da expressividade de sua natureza por esses atributos. É por ser substância e causa de si que Deus possui em sua natureza uma potência absoluta.

Com esse movimento argumentativo, Espinosa retira do conceito de Deus e de substância a analogia que toda a tradição teológica atribuía. Conceber Deus como a única substância absolutamente infinita rompe de forma definitiva com as filosofias da transcendência e abre as vias para a filosofia imanente de *Deus sive Natura*.

3.2.2 A natureza expressiva dos Atributos

Antes de partirmos à segunda tríade da expressão, a passagem da noção de perfeição para a de absoluto, é importante que tenhamos em mente como Espinosa opera com essa concepção do atributo como sendo a expressão. Devemos entender os atributos em chave ontológica de “atribuidores” e não em chave lógica de “predicados”, ou seja, os atributos como expressões da substância são aquilo que constituem a própria essência da substância – a substância sendo. Em um sentido lógico de predicado, como se os atributos fossem “algo a mais” para a substância, tirariam dela seu caráter de infinidade absoluta.

Podemos dizer que os atributos entendidos como expressão é o momento decisivo de Espinosa contra a tradição da analogia, da equivocidade e da eminência. Deleuze (2017, p. 48, itálicos do autor) nos diz o seguinte: “*Os atributos são diretamente apanhados como formas de ser comuns às criaturas e a Deus, comuns aos modos e à substância*”. O que o filósofo faz aqui não é confundir a essência da substância e a essência dos modos, mas sim de manter a equivalência formal entre a substância e os modos: essa equivalência formal são os atributos entendidos enquanto expressão. É isto o que ele afirma na *Carta 4*: “Quanto ao que dizeis, que Deus nada tem em comum *formalmente* com as coisas criadas, foi o contrário do que pus em minha definição” (Ep. 4, p. 524). É nesse sentido que Deleuze pode nos afirmar que os atributos “são formas comuns a Deus, do qual constituem a essência, e aos modos ou criaturas que os implicam essencialmente” (DELEUZE, 2017, p. 50). Basta lembrarmos da definição de atributo dada por Espinosa: “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como *constituindo sua essência*” (E, I, def. 4, itálicos nossos) e da definição de modo: “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio do qual também é concebido.” (E, I, def. 5). Ou seja, é o atributo, por ser uma forma comum à substância e aos modos, garante a univocidade do ser como expressão da potência infinita da substância em expressões certas e determinadas.

É por esse motivo que os atributos de Deus, que Espinosa irá explorar extensamente em seu *Tratado Teológico-Político*, não são a Bondade, a Sabedoria, a Justiça, etc., como afirmou certa tradição teológica, pois essas categorias nada *exprimem* da essência mesma da

substância, ou de sua constituição – por isso a importância de uma definição genética para Espinosa –, eles apenas indicam “próprios” da substância, isto é, aquilo que de fato pertence a ela, mas que não constitui sua essência; são tomados como signos e não como expressões⁷⁸. Extensão e Pensamento são atributos divinos pois eles *exprimem* a potência da substância em alguma ordem determinada de existência, isto é, estes ou aqueles corpos e estas ou aquelas ideias – que não são os únicos modos de expressão, pois a essência da substância é constituída de uma *infinidade* de atributos (E, I, def. 6). Isto porque “Em Espinosa, os atributos são formas dinâmicas e ativas. Eis aí o que parece essencial: o atributo não é mais atribuído, ele é, de certa forma, “atribuidor”. (DELEUZE, 2017, p. 47). Ademais, há uma relação essencial entre exprimir e envolver. A substância se exprime no atributo, o atributo está envolvido na substância. O atributo se exprime nos modos, os modos estão envolvidos no atributo, a relação entre exprimir e envolver é a própria trama do absoluto. Por isso, podemos dizer que “o atributo concerne ao momento exato da produção das diferenças” (VIEIRA NETO, 2002, p. 111), isto é, é por estarem envolvidos na substância que eles podem exprimir as infinitas diferenças de sua essência infinita. A substância só se exprime através de seus atributos, assim como os atributos só se exprimem através dos modos⁷⁹.

A segunda tríade da expressão, então, diz respeito ao estatuto do infinito e ao esforço espinosano de superar a ideia de Deus (ou substância) cartesiana como “infinitamente perfeito” para uma ideia de Deus como “absolutamente infinito”. Lembremos, Descartes definia Deus na *Terceira Meditação* como o “ente sumamente perfeito e infinito” (DESCARTES, 2004, p. 90 ss.), mas nunca como “absoluto”. Espinosa leva a cabo aquela mesma definição cartesiana de substância e consegue, por conta disso, superar o argumento da perfeição substancial.

Para Espinosa, a ideia de perfeição infinita cabe aos atributos, e somente aos atributos, como nos demonstra o *Breve Tratado*: “Todo atributo é, por sua natureza, infinito e sumamente perfeito em seu gênero”. Ou ainda “(...) é necessariamente infinita e sumamente perfeita em seu gênero, como são todos os outros atributos de Deus” (KV, app., prop. 3, dem.). Nessa argumentação estão em jogo dois pontos principais: a *igualdade* de perfeição

⁷⁸ Daí a afirmação ácida de Espinosa de que os profetas são fortes de imaginação e fracos de intelecto. Confundem ontologia e epistemologia com moral, confundem atributos com próprios, verbos com nomes, em vista da supressão da liberdade humana por meio do medo e da superstição. (DELEUZE, 2017, p. 59-61).

⁷⁹ Ensaia-se aqui uma distinção fundamental com Leibniz: “A expressão leibniziana, fundada no pluralismo substancial, é uma *representação* – a mônada espelha o universo – única relação possível entre heterogêneos (...) A expressão espinosana é uma *diferenciação* no interior da identidade de um único princípio constituinte: a substância *se* exprime em cada um de seus atributos e cada deles *a* exprime de maneira diversa dos demais” (CHAUI, 2016, p. 121)

dos atributos, ou seja, nenhum atributo é mais perfeito, mais importante, mais real, ou mais determinante do que outro. Todos eles constituem *igualmente* a essência da substância. E, em segundo lugar, que a ideia de perfeição infinita é insuficiente como propriedade substancial. É emblemática a frase de Espinosa na Carta 40 em que ele iguala a “potência” dos atributos, sem hierarquia, sem privilégios: “a potência que o pensamento tem para pensar não é maior que a potência que a natureza tem para existir e agir” (Ep. 40, p. 187), e poderíamos acrescentar: e nenhuma potência de nenhuma quiddidade da substância é mais potente ou mais perfeita que outra, todas são igualmente potentes e infinitamente perfeitas.

Com efeito, a substância, como definida por Espinosa, é constituída de infinitos atributos, isto é, de infinitas perfeições e, portanto, Deus só poderá ser entendido como um ser absolutamente infinito. Espinosa faz a passagem do Infinito para o Absoluto, do infinitamente perfeito para o absolutamente infinito. “O infinitamente perfeito é a modalidade de cada atributo, isto é, o “próprio” Deus. Mas a natureza de Deus consiste em uma infinidade de atributos, quer dizer, no absolutamente infinito” (DELEUZE, 2017, p. 75).

Justamente por essa nova torção espinosana na concepção de Deus como a substância absolutamente infinita, é que podemos entender a segunda dimensão triádica da expressão. Se, o primeiro momento da expressão se fundava no argumento da distinção real como não-numérica. Nesse segundo momento, a ideia de perfeição é substituída pela ideia de absoluto. É porque todas as formas de ser (atributos) são infinitamente perfeitas em seu gênero, que podemos dizer que a substância é a realidade absolutamente infinita (o conjunto das infinitas perfeições). Deus como o conjunto qualitativo infinito de todos os infinitos = absoluto.

Para retomarmos, enfim, nossa polêmica levantada no primeiro capítulo, dizemos com Chau que

Longe, portanto, de oferecer a imobilidade do ser eleata e o abismo acosmista, a definição espinosana do absoluto apresenta a estrutura do real e o real como estrutura. Distante da teodiceia, que precisa que o ser passe pelo nada, sofra o calvário do negativo, aliene-se em seu outro e morra para redimir-se e salvar-se no ocidente do espírito, o absoluto espinosano não é, como escreveu um filósofo falando da dialética, a máquina irônica que produz efeitos às nossas costas e à nossa revelia, fazendo-nos supersticiosos, mas a profunda inocência do grande racionalista que, distante da dor, da culpa e da morte, pensa rigorosamente a partir do infinito positivo ou da eterna aurora, Vida de Deus *sive* Natureza (CHAUI, 1999, p. 816).

Quer dizer, é da natureza de Deus, o ente absolutamente infinito, se exprimir em infinitas perfeições que constituem sua existência necessária. Não há necessidade de se passar ao vazio ou estabelecer uma oposição entre os atributos como queria Hegel – que aliás, para tentar aproxima-lo de Descartes, ignorava a afirmação de Espinosa de que havia infinitos atributos e não apenas dois (as substâncias finitas cartesianas), pois a própria filosofia

hegeliana dá primazia ao pensamento –, mas sim uma dinâmica puramente afirmativa e expressiva do ser, exprimindo em suas infinitas formas (quididades) que não compõem infinitos mundos, mas exprimem na única substância a mesma ordem e conexão das causas necessárias, inerentes à sua essência infinitamente produtiva, ou, em outras palavras, “os atributos são expressões de Deus; essas expressões de Deus são unívocas, elas constituem a própria natureza de Deus como natureza naturante, elas estão envolvidas na natureza das coisas ou natureza naturada que, de certa maneira, as re-exprime, por sua vez” (DELEUZE, 2017, p. 52).

3.3 A POTÊNCIA DO ABSOLUTO: CONSTRUINDO A *NATURA NATURATA*

Após demonstrada a existência necessária de Deus, o ente absolutamente infinito constituído de infinitos atributos infinitos em seu gênero, a problemática da *Ética* muda de objeto. Apresentada a dinâmica e a lógica da *natura naturans*, algumas consequências são imediatamente tomadas por Espinosa em um primeiro momento, sobretudo da proposição 12 à proposição 20. Nessas proposições Espinosa apresenta tudo aquilo que se segue imediatamente da essência da substância (Deus), para em seguida, apresentar a produção divina propriamente dita, ainda considerando apenas o Deus-causa (natureza naturante). Ademais, feita esta segunda passagem, o texto conta com a dedução da *natura naturata*, isto é, tudo aquilo que se segue como *efeito* e não como constituinte da natureza de Deus; nesse momento, aparece a dedução dos modos infinitos e a problemática “passagem” do infinito ao finito. Seguindo a Deleuze, esta dedução é o terceiro momento do expressionismo ontológico de Espinosa, ou seja, após as distinções substanciais e a descoberta do absoluto pela expressividade dos atributos, resta o momento da potência. Nosso texto irá, portanto, acompanhar os principais movimentos desses momentos do texto de Espinosa, finalizando com uma síntese geral do primeiro livro da *Ética*, que apresentamos na forma da proposição 34, isto é, de que “a potência de Deus é sua própria essência” (E, I, prop. 34).

3.3.1 Daquilo que se segue da essência absoluta da Substância

Após provada a existência necessária de Deus – substância, causa de si e ente absolutamente infinito –, Espinosa continua a dedução da *Ética* nas proposições seguintes com algumas consequências necessárias dessa existência necessária. A primeira delas gira em torno da indivisibilidade da substância e de seus atributos. As proposições 12 e 13, com efeito, têm como principal fundo polêmico, a afirmação de que a extensão seja um atributo

divino. Vimos que Bayle denunciava horrorizado a possibilidade de se pensar Deus enquanto extenso, que é o caminho tomado pelo filósofo nesse momento.

A argumentação espinosana vai no seguinte sentido: “não se pode verdadeiramente conceber nenhum atributo de uma substância do qual se siga que tal substância pode ser dividida” (E, I, prop. 12). Ainda aqui a discussão se passa sobre as distinções. Quem diz que a substância ou seus constituintes internos podem ser divididos, formando assim substâncias de mesmo atributo, confunde distinção real (que nunca é numérica) com a distinção modal, isto é, confundem causa e efeito e, portanto, erram tanto na noção de atributo quanto na noção de substância. A indivisibilidade da substância enquanto substância é apresentada na proposição seguinte: “uma substância absolutamente infinita é indivisível” (E, I, prop. 13). O argumento de Espinosa vai em duas direções. Se fosse divisível, as partes ou conservariam ou não conservariam a natureza dessa substância. Segundo a primeira, existiriam várias substâncias de mesma natureza, o que é absurdo demonstrado pela proposição 5; se não conservariam, entretanto, a substância poderia não existir, o que contradiz a demonstração necessária da existência de Deus na proposição 11. Daí o corolário aberrante para a tradição metafísica de então: “Disso se segue que nenhuma substância e, conseqüentemente, nenhuma substância corpórea, enquanto substância, é divisível” (E, I, prop. 13, cor.). E o escólio apenas assevera o que já fora provado na proposição 8, isto é, de que o verdadeiro conceito de substância exige que não se possa pensá-lo senão como absolutamente infinito e, portanto, qualquer atribuição de divisão (finitude) a ela, implica contradição⁸⁰.

Mudando de objeto, a proposição 14 apenas evidencia logicamente o que a prova da existência necessária de Deus já implicava, isto é, de que além de Deus, não existe nenhuma substância. Toda a argumentação da unicidade substancial nesse momento remete ainda às definições de Deus (def. 6), à prova de sua existência (prop. 11) e o absurdo da existência de duas substâncias de mesmo atributo (prop. 5). Este momento do texto assevera a unicidade substancial e que, enfim, se trata do mesmo ente.

A proposição 15 traz conseqüências importantíssimas para a fundação da ontologia de Espinosa. Ela diz o seguinte: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (E, I, prop. 15). Se há apenas uma única substância (E, I, prop. 8; prop. 11) e se nada existe além dela e de suas afecções (E, I, def. 3; def. 5, ax. 1), constatamos então, que tudo o que existe, existe por dependência desta força infinita decorrente da

⁸⁰ “Se pela via analítica, era possível encontrar signos da equivocidade e analogia substanciais, pela via sintética das definições e pelo emprego implacável da teoria das distinções, a univocidade se impõe por si mesma porque a unicidade se mostra a si mesma” (CHAUI, 1999, p. 843).

necessidade da essência dessa própria substância. Como Espinosa nos mostra, a existência da substância não se confunde com a existência dos modos, uma é em si e os outros são em outro, e conseqüentemente, a substância é como que o “plano”, o lugar, a estrutura em que todas as modificações existem⁸¹. Tudo que existe, existe *em* Deus, e não que tudo que existe é Deus, como queriam Bayle, Jacobi, Hegel, Kojève etc. Em outras palavras: “dizer que todas as coisas são em Deus não é o mesmo que dizer que são Deus” (CHAUI, 1999, p. 858). Por isso, essa proposição nos parece central para refutar a interpretação panteísta, em que Deus e seus modos têm a mesma essência, são o mesmo ente. Parece, antes, que os modos existem *em*. No lugar de um panteísmo acosmista, então, essa proposição invoca um *panenteísmo* (GUEROULT, 1968, p. 222-3). Todas as coisas existem *em* Deus. Isso é fundamental para a ontologia de Espinosa. Ler o espinosismo como um *panenteísmo*, que mais tarde será retraduzido por Deleuze como um “plano de imanência” (DELEUZE, 2016, p. 179)⁸², nos parece mais correto do ponto de vista da letra espinosana, assim como tira dele todo resquício de orientalismo, eleatismo, neoplatonismo e acosmismo que o perseguiu por alguns séculos de sua história e que discutimos em seus pormenores em nosso capítulo anterior.

3.3.2 *Infinita infinitis modis*: A lógica de produção do Absoluto

Nesse momento, já sabemos que Deus é a substância absolutamente infinita, estrutura de todo o real que nela existe. Contudo, ainda não sabemos como e segundo que leis isto acontece. Portanto, algumas perguntas nortearão nosso percurso. Como a substância produz? Quais as leis de produção decorrentes de sua essência? Em outras palavras, como se dá a passagem da *natura naturans* para a *natura naturata*? O passo dedutivo seguinte da *Ética* responde exatamente a essas questões.

A proposição 16, com efeito, é o momento pelo qual Espinosa demonstra a necessidade interna de produção da substância, que, já sabemos, não cria por vontade ou por força de seu intelecto, mas pela necessidade de sua natureza.

⁸¹ Estrutura aqui significa “a unidade complexa de uma totalidade internamente diferenciada como ordem de co-presença expressiva, autodeterminada e auto-regulada, que possui em si mesma a lei de sua existência, de sua ação e de sua inteligibilidade. O ser absolutamente, *hoc est*, a substância constituída por/constante de infinitos atributos infinitos em seu gênero é uma estrutura infinitamente complexa ou unidade total de constituintes expressivos realmente diversos (infinitos em seu gênero) e co-presente, unidade total ou totalidade una que é princípio de seu ser internamente diferenciado, de sua existência necessária, de suas ações e operações necessárias e de sua inteligibilidade em si mesma, para si mesma e para nós” (CHAUI, 1999, p. 815-6).

⁸² “Para Deleuze o Deus de Espinosa é o campo problemático que abre a possibilidade da emancipação máxima. O Deus de Espinosa é o plano de imanência no qual tudo está permitido. Em Deus, as velocidades e lentidões dos fluxos rompem com a estratificação do pensamento disposto sobre a oposição, a semelhança, a identidade e a analogia” (CUEVAS, 2016, p. 41).

Proposição 16. Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob um intelecto infinito). *Demonstração.* Esta proposição deve ser evidente para qualquer um, desde que se considere que, da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui um grande número de propriedades, as quais, efetivamente, se seguem necessariamente dessa definição, número que é tanto maior quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve. Como, entretanto, a natureza divina tem, absolutamente, infinitos atributos (pela def. 6), cada um dos quais exprime uma essência infinita em seu gênero, de sua necessidade devem se seguir necessariamente, portanto, infinitas coisas, de infinitos modos (*infinita infinitis modis*) (E, I, prop. 16, dem.)

A própria constituição da substância, que já analisamos qual é, obriga que dela se sigam infinitos modos, que se exprimem através de um de seus infinitos atributos, não há mistério na produção, não há recurso ao vazio, não há criação *ex nihilo*. A necessidade interna ao real faz com que ele se propague internamente com diferenças infinitas. Por isso, dessa demonstração, seguem-se três consequências apresentadas em três corolários: Deus será causa *eficiente* de todas as coisas que podem ser abrangidas segundo um intelecto infinito, isto é, que tem a razão necessária de sua essência envolvida em algum atributo do real; Deus é causa por si mesmo e não por acidente, isto é, não cria por amor ou por vontade, mas sim por necessidade interna de sua essência; Deus é, absolutamente, causa primeira, ou seja, a gênese da produção do real é a própria potência de produção deste mesmo real, animado segundo a dinâmica necessária causal de sua própria essência.

A proposição 17, em seguida, demonstra exatamente as consequências deste corolário. É porque “Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza (pela prop. 11 e pelo cor. 1 da prop. 14) e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza (pela prop. 16)” (E, I, prop. 17, cor. 2) que somente ele será causa livre, isto é, somente ele autodetermina a si próprio a agir por força das leis de sua natureza, por força de sua essência⁸³, por isso, como dirá a proposição 20 “A existência de Deus e sua essência são uma única e mesma coisa” (E, I, prop. 20). Ora, agora isto se torna evidente, sendo *causa sui*, aquilo cuja essência *envolve* a existência, ambas serão a mesma coisa, vide a absolutez da natureza da *causa sui*.

Descoberta, então, a natureza *eficiente* da causalidade divina, Espinosa demonstra seu caráter imanente na proposição 18. Cabe também citarmos por extenso esta proposição pois ela articula todos os pontos cruciais da dedução lógica da *Ética*.

⁸³ No escólio desta proposição Espinosa polemiza com aqueles que afirmam que Deus cria e age por força de sua vontade ou por seu intelecto. Em Espinosa, como vimos, a concepção de atributo não permite que se possa pensar essas *propriedades*, ou melhor, efeitos da natureza necessária de Deus, como atributos que exprimem sua essência. Vontade e intelecto são secundários no processo pois não exprimem essência alguma. Por isso extensão, pensamento e as outras infinitas quiddidades substanciais serão atributos e, consequentemente, ordens de produção e não mais intelecto e vontade, como na tradição cristã em geral (E, I, prop. 17, esc.).

Proposição 18. Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas. *Demonstração.* Tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido (pela prop. 15); portanto, (pelo cor. 1 da prop. 16), Deus é causa de todas as coisas que nele existem, que era o primeiro ponto. Ademais, além de Deus, não pode existir nenhuma substância (pela prop. 14), isto é (pela def. 3), nenhuma coisa, além de Deus, existe em si mesma, que era o segundo ponto. Logo, Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas. (E, I, prop. 18, dem.)

Ora, por haver uma única substância absolutamente infinita, tudo o que decorre de sua essência como seus infinitos efeitos necessários, decorrerão assim no interior dela, pois não há fora, não há outra substância, o que faz dela causa emanadora. Isso significa, além disso, que por ser gênese da realidade das coisas, todas elas remeterão a ela enquanto causa primeira, livre e *eficiente*. Isso é central. Não havendo mais de uma substância, e ela sendo causa de todas as coisas, não haverá ruptura causal no processo. *A produção substancial une causalidade eficiente com causalidade emanativa.* A substância atua como gênese e motor do real. *É o caráter eficiente e não meramente formal da causa emanativa que garante a imanência de Espinosa.* É, enfim, *a junção entre causa emanativa e causa eficiente que caracteriza a causa imanente.* Além disso, a causa imanente exige, como Espinosa afirma na proposição 25, que este sentido seja único. Não há equivocidade na dinâmica causal divina: “no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si mesmo, também se deve dizer que é causa de todas as coisas” (E, I, prop. 25, esc.).

A causa eficiente imanente afirma que a causa e o efeito não se separam e que o segundo é a própria causa modificada ou, para mantermos a precisão conceitual de Espinosa, ele a exprime e ela o envolve. A permanência da causa no efeito significa que este não é um mero paciente, mas uma causa também e que produzirá seus próprios efeitos (CHAUI, 1999, p. 874)

Chegamos, portanto, àquele momento da “passagem” necessária da *natura naturans* à *naturata*, isto é, a passagem do Deus-causa aos seus efeitos internos, suas modificações. O momento mesmo de “re-expressão” da substância, não mais na constituição absoluta de sua essência, mas nas consequências imanentes e necessárias dessa mesma essência. Deus produz em si mesmo, por força de si mesmo, causando efeitos que lhe são imanentes, o que quer dizer que de sua essência absoluta seguem-se necessariamente, como diz a proposição 16, *infinita infinitis modis*. Devemos tomar certo cuidado, portanto, com algumas afirmações que podem parecer reestabelecer certo panteísmo:

a constituição da realidade singular é determinada pela insistência da produção divina. Deus é a reversão da transcendência, nem que seja da simples transcendência lógica. *Deus é o mundo que se constitui. Não há nenhuma mediação: a singularidade é o único horizonte real. Deus vive a singularidade. O modo é o mundo, e é Deus.* (NEGRI, 2018, p. 136, itálicos nossos)

Esta afirmação de Negri se torna perigosa pois ele parece confundir essência e existência de modo com essência e existência de substância. A leitura integral de sua tese, contudo, provará o contrário. Negri quer expurgar qualquer forma de mediação pois a mediação é a figura que resiste da dialética⁸⁴.

Ora, concordamos com o fato de que por insistência da natureza divina é que se constitui o mundo; de que as modificações são as próprias manifestações do absoluto que se determina. A imanência nada mais é que a realidade dos modos como a consequência necessária de Deus. Concordamos, ainda, de que o modo é o mundo. Mas o modo não é, rigorosamente falando, Deus. Seria mais correto dizer que Deus se *exprime* de maneira *certa e determinada*. Em outras palavras, só há modo porque há Deus, mas também só há Deus porque ele se exprime em suas próprias modificações. A substância é de fato em sua própria torção, o que não irá significar, como veremos, que substância e modo sejam idênticos.

3.3.3 Os Modos Infinitos

Este talvez seja o momento mais controverso da ontologia espinosana. Como provar a natureza dos chamados “modos infinitos”, isto é, efeitos da substância, mas que ainda não são coisas físicas e singulares? O que são essas modificações infinitas da potência da substância?

Exemplarmente, é Alain Badiou, na décima meditação de seu texto maior, *O Ser e o Evento*, intitulada *Espinosa*, que põe em questão a veracidade da existência desses modos infinitos⁸⁵. Segundo Badiou (1996, p. 96-7) “Espinosa é a tentativa ontológica mais radical jamais empreendida para identificar estrutura e metaestrutura, para atribuir o efeito-de-um diretamente ao estado, para in-distinguir pertença e inclusão. (...) é, por excelência, a filosofia que *exclui o vazio*”. Ora, essa identificação de metaestrutura (substância) e estrutura (leis dos múltiplos) deveria em algum momento, segundo Badiou, chegar a uma ruptura ou a um local onde apenas um Sujeito poderia dar sentido. Como Espinosa exclui o vazio (a passagem necessária entre o absoluto e o finito), sua filosofia necessariamente cairia em um acosmismo.

⁸⁴ A grande virtude da leitura de Negri, a nosso ver, é a de extrair de Espinosa um materialismo revolucionário. Contudo, a hipoteca paga pelo trajeto de Negri é a eliminação do conceito de atributo e a posterior fratura da filosofia de Espinosa em um neoplatônico e posteriormente em um materialista. Não concordamos com a fratura ou com a extinção do conceito de atributo, o que não exclui, por outro lado, a virtude de Negri de “descer” Espinosa para o plano do debate político, do debate concreto.

⁸⁵ Chauí (1999, p. 938-41) apresenta as linhas mais tradicionais das interpretações dos modos infinitos no espinosismo. Apresentamos aqui apenas a de Badiou pois ela é simbolicamente, enquanto antítese, a mais radical. Ademais, seguimos a interpretação de Chauí (1999) e Rousset (2000) neste ponto, isto é, os modos infinitos não como vazio mas como as “leis eternas” da Natureza, da qual fala Espinosa no *Tratado da Emenda do Intelecto*.

No entanto, Espinosa não parece preocupado com esse problema e admite mesmo assim essa imanência radical. Badiou, contudo, diz que esse “vazio” do qual Espinosa pensa ter se livrado são justamente os *modos infinitos*. A diferença de natureza entre o infinito e o finito, estabelecendo duas causalidades que Espinosa expõe na proposição 28, em que uma coisa finita é determinada sempre por outra, em uma cadeia que vai ao infinito, não permite que substância e modo “se toquem”. Isso significa que nem sinteticamente, nem analiticamente, conseguimos explicar a natureza da passagem. “Necessário, mas inexistente, o modo infinito preenche — o tempo de seu aparecer conceitual sendo também o de seu desaparecer ontológico — o abismo causal entre o infinito e finito” (BADIOU, 1996, p. 102). Modo infinito, isto é, o “nome técnico do abismo”.

Certamente, não concordamos com a leitura de Alain Badiou. Por mais assustador que pareça a despreocupação de Espinosa com essa passagem, visto que ele dedica apenas três proposições da *Ética* (prop. 21, 22, 23) e a *Carta 64* – ambas de modo extremamente lacônico –, parece-nos que isto tem suas razões. Espinosa, desde o *Tratado da Emenda*, está absolutamente convencido da inteligibilidade das leis eternas e imutáveis da natureza e, seguindo os rastros da *Carta 12*, parece já ter explicado como devemos entender a noção de infinito. Vejamos rapidamente a *Carta 12* antes de vermos a natureza dos modos infinitos.

Nesta carta, Espinosa responde a Louis Meyer como ele concebe o infinito⁸⁶. E ele o concebe de três maneiras distintas⁸⁷: há aquilo que é infinito por sua própria natureza, isto é, por força de sua própria definição ou essência; há aquilo que é infinito não por força de sua essência, mas por força de sua causa; e, enfim, há aquilo que conseguimos estabelecer um mínimo e um máximo, mas que não podemos enumerar suas partes, sendo antes *indefinido* e não *infinito* (Ep. 12, p. 531-2). Ora, disto se segue algumas consequências que já conseguimos notar pelo percurso que fizemos. O infinito no primeiro caso nada mais é que a substância e seus atributos, pois, dada a definição da substância (que Espinosa enumera na sequência da Carta, a saber, *causa sui*, unicidade e infinitude), podemos concebê-la realmente apenas como esta potência absoluta, como “essa fruição infinita do existir, ou, para usar um barbarismo,

⁸⁶ Neste caso, a interpretação de Mariana Gainza é particularmente interessante pois ela lê o sistema de Espinosa a partir desta Carta e das distinções que Espinosa faz no infinito. (GAINZA, 2011, p. 89 ss.)

⁸⁷ Lembremos: Espinosa concebe o infinito sempre de maneira positiva. Ele nos lembra nos parágrafos 88 e 89 do *Tratado da Emenda* que alguns termos que utilizamos como negativos, na verdade são fruto de não conseguirmos imaginá-los, mas apenas os entender. Imortal, infinito, incorpóreo são exemplos de *palavras negativas* (palavras sempre originadas na imaginação) mas que, no fundo, exprimem *coisas positivas*, inteligidas a partir de um esforço de emenda do intelecto. Portanto, ao falar de infinito, Espinosa não fala de algo oposto ao finito, mas de algo que possui essência e existência definidas, conforme ele as apresenta na *Carta 12*. (TIE, §88-9).

fruição infinita do ser” (Ep. 12, p. 532). Do mesmo modo os atributos, que não são o absolutamente infinito, mas o perfeitamente infinito em seu gênero, isto é, uma fruição eterna de alguma das infinitas quiddidades substanciais.

O terceiro caso seria o caso das coisas singulares, que, como veremos mais adiante, são constituídas por infinitas outras coisas singulares que agem em conjunto para formar um só “indivíduo”. Nesse caso, nada podemos dizer a respeito da finitude de suas partes, pois um indivíduo para Espinosa é sempre atravessado por essas infinitas relações de composição e decomposição, como o próprio filósofo explica no exemplo dos dois círculos não-concêntricos na sequência desta mesma carta (Ep. 12, p. 534).

Por fim, nos diz Espinosa, há aquilo que é infinito não por força de sua essência, mas por sua causa, mas que também não é *indefinido*, ou seja, composto de uma infinidade de partes finitas. O filósofo não diz nesta carta do que se trata esse infinito por força de sua causa, mas nós podemos afirmar que se trata já dos *modos infinitos*.

Além disso, já no *Tratado da Emenda*, o filósofo nos fala que “tudo o que é feito se faz segundo uma ordem *eterna* e segundo leis *certas* da Natureza” (TIE, § 12). Ora, na *Carta 12* Espinosa distingue muito bem entre eternidade e duração como compondo duas existências distintas. Aquilo que é eterno não é uma sucessão infinita de durações (isto seria o mesmo que tratar o indefinido como infinito), mas se trata, antes, de uma existência de natureza *distinta* daquela (Ep. 12, p. 532). Portanto, estas leis eternas, mas ao mesmo tempo *certas* (isto é, determinadas) da Natureza, não fazem parte da constituição mesma da Natureza (substância e seus atributos) e tampouco das existências finitas singulares da duração, efeitos dessa potência constituinte (modos finitos). Ora, estas leis eternas só podem ser as consequências imediatas da natureza absolutamente infinita da substância, que na *Ética* Espinosa chama de *modos infinitos*.

Pois bem, agora podemos ver esta dedução. Na proposição 21 Espinosa escreve que “Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é por via desse atributo, eterno e infinito” (E, I, prop. 21). O filósofo demonstra esta proposição pela necessidade de separação entre duração e eternidade, apresentada na *Carta 12*, não sendo um acréscimo de durações, e sendo eternos substância e atributo, o que se segue da natureza absoluta deste atributo, isto é, enquanto efeito de sua essência imediatamente, só poderá ser também eterno e imutável. Como da essência dos atributos seguem-se infinitos modos, significa que eles têm de ser modificações existentes segundo alguma *ordem*, é esta ordem que se segue imediatamente do atributo. Em outras palavras (CHAUI, 1999, p. 881): “os modos infinitos, necessários e eternos pela causa são as

operações auto-reguladas e autodeterminadas dessa estrutura constituída pelos atributos, aquilo pelo que a atividade dos atributos produz modos finitos”, isto é, da estrutura do real se seguem as leis de sua ordem (modos infinitos), que por sua vez produzem coisas finitas segundo estas mesmas leis. O modo infinito não é então a mediação do infinito ao finito, não é um demiurgo inteligente, tampouco um nome técnico para o vazio⁸⁸. Eles são, na verdade, a *gramática* do mundo: “Os atributos são a língua; os modos infinitos, a gramática dos atos singulares de infinitas linguagens; e os modos finitos ou as coisas singulares, os atos de fala” (CHAUI, 1999, p. 881). Ou seja, podemos explicar a relação substância/atributos, modos infinitos, modos finitos segundo uma relação entre língua, gramática e atos de fala, isto é, longe de serem um vazio, os modos infinitos são as próprias regras que a natureza se dá a si mesma pela sua potência infinita de existir, segundo a qual a língua se faz viva e pela qual os atos de fala estão envolvidos.

Na proposição seguinte, Espinosa escreve, então, que “Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito” (E, I, prop. 22). Ora, na demonstração Espinosa remete à anterior, isto é, os modos infinitos, sejam imediatos, seguir-se da natureza absoluta do atributo, sejam mediatos, seguir-se já da natureza modificada do atributo (segundo leis) procedem da mesma maneira. Antes de existir as *res singularis*, deverão existir as leis e suas relações. Na proposição 23, enfim, Espinosa nos diz que “Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter necessariamente se seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita” (E, I, prop. 23). Essa proposição se demonstra na medida em que tudo o que existe enquanto modo (def. 5) deve ser por meio de outra coisa, e como esses modos são infinitos e existem necessariamente, devem se seguir necessariamente da natureza absoluta do atributo correspondente ou de sua natureza modificação por essa primeira modificação.

Em suma, mesmo não sendo *res*, os modos infinitos possuem uma realidade necessária, infinita, eterna e demonstrada segundo a própria ordem de produção do real. No entanto, mantém-se a pergunta: o que são essas leis reguladoras da produção substancial? Esta

⁸⁸ Em outras palavras: “Não sendo mediações, os modos infinitos não são hipóstases emanadas dos atributos, e sim modalidades diversas de infinitas ordens de existência em que se exprime o ser absolutamente infinito. São princípios ordenadores das coisas singulares que exprimem a essência de seus atributos, os quais constituem e exprimem a essência do ser absolutamente infinito” (CHAUI, 1999, p. 881).

é uma das perguntas que Schuller fez a Espinosa na *Carta 63* (Ep. 63, p. 253) e que ele responde na *Carta 64*:

Para os exemplos que vós pedis [isto é, o que são essas modificações infinitas], os do primeiro gênero [imediatos] são para o Pensamento, o intelecto absolutamente infinito; para a extensão, o movimento e o repouso; os do segundo gênero [mediatos] a fisionomia do universo inteiro (*facies totius universi*), que permanece sempre a mesma, embora mude em uma infinidade de maneiras (Ep. 64, p. 255)

Esclarecedora passagem de Espinosa. No primeiro caso, segue-se imediatamente do atributo pensamento o intelecto absolutamente infinito, isto é, a própria possibilidade de inteligibilidade do real segundo as leis do pensamento. E, no caso do atributo extensão, o movimento e o repouso, isto é, as leis mesmas em que toda a extensão se exprime na singularidade. Destas leis, de inteligibilidade do real e de movimento e repouso, segue-se a fisionomia do universo inteiro, ou seja, as infinitas composições e decomposições de ideias e de corpos singulares que mudam entre si mas que não mudam com relação à totalidade infinita da natureza. Ao final desta passagem, Espinosa remete Schuller ao escólio do lema 7 do segundo livro da *Ética*. Neste texto, após explicar a natureza da composição dos corpos dos indivíduos (que veremos com mais detalhe no capítulo seguinte), o filósofo diz:

E se continuarmos assim, até o infinito [isto é, deduzindo as composições dos corpos e suas mudanças de natureza em virtude de uma nova individuação] conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança no indivíduo inteiro (E, II, prop. 13, lem. 7, esc.).

Ora, a *facies totius universi*, seja com relação à extensão, que Espinosa exemplifica nesta passagem pois se tratava de uma dedução da física, seja com relação ao pensamento, permanece para ambas, isto é, o universo, expresso segundo o pensamento ou segundo a extensão, mantém sempre essas relações de variação na composição de seus singulares, formando sempre, no limite, esse todo infinito que não muda de natureza em geral, mesmo que suas partes mudem em suas relações próprias e particulares.

As coisas singulares, enfim, que *existem* sempre nesse regime determinado somente pela ação de outras coisas singulares (E, I, prop. 28, esc.), existem apenas no interior destas relações de movimento e repouso ou de conexões de inteligibilidade (ou de quaisquer outras leis conforme o atributo). Os modos infinitos, portanto, são plenos de existência e exercem papel central e determinante na ontologia espinosana.

3.3.4 Síntese geral do *De Deo*: Essência é Potência

A antepenúltima proposição da *Ética*, a nosso ver, consoma todo o percurso do primeiro livro. Ela, ao mesmo tempo em que conecta os dois momentos distintos do texto, ou seja, da constituição da essência do absoluto e, posteriormente, da potência do absoluto, também manifesta a original concepção espinosana, que foi ressaltada exemplarmente por Negri (2018), de Potência (*potentia*) vs. Poder (*potestas*). Distanciando-se da tradição teológica, em que o poder de Deus era o determinante para a criação, atuando por um ato de liberdade de vontade e de intelecto (negada sobretudo nas prop. 31 e 32), Espinosa afirma que Deus produz segundo as leis necessárias de sua própria natureza – a criação some, pois não há fora, não há duas instâncias reais, não há duas substâncias –, natureza tal que é *constituída* por infinitos atributos infinitos, ou seja, as próprias formas de expressão dessa natureza, a qual só é possível pois todos os entes de razão presentes nessa tal filosofia/teologia já foram expurgados e remodelados em um denso trabalho executado por Espinosa desde sua juventude. Enfim, segundo o nosso próximo capítulo apresentará, a proposição 34 não será exclusiva apenas para Deus, a dinâmica da potência se estenderá aos modos finitos, em forma de *conatus*. Mas, antes, vejamos na íntegra essa proposição.

Proposição 34. A potência de Deus é sua própria essência. *Demonstração.* Segue-se, com efeito, exclusivamente da necessidade da essência de Deus que Deus é causa de si mesmo (pela prop. 11) e (pela prop. 16 e cor. 1) causa de todas as coisas. Logo, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é a sua própria essência (E, I, prop. 34)

É pela lógica da potência, da necessidade e da imanência, que Deus se constitui e age. É também por essa mesma lógica que as coisas existirão e irão agir. A potência como a própria essência de cada coisa singular é o horizonte do qual a determinação da natureza divina alcança. Contra toda o recurso a qualquer espécie de analogia, de equivocidade ou de eminência, a ontologia de Espinosa oferece os recursos imanente e internos para a dedução mesma da natureza e das coisas singulares. *Deus sive Natura* nada mais é que a potência de Deus se exprimindo infinitamente enquanto origem e efeito de toda a Natureza⁸⁹. A

⁸⁹ Mas, como nos diz Paulo Vieira Neto (2002, p. 139), a respeito de todo o percurso do primeiro livro da *Ética*: “Isso é necessário porque o conceito espinosano de Deus como Natureza Naturante, é bastante diverso da longa tradição teológica que o pensava como transcendente e diverso da Natureza, compreendida apenas como um efeito de seu ato absoluto de criação a partir do nada. Da mesma forma, a noção de substância era aplicada analogicamente a Deus e às criaturas (assim como a noção de ente), e no cartesianismo pelo menos, os atributos não eram entendidos necessariamente como expressão do infinito concernente a Deus – como testemunham as posições de Descartes a respeito do atributo extensão refutadas por Espinosa no escólio à proposição 15 da Primeira Parte da *Ética*”.

identidade de Deus e da Natureza destrói os resquícios de teologia que o cartesianismo não se livrou e abre as vias para se pensar uma singularidade aberta, potente e dinâmica. Podemos encerrar o capítulo, então, com um brilhante texto de Chauí, em que o singular é o único horizonte do espinosismo; e que, enfim, resume o esforço por nós percorrido:

A diversidade infinita atual dos atributos e sua eterna diferenciação infinita nas coisas singulares existentes na duração iluminam o sentido de *Deus sive Natura*: é a estrutura infinitamente complexa do real como ordem de co-presença de redes causais que são ordens diferenciadas de realidade cujo fundamento é a causa de si, cujos fios são os atributos e cujos nós são as particularizações dos modos infinitos em coisas singulares. Ao demonstrar que a potência de Deus é sua própria essência e que essa potência é o poder do ser absolutamente infinito como ação autoprodutora que é também produção de todas as coisas como potência de existir, operar e agir, Espinosa demonstra que a realidade é ação e operação. Ser indiviso internamente diferenciado, o ser absolutamente infinito é a pura energia de uma ação única que se efetua diferenciando-se infinitamente em suas expressões determinadas, imanentes aos seus infinitos atributos infinitos e diversos. (...) A singularidade não é misteriosa nem enigmática – nem, muito menos, impossível. É a expressão de uma potência eterna infinita numa potência determinada que é uma essência numa existência determinada. O singular é a fulguração duradoura de uma só e mesma luz, cujas ondas são sua própria potência irradiando-se e irradiada *infinita infinitis modis* (CHAUI, 1999, p. 918).

4 A REALIDADE SINGULAR: A CONSTITUIÇÃO DOS MODOS FINITOS

Por *vida* entendemos a força pela qual as coisas perseveram em seu ser (CM, II, 6, p. 237)

Nosso percurso pela filosofia de Espinosa até aqui mostrou algumas conclusões fundamentais: a exigência do princípio de razão implica o estabelecimento da *causa sui* em sentido positivo como fundamento de uma filosofia imanente, sem recursos ao vazio e à transcendência; a natureza das distinções reais (formais) como não-numéricas implicam na unicidade substancial; a característica fundamental da substância como absoluto (constituída por infinitas perfeições infinitas em seu gênero, cada uma exprimindo uma qualidade infinita); a equivalência da *causa sui* como potência infinita, isto é, aquele ente cuja essência envolve a existência só pode ter como essência uma potência infinita. Tal potência infinita se distribui modalmente a partir dessa mesma essência e não de uma vontade ou intelecto criadores; a constituição mesma das leis de produção dessa potência em suas diferentes formas, metaforicamente exprimida segundo um exemplo da linguagem: a substância é a linguagem, os atributos são as diferentes línguas, os modos infinitos são as regras gramaticais de cada língua e os modos finitos são os atos singulares de fala. Enfim, nosso segundo capítulo chegou ao ponto de demonstrar a essência e a produção divinas. Mas, como bem enfatizou Deleuze (2017, p. 52), essa constituição expressiva no nível do absoluto implica necessariamente uma “*re-expressão*”⁹⁰, um segundo nível da expressão que é a produção singular propriamente dita, isto é, a potência divina se distribuindo “*infinita infinitis modis*”. Nosso percurso neste terceiro capítulo se inicia neste ponto.

4.1 A ESSÊNCIA DOS MODOS FINITOS

Pode parecer absurda a consolidação da leitura panteísta/acosmista de Espinosa para o leitor mais atento. Desde o *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE, §§81-3), o filósofo é muito claro sobre aquilo que afeta a mente: coisas singulares. A busca, do *Tratado da Emenda à Ética*, é sempre em direção às coisas singulares, de seu conhecimento adequado. Além disso, as duas pontas do conhecimento: a imaginação e o intelecto, conhecem apenas coisas singulares; a primeira, de modo incompleto, mutilado e fortuito; o segundo, de modo adequado segundo essa coisa necessariamente é em Deus. Não obstante, Espinosa também se esforça por não confundir as realidades da substância e dos modos: “tudo o que é, ou é em si

⁹⁰ “Tudo se passa como se a expressão tivesse uma lógica que a levasse a se redobrar” (DELEUZE, 2017, p. 113)

ou em outro” (E, I, ax. 1). Como vimos, no entanto, a acusação geral que perseguimos é de que Espinosa não só ignora como não demonstra efetivamente a realidade modal. Nesse momento, iremos em busca da demonstração da realidade modal, isto é, percorreremos, na *Ética*, a demonstração da essência, da existência e dos efeitos da realidade modal na filosofia espinosana. Para tal, seguiremos o rastro da tripla caracterização dos modos finitos assinalada por Deleuze (2012, p. 240): “as três dimensões [que me caracterizam como modo] são as partes extensivas exteriores umas às outras que me pertencem, as relações sob as quais essas partes me pertencem, e a essência como grau, *gradus* ou *modus*, a essência singular que se exprime nessas relações”.

4.1.1 Em busca da essência dos Modos Finitos

Devemos, portanto, ir em busca da essência dos modos. Vejamos, contudo, antes disso, como Espinosa deduz a necessidade modal como efeitos intrínsecos da atividade absoluta da substância.

Após Espinosa ter demonstrado, nas primeiras proposições da *Ética*, que Deus é o ente absolutamente infinito, o qual se exprime em infinitos atributos infinitos, cada um dos quais exprime uma qualidade infinita de ser (o pensamento, a extensão, ou outras infinitas qualidades que desconhecemos), seu foco se volta para os efeitos da potência divina, que age no mesmo sentido em que existe (E, I, prop. 25, esc.). Nós apresentamos no capítulo anterior a lógica da produção do absoluto, porém, convém que apresentemos novamente a proposição chave desse percurso. Trata-se da proposição 16:

Proposição 16: Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito). *Demonstração:* Esta proposição deve ser manifesta a qualquer um, contanto que preste atenção a que, da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades, que realmente dela (isto é, da própria essência da coisa) seguem necessariamente, e tantas mais quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve. Ora, como a natureza divina tem absolutamente atributos infinitos (*pela def. 6*), dos quais também cada um exprime uma essência infinita em seu gênero, logo, da necessidade da mesma devem seguir necessariamente infinitas coisas em infinitos modo (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito).

Como bem percebeu Tschirnhaus (Ep. 82, p. 297-8), esta parece ser a proposição nuclear da primeira parte da *Ética*. É, com efeito, a partir deste momento que Espinosa compromete-se com a produção divina. Para nós, esta proposição também parece central pois ela é prenhe de consequências. Em primeiro lugar, o filósofo afirma que da *necessidade* da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos. Isto significa,

primeiramente, que da natureza divina seguem-se infinitas coisas, isto é, Deus é natureza absoluta, gênese infinita de potência de ser. Além disso, como tudo o que é, é em Deus (E, I, prop. 15), isto significa que tudo o que decorrer pela necessidade de sua essência, irá decorrer em seu interior, visto que fora de Deus nada pode ser ou existir: o que caracteriza as coisas como afecções ou modos substanciais. Em segundo lugar, Espinosa afirma a inteligibilidade integral da natureza, pois, de todos os infinitos modos que seguem da potência de Deus, isto é, as afecções dos atributos substanciais, haverá uma ideia correspondente. Em outras palavras, para cada essência formal em Deus, haverá na ideia de Deus uma essência objetiva. Tudo que não envolve contradição em sua definição, quer exista na duração, quer não exista, já existe contido nos atributos divinos.

Provado que da essência infinita de Deus, seguem-se infinitos *modos*, isto é, de que toda coisa singular existente será uma modificação divina, Espinosa prova que Deus não será causa eficiente apenas de suas existências, mas também de suas essências (E, I, prop. 25). O escólio desta proposição é imediatamente ligado à proposição 16, pois, uma vez que tudo o que é, é em Deus, tudo quanto for essência ou existência deverá seguir-se da potência infinita de Deus. Por isso, Deus será causa eficiente tanto de suas existências quanto de suas essências, e no mesmo sentido ou da mesma maneira que Deus causa a si mesmo, Deus causará todas as coisas, isto é, como *causa eficiente imanente*. Por isso o corolário: “As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada” (E, I, prop. 25, cor.). Ora, isso significa, então, que o ser de Deus é constituinte tanto da essência quanto da existência dos modos e que estes não existem fora de Deus pois tudo o que existe, deve estar compreendido na ideia do ser infinito (E, I, prop. 16).

Porém, abre-se uma dificuldade: qual o estatuto da essência de modo? Pois, se tudo que é, é em razão de Deus, em que medida podemos distinguir essência de Deus e essência de modo?

Na segunda definição do livro II da *Ética*, Espinosa assim define o que ele entende por essência:

Definição 2. Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, *que sem a coisa não pode ser nem ser concebido.* (E, II, def. 2, itálicos nossos)

Essa definição implica uma série de inovações. Se lembrarmos do exemplo dado por Espinosa no *Breve Tratado*, em que a junção de uma cabeça em um busto não acrescenta nada

nem à essência da cabeça, nem à essência do busto, perceberemos do que ela se trata. A primeira parte da definição de essência, com efeito, é aceita por toda a tradição metafísica “digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida”, em outras palavras, a essência é aquilo que faz com que a coisa seja. Se aceitássemos, porém, apenas esta primeira parte da definição de essência, então a leitura panteísta faria todo o sentido, uma vez que para Espinosa tudo o que é tem Deus como causa eficiente imanente absolutamente primeira, então, para que as coisas sejam, Deus tem de ser: a essência de Deus se confundiria com a essência das coisas. A essência de Deus *pertenceria* à essência das coisas.

A cláusula da reciprocidade e reversibilidade entre essência e coisa, exigida pela definição de Espinosa, no entanto, não permite que haja essa confusão. O filósofo distingue nesse exato momento o que ele entende por essência: “e vice-versa, *aquilo que sem a coisa não pode ser nem ser concebido*”⁹¹. Isto significa que, além de só existir a coisa se existir sua essência, *também* só existe esta essência se existir a coisa, ou seja, *existem apenas essências de coisas singulares*. Quer dizer: “a essência não é um universal abstrato, uma *natura communis*, nem gênero ou espécie que se singularizam numa existência determinada, nem é um possível lógico à espera de passar à existência: *é singular em si mesma e indissociável de sua própria existência*” (CHAUI, 2016, p. 143, itálicos nossos). Esta inovação espinosana é central, pois é ela que permite a refutação da leitura panteísta de sua filosofia. *A essência nunca é causa de sua existência ou da existência do modo que a corresponde*. A causa da essência é sempre a potência do atributo divino, entendida enquanto causa eficiente imanente. Que o modo partilhe de uma parte da potência da substância, isso não significa que ele tenha a mesma essência que ela. *A participação modal não implica identidade essencial*: “Espinosa jamais confunde uma essência de modo e (...) de substância: minha potência continua sendo minha própria essência, a potência de Deus continua sendo sua própria essência, ao mesmo tempo em que minha potência é uma parte da potência de Deus” (DELEUZE, 2017, p. 99-100).

A causa desta confusão, então, como podemos perceber, é de que “os críticos de Espinosa não tiveram o cuidado de se debruçar sobre o sentido dos verbos *pertencer* e *constituir*, decisivos para a compreensão da causalidade eficiente imanente da substância”

⁹¹ Retomando o exemplo do todo e da parte do *Breve Tratado* (KV, I, 2º diálogo, p. 66 ss.): a essência da cabeça é uma, e a essência do busto é outra, ambas existindo singularmente. O fato de juntarmos a cabeça e o busto na escultura, faz com que tenhamos outra essência também singular, ou seja, uma outra modalidade ou grau de potência que não se confunde nem com a cabeça e nem com o busto, da qual ela é constituída.

(CHAUI, 2016, p. 138). A essência da substância havia sido definida como sendo constituída de infinitos atributos infinitos, os quais exprimem uma certa essência (neste caso, qualidade) infinita em seu gênero, a qual por sua vez envolve existência necessária. Portanto, essência e existência de substância jamais se confundem com essência e existência de modo, mesmo que todo modo seja causado necessariamente pela potência do atributo substancial (forma comum a ambos). Nesse sentido, se esclarece a passagem espinosana na proposição 24 e sua demonstração: “*Proposição*. A essência das coisas produzidas por Deus não *envolve* existência. *Demonstração*: É patente pela def. 1. Com efeito, aquilo cuja natureza (em si considerada) envolve existência é causa de si e existe pela só necessidade de sua natureza” (E, I, prop. 24, dem.). Da mesma forma, pertence à essência do modo um certo grau de potência que ele exprime de maneira certa e determinada, com respeito a seu atributo constituinte. Por esta razão, a importância da distinção destes dois verbos para a boa compreensão de Espinosa é de imenso valor: “pertencer tem o sentido de *involvere* significando, portanto, relação de implicação recíproca ou de unidade indissolúvel”, ou seja, aquilo que uma essência envolve é o que a ela pertence: a essência da substância envolve existência necessária, a essência do modo não envolve existência necessária. E, por outro lado, constituir “significa unidade intrínseca de uma totalidade ordenada em si mesma e um ato contemporâneo ao ser do agente, exprimindo-o e exprimindo sua natureza” (CHAUI, 2016, p. 138), isto é, constitui a essência da substância uma infinidade de atributos infinitos, constitui a essência do modo um certo grau de potência de certo atributo.

Por isso, já na parte II da *Ética*, Espinosa poderá dizer que Deus não pertence à essência do homem (mas isso se aplica a qualquer outro modo finito) pois ele não constitui a *forma* do homem (seu conjunto de partes extensivas), isto é, Deus é causa da essência humana sem a ela pertencer:

O ser da substância não pertence à essência do homem [ou de qualquer outro modo finito]. Esta, portanto, é algo que é *em* Deus e que sem Deus não pode ser nem ser concebido, ou seja, uma afecção, ou seja, um modo que exprime a natureza de Deus de maneira certa e determinada (...) Sem Deus, as coisas singulares não podem ser nem ser concebidas, e contudo Deus não pertence à essência delas; mas eu disse que constitui necessariamente a essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é posta e, tirado, a coisa é suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido. (E, II, prop. 10, cor., dem., esc.)

O que vemos Espinosa retomar aqui é, justamente, a distinção entre pertencer e constituir assegurada por sua nova concepção de essência. Agora, no entanto, isso não mais nos surpreende. Que o ser da substância não pertença à essência do homem (ou de quaisquer modos) isto em nada altera que ela (a substância) seja causa eficiente imanente da essência e

da existência destes mesmos modos. Da mesma forma, que o ser do homem seja um grau de potência de certos atributos substanciais, isso não faz com que sua essência envolva existência necessária. Parece-nos, portanto, que Espinosa mantém-se completamente seguro e afastado de qualquer resquício de panteísmo.

Ademais, podemos voltar ao corolário da proposição 24 da parte I da *Ética* que, com efeito, passa a ter um sentido esclarecedor, ao mesmo tempo em que, articulado com algumas passagens da parte II, implicará em outros problemas:

Corolário. Daí segue que Deus é causa não apenas de que as coisas comecem a existir, mas também de que perseverem no existir, ou seja (para usar um termo Escolástico), Deus é a causa do ser das coisas. Pois, quer as coisas existam, quer não existam, todas as vezes que prestamos atenção a sua essência, descobrimos que ela não envolve nem existência nem duração; por isso a essência delas não pode ser causa nem de sua existência nem de sua duração, mas apenas Deus, a cuja só natureza pertence existir. (E, I, prop. 24, cor.)

Esta passagem apenas assevera o fato de que Deus é causa do “ser da essência” e do “ser da existência” dos modos, para retomar o termo dos *Pensamentos Metafísicos*. No entanto, o que chama nossa atenção é a segunda parte deste corolário: “quer as coisas existam, quer não existam, todas as vezes que prestamos atenção a sua essência, descobrimos que ela não envolve nem existência nem duração”. Isto significa que a essência possui em si mesma uma espécie de eternidade⁹², pois, para usar um exemplo do próprio Espinosa, o fato de que Paulo não exista *hic et nunc* não faz com que sua essência não exista enquanto compreendida nos atributos substanciais. Em outras palavras, a essência de Paulo existe mesmo que Paulo não exista na duração, pois, de Deus seguem-se infinitas coisas de infinitos modos, ou seja, tudo aquilo que pode ser abrangido por um intelecto infinito, o que significa dizer que, se a essência de Paulo não envolve contradição, ela é necessariamente em função de sua causa, mesmo que Paulo não exista na duração. O intuito de nosso filósofo neste sentido é muito claro:

O que [Espinosa] quer é a destruição radical da categoria de possível. Só o real existe. Em outras palavras, a essência não é uma possibilidade lógica, *a essência é uma realidade física*. Ser uma realidade física, o que isto quer dizer? Em outros termos, a essência de Paulo, uma vez que está morto, ela permanece uma realidade física. *É um ser real* (DELEUZE, 2012, p. 229, itálicos nossos)

Soma-se a essa característica da essência do modo, isto é, sua verdade intrínseca na medida em que está “complicada” em seu atributo, uma outra: “as ideias das coisas singulares

⁹² Isto ficará mais claro no próximo subtítulo, em que exploraremos as propriedades e os “níveis” da essência dos modos finitos.

ou modos não existentes devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus tal como as essências formais das coisas singulares ou modos estão contidos nos atributos de Deus” (E, II, prop. 8). Aqui, Espinosa nos explicita, do ponto de vista epistemológico e ontológico (“estar compreendido e estar contido”), o que ele queria dizer com essências de modos não existentes na duração. Como Deus é gênese de *infinitas* coisas em infinitos modos, a existência e inteligibilidade delas já estão contidas ou compreendidas nos atributos divinos, que são potências infinitas⁹³. O que é o mesmo que o filósofo afirma no corolário desta proposição:

Daí segue que, na medida em que as coisas singulares não existem senão enquanto compreendidas nos atributos de Deus, seu ser objetivo, ou seja, suas ideias, não existem senão enquanto a ideia infinita de Deus existe; e quando se diz que as coisas singulares existem não apenas enquanto compreendidas nos atributos de Deus, mas também enquanto são ditas durar, suas ideias também envolvem existência, pela qual se diz que duram (E, II, prop. 8, cor.)

As essências das coisas singulares possuem, portanto, ao menos duas camadas de existência: sua existência enquanto “complicada” no atributo substancial e sua existência enquanto “explicada” neste mesmo atributo substancial. Isto quer dizer, então, que nosso problema se desloca: já que nossas essências são partes da potência dos atributos: “a potência do homem, enquanto é explicada pela essência atual dele, é parte da potência infinita de Deus ou da Natureza, isto é (pela prop. 34 da parte I), da sua essência infinita” (E, IV, prop. 4, dem.), isto significa que não nos confundimos com nenhuma outra parte singular que também exprime a potência dos atributos. No entanto, enquanto existindo na duração, esta distinção é muito simples de ser concebida. Agora, e com relação a essa distinção enquanto a essência existe apenas enquanto “complicada”? Pois, como vimos, essências nunca são universais à espera de serem atualizadas. Elas são singulares plenamente atuais.

Enfim, já sabemos que a essência não é causa da existência da coisa da qual ela é essência. No entanto, a essência de modo, segundo a afirmação de Espinosa “não envolve existência nem duração”, isto significa que a essência tem uma existência que não se confunde com a existência na duração do modo da qual ela é essência, em outras palavras: “uma essência de modo existe, é real e atual, mesmo se não existe atualmente o modo do qual ela é essência” (DELEUZE, 2017, p. 211). Como podemos, então, diferenciar uma essência de modo enquanto ela existe apenas enquanto contida ou complicada em seu respectivo atributo? O que faz desta essência não se confundir com o atributo? Qual a diferença intrínseca da essência dos infinitos modos enquanto não existem na duração? Em outras

⁹³ Ou, segundo a fórmula de Deleuze (2017, p. 213): “a existência da essência coincide com o ser-causado da essência”.

palavras, precisamos de um critério intrínseco de distinção da essência de modo, pois, se não for dessa maneira, ela passaria a ser uma mera possibilidade lógica da existência, à maneira leibniziana; ou uma forma da qual os indivíduos singulares apenas preenchem com sua matéria, à maneira platônica; ou ainda um gênero comum, à maneira aristotélica.

4.1.2 *Modus intrinsecus*: a essência do Modo complicada no Atributo

Devemos justificar a terminologia que usaremos neste momento: *modo intrínseco* não é um termo de Espinosa, mas um termo de Duns Scot, e quem se utiliza dele para explicar a essência do modo espinosano é Gilles Deleuze, sobretudo em *Espinosa e o Problema da Expressão* (1968) e nos *Cursos sobre Espinosa* (1981). A resposta de Deleuze para o problema da diferença intrínseca das essências de modos, se passa por uma distinção que atravessa o conjunto de sua leitura, e que faz sentido para nosso trabalho sobretudo pelo fato de ser uma distinção presente também na própria *Ciência da Lógica* de Hegel. Como nosso itinerário foi justificado e teve como principal pano de fundo essa tensão contemporânea das apropriações de Hegel e de Deleuze sobre Espinosa, assim como o apontamento dos confrontos de Deleuze com o próprio Hegel, parece-nos que esta estratégia passa a possuir um ganho significativo de sentido: trata-se do problema da qualidade, da quantidade intensiva e da quantidade extensiva⁹⁴. Então, a partir desta estrutura categorial ‘qualidade’, ‘quantidade intensiva’ e ‘quantidade extensiva’, nos propomos a resolver os problemas deixados pela dedução da essência dos modos finitos.

No curso do dia 10 de março de 1981, Deleuze nos diz como devemos entender essa estrutura categorial apresentando o sentido de cada um dos três termos:

É preciso fazer [um] agrupamento terminológico. Meu muro branco, o branco do muro branco, eu chamaria: qualidade. A determinação das figuras no muro branco, chamaria: grandeza ou comprimento – direi por que emprego esta palavra aparentemente estranha de comprimento. Grandeza, ou comprimento, ou quantidade extensiva. A quantidade extensiva é, com efeito, a quantidade que é composta de

⁹⁴ Por um lado, é notória a própria inversão destas categorias que Hegel efetua na *Lógica* com relação à ordem estabelecida por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Justificamos nossa estratégia, além disso, pela presença de estudos que exploram justamente a mesma problemática com respeito aos três filósofos. Por um lado, o estudo de Simon Duffy (2006) *Quality, Quantity and Intensity: The Logic of Expression in Spinoza, Hegel and Deleuze*, no qual o autor tensiona essas categorias a partir da apropriação deleuzeana de Espinosa e a compara com a própria crítica de Deleuze ao conjunto da filosofia de Hegel. Por outro lado, Gillian Howie (2002), em seu *Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism*, também explora o uso deleuzeano dessas categorias para além do estudo sobre Espinosa, mas em sua incorporação em *Diferença e Repetição e Lógica do Sentido*, assim como em sua relação com a dialética. Trata-se, no fundo, do debate: Expressionismo *contra* Dialética. Em suma, não queremos apontar acertos ou erros de Hegel para além de sua leitura de Espinosa, mas utilizar a terminologia que Deleuze utiliza para manter ainda mais tensionada sua presença na filosofia contemporânea. Cf. (DUFFY, 2006, p. 2 ss.), (HOWIE, 2002, p. 187 ss.)

partes. Lembram o modo existente? Eu existente, isso se definiu precisamente pela infinidade de partes que me pertencem. O que há além da qualidade, o branco, e a quantidade extensiva, grandeza ou comprimento[?] os graus. Há os graus. Que são o quê? Chamamos em geral: as quantidades intensivas, e que na verdade são tão diferentes da qualidade quanto da quantidade extensiva. São graus ou intensidades (DELEUZE, 2012, p. 234)

Imaginemos então este esquema: Há um quadro branco. A brancura do quadro branco é o que chamaremos de qualidade. As figuras que traçamos neste quadro branco são as chamadas quantidades extensivas, isto é, aquelas figuras que existem sob certa determinação. Mas, para além destas duas, há uma quantidade intensiva, que segundo o exemplo são os graus de brancura nesse mesmo quadro branco. A qualidade ‘branco’ comporta graus ou tons de branco de modo que ainda que todos sejam ‘branco’, há uma diferença intrínseca entre todos eles, pois seu grau é singular. É este grau de brancura e não aquele. Cada grau de brancura do branco é uma quantidade intensiva, ou, um modo intrínseco do branco.

Como devemos traduzir isto em termos espinosanos? Lembremos do que já vimos até aqui. Quando deduzimos a substância, dissemos que os atributos eram “substâncias qualitativas”, isto é, eles exprimiam uma certa essência eterna e infinita, que é a essência da substância, mas apenas em seu gênero, isto é, apenas segundo sua própria qualidade. Por exemplo, o pensamento é uma qualidade da substância absolutamente infinita. A extensão é outra qualidade. E assim até o infinito, pois a substância é constituída de infinitos atributos infinitos. É este esquema de distinção qualitativa, mas nunca ontológica, que permitiu pensarmos a substância em sua unicidade e ainda assim comportar toda a diferença. Então, o branco é o atributo: o atributo é a qualidade.

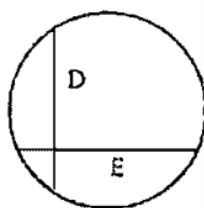
Além disso, dizemos que o atributo é uma potência infinita em seu gênero, que se distribui em infinitos modos. Mas, segundo esse esquema, devemos entender que, mesmo que não se distingam extensivamente, os graus do branco se distinguem do ‘branco qualidade’ e de todos os outros graus. Então, mesmo que a figura ‘extensivamente’ não esteja traçada, não significa que ela não exista. A existência dos graus no interior da qualidade é justamente o que compõe intensivamente a qualidade⁹⁵. Em outras palavras, o atributo possui infinitas partes intensivas, que são seus próprios modos intrínsecos, isto é, os infinitos graus de potência segundo esta qualidade, os infinitos graus de branco da ‘brancura’:

⁹⁵ Seguindo com o exemplo: “O muro branco tem graus. E posso variar os graus do branco (...) O branco tem distinções de graus, tem degraus e os graus não se confundem com figuras (...) Diria das figuras que se distinguem extrinsecamente, tendo em conta suas partes comuns. Diria dos graus que é outro tipo de distinção, que há aí uma distinção intrínseca (...) Há distinções intrínsecas! (DELEUZE, 2012, p. 233-4)

A substância é como que a identidade ontológica absoluta de todas as qualidades, a potência absolutamente infinita, potência de existir sob todas as formas e de pensar todas as formas; os atributos são as formas ou qualidades infinitas e, como tais, indivisíveis. *O finito não é, portanto, nem substancial nem qualitativo. Mas também não é aparência: ele é modal, isto é, quantitativo.* Cada qualidade substancial tem uma quantidade modal-intensiva, ela mesma infinita, que se divide atualmente numa infinidade de modos intrínsecos. Esses modos intrínsecos, contidos todos juntos no atributo, são as partes intensivas do próprio atributo. E com isso, eles são as partes da potência de Deus, sob o atributo que os contém. (DELEUZE, 2017, p. 219, *itálicos nossos*)

Podemos, ainda, recorrer ao exemplo do próprio Espinosa para explicar essa distinção intensiva dos modos contidos em seu atributo. No escólio da proposição 8, proposição em que o filósofo nos fala da realidade modal contida no atributo e que encerramos nosso subtítulo anterior, ele nos alerta da precariedade do exemplo: “se alguém precisasse de um exemplo para mais ampla explicação do assunto, nenhum por certo eu poderia dar que explicasse adequadamente aquilo de que falo, dado que é único” (E, II, prop. 8, esc.). No entanto, à luz destas categorias que acima apresentamos, acreditamos que o exemplo espinosano se torna mais claro. Vejamos como ele o explica:

Sabe-se que o círculo é de natureza tal que os retângulos traçados a partir dos segmentos de todas as linhas retas secantes no mesmo ponto são iguais entre si; por isso estão contidos infinitos retângulos iguais entre si; porém, nenhum deles pode ser dito existir senão enquanto o círculo existe, nem também a ideia de algum destes retângulos pode ser dita existir senão enquanto compreendida na ideia do círculo. Dentre aqueles infinitos retângulos, conceba-se agora existirem apenas dois, a saber, E e D. Por certo também suas ideias agora não apenas existem enquanto compreendidas somente na ideia do círculo, mas também enquanto envolvem a existência destes retângulos, o que fazem com que se distingam das outras ideias de outros retângulos. (E, II, prop. 8, esc.)



Da natureza do círculo, segue-se que infinitos retângulos iguais entre si nele estejam contidos. Nenhum destes infinitos retângulos existem fora do círculo enquanto não forem traçados, mas existem *já* enquanto contidos apenas na própria natureza de sua causa (o círculo). Em termos da ontologia de Espinosa, o círculo poderia ser compreendido como o atributo (o branco), enquanto os infinitos retângulos não traçados são os próprios modos enquanto existentes apenas contidos no círculo (os graus), e os retângulos traçados, no caso D e E são os retângulos ditos existirem também extensivamente, isto é, compostos de partes que

os atualizam na duração. O problema deste exemplo, é que Espinosa nos diz que os retângulos enquanto contidos são *iguais* entre si, por isso ele nos alerta de sua precariedade: trata-se de um exemplo geométrico, não exatamente de um exemplo físico. O que devemos entender deste exemplo é que, na verdade, estes retângulos são iguais entre si enquanto ambos exprimem um certo grau de potência, uma certa intensidade, decorrida de sua causa. Eles são iguais enquanto modos, mas absolutamente diferentes em suas próprias essências, pois são absolutamente singulares. Um retângulo, mesmo sem ser traçado, não se confunde com nenhum outro. Cada um exprime de maneira singular um grau de potência ou de intensidade que não se confunde com nenhum outro. Por mais que D e E não existam na duração, a essência de D e E contidas no círculo é absolutamente singular, independentemente de sua existência traçada, isto é, de sua quantidade extensiva. A quantidade intensiva dos modos contidos no atributo é já uma existência da essência do modo. *A individuação espinosana é, antes de mais nada, intensiva.* A partir deste exemplo, portanto, podemos entender as duas maneiras de existência da essência dos modos, isto é, “de uma parte enquanto compreendidos ou contidos no atributo, e de outra parte enquanto se diz que duram. Duas existências: existência durante, existência imanente” (DELEUZE, 2012, p. 231). Os modos contidos no atributo compõem uma variação intensiva infinita que não se confunde entre si. A potência do atributo é a de se modificar infinitamente, e *infinitamente de forma diferencial*. Por mais que formem uma “comunidade de essências” neste mesmo atributo, uma série intensiva infinita – uma das duas quantidades –, todas as intensidades são singulares.

Aceitemos, então, que as essências dos modos possuem intrinsecamente uma distinção intensiva que faz com que sejam absolutamente diferenciais e singulares entre si mesmo não existindo na duração. Mas, como vimos, este é apenas um lado da essência dos modos. Eles são, sim, um grau de potência, uma *parte* da potência de absoluta de Deus (E, IV, prop. 4, dem.). São, neste sentido, uma parte intensiva da potência dos atributos de Deus. Mas, como Espinosa mostra no exemplo do círculo, apenas quando são traçados é que dizemos que os modos existem *hic e nunc*, isto é, passam a ter uma existência na duração e não apenas complicada no atributo que as contém. Se a essência de modo tem estes dois lados, isto é, um enquanto existe considerada apenas contidamente e outro enquanto ela possui um conjunto de partes, devemos então buscar a ontogênese destes modos na duração, isto é, entender como nosso filósofo deduz as condições de atualização de uma essência de modo singular na duração. Em outras palavras, convém buscarmos as condições de existência do modo para

além de sua essência complicada. Devemos, enfim, responder à pergunta: como uma essência de modo existe em suas partes extensivas?⁹⁶

4.2 A EXISTÊNCIA DOS MODOS FINITOS

Neste momento, passamos para o segundo aspecto da realidade da essência do modo finito, isto é, a existência na duração da própria coisa da qual ela é essência. Para cumprirmos tal objetivo, percorreremos sobretudo a “pequena física” deduzida como escólio da proposição 13 da parte II da *Ética*, proposição em que Espinosa demonstra que o objeto da mente é um corpo existente em ato⁹⁷. Além dela, trechos da terceira parte da *Ética* também se fazem centrais, pois é em seu início que o filósofo deduz o *conatus* como essência atual do modo finito. Também, na *Carta 32 a Oldenburg*, Espinosa dá importantes elementos para compreendermos a natureza da existência modal e, conseqüentemente, podemos ensaiar uma noção de “indivíduo transindividual” em sua filosofia. Através da complexidade causal que será demonstrada conseguiremos entender como essa interconexão entre as partes de um indivíduo complexo exprime uma essência de modo no aqui e no agora.

4.2.1 A natureza dos corpos e a miríade das relações: a física de Espinosa⁹⁸

Espinosa inicia a dedução de sua “pequena física” com dois axiomas: “todos os corpos ou se movem ou repousam” (E, II, ax. 1)⁹⁹, “todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais rapidamente” (E, II, ax. 2). E no lema 1 ele, então, afirma que “os corpos se distinguem uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância” (E, II, lem. 1). Esta afirmação esclarece o percurso da primeira parte da *Ética* em alguns sentidos: como vimos, Espinosa considera o movimento e o repouso como os modos infinitos imediatos do atributo extensão (Ep. 64), ou seja, os primeiros efeitos

⁹⁶ Quando utilizamos o termo “extensivo” e “extensivamente”, empregamos em sentido da “quantidade extensiva”, que não deve ser confundida com o atributo ou qualidade “extensão”. Em língua portuguesa esta distinção parece confusa, mas se utilizarmos a língua francesa como referência, o “extensivo” não se confunde com a “extensão”, ou seja, o primeiro como “*Extension*” e o segundo como “*Étendue*”. Esta distinção é importante pois a mente (modo do atributo pensamento, portanto não extensa no sentido da *étendue*) também possui partes “extensivas”: “A ideia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de muitas ideias” (E, II, prop. 15).

⁹⁷ Não é do escopo de nosso trabalho a dedução da gênese da mente como ideia de um corpo existente em ato, e da mente humana como ideia de um corpo humano existente em ato. A psicologia e a epistemologia espinosanas poderão ser melhor compreendidas à luz dos trabalhos de Marcos André Gleizer (1999): *Verdade e Certeza em Espinosa*; e de Lia Levy (1998) *O Autômato Espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*.

⁹⁸ Faremos aqui uma exposição sumária da pequena física, para uma análise detalhada cf. o livro de Matheron *Individu et Communauté chez Spinoza* (1988, p. 7-78).

⁹⁹ Todas as citações de Espinosa neste trecho estão contidas no escólio da proposição 13 da Parte II da *Ética*.

decorrentes de sua potência enquanto “leis eternas de sua produção” (E, I, prop. 21). Movimento e repouso, portanto, são as leis de produção daquelas “modificações dos atributos” da qual fala a proposição 28 da primeira Parte da *Ética*¹⁰⁰. Os corpos, modos finitos, serão então distintos em relação a seu movimento e seu repouso e não em razão da substância, pois, como vimos, à substância não pertence a forma dos modos finitos. Essa forma sendo, antes, constituída pelas relações diferenciais de movimento e de repouso entre os corpos, eles mesmo sendo constituídos por essas relações.

Destes corpos formados e diferenciados pelo movimento e pelo repouso, Espinosa nos apresenta sua estrutura de causalidade: “Um corpo em movimento ou em repouso veio a ser determinado ao movimento ou ao repouso por outro corpo, que também foi determinado ao movimento ou ao repouso por outro, e este por sua vez por outro, e assim ao infinito” (E, II, lem. 3). E nos demonstra da seguinte maneira:

Corpos (pela def. 1 desta parte) são coisas singulares que (pelo lema 1) se distinguem umas das outras em razão do movimento ou do repouso; e, portanto (pela prop. 28 da parte 1), cada um deveio ser necessariamente determinado ao movimento ou ao repouso por outra coisa singular, a saber (pela prop. 6 desta parte), por outro corpo, que também (pelo ax. 1) se move ou repousa. E este também (pela mesma razão) não pôde mover-se ou repousar se não foi determinado ao movimento ou ao repouso por outro, e este, ainda uma vez (pela mesma razão), por outro, e assim ao infinito (E, II, lem. 3, dem.)

Espinosa explica, agora em termos físicos, o que já havia explicado na parte I em termos ontológicos: os modos finitos estão infinitamente determinados a operar por outros, que também assim estão, até o infinito. A rede causal que determina os modos (que por si mesmos não podem se converter em indeterminados (E, I, prop. 27)) os determina em razão do movimento e do repouso. Em outras palavras, os corpos possuem um certo *ritmo* de causalidade necessária. É em razão de seus ritmos que os corpos interagem, que se conectam ou se desconectam, que se compõem ou que se decompõem. No caso dos corpos simplíssimos, isto é, aqueles que são os modos mais infinitamente pequenos da extensão, em

¹⁰⁰ A inovação espinosana de conceber o par movimento e repouso de maneira positiva e indissolúvelmente conectada, afasta sua física da física cartesiana, como atestam as Cartas 81 e 83 a Tschirnhaus: “Agora, da extensão como a concebe Descartes, isto é, como uma massa em repouso, não é somente difícil, como dizeis, mas completamente impossível tirar por demonstração a existência dos corpos. A matéria em repouso, com efeito, perseverará em repouso tanto quanto nele estiver, e não será posta em movimento senão por uma causa externa mais poderosa. Por esta razão, não tive medo de afirmar outrora [aqui Espinosa se refere aos seus *Princípios da Filosofia Cartesiana*] que os princípios das coisas da natureza admitidos por Descartes são inúteis, para não dizer absurdos” (Ep. 81, p. 296); “Em relação ao que perguntais, a saber, se a variedade das coisas pode ser estabelecida *a priori*, partindo-se da exclusiva ideia da extensão, creio já haver demonstrado assaz claramente que é impossível. Eis por que eu penso que a definição dada por Descartes da matéria, que ele reduz à extensão, é má, e que a explicação deve ser procurada em um atributo que exprima uma essência eterna e infinita (Ep. 83, p. 298).

que a sua distinção é apenas por sua rapidez e lentidão, será esta estrutura que determinará suas futuras conexões e acabará por formar corpos compostos, que, a rigor, são os únicos corpos que se distinguem por sua essência e não apenas pelo movimento e repouso¹⁰¹.

Neste ponto, Espinosa termina sua dedução dos chamados corpos simplíssimos e passa à dedução dos corpos compostos. O primeiro passo será já sua definição de Indivíduo:

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constringidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa *proporção certa*, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por sua união de corpos. (E, II, def.)

Desse modo, percebemos que os corpos simplíssimos não podem ser considerados indivíduos. Eles são, antes, um *quantum* diferencial de movimento e repouso que se conectará com outros e somente a partir dessa junção, por manterem uma relação proporcional característica, poderão ser ditos indivíduos. Ou seja, a noção de indivíduo para Espinosa nada tem de atômica ou substancial, e nem poderia ser. Como a forma dos modos, isto é, sua constituição ‘extensiva’, é definida pelo efeito de afetação recíproca entre infinitas coisas, o indivíduo nunca poderá ser pensado como uma simplicidade. A simplicidade ou atomicidade individual, para Espinosa, é um contrassenso: “um indivíduo, qualquer que seja, e por pequeno que seja, tem uma infinidade de corpos simples, um indivíduo tem uma coleção infinita de infinitamente pequenos” (DELEUZE, 2012, p. 210). É esta coleção de corpos e seu modo de entrar em relação que caracterizará, portanto, o indivíduo espinosano.

Definido então, como uma relação de proporção, haverá também de haver uma *constância* para a manutenção deste indivíduo como tal. E é este o objeto dos lemas seguintes da dedução da física: se alguns corpos que compõem um indivíduo dele se separam, mas ao mesmo tempo outro de mesma natureza toma este lugar, o indivíduo manterá sua forma, isto é, conservará sua natureza, pois, como é a união de corpos que determina a forma de um indivíduo, se ela for conservada na mesma proporção, mesmo com mudança contínua, o indivíduo será conservado; assim também se estas partes crescem ou diminuem: se as partes que compõem o corpo crescem ou diminuem mas mantêm a mesma proporção de movimento e repouso entre elas, o indivíduo manterá sua natureza; se, ainda, alguns corpos que compõem

¹⁰¹ Em outras palavras, os corpos simplíssimos não podem ser entendidos como átomos: “os simplíssimos não são átomos de matéria e sim um *quantum* mínimo de movimento e repouso, rapidez e lentidão pelos quais se distinguem uns dos outros. Não são partículas inertes que receberiam de fora o movimento, mas *são* movimento/repouso, isto é, *operações determinadas* cuja causa são outras operações determinadas, ao infinito” (CHAUI, 2016, p. 162)

o indivíduo sofrerem uma mudança brusca de direção por uma afetação externa, mas de maneira tal que continuem a transmitir entre eles a mesma proporção de movimento, o indivíduo também manterá sua natureza; enfim, um indivíduo sempre mantém sua natureza, independentemente das variações de movimento e repouso das partes que o compõem “desde que cada parte conserve seu movimento e o transmita às demais” (E, II, lem. 7).

Há, portanto, quatro espécies de variação que não alteram o sistema ou estrutura do indivíduo: regeneração, crescimento e diminuição, variações internas e variações externas (MATHERON, 1988, p. 37 ss.). Trata-se de uma dedução de um corpo vivo: “todo indivíduo físico é um sistema de movimento e repouso que, abstração feita das perturbações de origem externa, funciona num ciclo fechado: um sistema cujo funcionamento tem por resultado a reprodução deste mesmo sistema” (MATHERON, 1988, p. 43).

É uma constância entre as partes que mantém a integridade do indivíduo, isto é, estas coisas singulares são uma espécie de “atividade regrada das partes que a compõe” (LEVY, 1998, p. 1998). O que vemos, então, se desenhar na física de Espinosa, é de que extensivamente um indivíduo se caracterizará “pela *convenientia* ou concordância recíproca de seus componentes, pela *cohaerentia* ou articulação e comunicação regrada entre eles, e pela *constantia* ou permanência de sua *ratio* ou da proporção de movimento e repouso entre seus componentes” (CHAUI, 2016, p. 169). Conveniência, coerência e constância: tal é o ritmo das coisas singulares existentes em ato na duração. O que vemos é uma descrição *viva* dos corpos: Espinosa, diferente de Descartes e Hobbes, não entende os corpos como máquinas, mas antes como coisas *vivas*, capazes de uma infinidade de coisas e de capacidade de auto-organização. Muito similar, aliás, com uma descrição de Simondon (2020, p. 21-2) sobre o vivente:

A estrutura interna do organismo já não resulta unicamente da atividade que se completa e da modulação que se opera no limite entre o domínio da interioridade e o domínio da exterioridade (...) o indivíduo vivo tem uma verdadeira interioridade, porque a individuação se completa dentro; no indivíduo vivo, o interior também é constituinte. (...) O indivíduo vivo é contemporâneo a si mesmo em todos os seus elementos. (...) O vivente, em seu próprio interior, é um núcleo de comunicação informativa; ele é sistema num sistema, comporta em si *mesmo* mediação entre duas ordens de grandeza.

Desse modo, podemos ver que Espinosa terá duas definições de corpo: uma cinética e uma dinâmica. Por um lado, o corpo é uma união regrada de corpos em razão de sua proporção de movimento e de repouso (cinética), por outro lado, o corpo será uma potência de

ser afetado, tanto mais conexões e proporções entre as partes quanto mais potência de ser afetado o indivíduo tiver (dinâmica)¹⁰².

O filósofo, então, conclui sua dedução da física com um grande escólio:

Com isso, portanto, vemos por que razão um Indivíduo composto pode ser afetado de várias maneiras, conservando, contudo, sua natureza. Até aqui, concebemos um Indivíduo não é composto senão de corpos que se distinguem entre si apenas por movimento e repouso, por rapidez e lentidão, isto é, que é composto de corpos simplíssimos. Se agora concebermos um outro composto de muitos Indivíduos de natureza diversa, igualmente descobriremos que pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, contudo, a sua natureza. De fato, visto que cada uma de suas partes é composta de muitos corpos, cada uma delas poderá então mover-se ora mais lentamente ora mais rapidamente, e por consequência comunicar os seus movimentos às outras ora mais depressa ora mais devagar, sem nenhuma mudança de sua natureza. Se, além disso, concebermos um terceiro gênero de Indivíduos, compostos de Indivíduos deste segundo gênero, da mesma maneira descobriremos que podem ser afetados de muitas outras maneiras, sem nenhuma mudança de sua forma. E se continuarmos assim ao infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mudança do Indivíduo inteiro (E, II, lem. 7, esc.)

Espinosa consoma neste trecho, com uma grande originalidade a nosso ver, uma teoria *transindividual* da individualidade¹⁰³. Por um lado, esta transindividualidade é garantida já pela dinâmica causal que foi apresentada na *Ética* I. Toda coisa é uma causa (E, I, prop. 36) e todas estas causas se causam reciprocamente em cadeias infinitas (E, I, prop. 28). Como agora sabemos que o que determina uma coisa complexa como indivíduo é uma espécie de atividade autorregulativa decorrente da natureza própria dos corpos, então, todas as coisas terão causas de absolutamente “todos os lados”, tanto mais quanto mais complexa for sua constituição. Não é apenas uma cadeia causal linear que determina a essência atual da coisa, mas infinitas cadeias causais, que levam a outras infinitas cadeias causais. É uma verdadeira rede causal da qual um indivíduo singular está imerso. Portanto, não podemos falar que A causa B, que causa C etc. mas que a ação de A sobre B é ela mesma modulada por vários Cs, vários Ds e assim ao infinito. Então, o indivíduo será o efeito causal necessário de infinitas cadeias e redes causais: uma transindividualidade causal.

¹⁰² Ong-Van-Cung insiste nesta definição de “potência de ser afetado” como característica dos modos finitos espinosistas como um ponto de grande similaridade com as singularidades tal como são entendidas por Deleuze. Cf. (ONG-VAN-CUNG, 2016, p. 45 ss.)

¹⁰³ É Étienne Balibar (2018) em uma conferência de 1993, quem primeiramente enfatiza o uso desta noção para explicar a natureza do singular em Espinosa. Apesar de não dizer que Simondon é um herdeiro direto de Espinosa, o autor aproxima em vários momentos suas teorias. Acreditamos, portanto, que este é um debate extremamente rico para a fortuna do espinosismo no século XX e XXI. Em seu texto, Balibar atribui três aspectos da transindividualidade espinosana: como um esquema causal, como integração individual e como uma mediação entre imaginação e razão (BALIBAR, 2018, p. 245). Para nosso trabalho, sobretudo os dois primeiros aspectos são importantes pois não adentramos na problemática do modo finito humano, mas apenas dos modos finitos em geral.

Por outro lado, o que este trecho de Espinosa nos mostra, é uma verdadeira integração dos indivíduos, eles mesmos constituídos transindividualmente, em indivíduos cada vez mais complexos. Como vimos, é impossível pensar em qualquer indivíduo existente em ato na duração sem pensar que ele está imbricado de infinitas cadeias e constituído por infinitas relações, e são justamente estas relações que compõem a Natureza inteira em sua totalidade, pensada ela também com um Indivíduo “de terceiro gênero”. A integração e progressão em corpos simplíssimos, indivíduos complexos, e a natureza inteira (*facies totius universi*) como a estrutura que comporta toda a variação, é o que faz com que *toda* a realidade modal possa ser pensada como necessariamente transindividual. É neste sentido que Balibar (2018, p. 252) afirma que:

Podemos dizer que a concepção completa de um indivíduo é a de um equilíbrio que não é fixado, mas dinâmico – um equilíbrio *metaestável* que precisa ser destruído se não for continuamente recriado. Ademais, tal equilíbrio implica uma decomposição virtual ou desconstrução, contanto que sempre haja um processo de recomposição ou reconstrução já ocorrendo. Mas essa reconstrução, embora exprima a essência singular do indivíduo, é ela mesma determinada por processos “coletivos”, i.e., a “proporção constante de movimento e repouso” ou, numa terminologia diferente, a *convenientia* que permite que indivíduos construam um indivíduo maior, ou um indivíduo de ordem mais elevada¹⁰⁴.

Em suma, parece-nos que esta natureza transindividual é ela mesma garantida pois Espinosa pensa os indivíduos como *relação*¹⁰⁵. É uma relação, ela mesma eterna, que permite a expressão da essência intrínseca do modo em uma realidade extensiva. Como o filósofo nos mostra em sua física, a relação é a própria condição de possibilidade da formação e manutenção dos indivíduos extensivamente. Este caráter aberto e relacional da realidade modal é o que nos permite, então, ensaiar a ontologia espinosana como uma autêntica ontologia relacional¹⁰⁶. Tais ou quais partes pertencem a tal ou qual indivíduo, isto é,

¹⁰⁴ Novamente aqui Balibar (2018, p. 253, nota 26) invoca uma proximidade de Espinosa com Simondon: “Eis onde uma comparação com Simondon se mostra tão estimulante. Sua ideia chave é de que qualquer individuação permanece dependente, num equilíbrio metaestável, no *potencial pré-individual* do qual o indivíduo emerge através de sucessivas “estruturações” ou “distanciamentos do ambiente”. Logo, a existência de um indivíduo é sempre “problemática” ou tensa. É essa tensão que indivíduos tentam resolver (ou entender) ao buscarem um grau maior de individualização na construção de coletividades. Mas uma coletividade viva nunca é um simples agregado ou, ao contrário, uma fusão de indivíduos pré-existentes: precisa ser uma cultura (o que Simondon também chama de “*spiritualité*”), ou um jeito dinâmico de solucionar o problema do indivíduo. Ela tem que retornar ao nível pré-individual (consistindo, entre outras coisas, em padrões emocionais) para integrá-los numa entidade nova, superior, metaestável que, por essa razão, não aparecerá nem como “externa” nem como “interna” aos indivíduos (mas precisamente transindividual)”.

¹⁰⁵ “A concepção espinosana de relação como imanência é melhor descrita pelo termo “transindividualidade”” (BALIBAR, 2018, p. 260).

¹⁰⁶ Exemplarmente, é Vittorio Morfino (2014, p. 46 ss.) quem propõe ler a ontologia de Espinosa como uma Ontologia da Relação, isto é, onde o saber da natureza da relação é primário em relação ao dos termos desta mesma relação. Esta leitura é, certamente, influenciada por esta senda aberta por Balibar, e se mostra como uma

exprimem na duração um grau de potência (essência de modo) apenas *sob certa relação*. As partes extensivas são extrínsecas, são efeitos de cadeias causais; a relação é intrínseca: quer a essência de modo tenha partes ou não na duração, será eternamente uma verdade que essa mesma relação de partes exprimirá tal essência¹⁰⁷.

Em suma, vimos que os corpos são eles mesmos constituintes de indivíduos e que formam também indivíduos sempre mais complexos. E, também, que são de natureza tal que é impossível pensá-los isoladamente. Mas, como se dão estas relações e conexões com outros corpos no processo de individuação? Para nossa sorte, Espinosa escreveu uma Carta em que ele se coloca na perspectiva mesma destes corpos enquanto partes de um todo maior e em sua conexão com o restante da natureza. Trata-se da *Carta 32* a Oldenburg. Vejamos como o filósofo a apresenta.

4.2.2 O Todo e as Partes

Toda esta dinâmica apresentada na física se esclarece com os exemplos dados por Espinosa na *Carta 32*. Na carta anterior, Oldenburg havia perguntado a Espinosa de que maneira seria possível compreender como cada uma das partes da Natureza concordaria (*conveniat*) com o seu todo e como se vincularia (*cohaeret*) às restantes partes. Ao passo que nosso filósofo responde o seguinte: “julgo que pergunta quais as *razões* que nos persuadem desse acordo (*convenire*) e desse vínculo (*cohaerere*)”, e continua: “pois em minha última carta eu vos disse que ignorava como conhecer de maneira absoluta de que modo as partes se vinculam reciprocamente e de que modo cada uma delas concorda com seu todo” (Ep. 32, p. 545). Ora, para que se pudesse conhecer como cada parte concorda com seu todo, isto é, como se dão *todas* as infinitas conexões de *todas* as infinitas coisas que existem na natureza, seria preciso conhecer a natureza em sua totalidade. O que é impossível. Espinosa, então, promete a seu amigo demonstrar apenas a *razão* (isto é, as leis) que torna possível a ele afirmar esta regra geral que mais tarde ele apresenta na física: isto é, o caráter relacional e de afetação recíproca dos corpos. O filósofo nos diz o seguinte:

Por vínculo (*cohaerentia*) entre as partes entendo apenas aquilo que faz com que as leis ou a natureza de cada uma das partes se ajustem (*accommodant*) às leis ou à

via potente de manter Espinosa no cerne das discussões contemporâneas como precursor das ontologias materialistas do século XIX e XX, de Marx a Althusser e Deleuze.

¹⁰⁷ “Minhas relações, elas cessam de ser efetuadas, de acordo, mas há uma verdade eterna destas relações. Não são efetuadas, de acordo, mas viu-se que para Espinosa as relações eram largamente independentes dos termos” (DELEUZE, 2012, p. 255).

natureza de cada uma das outras, de tal modo que não haja entre elas a menor contradição (*contrariantur*). Acerca do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo enquanto a natureza de cada uma delas se ajusta, na medida do possível, à das outras, de maneira a se conformarem (*consentiant*) umas às outras. Mas enquanto essas coisas são distintas entre si, cada uma delas forma uma ideia distinta em nossa mente, e devem, então, ser consideradas cada uma como um todo e não como uma parte. Por exemplo, enquanto o movimento das partículas da linfa, de quilo etc., se ajusta reciprocamente em razão de sua grandeza e figura, de sorte que se conformam entre si de maneira completa e constituem um só líquido, a linfa, o quilo etc., serão considerados como uma parte de um mesmo todo, o sangue. Mas, enquanto concebemos as partículas linfáticas diferindo das de quilo em razão da figura e do movimento, consideramo-las como um todo e não como uma parte. (Ep. 32, p. 545-6)

Esta passagem é esclarecedora pois ilustra o que ele diz com outros termos na física. Em virtude da natureza dos corpos como uma proporção específica de movimento e repouso e como uma potência de ser afetado, a própria variação infinita da natureza obriga seus membros a se relacionarem, isto é, deixarem uma marca e serem marcados pelos infinitos encontros do qual estão submetidos. Quando há um vínculo ou conexão completamente coerente entre várias partes extensivas, elas mesmas singulares, haverá então a formação de um novo “todo”, isto é, um novo indivíduo mais complexo. Esta é a explicação da natureza do sangue: Considerados apenas em si mesmos, a linfa e o quilo possuem certa proporção de movimento e de repouso que é *sua*, que marca sua singularidade extensiva como expressão de uma essência singular. Agora, quando estas duas singularidades entram numa relação tal que elas mantêm certa proporção de movimento e repouso, elas passam a exprimir também outra essência singular, no caso, o sangue. Neste sentido, elas são ditas “todo” enquanto estão em uma relação em que elas formam um só conjunto, e como “parte” enquanto elas formam, junto de outras e na medida do possível, um todo maior que também faz parte de outro conjunto, até o infinito.

Mas, este exemplo fica ainda mais interessante quando Espinosa nos pede o seguinte exercício: “Inventemos, se quiserdes, um vermezinho vivendo no sangue. Suponhamos que seja capaz de distinguir pela vista as partículas do sangue, da linfa etc., e de observar como cada parte vem encontrar uma outra ou é repelida, ou lhe comunica seu movimento etc.” (Ep. 32, p. 546). O exercício é claro. Nós que víamos apenas “de fora” estas relações, ou seja, que víamos o sangue como uma “totalidade”, somos convidados agora a “adentrar” no sangue para notar como a perspectiva se altera. Assim prossegue o filósofo:

Esse vermezinho vivendo no sangue, *como nós vivemos numa parte do universo*, consideraria cada parte do sangue como um todo e não como uma parte e, assim, não poderia saber como todas as partes são governadas pela natureza global (*universalis*) do sangue, e como são obrigadas por ela a se ajustarem reciprocamente para que se estabeleça uma certa relação (*certa ratione*) entre elas. Se supusermos que não há qualquer causa exterior ao sangue que comunique novos movimentos às

partes, e que não há qualquer espaço exterior ao sangue, nem outros corpos aos quais as partes pudessem transferir seu movimento, é certo, então, que o sangue permaneceria sempre em seu estado e que suas partículas não sofreriam qualquer variação, fora aquelas que podem ser concebidas a partir da natureza do sangue (...) E assim, o sangue deveria ser sempre considerado com um todo e não como uma parte. Mas, como há muitas causas que governam de uma certa maneira a natureza do sangue, e que por sua vez dependem da natureza dele, têm origem nesse líquido outros movimentos e outras variações que não dependem apenas das relações (*ex ratione*) do movimento recíproco das partes, mas das relações recíprocas do movimento sanguíneo e das causas exteriores. Sob essa relação (*ex hac ratione*), o sangue é uma parte e não um todo (Ep. 32, p. 546, itálicos nossos)

Submerso em sua própria condição de ser parte de algo maior, o vermezinho não poderia compreender todas as conexões que fazem com que aquilo que ele experiencie seja também uma parte imersa em outra ainda maior. Como a experiência do vermezinho está condicionada pelas partes do sangue, para ele todas elas aparecerão como todos independentes, isto é, ele não compreenderia as razões de conexão e comunicação das coisas na natureza da qual ele está imbricado¹⁰⁸. Espinosa, ademais, diz isso também desse modo que nós mesmos somos: “assim como nós vivemos numa parte do universo”. Ora, o esforço por fazer do humano uma parte da Natureza como qualquer outra é o esforço de fundo da *Ética*. Assim como o vermezinho vê as partes como um todo por sua própria condição de parte, também nós, que somos partes da Natureza, experienciamos coisas como um todo na medida em que estas também são partes.

Contudo, a parte mais interessante deste trecho é a final. O sangue não conta apenas com sua própria relação característica, como se fosse um ser isolado. O sangue conta também com infinitas outras causas eficientes transitivas que lhe afetam e que são por ele afetadas. Então, que a relação pertença à coisa eternamente, pois sempre será uma mesma *ratio* de movimento e repouso que atualizará essa essência singular na duração, contudo Espinosa não nos garante que a manutenção desta *ratio* ou proporção será algo fácil de ser conquistado. Por nossa característica mesma de sermos partes de um universo infinito, ou seja, estarmos imersos durante toda nossa existência ao regime das partes extensivas, haverá momentos em que a manutenção da relação que nos caracteriza será grandemente desafiada pelas outras causas que buscam entrar em suas próprias relações características. Em outras palavras, a existência extensiva de uma essência terá como grande marca, justamente, o conflito. E esse conflito se traduzirá internamente para a coisa como um impulso vital, em forma de *conatus*:

¹⁰⁸ Remetemos o leitor às belíssimas páginas de Mariana de Gainza sobre a perspectiva do vermezinho no sangue. Inspirada por uma passagem d’A *Montanha Mágica* de Thomas Mann, ela esclarece como nossa experiência está condicionada por nossas conexões, visto que também somos partes de um todo maior e que passamos por afecções que nos alteram de maneira singular e que faz com que sejamos essências singulares existentes em ato. Cf. (GAINZA, 2011, p. 232-5).

um esforço da essência por se manter na existência, ou seja, manter ativas suas relações extensivas que lhe caracterizam e lhe exprimem na duração.

4.2.3 *Conatus* e Limite: a essência do Modo explicada no Mundo

Nossa existência atual na duração é atravessada por dificuldades. Isto não significa que há um plano no universo para nos destruir. Vimos que é uma comunidade de corpos que formam um indivíduo. No entanto, a manutenção das relações características de uma essência de modo será sempre marcada por conflito, justamente pela natureza dos corpos¹⁰⁹. É da natureza dos encontros que as relações possam ser mantidas ou destruídas em razão da conveniência das potências que nos afetam. Como nos diz Espinosa: “na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída” (E, IV, ax.) ou ainda “a força pela qual o homem [ou qualquer outro modo finito] persevera no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas” (E, IV, prop. 3). Ora, dada uma coisa singular qualquer, será dado um A mais potente que ela, e outro mais potente que A e assim ao infinito. Estamos, então, segundo se desenha, em um regime de certa heteronomia na realidade extensiva. A manutenção de nossas relações características será dada por um esforço da essência de permanecer nestas mesmas relações.

Desta maneira, uma essência será sempre uma coisa positiva, dotada de um certo grau de potência intrínseco que lhe caracteriza. Por isso, enquanto se exprime extensivamente:

Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser.
Demonstração: As coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada (pela prop. 25 da parte I), isto é (pela prop 34 da parte I.), coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus, pela qual Deus é e age; e nenhuma coisa tem algo em si pelo qual possa ser destruída, ou seja, que lhe tire a existência (pel prop. 4); ao contrário, opõe-se a tudo que pode tirar-lhe a existência e por isso, o quanto pode e está em suas forças, esforça-se por perseverar em seu ser (E, III, prop. 6, dem.)

Este esforço, portanto, comportará uma variação. Quando o corpo tiver uma potência de agir muito alta, isto é, quando uma sequência de bons encontros mantiverem e otimizarem suas relações características, tanto mais simples e efetivo será este esforço. E, do contrário, quanto mais passivo estiver este mesmo corpo, mais este esforço será difícil de ser mantido,

¹⁰⁹ Por este motivo Laurent Bove (1996) fala em uma “estratégia do *conatus*”, isto é, uma estratégia de *resistência* em comunidade que permite a manutenção da expressividade de tal essência na duração.

pois a potência de agir deste corpo será mais baixa e as causas externas terão uma potência que ameaça muito mais suas relações características.

Espinosa segue, então, com a dedução da natureza do *conatus*:

O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa. *Demonstração*: Da essência dada de uma coisa qualquer seguem necessariamente efeitos (pela prop. 36 da parte I); e as coisas não podem nada outro a não ser o que segue necessariamente de sua natureza determinada (pela prop. 29 da parte I); por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, ou sozinha ou com outras, ela faz [age] ou esforça-se para fazer algo, isto é, (pela prop. 6), a potência, ou seja, o esforço pelo qual se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual (E, III, prop. 7, dem.)

Neste momento Espinosa equaliza esforço, potência e essência. Já sabíamos que a essência de algo é sempre a potência de agir deste mesmo algo. Mas, neste momento, dadas as circunstâncias da vida característica das coisas singulares, esta potência ou essência será *sempre* traduzida como esforço. E esta concepção é interessante pois ela traz algumas consequências importantes para a sua filosofia: como o esforço é definido como uma variação da potência de agir da coisa, este esforço e esta potência sofrerão sempre variações, e estas variações são variações *na* essência. A essência, para Espinosa, *será capaz de sofrer variações*. E é justamente esta característica que o afasta ainda mais de alguma espécie de platonismo. Esta ideia passa pela noção de limite.

A concepção platônica de limite é o limite-contorno. Em outras palavras, o limite é a figura da coisa, os termos da coisa. Pensar o limite como o contorno da forma é a chave do idealismo platônico¹¹⁰. Mas, dado que o limite será o limite de uma forma, é indiferente a matéria da qual essa forma é “preenchida”. Por exemplo um cubo: quer eu ponha areia, cimento, matéria inteligível, qualquer coisa, o que definirá sua essência será sempre sua forma, definida por seus contornos. Em outras palavras, a essência será a ideia e a ideia é imutável. A essência é estática. Dessa forma, a essência pensada como ideia só será possível enquanto o limite da forma for sua figura. “O indivíduo será a forma relacionada ao seu contorno” (DELEUZE, 2012, p. 196). Sendo o indivíduo a forma que preenche um contorno

¹¹⁰ A crítica espinosana ao utopismo e idealismo platônico se estende também à ética e à política. Já no primeiro parágrafo do *Tratado Político* a postura de Espinosa é clara: “Os filósofos concebem as emoções que se combatem entre si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio; é por isso que se habituaram a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou, quando querem parecer mais morais, detestá-los. Julgam assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe, e atacando através de seus discursos a que realmente existe. Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fosse. Daí, por consequência, que quase todos, em vez de uma ética, tenham escrito uma sátira (...)” (TP, I, § 1).

pré-estabelecido pela ideia, nada que aconteça de variação neste indivíduo existente, afetará a essência deste mesmo indivíduo.

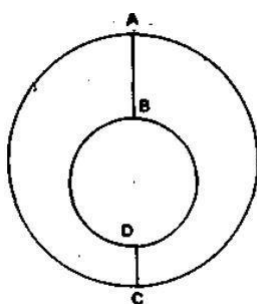
Por outro lado, há uma concepção estoica de se pensar o limite: como ação. E aqui vemos inúmeras semelhanças com Espinosa. Para os estoicos “o limite de alguma coisa é o local no qual a coisa cessa de ser” (DELEUZE, 2012, p. 198) e não onde ela se afirma. Ora, esta é justamente a ideia que Espinosa apresenta na *Carta 50*, mas voltaremos a ela a seguir. A crítica dos estoicos a esta concepção de limite-contorno, então, é o fato de que a matéria que está “preenchendo” a forma não é de modo algum indiferente. Uma estátua feita de mármore, madeira ou bronze não é a mesma coisa. Não é a mesma essência em cada uma destas estátuas. A indiferença material da essência como limite-contorno é, então, o alvo deste materialismo estoico: “quando se define uma figura por seus contornos, dizem os estoicos, nesse momento tudo o que se passa no interior não tem mais importância” (DELEUZE, 2012, p. 199). A inversão estoica, portanto, é de que a essência será sempre essência de corpos, e por conseguinte, sempre essência singular e nunca ideia universal. Por isso, deixará de se pensar o contorno para se pensar a ação da coisa: “as coisas são dos corpos, isso quer dizer que as coisas são ações. O limite de alguma coisa é o limite de sua ação e não o contorno de sua figura” (DELEUZE, 2012, p. 200).

Um exemplo que poderia ser facilmente de Espinosa é o da floresta e da orla. Quando caminhamos numa floresta escura e de repente tudo começa a ficar claro e avistamos a orla, pensamos: a orla é o limite da floresta. No entanto, conseguimos dizer claramente qual o fim da floresta e o início da orla? Ou, inversamente, o fim da orla e o início da floresta? Esta percepção não é clara, o que significa que o contorno é borrado, torto, curvado, variável... ele não é uma linha divisória clara. Não há como saber *exatamente* onde acaba uma e onde começa outra. Por isso, não diremos que a floresta vai até seus contornos com a orla, mas, pelo contrário, de que a floresta vai até onde vai sua potência, assim como a orla vai até onde vai sua potência: “é um limite dinâmico que se opõe ao limite contorno. A coisa não é outro limite do que o limite de sua potência ou de sua ação. A coisa é então potência e não forma” (DELEUZE, 2012, p. 201). Em outras palavras, o limite da floresta vai até onde chega a potência de seu esforço por perseverar em sua existência, ou, seu limite é o esforço de sua essência atual. E, lembremos, é a essência *desta* floresta. Outra floresta terá outra essência marcada por outras relações e por diferentes esforços, já que suas afetações recíprocas serão com *outras* coisas singulares. Assim também com a orla, e com as infinitas coisas singulares.

Este exemplo, Espinosa já o havia dado de outra maneira na *Carta 12*. Já apresentamos anteriormente, na dedução dos modos infinitos, o que o filósofo compreende

por infinito em razão de sua natureza (substância e atributo) e infinito em razão de sua causa (modos infinitos). No entanto, havia ali um terceiro gênero. Aquele infinito, ou indefinido, em que se pode conceber um máximo e um mínimo, mas que extrapola todo número (Ep. 12, p. 535). Espinosa explica este terceiro tipo de infinito com o seguinte exemplo:

A soma das distâncias desiguais AB, CD, interpostas entre os dois círculos não concêntricos e a de todas as variações que pode sofrer a matéria em movimento nesse espaço ultrapassam todo número. Mas isto não provém da extraordinária grandeza das distâncias interpostas, pois, por menor que seja a porção que suponhamos, a soma das proporções desiguais ultrapassa todo número. Mas isto também não provém de que não tenhamos um máximo e mínimo para essas distâncias, pois no exemplo temos um máximo AB e um mínimo CD (Ep. 12, p. 534-5)



Ora, neste caso, podemos conceber um máximo “AB” e um mínimo “CD” de espaço entre os círculos não concêntricos. Contudo, esta medida, por menor que seja, ultrapassa qualquer número possível. É, portanto, infinita, mas *contém um limite*. A matéria nestes espaços tem uma natureza tal, que é limitada e comporta uma infinidade de diferenciais que lhe pertencem enquanto matéria *neste* espaço. Portanto, esse limite apresentado por Espinosa neste exemplo é um limite interno. Um limite que faz com que a coisa seja o que é, ou, em outras palavras, um limite que vai até onde ir a potência da matéria neste limite espacial. A matéria que se move neste espaço tem um aumento máximo e uma diminuição mínima, mas que mantém, enquanto esta mesma matéria se mantém nesta relação, uma proporção de movimento no interior deste espaço definido. “A matéria móvel que constitui a “interioridade” concreta deste espaço se define, desta maneira, pela proporção variável de movimento e de repouso em que consiste sua existência” (GAINZA, 2011, p. 222).

Este exemplo, portanto, assevera aquilo que havíamos apresentado: em um espaço que tem um máximo e um mínimo, pois nosso corpo possui um máximo e um mínimo de potência (assim como a floresta ou a orla), nossa potência, ou nosso limite, possui um poder de ação até onde nossa natureza de coisa permite. Por isso, a equalização essência = potência = *conatus* se faz central na filosofia de Espinosa. Somos constituídos de infinitos corpos que nos caracterizam enquanto mantêm uma certa relação que exprime nossa essência na duração.

O nosso limite, então, possui uma variação tal que corresponde à nossa própria potência de agir. E como todas as coisas existentes em ato no mundo possuem esta característica, a tradução do indivíduo enquanto *conatus* se explica na medida em que o conflito atravessa necessariamente as razões de composição. A morte do modo, então, acontece quando este mínimo do qual a essência ainda é exprimida, se desvanece. Destruída esta relação, ou, as partes sendo coagidas a formar outras relações que não se compõem mais com aquela que exprime este modo, ele deixa de existir. Suas partes extensivas já não lhe pertencem, seu *conatus* já não possui forças para manter as partes que fazem com que *sua* essência se exprima. Por isso, a morte será sempre efeito de uma causa externa que obriga os componentes de um *conatus* singular a entrar em outras relações que lhe descaracterizam. A coisa não teve forças suficientes para resistir naquela relação. Não é outra coisa que Espinosa quer dizer com a proposição 8 da parte III, que encerra a dedução do *conatus*:

O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido. *Demonstração*: se envolvesse um tempo limitado, que determinasse a duração da coisa, então da só potência pela qual a coisa existe seguiria que a coisa não poderia existir depois daquele tempo limitado, mas deveria ser destruída; ora, isto (pela prop. 4) é absurdo; logo, o esforço pelo qual a coisa existe não envolve nenhum tempo definido; e sim o contrário, já que (pela mesma prop. 4), se não for destruída por uma causa externa, prosseguirá sempre no existir pela mesma potência pela qual agora existe; logo, este esforço envolve tempo indefinido (E, III, prop. 8)

A dinâmica da resistência do indivíduo em sua própria existência possui então, indefinidamente, uma duração. A duração é justamente este período de sucesso em resistir às forças do externo, de manter as partes extensivas exprimindo esta essência na duração. Vemos, assim, como a leitura de Kojève sobre o tempo e a duração se mostrava errônea. A duração espinosana não é de forma alguma falsa. E o tempo nada mais é do que uma *medida* da duração. Que as coisas não possam ser determinadas como verdadeiras senão do ponto de vista da eternidade, não significa que a experiência do temporal seja ilusória. Esta experiência é absolutamente real e constitutiva da vida extensiva do modo finito. Ela é, simplesmente, parcial, pois capta apenas o efeito dos corpos externos sobre os nossos, e não a relação que nos compõe extensivamente ou a essência que se exprime sob esta relação.

Com o *conatus*, então, se encerra a dedução da natureza do singular em Espinosa. Como vimos, potência, relação e esforço são algumas das chaves para a boa compreensão desta natureza. Mas, isto não é tudo.

4.3 A *DETERMINATIO* ESPINOSANA: AFIRMAÇÃO, NEGAÇÃO E FINITUDE

Acreditamos, neste momento, ter apresentado as principais características da realidade modal espinosana. No entanto, há uma ponta solta que ainda precisa ser resolvida. Trata-se do conceito de *determinação*. O leitor deve ter percebido que até aqui nos valem de outros conceitos para realizar a dedução da natureza modal. Mas, se deixarmos de lado o conceito de *determinação*, a crítica hegeliana do sistema de Espinosa permaneceria quase que intacta, pois o princípio de que *omnis determinatio est negatio*, manteria uma tensão irreconciliável no conjunto da obra. Faz-se necessário, portanto, uma reconstrução do sistema levando em conta agora este conceito. Ou melhor, não apenas levando em conta, mas colocando-o como o conceito central da dedução. O bom entendimento da noção de *determinação* nos permitirá uma concepção completa do que Espinosa entenderá por *afirmação*, *negação* e por *finitude*. Para isto, retomaremos alguns pontos da leitura hegeliana e da leitura deleuzeana, que foram desde o início o norte e o pano de fundo de nosso trabalho. Para, finalmente, entender o que o filósofo de fato compreende por *determinação* e como esta noção trabalha com o restante de sua filosofia.

4.3.1 A *determinatio* entre Hegel e Deleuze

Como tentamos deixar claro durante a primeira parte de nosso trabalho, entendemos que a *determinatio* é a pedra de toque da leitura hegeliana. Entendemos que é a partir dela, por um lado, e da substância, por outro lado, que Hegel deduz a filosofia espinosana da maneira que o faz. Isto é, é essa separação fundamental entre afirmação pura e negação pura que anima a leitura panteísta/acosmista do espinosismo. Ferreyra (2013), em um ensaio sobre uma possível crítica de Hegel a Deleuze a partir da crítica hegeliana de Espinosa, diz que a *determinação* possui um papel secundário ou até mesmo falso (FERREYRA, 2013, p. 94 ss.). Essa observação é importante pois este é sobretudo um deslocamento deleuzeano. Em Deleuze o problema da *determinação* ganha um outro sentido. Contudo, como tentaremos mostrar, ela é absolutamente central para a boa compreensão da filosofia espinosana.

Como apontamos na primeira parte de nosso trabalho, esta imagem panteísta/acosmista de Espinosa é alterada apenas muito tempo depois das consagradas leituras de Bayle e posteriormente de Hegel. Contrapondo-se àquele “marco instituído de interpretação” hegeliano, Deleuze surge como figura central para o espinosismo. Como aponta Michael Hardt no prefácio à edição argentina do *Hegel ou Espinosa* de Macherey:

É sabido: a presença atual de Espinosa não seria a mesma sem a leitura que dele nos oferece Deleuze, autêntico médium filosófico. Deleuze anuncia em 1969 que sua geração de filósofos franceses foi definida por um “anti-hegelianismo generalizado”. Ele havia recém terminado seu grande livro sobre Espinosa e, sem dúvidas, a alternativa – Hegel ou Espinosa – estava presente em sua cabeça. Deleuze é muito claro: um sim a Espinosa significa um não a Hegel. (HARDT, 2014, p. 8-9)

O que é interessante de reter dessa tomada de posição “anti-hegeliana” de Deleuze, neste recorte específico de interpretação da filosofia de Espinosa, é o papel que a negação passará a desempenhar. Deleuze tem em vista sua exclusão total. E o remanejamento das relações entre infinito e finito, substância e modo finito receberá uma ênfase maior, como vimos, pela teoria da *expressão* e por uma refinada renovação da teoria medieval das distinções, ao invés de uma guinada a partir da determinação e da negação. Aqui se apresenta, diferentemente da maneira hegeliana, uma forma de compreensão da produção imanente efetiva das coisas. É absolutamente imbricada a relação apresentada entre expressão e distinção, como Gainza (2011, p. 162) afirma “A *expressão* e a *distinção* seriam, então, as chaves conceituais do processo de diferenciação imanente que explica a constituição múltipla e multiforme da realidade”. Para Deleuze, então, tudo se passa em um regime de expressão: a substância se exprime, os atributos são as expressões e a essência é exprimida. E em sua expressão redobrada: o atributo se exprime, a modificação é exprimida e o modo é a expressão. E, também de distinção: substância e atributos são distintos enquanto o atributo exprime uma certa essência; atributo e essência se distinguem enquanto a essência exprimida é da substância e não do atributo; e substância e essência se distinguem pois esta é exprimida pelos atributos enquanto constituintes da própria substância (e da mesma forma na re-expressão, na redobra da substância). É esta complexa e renovada teoria das distinções que possibilita a Espinosa uma teoria consistente da univocidade do Ser. A ideia de causalidade imanente, motor mesmo de toda essa teoria, é o que permite o remanejamento das distinções em sua dinâmica expressiva. Por isso a conclusão deleuzeana de que “a filosofia de Espinosa é uma filosofia da afirmação pura. A afirmação é princípio especulativo do qual toda a *Ética* depende” ou ainda que “com Espinosa, a univocidade devém o objeto de afirmação pura” (DELEUZE, 2017, p. 63, 71)¹¹¹.

¹¹¹ Postura que em *Diferença e Repetição* toma um tom ligeiramente diferente. Espinosa fez tudo o que era possível com seu aparato conceitual, mas faltou-lhe um elemento para consumir a univocidade do Ser: “Subsiste ainda uma indiferença entre a substância e os modos: a substância espinosista aparece independente dos modos, e os modos dependem da substância, mas como de outra coisa. Seria preciso que a própria substância fosse dita *dos* modos e somente *dos* modos” (DELEUZE, 2018, p. 68), ou ainda: “Para que o unívoco se tornasse objeto de afirmação pura, faltava ao espinosismo apenas fazer com que a substância girasse em torno dos modos, isto é, *realizar a univocidade como repetição no eterno retorno*” (DELEUZE, 2018, p. 397).

Ora, esse modo de compreensão da filosofia de Espinosa nos parece, de fato, muito mais próximo à letra *e* ao espírito espinosano que a leitura hegeliana. No entanto, em uma curta passagem de *Espinosa: filosofia prática*, Deleuze afirma o seguinte: “A teoria espinosista da negação (sua eliminação radical, seu estatuto de abstração e de ficção) repousa na diferença entre a *distinção* sempre positiva, e a *determinação* negativa: toda determinação é negação (Carta 50, para Jelles)” (DELEUZE, 2002, p. 96). É, no mínimo, curioso ver como Deleuze atribui rigorosamente o mesmo princípio da determinação como negação à filosofia de Espinosa. Autores quase que opostos em suas leituras de Espinosa – Hegel que atribui um acosmismo abstrato, e Deleuze uma filosofia da potência, da afirmação imanente – estranhamente concordam quanto à natureza da noção de determinação em sua filosofia. Vimos acima como a assunção deste princípio faz com que a filosofia de Espinosa se torne algo aberrante. Contudo, certamente Deleuze se vale de uma estratégia: Espinosa é uma figura central no combate anti-hegeliano, e se Deleuze se utiliza de um mesmo princípio, mas em função inversa, isto significa também um sinal da impotência da filosofia de Hegel. É uma estratégia de leitura do filósofo de *Diferença e Repetição*.

Mas, surge um problema: enfatizar o aspecto afirmativo, que sem dúvida é espinosanamente legítimo, é de grande importância, mas manter o princípio de toda determinação como negação talvez comprometa a filosofia de Espinosa, pois o filósofo utiliza, de fato, esta noção na construção de sua obra. Como resolver esta tensão?

Enfim, devemos buscar pela fonte. Hegel – e Deleuze, que corroborou em algum sentido com o princípio – extraiu essa passagem, como já vimos, da Carta 50 de Espinosa, enviada a seu amigo Jelles. Retomemos novamente este texto:

No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação. É manifesto que a matéria em sua integridade não pode ter figura e deve ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser. Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação [*et determinatio est negatio*] e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação. (Ep. 50, p. 558).

O que vemos aqui é o seguinte: é Hegel quem faz da passagem *determinatio est negatio* um princípio, uma chave de leitura de toda dedução ontológica de Espinosa e, posteriormente, de sua própria filosofia. É importantíssimo ressaltarmos a torção que Hegel faz nesta passagem. Notemos que Espinosa escreve: “*No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação (...). Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação*”. O filósofo holandês é muito claro ao dizer que se

tratava do *problema da figura* e não da determinação *em geral*. A generalização que faz Hegel, acrescentando um *omnis* (toda) à afirmação de Espinosa altera integralmente seu sentido.

Ora, não há nada de errado com este princípio *em si mesmo*. Ele é um ponto de vista, talvez um signo maior de uma estratégia filosófica, de uma tomada de posição específica. Ele é, com efeito, absolutamente central para o próprio desenvolvimento da dialética hegeliana. Vimos que Hegel o radicaliza até o ponto da “*negatio negationis*” e o compreende, assim, como a verdadeira afirmação, o ponto de abertura do espírito ao conceito. E, talvez, seja justamente nessa radicalização que se encontra o principal contraste entre Hegel e Espinosa. É pela reinterpretação e readequação dessa passagem, tomando-a como um princípio, que Hegel pôde chamar Espinosa de “precursor da dialética”, “iniciador da filosofia”, “acosmista”.

Contudo, reiteramos, *esse princípio é hegeliano e não espinosano!* Na verdade, este princípio é totalmente estranho à filosofia de Espinosa. O filósofo da *Ética* não fala em momento algum que “*toda determinação é negação*”, não fala que “*toda determinação é afirmação*”, e *tampouco exclui essa noção de sua filosofia*. Parece-nos, então, que algo foi negligenciado. Até mesmo Deleuze, que é sem dúvida um dos autores mais importantes para a revitalização contemporânea de Espinosa, parece deixar escapar essa noção. Ao invés de retomá-la na letra espinosana e ver *de fato* sua função, ele decide por reduzi-la ao estatuto de abstração e ficção e utilizar apenas as noções de expressão e distinção como conceitos-chave de sua ontologia. Neste momento, portanto, nossa tarefa será a de reconstruir a ontologia de Espinosa em função da noção de determinação para verificarmos se expressão e determinação são noções, de fato, excludentes (GAINZA, 2011, p. 162).

4.3.2 Os sentidos da *determinatio* de Espinosa¹¹²

Nossa hipótese inicial é a de que a noção de determinação possui uma espécie de polissemia para Espinosa. Acreditamos que para o filósofo holandês há três sentidos de *determinari* (ser determinado): 1º) *determinari* significa *incitari ad operandum* (ser incitado a operar), quer dizer, “produzir um efeito determinado e necessário” a partir de uma causa qualquer; 2º) *determinari* significa *realitas* (realidade), ou seja, significa nesse sentido “todas

¹¹² Pedimos desculpas ao leitor por algumas citações que se repetirão neste trecho. No entanto, achamos que este recurso se justifica pois agora estamos elevando à superfície o conceito de *determinação* que havia sido deixado em segundo plano durante todo o trabalho. Como nossa ênfase agora é uma refutação da fórmula *omnis determinatio est negatio*, o que propomos é uma dedução da filosofia da Espinosa utilizando-se desse conceito como central e indispensável, por isso a repetição de algumas passagens já citadas em capítulos anteriores.

as articulações internas necessárias que constituem o ser de uma essência” e que se opõe à ideia de contingência; 3º) *determinari* significa *terminari* (ser terminado), ou seja, “possuir um limite, pelo qual uma essência singular se diferencia de outras do mesmo âmbito que ela” (CHAUI, 1999, p. 274). Tomando essa contribuição de Chauí como fio condutor, convém buscarmos no texto de Espinosa onde se encontram cada um desses sentidos e como eles se articulam entre si e no conjunto de sua ontologia.

O primeiro momento em que o conceito de determinação aparece na *Ética* é na definição 7 do primeiro livro, a definição de coisa livre. Nela lemos o seguinte: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira certa e determinada” (E, I, def. 7). Como a própria definição é dividida em dois momentos, é importante que também analisemos em dois momentos, pois toda a confusão com o conceito de determinação está em sua referência ora para a substância ora para os modos.

A primeira metade da definição, então, diz respeito à coisa livre: “diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que *por si só é determinada a agir*”. Aqui, certamente Espinosa está falando de Deus¹¹³, que neste primeiro sentido, é determinado. A determinação divina neste sentido não é exatamente *ser incitado a operar*, mas *ser incitado a agir*. Pode parecer contraditório dizer que algo é incitado a agir em Espinosa, visto que ação sempre diz respeito a uma potência interna. Mas é justamente isso. Deus é determinado a agir *por força de sua própria natureza*. A concepção divina como *causa sui* permite a Espinosa fazer esse tipo de afirmação. A proposição 17 da *Ética* é o exemplo mais claro disto: “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém”. E parte de sua explicação: “Não pode existir, pois, fora dele [de Deus] nenhuma coisa pela qual ele seja determinado ou coagido a agir”. (E, I, prop. 17, dem.). Nem Deus está isento da determinação de sua própria natureza. Espinosa discute longamente no escólio desta mesma proposição com aqueles que consideram intelecto e vontade como atributos da essência divina. Nestes casos, Deus se encontra, ao menos por algum momento, “indeterminado” por sua vontade. No caso de Espinosa, pelo contrário, a própria necessidade da natureza de Deus o determina a agir. Por conta disso, é da própria perfeição da natureza

¹¹³ Sabemos que todo o esforço da *Ética* é fazer com que, no fim das contas, esta definição caiba também aos modos finitos. O progresso da *Ética* nada mais é que a descoberta de que os modos também podem ser livres e, conseqüentemente, incitarem a si próprios a se determinar. A *Ética V* nada mais é que a tentativa de provar a possibilidade de autodeterminação dos modos finitos.

divina que não há causa externa ou interna que o leve agir, mas tão somente ele mesmo. Deus, neste sentido é autodeterminado por sua própria natureza.

Por outro lado, a segunda metade da definição afirma: “diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira certa e determinada”. Aqui, ainda nos encontramos naquele primeiro sentido da determinação. O sentido causal. Mas, desta vez há uma diferença muito simples. Espinosa afirmou acima que não há causa externa ou interna que determine Deus a agir. Neste segundo caso é o contrário. Os modos são as coisas que possuem uma causa que as incita a operar. A proposição 26 da *Ética* é central para entender esta relação: “Uma coisa que é determinada a operar de alguma maneira foi necessariamente assim determinada por Deus; e a que não foi determinada por Deus não pode determinar a si própria a operar” (E, I, prop. 26). Neste sentido, Deus determina a si mesmo a agir, mas também determina os modos a operarem de maneira certa e determinada. Neste caso, não há nenhuma relação negativa, como o próprio Espinosa afirma na demonstração desta mesma proposição: “Aquilo pelo qual se diz que as coisas são determinadas a operar de alguma maneira é necessariamente uma coisa positiva” (E, I, prop. 26, dem.). Em ambos os casos, a causa direta da determinação é Deus. Mas há também a determinação dos modos finitos pelos próprios modos finitos. E é a proposição 28 que apresenta esta relação: “Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e operar por outra causa que também é finita e determinada (...) e assim por diante, até o infinito” (E, I, prop. 28). Neste caso, os modos participam de uma espécie de relação simultânea em uma cadeia causal infinita, em que todos têm sua existência determinada a operar por outros e assim por diante. Aqui, mantém-se o sentido de determinação como incitação à operação. Com a diferença de que é na realidade da duração que esta determinação se institui, e não à realidade eterna.

O segundo sentido de *determinari* é o de *realitas*: “as articulações internas que constituem o ser de uma essência”. Cabe aqui também dividirmos esta compreensão primeiro com relação à substância e depois com relação aos modos.

No primeiro caso, a definição mesma de Deus nos dá os indícios necessários para compreender o sentido da determinação enquanto realidade divina.

Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. *Explicação*: Digo *absolutamente infinito* e não *infinito em seu gênero*, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação (E, I, def. 6).

Aqui fica patente a natureza de Deus como absolutamente complexa. Deus é uma substância que consiste de infinitos atributos, portanto, parece errôneo dizer, como queria Hegel, que os atributos são condições *extrínsecas* de determinabilidade à “matéria disforme e morta”, à substância pura. Não parece sequer correto usar o termo “puro” à substância. Se recorrermos à definição de atributo onde Espinosa diz que “por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como *constituindo sua essência*” (E, I, def. 4, *itálicos nossos*) isto fica mais evidente. A natureza da substância é de ser *constituída* por uma infinidade de atributos infinitos em seu gênero. Já vimos acima que o atributo é a expressão de uma essência eterna e infinita, que não é a sua, mas da própria substância que ao mesmo tempo se exprime em seus infinitos atributos. Essa atividade expressiva do atributo, que Espinosa afirma como sendo constituinte da essência da substância é uma determinação, entendida enquanto *realitas*. Os atributos têm, portanto, um alcance ontológico de “determinantes”, não no sentido adjetivo de acrescentar determinações, acrescentar “ser” à substância de maneira extrínseca e negativa, mas, pelo contrário, de constituírem intrinsecamente o ser da substância. Quer dizer, não há um momento puro ou vazio da substância, para num segundo momento ela ser “preenchida” por determinações. Ela é *sempre-já* determinada, dotada de uma torção primordial que a constitui. *A substância espinosana não é, definitivamente, sujeito de inerência de predicados*. Esse movimento é interno, imediato e necessário. Vimos que é da natureza da substância determinar-se a si mesma a agir, e em consequência, determinar todas as suas infinitas modificações. No limite, é apenas isso que é a substância: o absolutamente infinito em ato, um autoengendramento de si mesma, literalmente enquanto *causa sui*.

Poder-se-ia objetar, no entanto, algo que corrobora com a interpretação intelectualista nesse sentido, que inclusive é o aporte textual de Hegel. Falamos da Carta 9, onde Espinosa escreve o seguinte: “Por atributo entendo a mesma coisa [que por substância], a não ser que o atributo é dito com relação ao intelecto que atribui à substância uma certa natureza” (Ep. 9, p. 527). Parece haver aqui um problema. Muito mais claramente que na definição de atributo da *Ética*, essa passagem dá a entender que é o intelecto (um modo) que atribui à substância esses atributos, o que os faria serem um princípio extrínseco de determinação e a substância seria, de fato, esse vazio positivo indeterminado. No entanto, pensamos que ler essa passagem como se o *intelecto* aí presente fosse o humano (finito) seja incorreto. Acreditamos que este intelecto de que fala o filósofo de Haia é o mesmo intelecto da proposição 16: “Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitos modos (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto infinito)” (E, I, prop. 16). Aqui, se trata de um

princípio de inteligibilidade, o intelecto enquanto estrutura, enquanto conjunto de todas as ideias verdadeiras. Como dissemos acima, Espinosa compreende a substância como o ente absolutamente infinito, constituído de infinitos atributos infinitos em seu gênero. Afirmar, portanto, que um intelecto, isto é, aquele gênero de conhecimento que compreende as coisas por sua essência íntima, sem mediação nem operação alguma (E, II, prop. 40, esc. 2), nada mais é do que afirmar a própria inteligibilidade da ordenação e conexão eterna das leis da natureza, de sua constituição e necessidade infinita de ação.

Dessa maneira, o sentido de ser determinado enquanto *realitas* nos parece integralmente coerente com o texto de Espinosa – Deus é determinado pois é *constituído* de infinitos atributos infinitos, os quais se exprimem em infinitos modos, atributos tais que não são predicados externos colocados na substância, mas expressões mesmas de sua essência.

Agora, vejamos este sentido de determinação enquanto *realitas* nos modos. Na proposição 15 da primeira parte da *Ética*, Espinosa afirma que tudo o que existe, existe em Deus. Além disso, na proposição 25 ele afirma que Deus é causa eficiente imanente também da essência de todas as coisas, pois “dada a natureza divina, dela se deve necessariamente deduzir tanto a essência quanto a existência das coisas. E, para dizê-lo em uma palavra, no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si mesmo, também se deve dizer que é causa de todas as coisas” (E, I, prop. 25, esc.). Deus causa a si mesmo, então, de maneira afirmativa, eficiente e imanente, e essa maneira é idêntica com relação aos modos – a univocidade do ser. O primeiro momento de constituição da essência modal será, então, de ser uma afecção divina infinita.

Toda a sequência produtiva é decorrente, como vimos, da potência absoluta da natureza divina, através da potência de seus atributos modificados por uma modificação também infinita em partes extensivas. Como vimos também, nem todo modo é finito. Isto significa, portanto, que nem toda determinação modal é finita, isto é, que não se pode falar em determinação enquanto negação no nível *constitutivo* da essência dos modos, sejam agora infinitos ou finitos, pois todos decorrem da mesma gênese de potência. O que acontece é uma distribuição intensiva entre os modos nas relações de movimento e repouso, ou seja, *da potência dos atributos de Deus afetados por uma modificação eterna e infinita* (suas leis mesmas de produção) *seguem infinitos modos finitos*, é esta relação que é explicada pela proposição 28 da parte I da *Ética*, isto é, Deus é causa, mas seu ser não *pertence* à essência modal, esta é constituída pela potência modificada do atributo em relações determinadas e intensivamente definidas.

Os modos, então, se mantêm tendo Deus como causa, mas são uma *expressão determinada* de certo atributo divino modificado¹¹⁴. A ontologia de Espinosa desagua, portanto, em uma concepção de realidade modal como essa relação de imbricação, combinação, composição e decomposição que será constitutiva de sua essência, por isso determinação tem esse sentido. Uma coisa é articulada internamente por um conjunto infinito de coisas que se organizam pela manutenção desta mesma coisa. Entendemos, então, porque Espinosa diz que “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (E, III, prop. 7), isto é, perseverar em seu próprio ser será a essência da coisa porque todo o esforço por manter-se no ser é manifestação mesma da essência. O esforço é manifestação afirmativa do ser da coisa. Daí, que possamos concluir que

Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior. *Demonstração* (...) pois a definição de uma coisa afirma a sua essência; ela não a nega. Ou seja, ela põe a sua essência, ela não a retira. Assim, à medida que consideramos apenas a própria coisa e não as causas exteriores, não poderemos encontrar nada nela que possa destruí-la (E, III, prop. 4, dem.)

Ora, disso se segue que a determinação nesse sentido constitutivo da essência dos modos finitos, nada mais é que as próprias articulações da coisa enquanto esse esforço por permanecer em seu próprio ser, articulações tais, que pela própria natureza do finito, serão de composições e decomposições com outros modos finitos, também afirmando sua própria essência. Nesse ponto, portanto, os dois primeiros sentidos da determinação, tanto para a substância quanto para os modos é absolutamente afirmativa. A articulação entre a essência e sua reciprocidade com a coisa garante que a determinação seja afirmação, seja ela infinita, seja ela finita. Por isso, podemos compreender que “determinar é reconhecer a determinação interna da essência pela causa (*incitari ad operandum*), pelas articulações internas (*realitas*), pelos seus efeitos necessários (*causa efficiens*) e, no caso dos modos, por sua diferenciação singular (*terminari*)” (CHAUI, 1999, p. 274).

Ora, nós apresentamos apenas as acepções de determinar enquanto determinação interna da essência pela causa (*incitari ad operandum* e *causa efficiens*) e pelas articulações internas (*realitas*). Propositamente. Pois é justamente aquela concepção de determinação presente na Carta 50 que será a determinação enquanto *terminari*, isto é, externa. E agora aparece a diferença central: tanto Deus como os modos são determinados, mas apenas os modos são *terminados*. Então, o último sentido da determinação diz respeito aos modos e

¹¹⁴ Esta tese é amplamente desenvolvida por Gainza (2011). Entender o modo finito como atravessado por afirmações e negações simultâneas é o esforço maior de seu trabalho. Por isso sua tentativa de explicar o modo finito como uma *determinação expressiva*. Tese da qual estamos de acordo e aqui seguimos.

somente a eles. E é nessa acepção que a negação toma um sentido, de fato, importante na economia interna da *Ética*.

Relembremos um trecho-chave da Carta 50: “Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser” (Ep. 50, p. 558). Agora essa passagem se torna clara. Essa determinação enquanto indicação de limite externo da coisa não, pode, obviamente, indicar o seu ser que, como vimos, é sempre afirmação da própria essência da coisa, o limite positivo é sempre ação. Por isso, entre a determinação da essência (interna) e a determinação da existência de um modo finito (externa) há uma relação, mas ela é dada em sentidos diferentes:

não são as "mesmas coisas" as que são determinadas em um e em outro caso, ou, ao menos, as mesmas coisas são determinadas de pontos de vista diferentes. Em um caso, uma coisa finita é determinada enquanto sua essência, segundo a qual tende indefinidamente a perseverar em seu ser; enquanto, no outro caso, é determinada enquanto sua existência, em condições que a limitam. Tal é justamente a situação particular das coisas singulares: tem uma essência própria, que está dada nelas, e na qual a substância se exprime “*certo et determinato modo*”, e existem na exterioridade em um encadeamento interminável que as une a todas as outras coisas. (MACHEREY, 2014, p. 214-5)

Compreende-se, então, a função negativa da determinação que Espinosa falara na Carta 50. Ela é, ao mesmo tempo, diferenciação de essências singulares e forma de coexistência dos seres particulares. No primeiro sentido, a negação traça um contorno que distingue uma essência de outra (o regime extensivo). Mas, o contorno, como vimos, não diz respeito à essência da coisa, não é ato de produção. Ele se refere apenas ao que a ela não pertence. Ou seja, a negação aqui é aquele limite “exterior”, isto é, a atividade de “contornar a *figura*”, estabelecer, a partir da própria afirmação da essência mesma dessa coisa o que dela não faz parte e do que dela não se afirma enquanto *conatus* próprio de si, já que o limite de fato é marcado justamente por esse *conatus* ou potência de ação. Neste sentido, Espinosa está em perfeito acordo com seu sistema. A conclusão deleuzeana de que “a filosofia de Espinosa e univocidade são objeto de pura afirmação” faz total sentido do ponto de vista da determinação interna da essência da coisa. No entanto, a negação não é um mero abstrato ou uma ficção, ela exerce uma função central na delimitação da coisa finita do ponto de vista de sua *existência*, que permite a distinção entre singulares e não um mundo disforme.

No segundo sentido, “a negação interdita que se possa compreender qualquer um deles sem referi-los a todos os outros com os quais mantém relações internas necessárias” (CHAUI, 1999, p. 275). O exemplo maior desse sentido de negação está presente na Carta 32 a Oldenburg, que analisamos anteriormente, mas que toma um sentido novo:

Acerca do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo enquanto a natureza de cada uma delas se ajusta, na medida do possível, à das outras, de maneira a se conformarem umas às outras. Mas enquanto essas coisas são discrepantes entre si, cada uma delas forma uma ideia distinta em nossa mente, e devem, então, ser consideradas cada uma como um todo e não como uma parte. (Ep. 32, p. 545-6)

Ou seja, é da natureza das coisas finitas manterem relações com outras no sentido de se comporem ou se decomporem. O exemplo que Espinosa dá a seguir, como vimos, é de algumas propriedades do sangue que, enquanto consideradas constituintes do sangue, são partes absolutamente necessárias desse todo, mas em si mesmas estas coisas são seu próprio todo (a linfa, o quilo etc.). O filósofo utiliza a seguir um exemplo de pensarmos um vermezinho vivendo no sangue, onde ele veria todas estas partes que o compõe. Por isso, ele não poderia julgar o sangue como um “todo” em que todas estas partes concordam com ele, do mesmo modo como nós, partes do universo, não podemos ser entendidos senão enquanto partes dele, mas também como um todo com relação às nossas próprias interações e composições.

Daí que Espinosa conclua que “todos os corpos estão circundados [limitados, determinados, negados] por outros e se determinam reciprocamente para existir e operar em relações determinadas” (Ep. 32, p. 546). Por isso, todo corpo deverá ser considerado como uma parte do universo que concorda com seu próprio todo e se vincula (se compõe ou decompõe) com o resto, “e como a natureza do universo não é limitada como a natureza do sangue, mas é absolutamente infinita, suas partes são dirigidas de infinitas maneiras e estão submetidas, por esta potência infinita, a infinitas variações” (Ep. 32, p. 546). Ou seja, aqui se estabelecem as relações imbricadas da determinação enquanto essa concepção de limite; todas as coisas finitas, no regime da existência da duração, participam dessa relação entre ser ao mesmo tempo todo e parte em infinitas relações possíveis, tanto quanto suas potências suportarem. Nesse sentido, ao mesmo passo que são determinadas intrinsecamente a perseverar, são necessariamente determinadas extrinsecamente a manter relações com coisas que as limitam e negam, ao mesmo tempo com outras que as compõem. Daí que do fato de “que as coisas singulares não existam na eternidade, senão no movimento incessante e mutável de relações extrínsecas no curso das quais aparecem e desaparecem, não afeta em nada a eternidade de sua essência, que é seu esforço imanente a perseverar em seu ser” (MACHEREY, 2014, p. 214-5).

Por isso, agora temos condições de entender perfeitamente duas passagens centrais de Espinosa que poderiam parecer, a um primeiro olhar, uma confirmação do princípio de que

omnis determinatio est negatio. A primeira, do finito enquanto negação, e a segunda, Deus como indeterminado:

Na verdade, ser finito é, parcialmente, uma negação e ser infinito, uma afirmação absoluta da existência de uma natureza, segue-se, portanto, simplesmente pela prop. 7, que toda substância deve ser infinita. (E, I, prop. 8, esc. 2)

[Deus] deve ser concebido somente como infinito e não como determinado. Com efeito, se a natureza desse ente fosse determinada e se fosse concebida como tal, seria preciso que fora desses limites (*terminos*) esse ente fosse concebido como não-existente, o que contraria sua definição (Ep. 35, p. 551-2)

Ora, no primeiro caso Espinosa não diz que ser finito é ser uma “negação completa”, mas sim uma negação *parcial*. Isso significa, então, “que há algo que se afirma e algo que se nega *em simultâneo*” (GAINZA, 2011, p. 186, itálicos nossos) nos modos finitos. E agora podemos muito bem entender o que se afirma e o que se nega em simultâneo. A afirmação diz respeito à constituição mesma da essência, da determinação do modo em sua busca por perseverar em seu ser, por manter aquela latitude que sua essência comporta; e a negação diz respeito ao caráter limitado e necessariamente imbricado entre infinitos modos, em suas relações de composição ou decomposição na existência extensiva.

Assim, “concretamente, a negação compete ao caráter *finito* das coisas singulares, enquanto a afirmação se refere ao fato de que se trata de entes realmente existentes, ou seja, *modos* de uma substância infinita que só é em suas modificações” (GAINZA, 2011, p. 186). Enquanto *modo* é afirmação, e enquanto *finito* possui relações negativas necessárias. Agora, como vimos, a negação em seus dois sentidos possíveis para Espinosa não diz respeito ao ato constitutivo da essência. Por isso a ontologia espinosana se mantém plenamente como uma filosofia da afirmação, mas que dá à negação um lugar central e necessário na realidade mesma dos modos finitos. Rousset, neste sentido, afirma que “não se deve compreender por isso que o não-ser seria constitutivo do ser do finito, mas que o não-ser é constitutivo da finitude do ser finito, o ser do ser finito sendo constituído pelo ser da substância da qual ele é uma parte” (ROUSSET, 2000, p. 21). Ora, a negação é constitutiva da limitação, no campo da existência, dos modos finitos, mas, de modo algum, de sua essência, que é invariavelmente o esforço por permanecer em seu ser. Por isso, podemos dizer que as noções de determinação e expressão não são de modo algum excludentes. Gainza (2011, p. 169) chega a definir o modo finito como uma *determinação expressiva* ou uma *expressão determinada* e nos parece correto, entendendo agora perfeitamente os campos e os momentos em que afirmação e negação são chamados à causa na dimensão real dos modos finitos. Em outras palavras, *é a*

substância que se exprime, mas ela se exprime de modo certo e determinado, o modo finito é então a expressão determinada, ou seja, uma parte, da potência infinita da substância.

Da mesma maneira podemos compreender a segunda afirmação, de que Deus não é determinado. Ora, obviamente, Deus considerado *absolutamente* não será determinado no sentido de “limitado”. Ser limitado diz respeito apenas ao caráter *finito* da realidade; Deus, o absolutamente infinito, só poderá ser considerado, coerentemente, como “indeterminado”, nesse sentido muito específico. Por isso, a primeira definição da *Ética* de que a “causa de si é aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (E I, def. 1) tem de ser entendida em todas as suas consequências. É por conta desse princípio que podemos entender Deus como *determinado internamente*, sua essência constituída de infinitos atributos infinitos, e *sem ser limitado por nada*, isto é, ser o ente absolutamente infinito, plano de imanência da existência dos modos.

Portanto, acreditamos assim ter apresentado o caráter complexo que a noção de determinação possui. Ela não é simplesmente redutível a uma *omnis determinatio est negatio*, nem a seu contrário *omnis determinatio est affirmatio*, e tampouco uma noção a ser abandonada do sistema espinosano. Para Espinosa, *determinatio est affirmatio* e é também *negatio*. As diferenças entre os sentidos atribuídos à determinação são sutilmente deslocadas pelo filósofo. E, tal função, juntamente com a noção de expressão, compõe o núcleo duro do que podemos chamar de “doutrina dos modos finitos” ou da realidade do singular. Longe de ser uma filosofia acosmista, Espinosa confere uma dimensão afirmativa ao modo finito. Mas, longe também de ser uma figura da bela alma, a filosofia de Espinosa comporta uma dimensão conflitiva da existência. Em uma grande reviravolta, parece-nos, na verdade, que a grande recusa de Espinosa diz respeito à teleologia, e não necessariamente à negação ou ao conflitivo: o espinosismo como a explicação de um processo produtivo sem *aufhebung*?¹¹⁵ Enfim, para encerrar nossa polêmica com uma pequena fórmula de Matheron (1988, p. 11) que parece resumir bem nosso esforço: “[Para Espinosa] a contradição lógica (...) devém conflito físico”. Quer dizer, acreditamos que é possível pensar aberturas, rupturas e resistência como condições necessárias de existência mesmo no interior de uma filosofia essencialmente afirmativa. Basta, no caso de Espinosa, que abandonemos esta lógica opositiva e abracemos uma física dos conflitos.

¹¹⁵ Que, no fim das contas, parece ser também a mesma intenção de Deleuze quando resgata também Bergson e Nietzsche no intuito de recusar o modelo teleológico da *aufhebung*: “a negação resulta da afirmação: isto quer dizer que a negação surge em consequência com a afirmação ou ao lado dela, *mas somente como a sombra do elemento genético mais profundo* – dessa potência ou dessa “vontade” que engendra a afirmação e a diferença na afirmação (DELEUZE, 2018, p. 85). Não é que a negação não desempenhe um papel, mas este papel é segundo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intuito de nosso trabalho era o de fornecer uma compreensão de Espinosa que permitisse com que sua filosofia sobrevivesse ao mundo contemporâneo não apenas como um “cachorro morto”. A estratégia utilizada, a princípio, foi de tensionar um debate que não dizia respeito *diretamente* a Espinosa, mas que acaba ganhando certo valor pois mostra que, no fundo, o filósofo holandês sempre esteve presente nesse debate: a controvérsia entre Hegel e Deleuze. Estes dois filósofos, que também não tiveram um debate direto por motivos cronológicos, possuem uma relação íntima com Espinosa. Hegel, por um lado, está imerso num contexto filosófico em que os esforços se movem em direção de fazer uma espécie de síntese aberrante de Espinosa com Kant, surgindo daí filosofias, e a de Hegel em especial, hostis tanto a Espinosa quanto a Kant. Deleuze, por outro lado, combate uma espécie de hegelianismo generalizado na Academia Francesa de seu tempo, e que ele vê a necessidade de combatê-la a partir de uma filosofia afirmativa, na qual que ele encontra subsídio também em Espinosa. Então, o debate de fundo que animou este trabalho, e que em um primeiro momento parecia não ter relação direta com Espinosa, acaba por se mostrar diretamente espinosista.

Mas, ao falar de Espinosa, do que exatamente falamos? O percurso do trabalho mostrou que, talvez como nenhuma outra filosofia, o espinosismo foi assimilado a tudo: materialista, idealista, místico, fatalista, entusiasta, panteísta, acosmista, enfim... Contudo, o que daí emerge é quase sempre uma postura hostil, contrária a seus princípios. São raras as menções efetivamente positivas feitas ao filósofo de Haia. Alguns revolucionários franceses do século XVIII; talvez Schelling o tenha tratado também com alguma seriedade; Marx e Engels em alguma medida; Nietzsche... Mas, salvo raras exceções, ser chamado de espinosista era entendido como acusação. Leibniz, Wolff, Malebranche, todos chamados de espinosistas por conta de algum princípio (mesmo não sendo em nada espinosistas), e que tiveram de se retratar publicamente perante as autoridades clericais e políticas. Mas, onde exatamente queremos chegar com tudo isso? Nossa pergunta inicial era: do que falamos quando falamos “Espinosa”. Essa digressão que fizemos mostra que não há, historicamente, um Espinosa, mas vários. Mas, segundo acreditamos, dentre esses vários Espinosas, algum deles exprime *melhor*, extrai mais consequências concretas para nosso tempo. O que tentamos apresentar neste trabalho, então, foi um Espinosa que responde a uma pergunta que ele historicamente foi acusado de não responder e que traz inúmeras consequências concretas: há efetivamente espaço para o singular no espinosismo?

Todo o esforço de nosso trabalho, portanto, seguiu nesta direção. Para tal, tivemos primeiro que fazer um percurso pelas mais variadas refutações de sua filosofia neste sentido. Muitas delas tinham sempre um interesse antes de tudo moral. O espinosismo conduz ao fatalismo. Apenas a partir de Hegel o interesse especulativo passa a ganhar privilégio. Por isso seus elogios ao gênio de Espinosa. Quisemos demonstrar neste percurso que a maior dificuldade dos objetores era de aceitar o conceito de substância. Era a partir de uma refutação do conceito de substância que o sistema desmoronaria. O ataque vem, então, de vários ângulos. Contesta-se o conceito de atributo, de modo, de eternidade, de extensão. Mas, o que nos pareceu, é que todas estas leituras tiveram um descuido muito específico em suas refutações: prestaram pouca atenção aos verbos utilizados por Espinosa. Os verbos constituir, exprimir, envolver, pertencer se mostraram absolutamente centrais para a boa compreensão de sua filosofia, e nenhum dos críticos parece ter se dado conta disso.

A sequência do trabalho foi de apenas seguir a ordem com que o próprio Espinosa apresentou suas ideias em função do nosso problema. Apresentamos sua ruptura com a Escolástica, sua nova Lógica, sua teoria da definição e a justificativa do uso da geometria. Seguimos a dedução da natureza da Substância, sua constituição, a função central dos atributos, a maneira e a lógica produtiva desta substância, os efeitos necessários internos desta produção e as consequências de se entender as coisas finitas como modos. Ser modo nada mais é do que ser parte. Parte de uma qualidade, parte de uma qualidade que exprime uma potência de Ser, uma forma de Ser. O *factum* da existência subsidia a postura de Espinosa. Compreender o finito como modificação determinada foi a maneira de nosso filósofo de devolver ao modo sua naturalidade. O intuito de Espinosa era de recolocar o humano na Natureza. Por isso sua ácida crítica no início do *Tratado Político* aos filósofos utopistas. Espinosa não quer saber como as coisas devem ser ou como queríamos que fossem. Ele quer explicar como as coisas se dão, se apresentam, se constituem, se relacionam, enfim, como são. E para isso, para recuperar a naturalidade do ser no mundo, recoloca o finito no seio do infinito, sem nunca confundir suas essências. Espinosa insere as coisas em sua gênese produtiva, e este pareceu ser o grande mérito da *Ética* e que gostaríamos de ter deixado claro no nosso trabalho.

O ser finito não é uma efemeridade, uma ilusão, algo passageiro, e não o é justamente por não ser substância, mas por ter sua matriz na substância. Ser *em*. Deus não é a única realidade no espinosismo, mas a estrutura da qual toda realidade se realiza, o plano de imanência. Um panenteísmo ao invés de um panteísmo. E com panenteísmo não devemos entender um mundo espiritual em Deus. O Deus de Espinosa é a gênese produtiva de *todas as*

infinitas formas de existir e de pensar, sejam elas materiais ou intelectuais ou de qualquer outra natureza. Todas as formas de ser são formas de ser *em*. E este *em*, Espinosa chamou ora de Natureza, ora de Substância... E, por razões de acertar contas com certa tradição teológica, chamou também de Deus.

A retomada contemporânea do espinosismo parece ter entendido tudo isso e ter superado várias das tentativas de refutações durante estes três séculos de *Ética*. Nosso trabalho, então, se apresenta como uma singela tentativa de demonstrar como podemos ler o espinosismo conforme o que há de mais recente em filosofia contemporânea. Por razões de nossa própria formação, vemos inúmeras semelhanças com Deleuze e Simondon. Muitas diferenças também, mas isto é mais fruto de mudanças de tempo e cultura do que de *interesse ou tendência*. Sentimos que podemos colocar Espinosa como um precursor de algumas das doutrinas filosóficas que perduram ainda hoje. Sobretudo o materialismo. Seja ele marxista, deleuzeano, simondoniano, althusseriano etc. A perspectiva que se abre para nossas pesquisas futuras vai para este sentido. Não queremos reduzir tudo a espinosismo, não nos entendam mal. Mas, retirada essa névoa que por tanto tempo afastou o filósofo da *Ética* do foco sério da filosofia, começar a perceber algumas tendências similares entre diferentes tradições parece-nos interessante. Tais tendências se mostram presentes em trabalhos como o já feito por Althusser em sua *Corrente Subterrânea do Materialismo do Encontro*; ou como a tríade da Univocidade do Ser de Deleuze em *Diferença e Repetição*, em que Duns Scot, Nietzsche e Espinosa fazem parte de uma tradição também subterrânea; ou mesmo como Étienne Balibar, que coloca Espinosa, Freud e Marx como filósofos do *Transindividual*, conceito caro a Simondon e que nos pareceu bastante coerente com a proposta que mostramos aqui.

Enfim, remover a tendência panteísta-acosmista de Espinosa nos pareceu um primeiro passo em direção a um redescobrimto de outros caminhos que, a nosso ver, manifestam um Espinosa mais contemporâneo do que nunca.

REFERÊNCIAS

AQUINO, J. E. Diferença e Singularidade: notas sobre a crítica de Hegel a Spinoza. In: **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**, v. 1, n. 2, dez. 2007, p. 23-36.

BADIOU, A. **O Ser e O Evento**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges; revisão técnica de Márcio Souza Gonçalves, Ieda Tucherman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor; Ed. UFRJ, 1996.

BAIONI, J. E. M. **Substancialidade e Subjetividade: Hegel intérprete de Espinosa**. 2004. 278 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2004.

BALIBAR, É. Spinoza: da Individuação à Transindividuação. Tradução de Guilherme Ivo. In: **Modernos & Contemporâneos**, Campinas, v. 2, n. 4, jul./dez., 2018, p. 239-63.

BAYLE, P. *Escritos sobre Spinoza y el Spinozismo*. Edición, introducción y traducción de Pedro Lomba. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

BECKENKAMP, J. A Penetração do Panteísmo na Filosofia Alemã. In: **O que nos faz pensar**, v. 14, n. 19, set. 2004, p. 7-27.

BOVE, L. *La Stratégie du Conatus: Affirmation et Résistance chez Spinoza*. Paris: J. Vrin, 1996.

CHAUÍ, M. **A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa – v.1 Imanência**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa – v.2 Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

COTTINGHAM, J. **Dicionário Descartes**. Tradução de Helena Martins; revisão técnica de Ethel Alvarenga; consultoria de Raul Landim. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

CRAIA, E. **A Problemática Ontológica em Gilles Deleuze**. Cascavel: EdUnioeste, 2002.

CUEVAS, L. H. *Spinoza, Hegel, Deleuze y el Problema de la Inmanencia*. In: **Revista Científica Guillermo de Ockham**, v. 14, n. 2, 2016, p. 33-41.

DELBOS, V. **O Espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913**. Tradução de Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

_____. **O Problema Moral na Filosofia de Spinoza e na História do Spinozismo**. Tradução de Martha de Aratanha. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

_____. Espinosa e o método geral de Martial Gueroult. Tradução de Luiz Orlandi. In: **A Ilha Deserta** e outros textos. Edição preparada por David Lapoujade; organização da edição brasileira e revisão técnica de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006, p. 189-201.

_____. **Cursos sobre Spinoza:** (Vincennes, 1978-1981). Tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. 2ª Ed. Fortaleza: EdUECE, 2012.

_____. **Espinosa e o Problema da Expressão.** Tradução de GT Deleuze – 12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

_____. **Espinosa: Filosofia Prática.** Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins; revisão técnica de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. Imanência: uma vida... Tradução de Sandro Kobol Fornazari. In: **Limiar**, v. 2, n. 4, 2º sem., 2016, p. 178-181.

DESCARTES, R. **Discurso do Método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas.** (Col. Os Pensadores). Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril, 1973.

_____. **Meditações sobre Filosofia Primeira.** Edição bilíngue latim/português; tradução, nota prévia e revisão de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

_____. **Princípios da Filosofia.** Tradução de João Gama; revisão de Joaquim Alberto Ferreira Gomes e José Manuel de Magalhães Teixeira. Lisboa: Edições 70, 1997.

DUFFY, S. *The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze.* Hampshire: Ashgate Publishing Ltda., 2006.

ESPINOSA, B. **Breve Tratado:** de Deus, do homem e do seu bem-estar. Prefácio de Marilena Chaui; introdução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Ericka Marie Itokazu; tradução e notas de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

_____. **Correspondencia.** *Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez.* Madrid: Alianza Editorial, 1988.

_____. **Ética:** demonstrada segundo a ordem geométrica. Edição bilíngue latim/português; tradução de Tomaz Tadeu. 3ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. **Ética.** Edição bilíngue latim/português; tradução de Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: EdUSP, 2018.

_____. **Obra Completa** – 4 vols. J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano (orgs.). São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Pensamentos Metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência.** (Col. Os Pensadores). Tradução e notas de Marilena Chaui,

Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antonio Simões, Manuel de Castro. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

_____. **Princípios da Filosofia Cartesiana & Pensamentos Metafísicos**. Edição bilíngue latim/português; tradução de Homero Santiago e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. **Tratado Breve: Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez**. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

_____. **Tratado da Emenda do Intelecto**. Edição bilíngue latim/português; tradução e nota introdutória de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

_____. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FERREYRA, J. Hegel leitor de Deleuze: uma perspectiva crítica da ontologia afirmativa a partir das objeções a Spinoza na *Ciência da Lógica*. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 127, jun./2013, p. 89-107.

FRAGOSO, E. A. **O Método Geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2011.

GAINZA, M. A negatividade interrogada: Espinosa entre Bayle e Hegel. In: **Cadernos Espinosanos – Estudos sobre o século XVII**, n. 16, jun. 2007, p. 9-40.

_____. **Espinosa – Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo**. São Paulo: EdUSP, 2011.

GILSON, É. **O Ser e a Essência**. Vários tradutores. São Paulo: Paulus, 2016.

GLEIZER, M. A. **Verdade e Certeza em Espinosa**. Porto Alegre: L&PM, 1999.

GUEROULT, M. **Spinoza v. 1: Dieu**. Paris: Editions Montaigne, 1968.

_____. **Spinoza v. 2: L'Âme**. Paris: Editions Montaigne, 1974.

HARDT, M. **Gilles Deleuze – Um Aprendizado em Filosofia**. Tradução de Sueli Cavendish. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. *Leer a Macheray*. In: MACHERAY, P. **Hegel o Spinoza**. Traducción de María del Carmen Rodríguez; corrección de Graciela Daleo. 2ª Ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014, p. 7-16.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser**. Tradução de Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. **Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência.** Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.

_____. **Ciência da Lógica: 3. A Doutrina do Conceito.** Tradução de Christian G. Iber e Federico Orsini Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018.

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) – v. 1 A Ciência da Lógica.** Texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses; colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Fenomenologia do Espírito.** Tradução de Paulo Meneses; colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

_____. **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía: Tomo Primero.** Tradução de Wenceslao Roces. México D.F. - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955a.

_____. **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía: Tomo Tercero.** Tradução de Wenceslao Roces. México D.F. - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955b.

HOWIE, G. **Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism.** London: Palgrave, 2002.

ÍPAR, E. **Ontología y estética: La otra discusión de Hegel con Spinoza.** In: **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**, v. 2, n. 3, jul. 2008, p. 27-31.

ITOKAZU, E. M. **Tempo, Duração e Eternidade na filosofia de Espinosa.** 2008. 203 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

JACOBI, F. H. **Cartas sobre la doctrina de Spinoza ao señor Moses Mendelssohn.** In: **El Ocaso de la Ilustración: La Polémica del Spinozismo. Selección de textos, traducción, estudio preliminar y notas: María Jimena Solé.** Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2013, p. 119-235.

_____. **Cartas a Mendelssohn; David Hume; Carta a Fichte. Prólogo, traducción y notas de José Luis Villacañas.** Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

KANT, I. O que quer dizer: Orientar-se no Pensamento? In: BECKENKAMP, J. **Entre Kant e Hegel.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 11-39.

KELLER, A. Notas sobre a relação entre Imanência e Método em Espinosa. In: **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**, v. 11, n. 21, 2019, p. 13-22.

KOJÈVE, A. **Introdução à leitura de Hegel.** Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, EDUERJ, 2002.

LEBRUN, G. **A Paciência do Conceito: Ensaio sobre o Discurso Hegeliano.** Tradução de Silvío Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

LEVY, L. **O Autômato Espiritual: A Subjetividade Moderna segundo a Ética de Espinosa**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

MACHEREY, P. **Hegel o Spinoza**. Traducción de María del Carmen Rodríguez; corrección de Graciela Daleo. 2ª Ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.

MATHERON, A. **Individu et Communauté chez Spinoza**. 2ª Ed. Paris: Minuit, 1988.

MELAMED, Y. “*Omnis determinatio est negatio*”: *Determination, Negation, and Self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel*. In: FÖRSTER, E.; MELAMED, Y. (eds.). **Spinoza and German Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 175-196.

MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira; revisão de Paulo Azevedo Neves da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MODER, G. **Hegel and Spinoza: Substance and Negativity**. Illinois: Northwestern University Press, 2017.

MORFINO, V. **Genealogia di un Pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx**. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag, 2016.

_____. **Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser**. Leiden – Boston: Brill, 2014.

_____. *The Misunderstanding of the Mode. Spinoza in Hegel's Science of Logic (1812-1816)*. In: SHARP, H.; SMITH, J. E. (eds.). **Between Hegel and Spinoza: A Volume of Critical Essays**. London – New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2012, p. 23-41.

NEGRI, A. **A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Espinosa**. Prefácios de Gilles Deleuze, Pierre Macherey e Alexandre Matheron; pós-fácios de Antonio Negri e Marilena Chau; tradução de Raquel Ramallete. 2ª Ed. São Paulo: Editora 34; Ed. Politeia, 2018.

ONG-VAN-CUNG, K. S. *Le Pouvoir d'Être Affecté: Modes Spinozistes et Singularités chez Deleuze*. In: **Spinoza-Deleuze: lectures croisées** – sous la direction de Pascal Sévérac et Anne Sauvagnargues. Lyon: ENS Éditions, 2016, p. 45-70.

ROUSSET, B. *Regard spinoziste sur la lecture hegelienne du spinozisme*. In: _____. **L'immanence et le salut: regards spinozistes**. Paris: Kimé, 2000, p. 15-28.

SAFATLE, V. A Diferença e a Contradição: a crítica deleuzeana à dialética e as questões da dialética a Deleuze. In: **Discurso**, v. 46, n. 2, 2016, p. 123-160.

SANTIAGO, H. **Espinosa e o Cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos Princípios da Filosofia Cartesiana**. São Paulo: Humanitas, 2004.

SCHELLING, F. W. J. Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo. In: **Obras Escolhidas**. (Col. Os Pensadores). Seleção, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 1-36.

_____. *Del Yo como Principio de la Filosofía – o Sobre lo Incondicionado en el Saber Humano. Estudio preliminar y traducción de Illana Giner Comin y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

SILVA, F. Correspondência Schelling-Hegel-Hölderlin (1794-1796). Apresentação e Tradução. In: **Con-Textos Kantianos**, n. 11, jun., 2020, p. 423-456.

SIMONDON, G. **A Individuação: à luz das noções de Forma e de Informação**. Tradução de Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Ed. 34, 2020.

SOLÉ, M. J. *Spinoza en Alemania (1670-1789): Historia de la Santificación de un Filósofo Maldito*. Córdoba: Editorial Brujas, 2011.

TEIXEIRA, L. **A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

VAYSSE, J.-M. *Spinoza dans la Problématique de l'Idéalisme Allemand. Historicité et Manifestation*. In: TOSEL, A.; SALEM, J.; MOREAU, P.-F. (direction). *Spinoza au XIXe Siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007, p. 65-74.

VIEIRA NETO, P. **Real, Existente e Concreto: algumas considerações sobre a ontologia de Espinosa**. 2002. 309 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.

VILJANEN, V. *Spinoza's Geometry of Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.