

Gilles Deleuze

**ESPINOSA
E O PROBLEMA
DA EXPRESSÃO**



Índice

INTRODUÇÃO: Papel e importância da expressão 7

Importância da palavra “expressar” em Espinosa. Seu triplo emprego: expressar uma essência, expressar a essência, expressar a existência. — Caráter expressivo do atributo, do modo e da ideia. — Expressar: explicar ou desenvolver; implicar ou envolver; complicar, conter ou compreender. — Leibniz e Espinosa contam com a ideia de expressão para ultrapassar as dificuldades do cartesianismo. — Porque os comentadores não consideraram a ideia de expressão em Espinosa. — Porque a ideia de expressão em Espinosa não é objeto de definição e nem objeto de demonstração. Expressão e demonstração.

Primeira parte: As Tríades da Substância 16

CAPÍTULO 1: Distinção numérica e distinção real..... 17

A expressão como tríade. Primeira tríade da expressão: substância, atributo, essência.

O problema das distinções em Descartes. — Segundo Descartes, existem substâncias com o mesmo atributo: distinções numéricas que são reais. — E existem substâncias com atributo diferente: distinções reais que são numéricas. — Teoria de Espinosa: não existem várias substâncias com o mesmo atributo, a distinção numérica nunca é real. — Consequência: a distinção real nunca é numérica, não há várias substâncias que correspondam aos atributos diferentes. — As oito primeiras proposições da *Ética* não têm um sentido apenas hipotético. Gênese ou constituição da substância.

Oposição entre Espinosa e Descartes, do ponto de vista da teoria das distinções, Significação da distinção real em Espinosa.

CAPÍTULO 2: O atributo como expressão 26

O estatuto do atributo e seu caráter expressivo. Os textos do *Breve Tratado*.

Problema dos nomes divinos. — Atributo, atribuição e qualidade. — Os atributos são formas comuns a Deus e às “criaturas”. — Como essa tese não suprime de maneira alguma a distinção de essência entre Deus e as coisas. — Espinosa, partidário da univocidade: contra a equivocidade, contra a eminência, contra a analogia. — Univocidade dos atributos e nomes divinos.

Oposição entre atributos e próprios. — As três espécies de próprios. — Os próprios não são expressivos.

CAPÍTULO 3: Atributos e nomes divinos..... 34

Teologia negativa e método de analogia. — Uma e outro implicam uma confusão dos atributos com os próprios. Confusão da natureza de Deus com simples propriedades, confusão da expressão com a “revelação”. — Porque essas confusões são constantes na teologia. — Oposição entre o signo e a expressão. — Nomes expressivos e palavras imperativas. — Os atributos como afirmações puras. — Distinção real e afirmação.

Como “expressões” diferentes designam uma única e mesma coisa. A lógica do sentido. — Teologia positiva e univocidade. — Distinção formal segundo Duns Scot e distinção real segundo Espinosa. — Da univocidade à imanência.

CAPÍTULO 4: O absoluto..... 45

A igualdade dos atributos. — O infinitamente perfeito e o absolutamente infinito.

O infinitamente perfeito como “nervo” das provas cartesianas da existência de Deus. — Sentido das objeções dirigidas contra a prova ontológica de Descartes. — Leibniz e Espinosa; insuficiência do infinitamente perfeito. — Espinosa: o absolutamente infinito como razão do infinitamente perfeito. — A prova ontológica em Espinosa; plano do começo da *Ética*. — Diferenças entre o *Breve Tratado* e a *Ética*. — Leibniz e Espinosa do ponto de vista da prova ontológica. — A definição 6 é uma definição real.

Segunda tríade da expressão: o perfeito, o infinito, o absoluto.

CAPÍTULO 5: A potência 55

Descartes acusado de rapidez ou de facilidade. — As formulações da prova a posteriori em Descartes: a noção de “fácil”. — A quantidade de realidade ou de perfeição como nervo da prova a posteriori de Descartes. — Insuficiência da quantidade de realidade: a potência como razão.

A prova a posteriori no *Breve Tratado*. — Formação de um argumento das potências. — As duas potências: de pensar e de conhecer, de existir e de agir. — A prova a posteriori na *Ética*: a potência de existir, considerada diretamente.

Os atributos: condições sob as quais atribuímos à alguma coisa uma potência. — Caso da substância absolutamente infinita, caso dos seres finitos. — Potência e essência. — As coisas são modos, isto é, têm uma potência.

Potência e poder de ser afetado. — Terceira tríade da expressão: a essência como potência, aquilo de que ela é essência, o poder de ser afetado.

Segunda parte: O Paralelismo e a Imanência65

CAPÍTULO 6: A expressão no paralelismo 66

A produção como re-expressão.— Deus produz como se compreende, Deus produz como existe. — Univocidade da causa: Deus, causa de todas as coisas no mesmo sentido que causa de si. — Contra a analogia. — Lógica do sentido e re-expressão.

Ordem de produção. — Exclusão de uma causalidade real entre modos de atributo diferente. — O paralelismo: identidade de ordem, identidade de conexão, identidade de ser. — A identidade de conexão e o princípio de igualdade. — A identidade de ser: modo e modificação. — Nova tríade da expressão: atributo, modo e modificação.

CAPÍTULO 7: A duas potências e a ideia de Deus 75

Complexidade da demonstração do paralelismo: a ideia e seu objeto. — Paralelismo epistemológico e paralelismo ontológico.

A cada ideia corresponde alguma coisa: influência de Aristóteles. — A cada coisa corresponde uma ideia. — Porque Deus se compreende necessariamente. — “Necessidade” da ideia de Deus. — A potência de pensar é necessariamente igual à potência de existir e de agir.

As duas potências e sua igualdade. — Distinção da potência e do atributo. — Os atributos e a potência de existir. — O atributo pensamento e a potência de pensar. — Fonte dos “privilégios” do atributo pensamento.

“Possibilidade” da ideia de Deus. — Porque o entendimento infinito é um produto. — Os três privilégios do atributo pensamento.

Porque era necessário passar pelo paralelismo epistemológico. — Só a ideia de Deus permite concluir da unidade da substância à unidade de uma modificação. Transferência da expressão.

CAPÍTULO 8: Expressão e ideia..... 87

Primeiro aspecto do método, formal ou reflexivo: ideia da ideia, ideia que se explica pela nossa potência de compreender. — Forma e reflexão.

Passagem para o segundo aspecto. — Segundo aspecto do método, material ou genético: o conteúdo da ideia verdadeira, a ideia adequada, a ideia que exprime sua própria causa. — Ideia adequada e definição genética. — Papel da ficção. — Como a gênese nos conduz à ideia de Deus. — Passagem para o terceiro aspecto: chegar o mais rapidamente possível à ideia Deus. — Terceiro aspecto do método: unidade da forma e do conteúdo, o autômato espiritual, a concatenação. — Expressão e representação.

Definição material e definição formal da verdade. — A expressão, a ideia adequada e a ideia reflexiva. — Caráter adequado da ideia de Deus.

CAPÍTULO 9: O inadequado 99

Como “temos” ideias. — As condições sob as quais temos ideias não parecem permitir que essas ideias sejam adequadas. — Em que sentido “envolver” se opõe a “exprimir”. — A ideia

inadequada é inexpressiva. — Problema de Espinosa: como conseguiremos ter ideias adequadas? — Algo de positivo na ideia inadequada. — A insuficiência do claro e do distinto. — O claro e o distinto servem apenas para a reconhecimento. — Falta a eles uma razão suficiente. — Descartes se limita ao conteúdo representativo, ele não atinge o conteúdo expressivo da ideia. Ele se limita à forma da consciência psicológica, não atingindo a forma lógica. — O claro e o distinto deixam escapar a essência e a causa. — Leibniz e Espinosa, do ponto de vista da crítica da ideia clara e distinta.

CAPÍTULO 10: Espinosa contra Descartes 106

Em que sentido o método de Descartes é analítico. — Insuficiência desse método, segundo Espinosa. — Método sintético. — Aristóteles e Espinosa: conhecer pela causa. — Como a causa é ela mesma conhecida.

Deus como causa de si, segundo Descartes: equivocidade, eminência, analogia. — Deus como causa de si, segundo Espinosa: univocidade. — Univocidade e imanência. — Os axiomas cartesianos e sua transformação em Espinosa.

CAPÍTULO 11: A imanência e os elementos históricos da expressão 116

Problema da participação no neoplatonismo. — Dom e emanção. — Dupla diferença entre a causa emanativa e a causa imanente. Como, no neoplatonismo, uma causa imanente se junta à causa emanativa: o ser ou a inteligência. — *Complicare-explicare*. — Imanência e princípio de igualdade. — A ideia de expressão na emanção. — A ideia de expressão na criação: expressão e similitude. — Como, na teoria da criação, uma causa imanente se junta à causa exemplar.

A expressão, segundo Espinosa, deixa de ser subordinada às hipóteses da criação e da emanção. — Oposição entre a expressão e o signo. — Imanência: distinção e univocidade dos atributos. — Teoria espinosista da hierarquia. — A expressão e os diferentes sentidos do princípio de igualdade.

Terceira parte: Teoria do Modo Finito 128

CAPÍTULO 12: A essência do modo: passagem do infinito ao finito..... 129

Sentido da palavra “parte”. — Qualidade, quantidade intensiva, quantidade extensiva. — Os dois infinitos modais, na *Carta para Meyer*.

A essência de modo como realidade física: grau de potência ou quantidade intensiva. — Estatuto do modo não-existente. — Essência e existência. — Essência e existência da essência. — Problema da distinção das essências de modos. — Teoria da distinção ou da diferenciação quantitativa. — A produção das essências: essência de modo e complicação.

A expressão quantitativa.

CAPÍTULO 13: A existência do modo..... 136

Em que consiste a existência do modo: existência e partes extensivas. — A quantidade extensiva, segunda forma da quantidade. — Diferença entre a quantidade e o número. — Os corpos simples. — Não há como procurar essências que correspondam aos corpos mais simples.

Primeira tríade da expressão no modo finito: essência, relação característica, partes extensivas. — Leis de composição e decomposição das relações.

Sentido da distinção da essência e da existência do modo. — Problema da distinção dos modos existentes.

— Como o modo existente se distingue do atributo de maneira extrínseca. — Modo existente e explicação.

CAPÍTULO 14: O que pode um corpo? 147

Segunda tríade da expressão no modo finito: essência, poder de ser afetado, afecções que preenchem esse poder. — Afecções da substância e afecções do modo. — Afecções ativas e afecções passivas. — Os afetos ou sentimentos. — Parecemos condenados às ideias inadequadas e aos sentimentos passivos. — As variações existenciais do modo finito. — Força ativa e força passiva, em Leibniz, potência de agir e potência de sofrer, em Espinosa. — Em que só a potência de agir é positiva e real. — Influência da física: nosso poder de ser afetado é sempre preenchido. — Influência da ética: estamos separados daquilo que podemos.

Crítica de Leibniz ao espinosismo, caráter ambíguo dessa crítica. — O que é comum a Leibniz e Espinosa: o projeto de um novo naturalismo, contra Descartes. — Os três níveis em Leibniz e em Espinosa. — A verdadeira oposição entre Leibniz e Espinosa: o *conatus*. — A afecção como determinação do *conatus*. — Em que sentido a paixão nos separa daquilo que podemos. — A natureza expressiva: naturalismo finalizado ou naturalismo sem finalidade?

CAPÍTULO 15: As três ordens e o problema do mal..... 160

Facies totius universi. — Em que sentido duas relações podem não se compor. — As três ordens que correspondem à tríade do modo: a ordem das essências, a ordem das relações, a ordem dos encontros. — Importância do tema do encontro fortuito em Espinosa.

Encontro entre corpos cujas relações se compõem. — Aumentar ou favorecer a potência de agir. — Como a distinção entre as paixões alegres e as paixões tristes vem se juntar à distinção entre as afecções ativas e passivas. — Encontro entre corpos cujas relações não se compõem. — Paixão triste e estado de natureza. — Como conseguiremos experimentar paixões alegres?

Nem bem nem mal, mas bom e ruim. — O mal como mau encontro ou decomposição de uma relação. — Metáfora do envenenamento. — O mal não é nada na ordem das relações; o primeiro contrassenso de Blyenbergh. — O mal não é nada na ordem das essências: segundo contrassenso de Blyenbergh. — O mal e a ordem dos encontros; o exemplo do cego e o terceiro contrassenso de Blyenbergh.

Sentido da tese: o mal não é nada. — Substituição da oposição moral pela diferença ética.

CAPÍTULO 16: Visão ética do mundo..... 175

Princípio da relação inversa entre a ação e a paixão na alma e no corpo. — Oposição de Espinosa a esse princípio: a significação prática do paralelismo.

O direito natural: poder e direito. — As quatro oposições do direito natural à lei natural da antigüidade. — Estado natural e acaso dos encontros. — A razão sob seu primeiro aspecto: esforço para organizar os encontros. — A diferença ética: o homem racional, livre ou forte. — Adão. — Estado natural e razão. — Necessidade de uma instância que favoreça o esforço da razão. — A cidade: diferenças e semelhanças entre o estado civil e o estado de razão.

A ética apresenta os problemas em termos de poder e potência. — Oposição entre a ética e a moral. — Ir até o fim daquilo que podemos. — Significação prática da filosofia. — Denunciar a tristeza e suas causas. — Afirmação e alegria.

CAPÍTULO 17: As noções comuns..... 189

Primeira pergunta: como conseguiremos experimentar um máximo de paixões alegres? — Segunda pergunta: como conseguiremos experimentar afecções ativas? — Alegria passiva e alegria ativa.

Conveniência entre os corpos, composição das relações e comunidade de composição. — Pontos de vista mais ou menos gerais. — As noções comuns: suas variedades, de acordo com sua generalidade. — As noções comuns são ideias gerais, mas não são ideias abstratas. — Crítica da ideia abstrata. — De Espinosa a Geoffroy St Hilaire. — As noções comuns são necessariamente adequadas. — Resposta à pergunta: como conseguiremos formar ideias adequadas? — Noção comum e expressão.

A ordem de formação das noções comuns vai das menos gerais para as mais gerais. — A alegria passiva nos leva a formar uma noção comum. — A razão sob seu segundo aspecto: formação das noções comuns. — Sentido prático da noção comum: nos dar alegrias ativas. — Como, a partir das noções comuns menos gerais, formamos as mais gerais. — Compreender as tristezas inevitáveis.

CAPÍTULO 18: Rumo ao terceiro gênero 201

Complexidade do primeiro gênero de conhecimento: estado natural, estado civil, estado de religião. — Os signos e o primeiro gênero.

O segundo gênero e o estado de razão. — Aplicação das noções comuns aos modos existentes. — As noções comuns como descoberta da *Ética*. Pressentimentos no *Tratado da Reforma*. —

Harmonias entre o primeiro gênero do conhecimento e o segundo. — Harmonias entre a razão e a imaginação.

As noções comuns como condições do nosso conhecimento. — Das noções comuns à ideia de Deus: em que sentido ela pertence ao segundo gênero, em que sentido ela nos faz passar para o terceiro. — Noções comuns e formas comuns. — O terceiro gênero e a ordem das essências.

CAPÍTULO 19: Beatitude.....211

As três determinações do terceiro gênero. — Alegrias ativas do terceiro gênero.

Diferença entre a alegria ativa do terceiro gênero e a do segundo. — A ideia de nós mesmos. — Afecções adventícias e afecções inatas. — O inato do segundo gênero e o inato do terceiro. — O Deus do segundo gênero e o Deus do terceiro. — O terceiro gênero e a expressão.

Como temos acesso ao terceiro gênero, durante nossa existência. — Limites desse acesso. — Contra a interpretação matemática e idealista das essências. — Diferença de natureza entre a duração e a eternidade: crítica do conceito de imortalidade. — A morte. — As afecções do terceiro gênero só preenchem inteiramente nosso poder de ser afetado depois da morte. — Em que sentido a existência é uma prova: a ideia de salvação em Espinosa. — Parte intensiva e partes extensivas: sua importância respectiva do ponto de vista da expressão. Devir expressivo.

CONCLUSÃO: Teoria da expressão em Leibniz e Spinoza224

Expressar: ser, conhecer, agir ou produzir. — Sentido histórico desse conceito. — Sentido dado por Leibniz e Espinosa: o triplo aspecto da reação contra Descartes. — A diferença Leibniz – Espinosa: as expressões equívocas e a analogia, as expressões unívocas e a univocidade. — As três figuras do Unívoco, segundo Espinosa. — O paradoxo da expressão: aquilo que é exprimido.

APÊNDICE: Estudo formal do plano da Ética e do papel dos escólios na realização desse plano: as duas Éticas234

NOTA EXPLICATIVA

As obras de Espinosa foram designadas por abreviações: CT (para *Court Traité*), TRE (para *Traité de la réforme*), PPD (para *Principes de la philosophie de Descartes*), PM (para *Pensées métaphysiques*), TTP (para *Traité théologico-politique*), E (para *Éthique*), TP (para o *Traité politique*).

Quanto aos textos citados, toda vez que os números são bem detalhados e permitem encontrar facilmente a passagem nas edições correntes, não são dadas outras indicações. Porém, para as cartas e para o *Traité théologico-politique*, indicamos a referência à edição Van Vloten et Land, quatro tomos reunidos em dois volumes. Certas passagens e certas palavras nas citações foram grifadas por nós.

Salvo exceções, as traduções são de A. Guérinot, para a *Éthique* (ed. Pelletan), A. Koyré para o *Traité de la Réforme* (ed. Vrin), C. Appuhn (ed. Garnier) para as outras obras.

Este livro foi apresentado como tese complementar sob o título “*L’idée d’expression dans la philosophie de Spinoza*”.

INTRODUÇÃO:

Papel e importância da expressão

[9] No primeiro livro da *Ética*, a ideia de expressão aparece logo na definição 6: “Por Deus entendo o ser absolutamente infinito, isto é, a substância constante de infinitos atributos, cada um dos quais *exprime* uma essência eterna e infinita”. Daí em diante, essa ideia vai adquirindo uma importância cada vez maior. Ela é retomada em contextos variados. Espinosa diz: cada atributo *exprime uma certa essência* eterna e infinita, uma essência que corresponde ao gênero do atributo. Ou então: cada atributo *exprime a essência* da substância, seu ser ou sua realidade. Ou, finalmente: cada atributo *exprime a* infinidade e a necessidade da *existência* substancial, isto é, a eternidade¹. E certamente Espinosa mostra bem como se passa de uma fórmula para outra. Cada atributo exprime uma essência, mas só quando exprime em seu gênero a essência da substância; e como a essência da substância envolve necessariamente a existência, cada atributo deve exprimir, junto com a essência de Deus, sua existência eterna². É certo também que a ideia de expressão resume todas as dificuldades que dizem respeito à unidade da substância e à diversidade dos atributos. A natureza expressiva dos atributos surge então como um tema fundamental, no primeiro livro da *Ética*.

O modo, por sua vez, é expressivo: “Tudo aquilo que existe exprime a natureza de Deus, isto é, sua essência, [10] de maneira segura e determinada” (quer dizer, sob um modo definido)³. Devemos então distinguir um segundo nível da expressão, uma espécie de expressão da expressão. Em primeiro lugar, a substância se exprime nos seus atributos, e cada atributo exprime uma essência. Em segundo lugar, porém, os atributos também se exprimem: eles se exprimem nos modos que dependem deles, e cada modo exprime uma modificação. Veremos que o primeiro nível deve ser compreendido como uma verdadeira constituição, quase uma genealogia da essência da substância. O segundo nível deve ser compreendido como uma verdadeira produção das coisas. Na verdade, Deus produz uma infinidade de coisas porque sua essência é infinita; mas como tem uma infinidade de atributos, ele produz necessariamente essas coisas em uma infinidade de modos, cada um dos quais se refere ao atributo no qual está contido⁴. A expressão não é, nela mesma, uma produção, mas assim se torna, no seu segundo nível, quando é a vez do atributo se exprimir. Inversamente, a expressão–produção encontra seu fundamento em uma expressão primeira. Deus se exprime por si mesmo “antes” de se exprimir nos

1 Na *Ética*, as fórmulas correspondentes são as seguintes: 1º) *aeternam et infinitam certam essentiam exprimit* (I, 10, esc). 2º) *divinae substantiae essentiam exprimit* (I, 19 dem.) ; *realitatem sive esse substantiae exprimit* (I, 10, esc.). 3º) *existentiam exprimunt* (I, 10, c.). Os três tipos de fórmulas se acham reunidos em I, 10, esc. Em relação a isso, esse texto contém nuances e passagens de um sentido a outro extremamente sutis.

2 E, I, 19 e 20, dem.

3 E, I, 36, dem. (e 25, cor. : *Modi quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.*)

4 E, I, 16, dem.

seus efeitos; Deus se exprime constituindo por si a natureza naturante, antes de se exprimir produzindo em si a natureza naturada.

A noção de expressão não tem apenas um alcance ontológico, mas também gnosiológico. Isso não nos surpreende, visto que a ideia é um modo do pensamento: “Os pensamentos singulares, isto é, esse ou aquele pensamento, são modos que exprimem a natureza de Deus de maneira segura e determinada”⁵. Dessa maneira, porém, o conhecimento se torna uma espécie da expressão. O conhecimento das coisas tem com o conhecimento de Deus a mesma relação que as coisas, nelas mesmas, têm com Deus: “Já que nada pode ser, nem ser concebido sem Deus, é certo que todos os seres da natureza *envolvem e exprimem* o conceito de Deus, proporcionalmente a sua essência e a sua perfeição; é certo, portanto, que quanto mais coisas conhecemos na natureza, maior e mais perfeito é o conhecimento de Deus que adquirimos.”⁶ A ideia de Deus se exprime em todas as nossas ideias como fonte e causa destas, de maneira que o conjunto das ideias reproduz [11] exatamente a ordem da natureza inteira. E a ideia, por sua vez, exprime a essência, a natureza ou perfeição de seu objeto: diz-se que a definição ou a ideia exprimem a natureza da coisa como ela é em si mesma. Quanto mais realidade ou perfeição as ideias exprimem de um objeto, mais elas são perfeitas; as ideias que o espírito forma “absolutamente” exprimem, portanto, a infinidade⁷. O espírito concebe as coisas sob a espécie da eternidade, isso porque ele possui uma ideia que, sob essa espécie, exprime a essência do corpo⁸. Parece que a concepção do adequado, em Espinosa, não se separa dessa natureza expressiva da ideia. O *Breve Tratado* já buscava um conceito capaz de dar conta do conhecimento, não como se fosse uma operação que ficaria exterior à coisa, mas como uma reflexão, uma expressão da coisa no espírito. A *Ética* é um exemplo dessa exigência, embora a interprete de uma nova maneira. De qualquer modo, não basta dizer que o verdadeiro está presente na ideia. Temos que perguntar ainda: o que está presente na ideia verdadeira? O que é que se exprime em uma ideia verdadeira, o que é que ela exprime? Se Espinosa vai além da concepção cartesiana do claro e do distinto, se ele forma sua teoria do adequado, é sempre em função desse problema da expressão.

A palavra “exprimir” tem sinônimos. Os textos holandeses do *Breve Tratado* empregam *uytdrukken-uytbeelden* (exprimir), mas preferem *vertoonen* (ao mesmo tempo manifestar e demonstrar): a coisa pensante *se exprime* em uma infinidade de ideias que correspondem a uma infinidade de objetos; mas, da mesma maneira, a ideia de um corpo *manifesta* Deus imediatamente; e os atributos *manifestam* a si

⁵ E, II, 1, dem.

⁶ TTP, cap. 4 (II, p. 136).

⁷ TRE, 108 (*infinitem exprimunt*).

⁸ E, V, 29, prop. e dem.

mesmos por si mesmos⁹. No *Tratado da Reforma*, os atributos manifestam a essência de Deus: *ostendere*¹⁰. Os sinônimos, porém, não são o mais importante. Mais importantes são os correlativos que acompanham a ideia de expressão e a tornam precisa. Esses correlativos são *explicare* e *involvere*. Assim, não se diz apenas que a definição exprime a natureza da coisa definida, [12] mas também que a *envolve* e a *explica*¹¹. Os atributos não exprimem apenas a essência da substância, ora eles a explicam, ora a envolvem¹². Os modos envolvem o conceito de Deus, ao mesmo tempo em que o exprimem, de maneira que as ideias correspondentes envolvem, elas mesmas, a essência eterna de Deus¹³. Explicar é desenvolver. Envolver é implicar. Os dois termos, entretanto, não são contrários: indicam apenas dois aspectos da expressão. 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 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. Entre os dois termos não há oposição, salvo em um caso preciso que analisaremos mais tarde, ao nível do modo finito e de suas paixões¹⁴. Em regra geral, porém, a expressão envolve, implica aquilo que ela exprime, ao mesmo tempo em que o explica e desenvolve.

Implicação e explicação, envolvimento e desenvolvimento, são termos herdados de uma longa tradição filosófica, que foi sempre acusada de panteísmo. Exatamente porque não se opõem, esses próprios conceitos se referem a um princípio sintético: a *complicatio*. No neoplatonismo, frequentemente a *complicação* designa, ao mesmo tempo, a presença do múltiplo no Uno e do Uno no múltiplo. Deus é a natureza “complicativa”; e essa natureza explica e implica Deus, envolve e desenvolve Deus. Deus “complica” todas as coisas, mas todas as coisas o explicam e envolvem. Essas noções, encaixadas umas nas outras, constituem a expressão; nesse sentido, esse encaixe caracteriza uma das formas essenciais do neoplatonismo cristão e judaico, tal como ele evoluiu durante a Idade Média e o Renascimento. Desse ponto de vista, foi possível dizer que a expressão era uma categoria fundamental do pensamento, no Renascimento¹⁵. [13] Ora, em Espinosa, a Natureza compreende tudo, contém tudo, ao mesmo tempo em que é explicada e implicada por cada coisa. Os atributos envolvem e explicam a substância, mas esta compreende todos os atributos. Os modos envolvem e explicam o atributo do qual dependem, mas o

9 Cf. CT, II, cap. 20, 4 (*zytgedrukt*); I, segundo diálogo, 12 (*vertoonen*); I, cap. 7, 10 (*vertoond*).

10 TRE, 76.

11 E, I, 8, esc. 2: ...*Veram uniuscu jusque rei definitionem nihil involvere neque expressare praeter definitae naturam*. TRE, 95, *Definitio, ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare*.

12 E, I, 19, dem: 20, dem.

13 E, II, 45 e 46, dem.

14 Cf. capítulo IX.

15 Cf. A.Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme* (Vrin, 1929) e, principalmente, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand* (Armand Colin, 1947).

atributo contém todas as essências de modos correspondentes. Devemos perguntar como é que Espinosa se insere na tradição expressionista, em que medida é tributário dela, e como ele a renova.

Essa pergunta se torna ainda mais importante, porque o próprio Leibniz faz da expressão um de seus conceitos fundamentais. Tanto em Leibniz quanto em Espinosa a expressão tem um alcance ao mesmo tempo teológico, ontológico e gnosiológico. Ela anima a teoria de Deus, das criaturas e do conhecimento. Independentemente um do outro, os dois filósofos parecem contar com a ideia de expressão para ultrapassar as dificuldades do cartesianismo, para restaurar uma filosofia da Natureza, e até mesmo para integrar as aquisições de Descartes em sistemas profundamente hostis à visão cartesiana do mundo. Na medida em que podemos falar de um anticartesianismo de Leibniz e de Espinosa, esse anticartesianismo é fundamentado na ideia de expressão.

Supomos que a ideia de expressão é importante, ao mesmo tempo, para a compreensão do sistema de Espinosa, para a determinação de sua relação com o sistema de Leibniz, para as origens e a formação dos dois sistemas. Sendo assim, por que os melhores comentadores, não levaram em conta (ou não muito) uma noção como essa, na filosofia de Espinosa? Alguns não dizem absolutamente nada. Outros lhe atribuem uma certa importância, mas indireta; veem nela o sinônimo de um termo mais profundo. Expressão seria apenas uma maneira de dizer “emanação”. Leibniz já sugeria isso ao criticar Espinosa por ter interpretado a expressão em um sentido de acordo com a Cabala, e por tê-la reduzido a uma espécie de emanação¹⁶. Ou então, exprimir seria um sinônimo de *explicar*. Os pós-kantianos pareciam estar em melhor posição para reconhecer no espinosismo a presença de um movimento de gênese e de auto desenvolvimento, cujo signo precursor procuravam por toda a parte. [14] Mas o termo “explicar” confirma para eles a ideia de que Espinosa não soube conceber um verdadeiro desenvolvimento da substância, assim como não soube também pensar a passagem do infinito para o finito. A substância espinosista lhes parece morta: a expressão espinosista lhes parece intelectual e abstrata; os atributos lhes parecem “atribuídos” à substância por um entendimento ele próprio explicativo¹⁷. Até mesmo Schelling, ao elaborar sua filosofia da manifestação (*Offenbarung*), não invoca Espinosa, mas sim Boehme: é de Boehme, e não de Espinosa nem de Leibniz, que lhe vem a ideia de expressão (*Ausdruck*).

Não se pode reduzir a expressão a uma simples explicação do entendimento sem cair em um contra senso histórico. Pois explicar, longe de designar a operação de um entendimento que permanece exterior à coisa, designa primeiro o desenvolvimento da coisa nela mesma e na vida. O par tradicional

16 Cf. Foucher de Careil, *Leibniz, Descartes et Spinoza* (1862). Entre os intérpretes recentes, E. Lasbax é um dos que levam mais longe a identificação da expressão espinosista com uma emanação neoplatônica: *La Hiérarchie dans L'Univers chez Spinoza* (Vrin, 1919).

17 É sob a influência de Hegel que E. Erdmann interpreta os atributos espinosistas, ora como formas do entendimento, ora como formas da sensibilidade (*Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie*, 1836; *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1866).

explicatio/complicatio, historicamente, sempre teve uma vitalidade próxima do panteísmo. Ao invés de compreender a expressão a partir da explicação, nos parece que a explicação, tanto em Espinosa quanto em seus antecessores, supõe uma certa ideia da expressão. Se os atributos se referem essencialmente a um entendimento que os percebe ou compreende, isso acontece, antes de mais nada, porque *exprimem* a essência da substância, e porque a essência infinita não é exprimida sem se manifestar “objetivamente” no entendimento divino. É a expressão que funda a relação com o entendimento, e não o contrário. É certo que encontraremos em Espinosa alguns vestígios da emanção, assim também como da participação. A teoria da expressão e da explicação se formou, justamente, tanto no Renascimento quanto na Idade Média, em autores fortemente inspirados pelo neoplatonismo. E tinha ainda como objetivo, e como efeito, transformar profundamente esse neoplatonismo, abrir-lhe novos caminhos, longe da emanção, mesmo quando os dois temas coexistiam. Diríamos, então, também da emanção que ela não está apta a nos fazer compreender a ideia de expressão. Pelo contrário, é a ideia de expressão que pode mostrar como o neoplatonismo [15] evoluiu até mudar de natureza e, particularmente, como a causa emanante cada vez mais foi tendendo a se tornar uma causa imanente.

Certos comentadores modernos consideram diretamente a ideia de expressão em Espinosa. Kaufmann vê nela um fio para o “labirinto espinosista”, mas insiste no aspecto místico e estético da noção considerada no geral, independentemente do uso que Espinosa faz dela¹⁸. De uma outra maneira, Darbon consagra à expressão uma página muito bonita, mas termina por afirmar que ela continua sendo ininteligível. “Para explicar a unidade da substância, Espinosa nos diz apenas que cada um dos atributos *exprime* sua essência. Ao invés de nos esclarecer, a explicação levanta um mundo de dificuldades. Primeiramente, *aquilo que é exprimido* deveria ser diferente *daquilo que se exprime...*”, e Darbon conclui: “Todos os atributos exprimem a essência infinita e eterna de Deus; embora não possamos distinguir entre aquilo que é exprimido e aquilo que exprime. Compreendemos que a tarefa do comentador seja difícil e que a questão das relações da substância e dos atributos no espinosismo tenha dado margem a muitas interpretações diferentes”¹⁹.

Sem dúvida, há uma razão para essa situação do comentário. É que a ideia de expressão, em Espinosa, não é objeto nem de definição nem de demonstração, e nem pode ser. Ela aparece na definição 6; porém, ela nem define nem é definida. Não define nem a substância nem o atributo, porque estes já estão definidos (3 e 4). Também não define Deus, cuja definição pode dispensar qualquer referência à expressão. No *Breve Tratado*, assim como nas cartas, Espinosa diz, frequentemente, que Deus é uma substância que consiste em uma infinidade de atributos todos infinitos²⁰. Parece então

18 Fritz Kaufmann, *Spinoza's system as theory of expression* (Philosophy and phenomenological research, Universidade de Búfalo, set. 1940).

19 André Darbon, *Études spinozistes* (P.U.F., 1946, pp. 117-118).

20 *Cartas 2 e 4, para Oldenburg* (III, p. 5 e p. 11). E *CT*, I. cap. 2, 1.

que a ideia de expressão surge apenas como sendo a determinação da relação na qual entram o atributo, a substância e a essência, quando Deus, por sua vez, é definido como uma substância que consiste em uma infinidade de atributos, eles próprios infinitos. A expressão não diz respeito à substância ou ao atributo em geral, em condições indeterminadas. Quando a substância é totalmente infinita, quando ela possui [16] uma infinidade de atributos, então, e somente então, pode-se dizer que os atributos exprimem a essência, porque a substância também se exprime nos atributos. Não seria exato invocar as definições 3 e 4 para delas deduzir, imediatamente, a natureza da relação entre a substância e o atributo, assim como ela deve ser em Deus, pois Deus é suficiente para “transformar” essa relação, elevando-a ao absoluto. *As definições 3 e 4 são apenas nominais; só a definição 6 é real* e nos diz o que resulta para a substância, o atributo e a essência. Mas o que significa “transformar a relação”? Compreenderemos melhor se perguntarmos por que a expressão também não é objeto de demonstração.

Para Tschirnhaus, que fica preocupado com a célebre proposição 16 (livro I da *Ética*), Espinosa faz uma importante concessão: existe com certeza uma diferença entre o desenvolvimento filosófico e a demonstração matemática²¹. A partir de uma definição, o matemático costuma tirar apenas uma propriedade; para conhecer outras, ele deve multiplicar os pontos de vista e aproximar “a coisa definida de outros objetos”. O método geométrico está, portanto, submetido a duas limitações: a exterioridade dos pontos de vista e o caráter distributivo das propriedades. Isso é o que Hegel dizia quando sustentava, pensando em Espinosa, que o método geométrico era inapto para compreender o movimento orgânico ou o auto-desenvolvimento, o único que está de acordo com o absoluto. Tomemos a demonstração dos três ângulos = dois ângulos retos, onde começamos prolongando a base do triângulo. É claro que essa base não é como uma planta que cresceria sozinha: é preciso que o geômetra a prolongue, o geômetra deve ainda considerar, de um novo ponto de vista, o lado do triângulo ao qual ele conduz uma linha paralela etc. Não podemos pensar que o próprio Espinosa tenha ignorado essas objeções; são as objeções de Tschirnhaus.

A resposta de Espinosa pode decepcionar: quando o método geométrico se aplica a seres reais e, mais ainda, ao ser absoluto, podemos deduzir, ao mesmo tempo, várias propriedades. Talvez tenhamos a impressão que Espinosa concorda com aquilo que está em discussão. Mas se ficamos decepcionados, é apenas porque confundimos problemas muito diferentes levantados pelo método. Espinosa pergunta: existe um meio, através do qual propriedades deduzidas uma a uma possam ser [17] consideradas coletivamente, e através do qual pontos de vista, tomados no exterior de uma definição, possam estar situados no interior da coisa definida? Ora, no *Tratado da Correção do Intelecto*, Espinosa mostrou que as figuras, em geometria, podiam ser definidas por uma causa próxima ou ser o objeto de

21 *Cartas 82, de Tschirnhaus, e 83, para Tschirnhaus.*

definições genéticas²². O círculo não é apenas o lugar dos pontos situados a igual distância de um mesmo ponto chamado centro, mas uma figura descrita por toda linha que tem uma extremidade fixa e a outra móvel. Da mesma maneira, a esfera é uma figura descrita por todo meio círculo que gira em torno do seu eixo. É verdade que, em geometria, essas causas são fictícias: *fingo ad libitum*. Como diria Hegel, mas também como diz Espinosa, o meio círculo não gira sozinho. Se essas causas, no entanto, são fictícias ou imaginárias, isso se dá na medida em que elas só são verdadeiras porque são inferidas a partir de seus efeitos. Elas se apresentam como meios, artifícios, ficções, porque as figuras aqui são entes de razão. Assim também as propriedades, que são realmente deduzidas uma a uma pelo geômetra, adquirem um ser coletivo em relação a essas causas e por meio dessas ficções²³. Ora, no caso do absoluto, não há mais nada de fictício: a causa não é mais inferida pelo seu efeito. Ao afirmar que o Absolutamente infinito é causa, não estamos afirmando, como no caso da rotação do meio círculo, algo que não estivesse contido no seu conceito. Não precisamos portanto da ficção para que os modos, na sua infinidade, sejam assimilados à propriedades coletivamente deduzidas da definição da substância, e os atributos, a pontos de vista interiores a essa substância que eles dominam. Então, se a filosofia está sob a jurisdição da matemática, é porque a matemática encontra na filosofia a supressão de seus habituais limites. O método geométrico não encontra dificuldades, quando se aplica [18] ao absoluto; pelo contrário, ele encontra o meio natural de superar as dificuldades que dificultavam seu exercício, quando era aplicado a entes de razão.

Os atributos são como pontos de vista sobre a substância; no absoluto, porém, os pontos de vista deixam de ser exteriores, a substância compreende em si a infinidade de seus próprios pontos de vista. Os modos são deduzidos da substância, assim como as propriedades são deduzidas de uma coisa definida; Mas, no absoluto, as propriedades adquirem um ser coletivo infinito. Não é mais o entendimento concluído que deduz as propriedades uma a uma, que reflete sobre a coisa e a explica relacionando-a com outros objetos. É a coisa que se *exprime*, é ela que se explica. Então, todas as propriedades juntas “caem sob um entendimento infinito”. A expressão não precisa ser, então, objeto de demonstração; é ela que coloca a demonstração no absoluto, que faz da demonstração a *manifestação imediata* da substância absolutamente infinita. É impossível compreender os atributos sem demonstração; ela é a manifestação daquilo que não é visível, e também o olhar sob o qual surge aquilo

22 TRE, 72 e 95.

23 TRE, 72: “Para formar o conceito da esfera, formo arbitrariamente a ficção de uma causa, ou seja, um meio círculo gira em torno de seu centro e é como se a esfera fosse gerada por essa rotação. Essa ideia é certamente verdadeira e, embora saibamos que nenhuma esfera nunca foi gerada assim na natureza, isso é, contudo, uma concepção verdadeira e a maneira mais fácil de formar o conceito da esfera. É preciso notar, além disso, que essa percepção afirma que o meio círculo gira, afirmação que seria falsa se ela não estivesse ligada ao conceito da esfera...”

que se manifesta. É nesse sentido que as demonstrações, diz Espinosa, são os olhos do espírito, através dos quais nós percebemos²⁴.

24 *E*, V, 23, esc. *TTP*, cap.13 (II, p. 240): “Será que poderemos dizer que não é preciso conhecer os atributos de Deus, mas apenas acreditar, simplesmente e sem demonstração? Pura frivolidade. Porque as coisas invisíveis, e que são objetos do pensamento, não podem ser vistas por outros olhos a não ser pelas demonstrações. Logo, aquele que não pode demonstrar não vê absolutamente nada dessas coisas.”

PRIMEIRA PARTE:

AS TRÍADES DA SUBSTÂNCIA

CAPÍTULO 1:

Distinção numérica e distinção real

[21] 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 ideia de expressão continuará sendo ininteligível enquanto virmos apenas dois termos na relação que ela apresenta. Confundiremos substância e atributo, atributo e essência, essência e substância, enquanto não considerarmos a presença e a intermediação do terceiro termo. 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. Assim se manifesta a originalidade do conceito de expressão: a essência, enquanto ela existe, não existe fora do atributo que a exprime: mas, enquanto é essência, só está ligada à substância. Uma essência é exprimida através de cada atributo, porém, como essência da própria substância. As essências infinitas se distinguem nos atributos nos quais elas existem, mas se identificam na substância à qual estão ligadas. Encontraremos sempre a necessidade de distinguir três termos: a substância que se exprime, o atributo que a exprime, a essência que é exprimida. É através dos atributos que a essência pode ser distinguida da substância, mas é através da essência que a própria substância se distingue dos atributos. A tríade se organiza de tal forma que cada um dos seus termos, em três silogismos, está apto a servir de meio em relação aos outros dois.

A expressão convém com a substância, enquanto a substância é absolutamente infinita; convém com os atributos, enquanto estes são uma infinidade; convém com a essência, enquanto cada essência é infinita em um atributo. Há, portanto, uma natureza do infinito. Merleau-Ponty [22] frisou bem aquilo que hoje nos parece ser o mais difícil de compreender nas filosofias do século XVII: a ideia do infinito positivo como “segredo do grande racionalismo”, “uma maneira inocente de pensar a partir do infinito”, que atinge sua perfeição no espinosismo¹. É verdade que a inocência não exclui o trabalho do conceito. Espinosa precisava de todos os recursos de um elemento conceitual original para expor a potência e a atualidade do infinito positivo. Se a ideia de expressão preenche esse papel, isso se dá na medida em que ela leva ao infinito certas distinções que correspondem a esses três termos; substância, atributos, essência. Qual é o tipo de distinção no infinito? Que tipo de distinção podemos ter no absoluto, na natureza de Deus? Esse é o primeiro problema levantado pela ideia de expressão; ele domina o primeiro livro da *Ética*.

¹ Cf. M. Merleau-Ponty, in *Les Philosophes célèbres* (Mazenod ed., p. 136).

Logo no começo da *Ética*, Espinosa pergunta como é que duas coisas, no sentido mais geral da palavra, podem se distinguir e, em seguida, como é que duas substâncias, no sentido exato da palavra, devem se distinguir. A primeira pergunta prepara a segunda. A resposta a essa segunda pergunta parece clara: se é verdade que duas coisas em geral diferem pelos atributos das substâncias, ou então pelos modos, duas substâncias, por sua vez, não podem se distinguir pelo modo, mas apenas pelo atributo. É impossível, portanto, que existam duas ou mais substâncias com o mesmo atributo². Não há dúvida de que, aqui, Espinosa partiu de um domínio cartesiano. Mas aquilo que ele aceita de Descartes, aquilo que ele recusa e, principalmente, aquilo que ele aceita para depois voltá-lo contra Descartes, tudo isso deve ser avaliado cuidadosamente.

Que só existem modos e substâncias, estando o modo em outra coisa e a substância em si, é um princípio explícito que pode ser encontrado em Descartes³. E se os modos [23] supõem sempre uma substância que podemos conhecer através deles, isso se dá por intermédio de um atributo principal implicado neles, e que constitui a essência da própria substância: dessa forma, duas ou mais substâncias se distinguem e são conhecidas, distintamente, através dos seus principais atributos⁴. Descartes concluiu, a partir daí, que imaginamos uma distinção real entre duas substâncias, uma distinção modal entre a substância e o modo que a supõe sem reciprocidade, uma distinção de razão entre a substância e o atributo, sem o qual não poderíamos ter dela um conhecimento distinto⁵. A exclusão, a implicação unilateral e a abstração são os critérios correspondentes na ideia, ou melhor, os dados elementares da representação que permitem definir e reconhecer esses tipos de distinção. A determinação e a aplicação desses tipos têm um papel essencial no cartesianismo. E muito provavelmente, Descartes aproveitava o esforço anterior de Suarez para resolver um problema tão complicado⁶. No entanto, o uso que ele mesmo faz das três distinções parece, por sua riqueza, conter ainda inúmeros equívocos. Uma primeira ambiguidade, como reconhece Descartes, diz respeito à distinção de razão, à distinção modal e a relação entre elas. Ela já está presente no emprego das palavras “modo”, “atributo”, “qualidade”. Dado um atributo qualquer, ele é qualidade porque qualifica a substância como sendo uma ou outra, mas é também modo porque a diversifica⁷. Desse ponto de vista, qual será a situação do atributo principal? Só posso separar a substância desse atributo através da abstração. Mas também posso distinguir esse atributo da substância, contanto que não faça dele algo que subsista por si, mas apenas a propriedade

² E, I, 5, prop. e dem.

³ Espinosa expõe a tese cartesiana da seguinte maneira, PM, II, 5: “... É preciso lembrar aquilo que Descartes indicou nos *Principes de philosophie* (parte I, artigos 48 e 49), ou seja, que não existe nada na natureza fora das substâncias e seus modos; de onde se deduz uma tripla distinção (artigos 60, 61 e 62), isto é, a real, a modal e a distinção de razão.”

⁴ Descartes, *Principes*, I, 53.

⁵ Descartes, *Principes*, I, 60, 61 e 62.

⁶ Cf. Suarez, *Metaphysicarum disputationum*, D VII. Suarez reconhece apenas as distinções real, modal e de razão, e critica a distinção formal de Duns Scot, em termos muito próximos daqueles que serão utilizados por Descartes.

⁷ Descartes, *Principes*, I, 56.

que tem a substância de mudar (quer dizer, ter figuras variáveis ou pensamentos variados). É por isso que Descartes diz que a extensão e o pensamento podem ser concebidos distintamente de duas maneiras: “enquanto uma constitui a natureza do corpo e a outra a da alma”; mas também [24] podemos distingui-los de suas substâncias, tomando-os simplesmente por “modos” ou “dependências”⁸. Ora, se no primeiro caso os atributos distinguem substâncias que eles qualificam, parece que, no segundo, os modos distinguem substâncias com o mesmo atributo. Assim, figuras variáveis se referem a tal ou tal corpo realmente distinto dos outros; e os pensamentos variados se referem a uma alma realmente distinta. O atributo constitui a essência da substância que ele qualifica, mas constitui também a essência dos modos que ele relaciona com as substâncias que têm o mesmo atributo. Esse duplo aspecto levanta grandes dificuldades no cartesianismo⁹. Ficamos com a consequência: *existem substâncias que têm o mesmo atributo. Em outros termos, existem distinções numéricas que são, ao mesmo tempo, reais ou substanciais.*

A segunda dificuldade diz respeito à distinção real nela mesma. Esta, não menos do que as outras, é um dado da representação. Duas coisas são realmente distintas quando podemos imaginar uma delas clara e distintamente, excluindo tudo aquilo que pertence ao conceito da outra. É nesse sentido que Descartes explica a Arnauld que o critério da distinção real é apenas a *ideia*, como se esta estivesse completa. Ele lembra, com razão, que nunca confundiu as coisas concebidas como realmente distintas com as coisas realmente distintas. No entanto, a passagem de umas às outras lhe parece necessariamente legítima; é apenas uma questão de momento. Basta chegar ao Deus criador, na ordem das Meditações, para concluir que ele não teria veracidade se criasse as coisas de outro modo, sem nos dar delas a ideia clara e distinta. A distinção real não possui em si a razão do distinto; mas essa razão é fornecida pela causalidade divina, exterior e transcendente, que cria as substâncias da maneira pela qual nós as concebemos como possíveis. Ainda quanto a isso, todas as espécies de dificuldades surgem em relação à ideia de criação. A ambiguidade principal está na definição da substância: “uma coisa que pode existir por si mesma”¹⁰. Não existiria uma contradição ao considerarmos a existência [25] por si como sendo em si apenas uma simples possibilidade? Temos aqui uma segunda consequência: o Deus criador nos faz passar das substâncias concebidas como realmente distintas às substâncias realmente distintas. *A distinção real, seja entre substâncias de atributos diferentes, seja entre substâncias com o mesmo atributo, é acompanhada por uma divisão das coisas, ou seja, uma distinção numérica que corresponde a ela.*

É em função desses dois pontos que se organiza o começo da *Ética*. Espinosa pergunta: em que consiste o erro, quando consideramos várias substâncias que têm o mesmo atributo? Espinosa denuncia

⁸ Descartes, *Principes*, I, 63 e 64.

⁹ Sobre esses parágrafos 63 e 64, cf. a discussão entre F. Alquié e M. Gueroult, *Descartes, Cahiers de Royaumont* (Ed. de Minuit, 1967), pp. 32-56.

¹⁰ Descartes, *Réponses aux quatrièmes objections* (AT, IX, p. 175).

esse erro de duas maneiras, através de um procedimento que ele gosta de usar. Primeiro, por uma demonstração pelo absurdo, depois, por uma demonstração mais complexa. Se existissem várias substâncias com o mesmo atributo, elas deveriam se distinguir pelos modos, o que é absurdo, já que a substância, por natureza, é anterior a seus modos e não os implica: essa é a demonstração rápida, em I, 5. A demonstração positiva, porém, aparece mais adiante, em um escólio de 8: duas substâncias com o mesmo atributo seriam apenas distintas *in numero*; ora, as características da distinção numérica excluem a possibilidade de fazer dela uma distinção real ou substancial.

De acordo com esse escólio, uma distinção não seria numérica se as coisas não tivessem o mesmo conceito ou a mesma definição; essas coisas, porém, não seriam distintas se não houvesse fora da definição uma causa exterior, através da qual elas existiriam em determinado número. Duas ou mais coisas numericamente distintas supõem, então, outra coisa além do seu conceito. Isso explica porque substâncias só poderiam ser numericamente distintas caso se referissem a uma causalidade externa capaz de produzi-las. Ora, quando afirmamos que substâncias são produzidas, temos muitas ideias confusas ao mesmo tempo. Dizemos que elas têm uma causa, mas que não sabemos como essa causa procede; acreditamos ter uma ideia verdadeira dessas substâncias, porque são concebidas por elas mesmas, mas duvidamos que essa ideia seja verdadeira, porque não sabemos por elas mesmas se elas existem. Aqui, encontramos a crítica da estranha fórmula cartesiana: aquilo que *pode* existir por si. A causalidade externa tem um sentido, mas só no que concerne aos modos existentes finitos: cada modo existente se refere a um outro modo, justamente porque ele *não pode* existir por si. Quando aplicamos essa causalidade às substâncias, nós a manipulamos fora das condições que a [26] legitimam e determinam. Estamos afirmando-a, porém, no vazio, retirando dela toda determinação. Resumindo, a causalidade externa e a distinção numérica têm um destino comum: elas se aplicam aos modos e apenas aos modos.

O argumento do escólio 8 se apresenta, então, da seguinte forma: 1º) a distinção numérica exige uma causa exterior à qual se refere; 2º) ora, é impossível aplicar uma causa exterior a uma substância, em virtude da contradição contida nessa utilização do princípio de causalidade; 3º) duas ou mais substâncias não podem, portanto, se distinguir *in numero*, não existem duas substâncias com o mesmo atributo. O argumento das oito primeiras demonstrações não tem a mesma estrutura: 1º) duas ou mais substâncias não podem ter o mesmo atributo, porque deveriam se distinguir pelos modos, o que é absurdo; 2º) uma substância não pode, portanto, ter uma causa externa, não pode ser produzida ou limitada por uma outra substância, pois todas duas deveriam ter a mesma natureza ou o mesmo

atributo; 3º) não existe, portanto, em uma substância, distinção numérica de algum atributo, “toda substância é necessariamente infinita”¹¹.

Ainda há pouco, a propósito da natureza da distinção numérica, concluíamos que ela não podia ser aplicada à substância. Agora, a propósito da natureza da substância, concluimos sua infinidade, logo, a impossibilidade de aplicar a ela distinções numéricas. De qualquer modo, a distinção numérica nunca distingue substâncias, mas apenas modos que envolvem o mesmo atributo. Pois o número exprime, a sua maneira, as características do modo existente: a composição das partes, a limitação por outra coisa de mesma natureza, a determinação externa. Nesse sentido, ele pode chegar ao infinito. Mas a pergunta é a seguinte: será que ele pode ser levado ao próprio infinito? Ou então, como diz Espinosa: mesmo no caso dos modos, será da multiplicidade das partes que concluimos que elas são uma infinidade¹²? Ao fazermos da distinção numérica uma distinção real ou substancial, nós a levamos ao infinito, quanto mais não seja para assegurar a conversão, tornada [27] necessária, entre o atributo como tal e a infinidade de partes finitas que distinguimos. Saem daí grandes absurdos: “Se uma quantidade infinita for medida em partes do comprimento de um pé, ela deverá consistir em uma infinidade de partes como essas; da mesma maneira, se ela for medida em partes de uma polegada; conseqüentemente, um número infinito será doze vezes maior que um outro número infinito”¹³. O absurdo não consiste, como acreditava Descartes, em hipostasiar a extensão como atributo, mas, pelo contrário, em imaginá-la como sendo mensurável e composta de partes finitas com as quais queremos convertê-las. Aqui, a física vem confirmar os direitos da lógica: que na natureza não exista vazio, isso apenas significa que a divisão das partes não é uma distinção real. A distinção numérica é uma divisão, mas a divisão só tem lugar no modo, só o modo é dividido¹⁴.

Não existem várias substâncias com o mesmo atributo. De onde concluimos, do ponto de vista da relação, que uma substância não é produzida por outra; do ponto de vista da modalidade, concluimos que cabe à natureza da substância existir; do ponto de vista da qualidade, concluimos que toda substância é necessariamente infinita¹⁵. Mas é como se esses resultados estivessem envolvidos no argumento da distinção numérica. É ele que nos leva ao ponto de partida: “Só existe uma única

¹¹ Essa divisão tripartite é exposta na *Carta 2, para Oldenburg* (III, p. 5)

¹² *Carta 81 para Tschirnhaus* (III, p. 241). Cf. também *Carta 12, para Meyer* (III, p. 41): o número não *exprime* adequadamente a natureza dos modos sendo estes uma infinidade, isto é, decorrentes da substância.

¹³ *E*, I, 15, esc.

¹⁴ *CT*, I, cap. 2, 19-22.

¹⁵ *E*, I, 5, 6, 7 e 8, prop.

substância com o mesmo atributo.”¹⁶ Ora, a partir da proposição 9, parece que Espinosa muda de objeto. Trata-se de demonstrar, não mais que existe apenas uma substância por atributo, mas que existe apenas uma substância para todos os atributos. O encadeamento dos dois temas parece difícil de entender. Pois, nessa nova perspectiva, que alcance deve ser atribuído às oito primeiras proposições? O problema torna-se mais claro se considerarmos que, para passar de um tema ao outro, basta operar aquilo que chamamos na lógica de conversão de uma universal negativa. A distinção numérica nunca é real: reciprocamente, a distinção real nunca é numérica. O argumento de Espinosa passa a ser o seguinte: os atributos são realmente [28] distintos; ora, a distinção real não é numérica; logo, só existe uma substância para todos os atributos.

Espinosa diz que os atributos são “concebidos como sendo realmente distintos”¹⁷. Não devemos ver nessa fórmula uma utilização enfraquecida da distinção real. Espinosa não sugere que os atributos são diferentes daquilo que concebemos nem que são simples concepções que temos da substância. Muito menos devemos acreditar que ele faça um uso apenas hipotético ou polêmico da distinção real¹⁸. A distinção real, no sentido mais estrito, é sempre um dado da representação: duas coisas são realmente distintas quando são *concebidas* como tal, quer dizer, “uma sem o apoio da outra”, de tal maneira que *concebemos* uma ao mesmo tempo em que negamos tudo o que pertence ao *conceito* da outra. Nesse aspecto, Espinosa não difere em nada de Descartes: ele aceita o critério e a definição deste. O único problema é saber se a distinção real, compreendida dessa maneira, é acompanhada ou não de uma divisão nas coisas. Em Descartes, essa concomitância era fundada apenas na hipótese de um Deus criador. Segundo Espinosa, só podemos estabelecer uma correspondência entre uma divisão e a distinção real se fizermos desta uma distinção o menos possível numérica, e com isso a estaremos confundindo com a distinção modal. Ora, é impossível que a distinção real seja numérica ou modal.

Quando perguntamos a Espinosa como ele chega à ideia de uma única substância para todos os atributos, ele lembra que propôs dois argumentos: quanto mais um ser tem realidade, mais atributos temos que reconhecer nele; quanto mais atributos reconhecemos em um ser, mais é preciso atribuir a ele a existência¹⁹. Ora, nenhum desses argumentos seria suficiente se não fosse garantido pela análise da distinção real. Somente essa análise, na verdade, mostra ser *possível* atribuir todos os atributos a um ser, logo, passar da infinidade de cada [29] atributo para o caráter absoluto de um ser que os possui todos.

¹⁶ E, I, 8, esc. 2.

¹⁷ E, I, 10, esc.

¹⁸ Cf. a interpretação de P. Lachize-Rey, *Les Origines cartésiennes du Dieu de Espinosa* (Vrin, 2ª ed., p. 151): “A maneira pela qual se faz essa distinção não implica, aliás, de maneira alguma, que ela seja admitida por Espinosa; ela continua sendo apenas um meio de demonstração utilizado quando se parte da hipótese de uma pluralidade de substâncias, e destinado a anular os possíveis efeitos dessa hipotética pluralidade.”

¹⁹ Carta 9, para De Vries (III, p.32). Na *Ética*, o primeiro argumento se encontra quase literalmente em I, 9: o segundo, menos claramente, em I, 11, esc.

E essa passagem, se ela for possível ou se não implicar em contradição, revela-se necessária, segundo a prova da existência de Deus. Mais do que isso, é ainda o argumento da distinção real que mostra que *todos* os atributos são uma infinidade. Pois não poderíamos passar pela intermediação de três ou quatro atributos sem reintroduzir no absoluto essa mesma distinção numérica que acabamos de excluir do infinito²⁰.

Se dividíssemos a substância de acordo com os atributos, seria preciso tratá-la como um gênero, e os atributos como diferenças específicas. A substância seria considerada como um gênero que nada nos faria conhecer em particular; ela seria, então, distinta dos atributos, assim como o gênero seria distinto das suas diferenças, e os atributos seriam distintos das substâncias correspondentes, como são as diferenças específicas e as próprias espécies. É dessa maneira que, ao fazer da distinção real entre atributos uma distinção numérica entre substâncias, levamos simples *distinções de razão* para a realidade substancial. A única necessidade de existir para uma substância de mesma “espécie” é o atributo: uma diferença específica só determina a existência possível de objetos que correspondam a ela no gênero. Teremos então sempre a substância reduzida a uma simples possibilidade de existir, sendo o atributo apenas *a indicação, o signo* dessa existência possível. A primeira crítica à qual Espinosa submete a noção de signo na *Ética* surge, justamente, a propósito da distinção real²¹. A distinção real entre atributos não é “signo” de uma diversidade de substâncias, assim como cada atributo também não é o caráter específico de uma substância que corresponderia a ele ou poderia corresponder. Nem a substância é gênero, nem os atributos são diferenças, nem as substâncias qualificadas são espécies²². Espinosa condena igualmente o pensamento que procede através de gênero e diferença e o pensamento que procede através de signos.

[30] Em um livro no qual defende Descartes contra Espinosa, Régis invoca a existência de duas espécies de atributos, uns “específicos”, que distinguem as substâncias de espécie diferente, outros “numéricos”, que distinguem substâncias de mesma espécie²³. Mas é exatamente isso que Espinosa critica no cartesianismo. Segundo Espinosa, o atributo não é nunca específico nem numérico. Talvez possamos resumir a tese de Espinosa da seguinte maneira: 1º) quando consideramos várias substâncias com o mesmo atributo, fazemos da distinção numérica uma distinção real, mas então confundimos a distinção real e a distinção modal, tratamos os modos como se fossem substâncias; 2º) e quando consideramos tantas substâncias quantos são os atributos diferentes, fazemos da distinção real uma

²⁰ Cf. *Carta 64, para Schuller* (III, p. 206).

²¹ *E*, I, 10, esc. : “Se alguém perguntar agora sob que signo poderemos reconhecer a diversidade das substâncias, que leia as proposições que se seguem, as quais mostram que na Natureza só existe uma substância única e que ela é absolutamente infinita, e por isso procuraríamos em vão o signo em questão.”

²² *CT*, I, cap. 7, 9-10.

²³ Cf. Régis, *Refutation de l'opinion de Spinoza touchant l'existence et la nature de Dieu*, 1704.

distinção numérica, confundimos a distinção real não apenas com uma distinção modal, mas também com distinções de razão.

Nesse contexto, *parece difícil considerar que as oito primeiras proposições tenham um sentido apenas hipotético*. Às vezes procedemos como se Espinosa começasse seu raciocínio por uma hipótese que não seria a dele, como se ele partisse de uma hipótese que queria refutar. Deixamos dessa maneira escapar o sentido categórico das oito primeiras proposições. Não existem várias substâncias com o mesmo atributo, a distinção numérica não é real: não estamos diante de uma hipótese provisória, válida enquanto ainda não descobrimos a substância absolutamente infinita; estamos, pelo contrário, em presença de uma gênese que nos conduz necessariamente à posição dessa substância. E o sentido categórico das primeiras proposições não é apenas negativo. Como diz Espinosa, “só existe uma substância de mesma natureza”. A identificação do atributo a uma substância infinitamente perfeita, tanto na *Ética* quanto no *Breve Tratado*, também não é uma hipótese provisória. Deve ser interpretada positivamente do ponto de vista da *qualidade*. Existe uma substância por atributo, do ponto de vista da qualidade, mas uma única substância para todos os atributos, do ponto de vista da *quantidade*. Que significa essa multiplicidade puramente qualitativa? Essa fórmula obscura marca as dificuldades do entendimento finito para se chegar até a compreensão da substância [31] absolutamente infinita. Ela é justificada pelo novo estatuto da distinção real. Ela quer dizer: as substâncias qualificadas se distinguem qualitativamente, e não quantitativamente. Melhor ainda, elas se distinguem “formalmente”, “quiditativamente”, e não “ontologicamente”.

O ant cartesianismo de Espinosa encontra uma de suas fontes na teoria das distinções. Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa expunha a concepção cartesiana: “Há três tipos de distinção entre as coisas, real, modal e de razão”. E parecia estar de acordo com isso: “Aliás, a confusão das distinções peripatéticas, não nos preocupa”²⁴. O que importa, porém, é menos o rol das distinções reconhecidas que seu sentido e sua distribuição determinada. No que diz respeito a isso, não existe mais nada de cartesiano em Espinosa. O novo estatuto da distinção real é essencial: puramente qualitativa, quiditativa ou formal, a distinção real exclui qualquer divisão. Isso não seria, sob um nome cartesiano, o retorno de uma dessas distinções peripatéticas, aparentemente desprezadas? Que a distinção real não seja numérica e não possa sê-lo, nos parece ser um dos temas principais da *Ética*. Segue-se a isso uma profunda reviravolta das outras distinções. Não somente a distinção real não mais se refere a substâncias *possíveis*, distintas *in numero*, mas também, por sua vez, a distinção modal não mais se refere a acidentes nem a determinações *contingentes*. Em Descartes, uma certa contingência de modos responde à

²⁴ *PM*, II, 5.

simples possibilidade das substâncias. Apesar de Descartes lembrar que os acidentes não são reais, a realidade substancial não deixa de ter acidentes. Os modos, para serem produzidos, precisam de outra coisa diferente da substância à qual se referem, seja de uma outra substância que os coloca na primeira, seja de Deus que cria a primeira com suas dependências. A visão espinosista é completamente diferente: existe tanta contingência do modo relativamente à substância, quanta possibilidade da substância relativamente ao atributo. Tudo é necessário, seja pela essência ou pela causa: a Necessidade é a única afecção do Ser, sua única modalidade. A distinção de razão, por sua vez, também é transformada. Veremos que [32] não existe um só axioma cartesiano (o nada não tem propriedades etc.) que não tome um novo sentido, hostil ao cartesianismo, a partir da nova teoria das distinções. Essa teoria encontra seu princípio no estatuto qualitativo da distinção real. Dissociada de qualquer distinção numérica, a distinção real é levada ao absoluto. Ela se torna capaz de exprimir a diferença no ser, ela acarreta, em consequência, o remanejamento das outras distinções.

CAPÍTULO 2:

O atributo como expressão

[33] Espinosa não diz que os atributos existem por si, nem que sejam concebidos de maneira tal que a existência derive ou decorra de sua essência. Ele também não diz que o atributo é em si e é concebido por si, como a substância. Ele diz apenas que o atributo é concebido por si e em si¹. O estatuto do atributo é esboçado através das fórmulas muito complexas do *Breve Tratado*. Tão complexas, na verdade, que o leitor pode escolher entre várias hipóteses: presumir diferentes datas de redação; lembrar, de certa forma, da imperfeição dos manuscritos; ou até mesmo invocar o estado ainda hesitante do pensamento de Espinosa. Entretanto, esses argumentos só podem interferir, se ficar provado que as fórmulas do *Breve Tratado* não estão de acordo entre si, nem com os dados posteriores da *Ética*. Ora, não parece que seja assim. Os textos do *Breve Tratado* não serão superados pela *Ética*, mas sim transformados. E isso, graças a uma utilização mais sistemática da ideia de expressão. Logo, pelo contrário, eles podem nos dar novos elementos sobre o conteúdo conceitual trazido por essa ideia de expressão em Espinosa.

Esses textos vão nos dizendo: 1º) “a existência pertence à essência dos atributos, de maneira que, fora deles, não existe nenhuma essência nem nenhum ser”; 2º) “só os concebemos na sua essência e não na sua existência, não os concebemos de maneira tal que a existência decorra de sua essência”; “não os concebes como se subsistissem por si mesmos”; 3º) eles existem [34] “formalmente” e “em ato”; “demonstramos *a priori* que eles existem”².

Segundo a primeira fórmula, a essência enquanto essência não existe fora dos atributos que a constituem. A essência se distingue, então, *dentro* dos atributos onde ela existe. Ela existe sempre em um gênero, em tantos gêneros quantos forem os atributos. Cada atributo é então a existência de uma essência eterna e infinita, de uma “essência particular”³. É nesse sentido que Espinosa pode dizer: cabe à essência dos atributos existir, porém, justamente, existir nos atributos. Ou então: “A existência dos atributos não difere da sua essência”⁴. A ideia de expressão, na *Ética*, vai resumir esse primeiro momento: a essência da substância não existe fora dos atributos que a exprimem, de modo que cada atributo exprime uma determinada essência eterna e infinita. O que é exprimido não existe fora das suas expressões, cada expressão é como se fosse a existência do que é exprimido. (Encontramos esse mesmo

¹ Carta 2, para Oldenburg (III, p. 5): *quod concipitur per se et in se*. Não parece portanto que Delbos tenha fundamento ao dizer que, nesta carta 2, o atributo é definido como a substância (cf. “La Doctrine spinoziste des attributs de Dieu”, *Année philosophique*, 1912).

² Cf. 1º) CT, apêndice I, 4, cor. 2º) CT, I, cap. 2, 17 e nota 5; e primeiro diálogo, 9. 3º) CT, I, cap. 2, passim e 17 (nota 5).

³ CT, I, cap. 2, 17.

⁴ Carta 10, para De Vries (III, p. 34).

princípio em Leibniz, ainda que em um contexto diferente: cada mônada é a expressão do mundo, mas o mundo exprimido não existe fora das mônadas que o exprimem).

Como podemos dizer que os atributos exprimem, não apenas uma certa essência, mas a essência da substância? A essência é exprimida como sendo essência da substância, e não do atributo. As essências são, portanto, distintas nos atributos onde elas existem, mas formam uma só coisa na substância da qual são a essência. A regra de conversibilidade afirma: toda essência é essência de alguma coisa. As essências são realmente distintas do ponto de vista dos atributos, mas a essência é uma só do ponto de vista do objeto com o qual ela mantém reciprocidade. Os atributos não são atribuídos às substâncias correspondentes de mesmo gênero ou de mesma espécie que eles próprios. Pelo contrário, eles atribuem sua essência a *outra coisa*, que continua, portanto, sendo a mesma para todos os atributos. Por isso, Espinosa chega a dizer: “Por mais tempo que uma substância seja concebida à parte, ela não pode ser uma coisa que existe à parte, mas deve ser uma espécie de atributo de uma *outra*, que é o ser único ou o todo... Nenhuma substância que exista em ato pode ser concebida como existente em si mesma, mas deve [35] pertencer a alguma *outra coisa*”⁵. Todas as essências existentes são então exprimidas através dos atributos nos quais elas existem, mas como sendo essência de outra coisa, isto é, de uma única e mesma coisa para todos os atributos. Perguntamos então: O que é que existe por si, de tal maneira que a existência decorre da sua essência? É claro que é a substância, o correlato da essência, e não o atributo, no qual a essência existia apenas como essência. Não podemos confundir a existência da essência com a existência de seu correlato. Todas as essências existentes são relacionadas ou atribuídas à substância, como sendo o único ser cuja existência decorre necessariamente da essência. A substância tem o privilégio de existir por si: existe por si, *não o atributo*, mas aquilo a que cada atributo relaciona sua essência, de tal forma que a existência decorre necessariamente da essência assim constituída. Dos atributos considerados neles mesmos, Espinosa dirá, portanto, de maneira perfeitamente coerente: “Nós os concebemos apenas na sua essência, e não na sua existência, não os concebemos de maneira que a existência decorra de sua essência.” Esse segundo tipo de fórmula não contradiz a precedente, mas mede o aprofundamento de um problema ou sua mudança de perspectiva.

Aquilo que é exprimido não existe fora da sua expressão, mas é exprimido como sendo essência daquilo que se exprime. Encontramos sempre a necessidade de distinguir esses três termos: a substância que se exprime, os atributos que são expressões, a essência exprimida. Finalmente, porém, se é verdade que os atributos exprimem a essência da substância, como poderiam não exprimir também a existência que dela decorre necessariamente? Esses mesmos atributos, aos quais recusamos a existência por si, não deixam de ter, como atributos, uma existência atual e necessária. Mais do que isso, ao demonstrarmos que uma coisa é atributo, demonstramos a priori que ela existe. A diversidade das fórmulas do *Breve*

⁵ CT, I, cap. 2, 17, nota 5.

Tratado deve, então, ser interpretada da seguinte maneira: elas dizem respeito, uma por uma, à existência da essência, à existência da substância, à existência do próprio atributo. E na *Ética*, é a ideia de expressão que reúne esses três tempos, dando a eles uma forma sistemática.

[36] O problema dos atributos de Deus esteve sempre em estreita relação com o problema dos nomes divinos. Como poderíamos nomear Deus, se não tínhamos dele nenhuma forma de conhecimento? Mas como poderíamos conhecê-lo, se ele mesmo não se dava a conhecer de alguma forma, revelando-se ou exprimindo-se? A Palavra divina, o Verbo divino, sela a aliança entre os atributos e os nomes. Os nomes são os atributos, mas os atributos são as expressões. É verdade que toda a questão consiste em saber o que é que eles exprimem: a própria natureza de Deus, tal como ela é em si, ou apenas as ações de Deus como criador, ou, quem sabe, simples qualidades divinas extrínsecas, relativas às criaturas? Espinosa não deixa de resumir esse problema tradicional. Era um gramático muito hábil para negligenciar o parentesco entre os nomes e os atributos. O *Tratado Teológico-Político* pergunta sob que nomes, ou através de quais atributos, Deus “se revela” na Escritura; ele pergunta o que é a palavra de Deus, que valor expressivo é preciso reconhecer na voz de Deus. E quando Espinosa quer ilustrar o que ele entende pessoalmente por atributo, lhe vem ao espírito o exemplo dos nomes próprios: “Entendo que Israel é o terceiro patriarca, e Jacó é o mesmo personagem a quem foi dado esse nome porque ele pegou o calcanhar do irmão”⁶. A relação do espinosismo com a teoria dos nomes deve ser avaliado de duas maneiras. Como é que Espinosa se insere na tradição? Mas, principalmente, como é que ele a renova? Já podemos prever que ele a renova duplamente: porque concebe de outra maneira o que é o nome ou o atributo e porque determina de outra maneira o que é atributo.

Em Espinosa, os atributos são formas dinâmicas e ativas. E o que parece essencial é o seguinte: o atributo não é mais atribuído, ele é, de certa forma, “atribuidor”. Cada atributo exprime uma essência e a atribui à substância. Todas as essências atribuídas se confundem na substância da qual são a essência. Enquanto concebemos o atributo como algo que é atribuído, concebemos com isso uma substância que seria da mesma espécie ou do mesmo gênero que ele; essa substância, então, tem por si apenas uma existência possível, já que é preciso a boa vontade de um Deus transcendente para fazê-la existir, de acordo com o atributo que nos faz conhecê-la. Contrariamente, quando consideramos o atributo como “atribuidor”, concebemos ao mesmo tempo que ele [37] atribui sua essência a alguma coisa que permanece idêntica para todos os atributos, isto é, uma substância que existe necessariamente. O atributo relaciona sua essência com um Deus imanente, ao mesmo tempo princípio e resultado de

⁶ Carta 9, para De Vries (III, p. 33).

uma necessidade metafísica. Nesse sentido, os atributos, em Espinosa, são verdadeiros *verbos* que têm um valor expressivo: dinâmicos, eles não são mais atribuídos à substâncias variáveis, eles atribuem alguma coisa a uma substância única.

Mas o que é que eles atribuem, o que é que eles exprimem? Cada atributo exprime uma essência infinita, quer dizer, uma qualidade ilimitada. Essas qualidades são substanciais, porque todas elas qualificam uma mesma substância que tem todos os atributos. Da mesma forma há duas maneiras de reconhecer o que é atributo: ou procuramos a priori quais são as qualidades que concebemos como sendo ilimitadas, ou então, partindo daquilo que é limitado, procuramos a posteriori quais são as qualidades suscetíveis de serem levadas ao infinito, que parecem estar “envolvidas” nos limites do finito: a partir deste pensamento ou daquele, chegamos à conclusão de que o pensamento é um atributo infinito de Deus; a partir desse ou daquele corpo, concluímos que a extensão é um atributo infinito⁷.

Esse último método a posteriori deve ser visto de perto: ele suscita todo o problema de um envolvimento do infinito. Através dele, conhecemos os atributos de Deus a partir das “criaturas”. Seguindo esse caminho, porém, ele não procede nem por abstração, nem por analogia. Os atributos não são abstraídos das coisas particulares, muito menos transferidos para Deus de maneira analógica. *Os atributos são diretamente atingidos como formas de ser comuns às criaturas e a Deus, comuns aos modos e à substância.* Podemos ver bem o suposto perigo de tal procedimento: o antropomorfismo e, mais geralmente, a confusão entre o finito e o infinito. Um método de analogia propõe, explicitamente, evitar o antropomorfismo: segundo São Tomás, as qualidades que atribuímos a Deus não implicam uma forma comum entre a substância divina e as criaturas, mas apenas uma analogia, uma “conveniência” de proporção ou de proporcionalidade. Às vezes, Deus possui formalmente uma perfeição que permanece extrínseca nas criaturas, outras vezes, ele possui eminentemente uma perfeição que convém [38] formalmente às criaturas. Ora, aqui, a importância do espinosismo deve ser julgada pela maneira segundo a qual ele inverte o problema. Todas as vezes que procedemos por analogia, tomamos certas características emprestadas às criaturas para atribuí-las a Deus, seja de maneira equívoca, seja de maneira eminente. Deus teria Querer e Entendimento, Bondade e Sabedoria etc., mas de modo equivocado ou eminente⁸. A analogia não pode dispensar nem a equivocidade nem a eminência, e por isso contém um antropomorfismo sutil, tão perigoso quanto o antropomorfismo inocente. Daí resulta que se um triângulo pudesse falar, diria que Deus é eminentemente triangular. O método da analogia

⁷ E, II, 1 e 2: Espinosa mostra que o pensamento e a extensão são atributos. O procedimento a posteriori aparece na própria demonstração, o procedimento a priori, no escólio.

⁸ Sobre a crítica da equivocidade, cf. E, I, 17, cor. 2. (Se a vontade e o entendimento fossem essencialmente atribuídos a Deus, isso se daria de maneira equívoca, logo, completamente verbal, mais ou menos como a palavra “cão” designa uma constelação celeste). Sobre a crítica da eminência, cf. *Carta 56, para Boxel*, III, p. 190. (Se o triângulo pudesse falar ele diria que Deus é triangular eminentemente... Espinosa responde aqui a Boxel que pensava que só a eminência e a analogia seriam capazes de nos salvar do antropomorfismo).

nega que existam formas comuns a Deus e às criaturas; porém, longe de escapar do perigo que denuncia, ele confunde constantemente as essências de criaturas e a essência de Deus. Às vezes, suprime a essência das coisas, reduzindo suas qualidades às determinações que só convêm, intrinsecamente, a Deus. Outras vezes, suprime a essência de Deus, conferindo a Ele eminentemente aquilo que as criaturas possuem formalmente. Espinosa, pelo contrário, afirma a identidade de forma entre as criaturas e Deus, mas não se permite confundir a essência.

Os atributos constituem a essência da substância, mas não constituem, de forma alguma, a essência dos modos ou das criaturas. *São, no entanto, formas comuns*, porque as criaturas as implicam, tanto na sua própria essência quanto na sua existência. Daí a importância da conversibilidade: a essência não é apenas aquilo sem o que a coisa não pode ser, nem ser concebida, mas, reciprocamente, aquilo que não pode, sem a coisa, nem ser, nem ser concebido. Segundo essa regra, os atributos são mesmo a essência da substância, mas não são, de forma alguma, a essência dos modos, por exemplo, do homem: eles podem perfeitamente ser concebidos sem os modos⁹. Resta ainda dizer que os modos [39] os envolvem ou implicam e *os implicam, justamente, sob esta forma que lhes é própria enquanto constituem a essência de Deus*. O que seria o mesmo que dizer que os atributos, por sua vez, contêm ou compreendem as essências de modo e os compreendem formalmente, e não eminentemente. *Os atributos são portanto formas comuns a Deus, do qual constituem a essência, e aos modos ou criaturas que os implicam essencialmente*. Deus e as criaturas têm a mesma forma, embora sejam diferentes tanto em essência quanto em existência. A diferença consiste exatamente no seguinte: os modos só são compreendidos sob essas formas, inversamente recíprocas a Deus. Essa diferença não afeta a razão formal do atributo tomada como tal.

Nesse ponto, Espinosa está bastante consciente da sua originalidade. Sob pretexto de que as criaturas diferem de Deus tanto pela essência quanto pela existência, pretende-se que Deus nada tenha em comum formalmente com as criaturas. Na verdade, é exatamente o contrário: os mesmos atributos são ditos de Deus, que se explica neles, e dos modos que os implicam — isso, sob a mesma forma que convém a Deus. Mais do que isso: enquanto recusarmos a forma comum, estaremos condenados a confundir as essências; nós as confundiremos por analogia. Mas se considerarmos a comunidade formal, teremos como distingui-las. Por isso, Espinosa se vangloria não apenas de ter reduzido ao estado de criaturas coisas que, até então, eram consideradas como atributos de Deus, mas também de ter elevado ao estado de atributos de Deus coisas que eram consideradas como criaturas¹⁰. Em regra geral, Espinosa não vê nenhuma contradição entre a afirmação de uma forma comum e a posição de uma distinção de essências. Em textos vizinhos, ele dirá: 1º) se as coisas nada têm em comum entre

⁹ E, II, 10, escólio do corolário. A insuficiente definição da essência (aquilo sem o que a coisa não pode ser, nem ser concebida) encontra-se em Suarez: cf. E, Gilson, *Index scolastico-cartésien*, pp. 105-106.

¹⁰ Carta 6, para Oldenburg (III, p. 25).

elas, uma não pode ser a causa da outra; 2º) se uma coisa é causa da essência e da existência de uma outra, ela deve diferir desta, tanto em razão da essência quanto da existência¹¹. A conciliação desses textos não nos parece levantar nenhum problema particular no [40] espinosismo. Quando os correspondentes de Espinosa se surpreendem, Espinosa também se surpreende: ele lembra que tem todas as razões para dizer, ao mesmo tempo, que as criaturas diferem de Deus pela essência e pela existência, e que Deus tem alguma coisa em comum, formalmente, com as criaturas¹².

O método de Espinosa não é nem abstrato, nem analógico. É um método formal e de conciliação. Procede através de noções comuns; ora, toda a teoria espinosista das noções comuns encontra, justamente, seu princípio nesse estatuto do atributo. Se for finalmente preciso dar um nome a esse método, assim como à teoria subjacente, reconheceremos nele, facilmente, a grande tradição da univocidade. Acreditamos que *a filosofia de Espinosa continuará em parte ininteligível, se não vemos nela uma luta constante contra as três noções: equivocidade, eminência e analogia*. Os atributos, segundo Espinosa, são formas de ser unívocas que não mudam de natureza quando mudam de “sujeito”, isto é, quando damos a eles predicados do ser infinito e dos seres finitos, da substância e dos modos, de Deus e das criaturas. Acreditamos que nada estaremos suprimindo da originalidade de Espinosa, se o recolocarmos em uma perspectiva que já era a de Duns Scot. Como é que Espinosa, por sua conta, interpreta a noção de univocidade e como é que ele a compreende, de uma maneira completamente diferente de Duns Scot, é uma análise que deixaremos para depois. No momento, basta reunir as primeiras determinações do atributo. Os atributos são formas de ser infinitas, razões formais ilimitadas, últimas, irreduzíveis; essas formas são comuns a Deus, do qual elas constituem a essência, e aos modos que as implicam na sua própria essência. Os atributos são verbos que exprimem qualidades ilimitadas; essas qualidades estão como que envolvidas nos limites do finito. Os atributos são expressões de Deus; essas expressões de Deus são unívocas, elas [41] constituem a própria natureza de Deus como Natureza naturante, elas estão envolvidas na natureza das coisas ou Natureza naturada que, de certa forma, as re-exprime, por sua vez.

¹¹ Cf. 1º) E, I, 3, prop.; 2º) E, I, 17, esc. [Para conciliar esses textos, buscamos as diferenças de pontos de vista (causalidade imanente e causalidade transitiva etc.): cf. Lachièze-Rey, *op. cit.*, pp. 156-159, nota.]

¹² *Carta 4, para Oldenburg* (III, p. 11): “Quanto ao que você diz, que Deus não tem nada em comum, formalmente, com as coisas criadas, eu disse justamente o contrário na minha definição” (trata-se da definição de Deus como substância que consiste em uma infinidade de atributos). *Carta 64, para Schuller* (III, p. 206): “Será possível que uma coisa seja produzida por uma outra da qual ela difere, tanto pela essência quanto pela existência? É verdade que coisas que diferem assim uma da outra *parecem* não ter nada em comum. Mas, como todas as coisas singulares, menos aquelas que são produzidas pelos seus semelhantes, diferem de suas causas tanto pela essência quanto pela existência, não vejo aqui nada de duvidoso”. (Espinosa está se referindo à definição do *modo*, E, I, 25, cor.).

A partir de então, Espinosa está apto a distinguir os atributos e os próprios. O ponto de partida é aristotélico: o próprio é aquilo que pertence a uma coisa, mas nunca explica o que ela é. Logo, os próprios de Deus são apenas “adjetivos”, que nada nos fazem conhecer substancialmente; Deus não seria Deus sem eles, mas não é Deus através deles¹³. Em conformidade com uma longa tradição, Espinosa pode dar aos próprios o nome de atributos; disso não resultaria, segundo ele, menos diferença de natureza entre dois tipos de atributos. Mas o que é que ele quer dizer quando acrescenta que os próprios de Deus são apenas “modos que podem ser imputados a ele”¹⁴? Aqui, modo não deve ser tomado no sentido particular, dado frequentemente por Espinosa, mas em um sentido mais geral, o sentido escolástico de “modalidade da essência”. Infinito, perfeito, imutável, eterno são próprios que podem ser ditos de todos os atributos. Onisciente, onipresente, são próprios ditos de um atributo determinado (o pensamento, a extensão). Na verdade, todos os atributos exprimem a essência da substância, cada atributo exprime uma essência de substância. Os próprios, porém, não exprimem nada: “Não podemos saber, através desses próprios, qual é a essência e quais são os atributos do ser ao qual pertencem esses próprios.”¹⁵ Eles não constituem a natureza da substância, mas são ditos daquilo que constitui essa natureza. Eles não formam, portanto, a essência de um Ser, mas apenas a modalidade dessa essência assim como ela é formada. Infinito é o próprio da substância, isto é, a modalidade de cada atributo que constitui a sua essência. Onisciente é o próprio da substância pensante, isto é, a modalidade infinita desse atributo pensado que exprime uma essência de substância. Os próprios não são atributos, propriamente falando, justamente porque não são *expressivos*. Estariam mais para “noções impressas”, caracteres impressos, seja em todos os atributos, seja em um [42] ou outro entre eles. A oposição entre os atributos e os próprios se faz em dois pontos. Os atributos são verbos que exprimem as essências ou as qualidades substanciais; mas os próprios são apenas adjetivos que indicam a modalidade dessas essências ou dessas qualidades. Os atributos de Deus são formas comuns, comuns à substância que lhes é recíproca, e aos modos que as implicam sem reciprocidade; mas os próprios de Deus são verdadeiramente próprios a Deus, eles não são ditos dos modos, mas apenas dos atributos.

Uma segunda categoria de próprios diz respeito a Deus como causa, considerando que ele age ou produz: não mais infinito, perfeito, eterno, imutável, mas causa de todas as coisas, predestinação, providência¹⁶. Ora, já que Deus produz nos seus atributos, esses próprios estão submetidos ao mesmo princípio que os precedentes. Alguns são ditos de todos os atributos; outros deste ou daquele. Esses segundos próprios ainda são adjetivos; porém, em vez de indicar modalidades, eles indicam relações, relações de Deus com suas criaturas ou seus produtos. Finalmente, uma terceira categoria designa

¹³ CT, I, cap. 7, 6 (cf. também I, cap. 1, 9, nota 4; cap. 3, 1, nota 1).

¹⁴ CT, I cap. 7, 1, nota 1.

¹⁵ CT, I, cap. 7, 6.

¹⁶ Cf. CT, I, capítulos 3, 4, 5 e 6.

próprios que não pertencem nem mesmo a Deus: Deus como bem soberano, como misericordioso, como justo e caridoso¹⁷. A esse respeito, é principalmente o *Tratado Teológico-Político* que pode nos esclarecer. Esse tratado fala da justiça e da caridade divinas como de “atributos que podem servir de modelo para uma certa maneira de viver”¹⁸. Esses próprios não pertencem a Deus como causa; não mais se trata de uma relação entre Deus e suas criaturas, mas de determinações extrínsecas que apenas indicam a maneira pela qual as criaturas imaginam Deus. É verdade que essas denominações têm sentidos e valores extremamente variáveis: chegamos quase a conferir a Deus eminências de todos os tipos, uma boca e olhos divinos, qualidades morais e paixões sublimes, céus e montanhas. Mesmo que nos restringíssemos, porém, à justiça e à caridade nada atingiríamos da natureza de Deus, nem de suas operações como Causa. Adão, Abraão, Moisés ignoram não apenas os verdadeiros atributos divinos, mas também a maioria dos próprios do primeiro e do segundo tipos¹⁹. Deus se revela a eles sob [43] denominações extrínsecas que lhes servem de aviso, de mandamentos, de regras ou modelo de vida. Mais do que nunca, é preciso que se diga que esses terceiros próprios nada têm de expressivo. Não são expressões divinas, mas noções impressas na imaginação para nos fazer obedecer, nos fazer servir a um Deus cuja natureza ignoramos.

¹⁷ *CT*, I, cap. 7.

¹⁸ *TTP*, cap. 13 (III, p. 241)

¹⁹ *TTP*, cap. 2 (II, p. 115): Adão, por exemplo, sabe que Deus é causa de todas as coisas, mas não sabe que Deus é onisciente e onipresente.

CAPÍTULO 3:

Atributos e nomes divinos

[44] Segundo uma longa tradição, os nomes divinos se referem à manifestações de Deus. Inversamente, as manifestações divinas são palavras através das quais Deus se dá a conhecer sob este ou aquele nome. Dá portanto no mesmo perguntar se os nomes que designam Deus são afirmações ou negações, se as qualidades que o manifestam e os atributos que lhe convêm são positivos ou negativos. O conceito de expressão, ao mesmo tempo palavra e manifestação, luz e som, parece ter uma lógica própria que favorece as duas hipóteses. Insistiremos, ora na positividade, quer dizer, na imanência do que é exprimido na expressão, ora na “negatividade”, quer dizer, na transcendência daquilo que se exprime, em relação a todas as expressões. Aquilo que esconde também exprime, mas aquilo que exprime continua escondendo. Por isso, no caso dos nomes divinos ou dos atributos de Deus, tudo é questão de nuança. A teologia chamada de negativa admite que afirmações são capazes de designar Deus como causa, sob regras de imanência que vão do mais próximo ao mais distante. Porém, Deus como substância ou essência só pode ser definido negativamente, de acordo com regras de transcendência nas quais negamos um a um os nomes mais distantes e depois os mais próximos. Finalmente, a deidade supra- substancial ou sobre-essencial se conserva em seu esplendor, longe tanto das negações quanto das afirmações. A teologia negativa combina, portanto, o método negativo com o método afirmativo e quer ultrapassar os dois. Como poderíamos saber o que é preciso negar de Deus como essência, sem saber primeiro aquilo que dele devemos afirmar como causa? Só podemos, portanto, definir a teologia negativa pelo seu dinamismo: as afirmações se ultrapassam nas negações, as afirmações e as negações se ultrapassam em uma eminência tenebrosa.

[45] Uma teologia de ambição mais positiva, como a de São Tomás, conta com a analogia para fundar novas regras afirmativas. As qualidades positivas não apenas designam Deus como causa, mas estão substancialmente de acordo com ele, contanto que tenham um tratamento analógico. Deus é bom não significa que Deus é não mau; nem que ele é causa de bondade. Significa que aquilo que chamamos de bondade nas criaturas “preexiste” em Deus, segundo uma modalidade mais alta que convém com a substância divina. Ainda nesse ponto, o que define o novo método é um dinamismo. Esse dinamismo, por sua vez, conserva os direitos do negativo e do eminente, mas os compreende na analogia: partimos de uma negação prévia para um atributo positivo, atributo esse que se aplica a Deus *formaliter eminenter*¹.

¹ Sobre todos esses pontos cf. M. de Gandillac, *Introduction aux œuvres complètes du Pseudo-Denys* (Aubier, 1941); e *La Philosophie de Nicolas de Cues* (Aubier, 1943). Nessa última obra, M. de Gandillac mostra bem como a teologia negativa de um lado e a analogia do outro combinam as afirmações e as negações, mas em uma relação inversa: “Contrariamente portanto a Dioniso, que reduzia as afirmações à negações disfarçadas, São Tomás... utilizará principalmente a apófase para ir de determinada negação prévia para um atributo positivo. Da impossibilidade do movimento divino ele tira, por exemplo, uma prova da Eternidade divina; da exclusão da matéria ele fará um argumento decisivo em favor da coincidência em Deus da essência com a existência.” (p. 272).

A filosofia árabe e a filosofia judaica enfrentavam o mesmo problema. Como poderiam os nomes se aplicar, não apenas a Deus como causa, mas à essência de Deus? É preciso tomá-los negativamente, negá-los, segundo certas regras? É preciso afirmá-los, segundo outras regras? Ora, se nos colocarmos do ponto de vista do espinosismo, as duas tendências parecem igualmente falsas, porque o problema ao qual elas se referem é ele mesmo inteiramente falso.

É evidente que a divisão tripartite dos próprios, em Espinosa, reproduz uma classificação tradicional dos atributos de Deus: 1º) denominações simbólicas, formas e figuras, signos e ritos, metonímias do sensível ao divino; 2º) atributos de ação; 3º) atributos de essência. Tomemos uma lista comum de atributos divinos: bondade, essência, razão, vida, inteligência, sabedoria, virtude, beatitude, verdade, eternidade; ou então, grandeza, amor, paz, unidade, perfeição. Perguntamos se esses atributos estão de acordo com a essência de Deus; se é preciso compreendê-los como afirmações condicionais, [46] ou como negações que apenas marcariam a ablação de um privativo. Segundo Espinosa, porém, essas perguntas não podem ser feitas, porque a maioria desses atributos são apenas próprios. E aqueles que não são próprios são entes de razão. Eles nada exprimem da natureza de Deus, nem negativamente, nem positivamente. *Deus está tão oculto neles quanto é por eles exprimido*. Os próprios não são nem negativos, nem afirmativos; no estilo kantiano, diríamos que são indefinidos. Quando confundimos a natureza divina com os próprios, é inevitável que tenhamos de Deus uma ideia ela mesma indefinida. Oscilamos, então, entre uma concepção eminente da negação e uma concepção analógica da afirmação. Cada uma, no seu dinamismo, implica um pouco da outra. Temos uma falsa concepção da negação porque introduzimos a analogia naquilo que é afirmado. Mas a afirmação já não é uma afirmação quando deixa de ser unívoca, ou quando não mais se afirma formalmente de seus objetos.

Uma das principais teses de Espinosa é que a natureza de Deus nunca foi definida, porque foi sempre confundida com seus “próprios”. Isso explica sua atitude em relação aos *teólogos*. Os filósofos, porém, seguiram a teologia: o próprio Descartes acredita que a natureza de Deus consiste no infinitamente perfeito. O infinitamente perfeito, no entanto, é apenas uma modalidade daquilo que constitui a natureza divina. Só os atributos, no verdadeiro sentido da palavra, o pensamento, a extensão, são os elementos constitutivos de Deus, suas expressões constituintes, suas afirmações, suas razões positivas e formais, em uma palavra, sua natureza. Mas, justamente, já que os atributos, por vocação, não se escondem, perguntaremos por que foram ignorados, por que Deus foi desnaturado, confundido com seus próprios, que davam dele uma imagem indefinida. É preciso encontrar uma razão capaz de explicar por que, apesar de toda a inteligência, os predecessores de Espinosa ficaram restritos às propriedades e não souberam descobrir a natureza de Deus.

A resposta de Espinosa é simples: faltava um método histórico, crítico e interno, capaz de interpretar a Escritura². Ninguém se perguntava qual era o projeto dos textos sagrados. Eles eram considerados como sendo a Palavra de Deus, a maneira pela qual Deus se exprimia. O que eles [47] diziam de Deus nos parecia ser tudo aquilo que dele era “expressido”, o que eles não diziam parecia impossível de ser expressido³. Em nenhum momento perguntávamos: a revelação religiosa diz respeito à natureza de Deus? É seu objetivo que possamos conhecer essa natureza? Ela depende dos tratamentos, positivo ou negativo, que temos a pretensão de aplicar a ela para concluir a determinação dessa natureza? Na verdade, a revelação diz respeito apenas a certos próprios. Ela não se propõe, de maneira nenhuma, a nos permitir conhecer a natureza divina e seus atributos. Os dados da Escritura nos parecem heterogêneos: ora estamos diante de ensinamentos rituais particulares, ora diante de ensinamentos morais universais, ora até mesmo diante de um ensinamento especulativo, o mínimo de especulação necessária para o ensino moral. Nenhum atributo de Deus, no entanto, é revelado. Apenas “signos” variáveis, denominações extrínsecas que garantem um mandamento divino. Na melhor das hipóteses, “próprios” como a existência divina, a unidade, a onisciência e a onipresença, que garantem um ensino moral⁴. Pois o objetivo da Escritura é nos submeter a modelos de vida, nos obrigar a obedecer, e fundar a obediência. Seria absurdo, então, acreditar que o conhecimento possa ser substituído pela revelação: como poderia a natureza divina, supostamente conhecida, servir de regra prática na vida cotidiana? Mas é ainda mais absurdo acreditar que a revelação nos permita conhecer alguma coisa da natureza ou da essência de Deus. Esse absurdo, entretanto, atravessa toda a teologia. *E compromete então toda a filosofia*. Às vezes, fazemos com que os próprios da revelação sejam submetidos a um tratamento especial que os reconcilia com a razão; às vezes, até descobrimos próprios da razão, distintos [48] daqueles da revelação. Mas não é assim que se sai da teologia; contamos sempre com propriedades para exprimir a natureza de Deus. Desconhecemos sua diferença de natureza dos verdadeiros atributos. É, no entanto, inevitável que Deus seja sempre eminente relativamente a seus próprios. Quando atribuímos a eles um valor expressivo que eles não têm, atribuímos à substância divina uma natureza que não pode ser expressida, que ela também não tem.

² *TTP*, cap. 7 (II, p. 185): “... A via que (esse método) ensina, a verdadeira e correta, nunca foi seguida, nem de leve tocada pelos homens, de maneira que, ao longo do tempo, ela se tornou árdua e quase impraticável.” E ainda cap. 8 (II, p. 191): “Temo, todavia, que minha tentativa chegue demasiado tarde...”

³ *TTP*, cap. 2 (II, p. 113): “Com uma rapidez surpreendente, todo mundo acreditou que os profetas tiveram o conhecimento de tudo aquilo que o entendimento humano pode compreender. E ainda que certas passagens da Escritura nos digam, claramente, que os profetas ignoraram certas coisas, preferimos afirmar que não compreendemos essas passagens do que admitir que os profetas tenham ignorado alguma coisa, ou então tenta-se torturar os textos da Escritura para fazê-la dizer aquilo que, certamente, ela não quer dizer.”

⁴ Cf. *TTP*, cap. 14: a lista dos “dogmas de fé”. Observamos que, mesmo do ponto de vista dos “próprios”, a revelação continua limitada. Tudo está centrado na justiça e na caridade. A infinidade, principalmente, não parece ser revelada na Escritura; cf. cap. 2 no qual Espinosa expõe a ignorância de Adão, Abraão e Moisés.

Nunca foi tão grande o esforço para distinguir dois domínios: revelação e expressão. Ou duas relações heterogêneas: entre o signo e o significado, a expressão e aquilo que é exprimido. *O signo está sempre ligado a um próprio*; ele significa sempre um mandamento; e ele funda nossa obediência. *A expressão sempre diz respeito a um atributo*; ela exprime uma essência, isto é, uma natureza no infinitivo; ela nos permite conhecê-la. De modo que a “Palavra de Deus” tem dois sentidos muito diferentes: uma Palavra expressiva, que não precisa de palavras nem de signos, mas apenas da essência de Deus e do entendimento do homem. Uma Palavra impressa, imperativa, que opera através do signo e do mandamento: ela não é expressiva, mas atinge nossa imaginação e estimula a necessária submissão⁵. Poderíamos ao menos dizer que os mandamentos “exprimem” as vontades de Deus? Estaríamos ainda prejudgando a vontade, como se ela pertencesse à natureza de Deus, estaríamos tomando um ente de razão, uma determinação extrínseca, por um atributo divino. Qualquer que seja a confusão ela será desastrosa. Cada vez que fazemos de um signo uma expressão, vemos mistérios por toda a parte, inclusive, antes de tudo, na própria Escritura. Como fazem os Judeus que pensam que tudo exprime Deus, incondicionalmente⁶. Construimos então uma concepção mística da expressão, de modo que esta parece tanto ocultar quanto revelar o que exprime. Os enigmas, as parábolas, os símbolos, as analogias, as metonímias vêm, dessa maneira, perturbar a ordem racional e positiva da expressão pura. A Escritura é, na verdade, Palavra de Deus, mas palavra de mandamento: imperativa, ela nada exprime, porque não permite conhecer nenhum atributo divino.

A análise de Espinosa não se contenta em marcar a irredutibilidade dos domínios. Ela propõe uma explicação [49] dos signos, uma espécie de gênese de uma ilusão. Na verdade, não seria falso dizer que cada coisa exprime Deus. A ordem da natureza inteira é expressiva. Basta, porém, compreender mal uma lei natural para considerá-la como sendo um imperativo ou um mandamento. Quando Espinosa for ilustrar os diferentes gêneros do conhecimento, através do famoso exemplo dos números proporcionais, ele mostrará que, no mais baixo grau, não compreendemos a regra de proporcionalidade: então, guardamos um signo que nos diz que operação *devemos* fazer com esses números. Até as regras técnicas adquirem um aspecto moral quando ignoramos seu sentido e dela só guardamos um signo. Isso acontece ainda mais com as leis da natureza. Deus revela a Adão que a ingestão da maçã traria para ele consequências funestas; mas Adão, não podendo perceber as relações constitutivas das coisas, imagina essa lei da natureza como sendo uma lei moral que lhe proíbe comer o fruto, e o próprio Deus como sendo um soberano que o pune porque ele o comeu⁷. O signo pertence aos profetas; acontece que os

⁵ Sobre os dois sentidos da “Palavra de Deus”, cf. *TTP*, cap. 12. O *Breve Tratado* já opunha a comunicação imediata à revelação pelos signos: II, cap. 24, 9-1.

⁶ *TTP*, cap. 1 (II, p. 95).

⁷ *TTP*, cap. 4 (II, p. 139). *Carta 19, para Blyenbergh* (III, p. 65).

profetas têm a imaginação forte e o entendimento fraco⁸. As expressões de Deus nunca atingem a imaginação; esta percebe tudo sob o aspecto do signo e do mandamento.

Deus não se exprime nem através de signos, nem nos próprios. Quando lemos no Êxodo que Deus se revelou a Abraão, a Isaac e a Jacó, porém como *Deus Shaddai* (que atende às necessidades de cada um) e não como Jeová, não se deve deduzir o mistério do tetragrama nem a sobreminência de Deus, considerado na sua natureza absoluta. É preferível concluir que a revelação não tem como finalidade exprimir essa natureza ou essência⁹. Por outro lado, o conhecimento natural implica a essência de Deus; isso porque ela é conhecimento dos atributos que, efetivamente, exprimem essa essência. Deus se exprime nos seus atributos, os atributos se exprimem nos modos que dependem deles: é através disso que a ordem da natureza manifesta Deus. Os únicos nomes expressivos de Deus, as únicas expressões divinas são, portanto, os atributos: formas comuns que são ditas da substância e dos modos. Se conhecemos apenas dois, é justamente porque somos constituídos por um modo da extensão e um modo do pensamento. Pelo menos, esses atributos [50] não supõem nenhuma revelação; eles estão ligados à luz natural. Nós os conhecemos assim como eles são em Deus, no seu ser comum à substância e aos modos. Espinosa insiste nesse ponto citando um texto de São Paulo, que ele usa quase como se fosse um manifesto da univocidade: “As coisas divinas que estão escondidas desde os primórdios do mundo são percebidas, pelo entendimento, nas criaturas de Deus...”¹⁰ Parece que a univocidade dos atributos se confunde com sua expressividade: de maneira indissolúvel, os atributos são expressivos e unívocos.

Os atributos não servem para negar, assim como também não os negamos da essência. Mas também não os afirmamos de Deus por analogia. Uma afirmação por analogia não vale mais do que uma negação por eminência (ainda há eminência no primeiro caso, já no segundo existe analogia). É verdade, diz Espinosa, que um atributo é *negado* de um outro¹¹. Mas em que sentido? “Se dissermos que a extensão não é limitada pela extensão, mas pelo pensamento, isso não seria o mesmo que dizer que a extensão não é infinita absolutamente, mas apenas enquanto extensão?”¹² Aqui, a negação não implica, portanto, nenhuma oposição nem privação. A extensão como tal não sofre de nenhuma imperfeição ou limitação que dependeria da sua natureza; logo, seria inútil imaginar um Deus que possuísse “eminentemente” a extensão¹³. Inversamente, em que sentido afirmamos o atributo da substância? Espinosa insiste frequentemente no seguinte ponto: as substâncias ou os atributos existem *formalmente*

⁸ Cf. *TTP*, capítulos 2 e 3.

⁹ *TTP*, cap. 13 (II, pp. 239-240).

¹⁰ *TTP*, cap. 4 (III, p. 144)

¹¹ *E*, I, def. 6, expl.: “Daquilo que é infinito apenas no seu gênero, podemos negar uma infinidade de atributos.”

¹² *Carta 4, para Oldenburg* (III, p.10)

¹³ *CT*, II, cap. 19, 5.

na Natureza. Ora, entre os numerosos sentidos da palavra “formal”, devemos considerar aquele pelo qual ela se opõe a “eminente” ou “análogo”. A substância não deve nunca ser pensada como se compreendesse eminentemente seus atributos; os atributos, por sua vez, não devem ser pensados como se contivessem eminentemente as essências de modo. Os atributos são formalmente afirmados da substância. Os atributos são ditos formalmente da substância da qual eles constituem a essência, e dos modos dos quais eles contêm as essências. Espinosa lembra o tempo todo o caráter afirmativo dos atributos que definem a substância, assim como a necessidade em que toda boa definição se encontra de ser ela mesma [51] afirmativa¹⁴. Os atributos são afirmações. A afirmação, porém, na sua essência, é sempre formal, atual, unívoca: é nesse sentido que ela é expressiva.

A filosofia de Espinosa é uma filosofia da afirmação pura. A afirmação é o princípio especulativo do qual toda a *Ética* depende. Nesse ponto, podemos procurar saber como é que Espinosa encontra uma ideia cartesiana e como a utiliza. Pois a distinção real tinha tendência a dar ao conceito de afirmação uma verdadeira lógica. Na verdade, a distinção real, assim como Descartes a utilizava, nos colocava no caminho de uma descoberta profunda: os termos que eram distinguidos conservavam toda sua positividade respectiva, ao invés de serem definidos por oposição um ao outro. *Non opposita sed diversa*, essa era a fórmula da nova lógica¹⁵. A distinção real parecia anunciar uma nova concepção do negativo, sem oposição nem privação, mas também uma nova concepção da afirmação, sem eminência e sem analogia. Ora, se esse caminho não leva ao cartesianismo, é por uma razão que já vimos antes: Descartes atribui ainda à distinção real um valor numérico, uma função de divisão substancial na natureza e nas coisas. Ele imagina toda qualidade como positiva, toda realidade como perfeição; mas nem tudo é realidade em uma substância qualificada e distinta, nem tudo é perfeição na natureza de uma coisa. É em Descartes, entre outros, que Espinosa está pensando quando escreve: “Dizer que a natureza da coisa exigia a limitação e em seguida não poderia ser outra coisa, é o mesmo que não dizer nada, pois a natureza de uma coisa não pode nada exigir enquanto não for.”¹⁶ Em Descartes, há limitações que a coisa “exige”, em virtude da sua natureza, ideias que têm tão pouca realidade que quase poderíamos dizer que elas procedem do nada, naturezas às quais falta alguma coisa. Dessa maneira é reintroduzido tudo aquilo que a lógica da distinção real parecia desprezar: a privação, a eminência. Veremos que *a eminência, a analogia*, [52] *até mesmo uma certa equivocidade, continuam sendo categorias quase espontâneas do pensamento cartesiano*. De uma outra maneira, era preciso atingir a ideia de uma única substância que tivesse todos os atributos realmente distintos, para poder extrair as consequências

¹⁴ Cf. as fórmulas que constam do *Breve Tratado* (principalmente I, cap. 2), segundo as quais os atributos são afirmados, e são afirmados de uma Natureza ela mesma positiva. E ainda TRE 96: “Toda definição deve ser afirmativa.”

¹⁵ Cf. as observações de Lewis Robinson a esse respeito e os textos dos cartesianos que ele cita: *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, 1928.

¹⁶ CT, I, cap. 2, 5, nota. Sobre a imperfeição da extensão segundo Descartes, cf., por exemplo, *Principes*, I, 23.

extremas da distinção real, concebida como lógica da afirmação. Era preciso, antes de mais nada, evitar qualquer confusão, não apenas entre atributos e modos, mas também entre atributos e próprios.

Os atributos são as afirmações de Deus, os *logoi* ou os verdadeiros nomes divinos. Voltemos ao texto no qual Espinosa invoca o exemplo de Israel, assim conhecido como patriarca, mas chamado de Jacó em relação a seu irmão¹⁷. Segundo o contexto, trata-se de ilustrar a distinção de razão, assim como ela é, entre a substância e o atributo: Diz-se que Israel é Jacó (*Supplantator*) relativamente ao seu irmão, bem como se diz que “plano” é “branco” relativamente a um homem que o olha, assim como se diz que a substância é tal ou qual relativamente ao entendimento que lhe “atribui” tal ou qual essência. É certo que essa passagem favorece uma interpretação intelectualista ou mesmo idealista dos atributos. Um filósofo, porém, é sempre levado a simplificar seu pensamento em certas ocasiões ou a formulá-lo parcialmente. Espinosa não deixa de sublinhar a ambiguidade dos exemplos que ele cita. Na verdade, o atributo não é uma simples maneira de ver ou de conceber; sua relação com o entendimento é certamente fundamental, mas interpreta-se de outra maneira. Por serem eles mesmos *expressões*, é que os atributos remetem necessariamente ao entendimento como sendo a única instância que percebe *o exprimido*. É porque os atributos explicam a substância que eles são, exatamente por isso, relativos a um entendimento no qual todas as explicações se reproduzem, ou “se explicam” elas mesmas, objetivamente. O problema, então, começa a ficar mais preciso: os atributos são expressões, mas como podem expressões diferentes designar um única e mesma coisa? Como podem nomes diferentes ter um mesmo designado? “Quereis que eu mostre, através de um exemplo, como pode uma única e mesma coisa ser designada (*insigniri*) por dois nomes.”

O papel do entendimento é aquele que lhe cabe numa [53] lógica da expressão. Essa lógica é o resultado de uma longa tradição estoica e medieval. Distinguímos em uma expressão (por exemplo, em uma proposição) aquilo que ela exprime e aquilo que ela designa¹⁸. Aquilo que é exprimido é como o sentido que não existe fora da expressão; ele se refere, portanto, a um entendimento que o compreende objetivamente, quer dizer, idealmente. Ele é dito, porém, da coisa e não da própria expressão; o entendimento o liga ao objeto designado, como se fosse a essência desse objeto. Admitimos, a partir daí, que nomes possam ser distinguidos pelo sentido, mas que esses sentidos diferentes estejam ligados

¹⁷ Carta 9, para De Vries (III, p. 33)

¹⁸ A distinção entre o que é “exprimido” (sentido) e o “designado” (*designatum, denominatum*) não é recente em uma lógica das proposições, ainda que ela reapareça em muitos filósofos modernos. Sua origem está na lógica dos estoicos, que distingue aquilo que pode ser exprimido e o objeto. Ockham, por sua vez, distingue a coisa como tal (*extra animam*), e a coisa como *exprimida* na proposição (*declaratio, explicatio, significatio* são sinônimos de *expressio*). Alguns discípulos de Ockham levam ainda mais longe a distinção e se juntam aos paradoxos dos estoicos, fazendo do que é “exprimido” uma entidade não existente, irreduzível à coisa e à proposição: cf. H. Elie, *Le Complexe significabile* (Vrin, 1936). Esses paradoxos da expressão têm um papel importante na lógica moderna (Meinong, Frege, Husserl), mas sua fonte é antiga.

ao mesmo objeto designado, do qual eles constituem a essência. Existe na concepção espinosista dos atributos uma espécie de transposição dessa teoria do sentido. Cada atributo é um nome ou uma expressão distinta; aquilo que ele exprime é como se fosse seu sentido; mas se é verdade que aquilo que é exprimido não existe fora do atributo, nem por isso ele está menos ligado à substância que ao objeto designado por todos os atributos; dessa maneira, todos os sentidos exprimidos formam o “exprimível” ou a essência da substância. E esta, por sua vez, exprime-se nos atributos. É dito que esta, por sua vez, nos atributos.

É verdade que ao assimilar a substância ao objeto designado por diferentes nomes, não resolvemos o problema essencial, o da diferença entre esses nomes. Mais do que isso, a dificuldade aumenta na medida em que esses nomes são unívocos e positivos, aplicando-se, pois, formalmente ao que designam: seu sentido respectivo parece introduzir na unidade do designado uma multiplicidade necessariamente atual. Não acontece assim em uma visão analógica: os nomes são aplicados a Deus por analogia, seu sentido “preexiste” nele de maneira eminente que lhe assegura a inconcebível unidade, a unidade que não pode ser exprimida. O que fazer, porém, se os nomes divinos têm o mesmo sentido, assim como são aplicados a Deus e assim como estão implicados nas criaturas, [54] isto é, em todos os empregos que fazemos deles, de maneira que sua distinção não pode mais ser fundada sobre as coisas criadas, mas deve ser fundada nesse Deus que eles designam? Sabemos que Duns Scot, na Idade Média, levantara esse problema e dera a ele uma solução profunda. Duns Scot é, provavelmente, aquele que levou mais longe a elaboração de uma teologia positiva. Ele denuncia, ao mesmo tempo, a eminência negativa dos neoplatônicos e a pseudo afirmação dos tomistas. A eles opõe a univocidade do Ser: *o ser se diz no mesmo sentido* de tudo aquilo que é, infinito ou finito, ainda que não seja sob a mesma “modalidade”. Mais precisamente, o ser não muda de natureza ao trocar de modalidade, quer dizer, quando seu conceito recebe um predicado do ser infinito e dos seres finitos (já em Scot, a univocidade não acarreta, portanto, nenhuma confusão de essências)¹⁹. E a univocidade do ser acarreta ela mesma a univocidade dos atributos divinos: o conceito de um atributo que pode ser elevado ao infinito é ele mesmo comum a Deus e às criaturas, desde que seja considerado na sua razão formal ou na sua quididade, pois “a infinidade não suprime, de forma alguma, a razão formal daquilo a que é acrescentada.”²⁰ Sendo, porém, ditos de Deus, formal e positivamente, como poderiam os atributos infinitos ou os nomes divinos não introduzir em Deus uma pluralidade correspondente a suas razões formais, a suas quididades distintas?

¹⁹ Duns Scot, *Opus oxoniense* (ed. Vivès): sobre a crítica da eminência e da analogia, I. D3, q. 1, 2 e 3; sobre a univocidade do ser, I, D8, q. 3. Observamos, frequentemente, que o Ser unívoco deixa que subsista a distinção entre seus “modos”: quando o consideramos, não mais na sua natureza como Ser, mas nas suas modalidades individuantes (infinito, finito), ele deixa de ser unívoco. Cf. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Vrin, 1952, pp. 89, 629.

²⁰ *Op. ox.*, I, D8, q.4 (a. 2, n. 13).

Scot aplica a esse problema um de seus conceitos mais originais, que vem completar o conceito de univocidade: a ideia da distinção formal²¹. Esta diz respeito à apreensão de quiddidades distintas, que nem por isso deixam de pertencer a um mesmo sujeito. Ela se refere, evidentemente, a um ato do entendimento. Aqui, porém, o entendimento não se contenta em exprimir uma mesma realidade, sob dois aspectos que poderiam existir à parte, em outros sujeitos, nem exprimir uma mesma coisa, em diversos graus de abstração, nem exprimir alguma coisa analogicamente, em relação a outras realidades. Ele apreende, objetivamente, formas [55] atualmente distintas, mas que como tais compõem um único e mesmo sujeito. Entre animal e racional não existe apenas uma distinção de razão como entre *homo-humanitas*; é preciso que a própria coisa já esteja “estruturada segundo a diversidade que pode ser pensada do gênero e da espécie”²² A distinção formal é mesmo uma distinção real, porque ela exprime as diferentes camadas de realidades que formam ou constituem um ser. Nesse sentido, diz-se que ela é *formalis a parte rei* ou *actualis ex natura rei*. Mas ela é um mínimo de distinção real, porque as duas quiddidades, realmente distintas, se coordenam e compõem um ser único²³. *Real e entretanto não numérico*, esse é o estatuto da distinção formal²⁴. Devemos ainda reconhecer que, no finito, duas quiddidades, como animal e racional, só comunicam pelo terceiro termo ao qual são idênticas. Não é assim, porém, no infinito. Dois atributos levados ao infinito ainda serão formalmente distintos, mesmo sendo ontologicamente idênticos. Como diz E. Gilson, “a infinidade, por ser uma modalidade do ser (e não um atributo), pode ser comum à razões formais quidditativamente irreduzíveis e conferir a elas a identidade no ser, sem suprimir sua distinção na formalidade.”²⁵ Dois atributos de Deus, por exemplo, Justiça e Bondade, são portanto nomes divinos que designam um Deus absolutamente uno, ao mesmo tempo em que significam quiddidades distintas. É como se existissem duas ordens, a ordem da razão formal e a ordem do ser, sendo a pluralidade de um perfeitamente conciliável com a simplicidade do outro.

Suarez é um adversário declarado desse estatuto. Ele não vê como a distinção formal não seria reduzida, seja a uma distinção de razão, seja a uma distinção modal²⁶. Ou ela diz demais ou não diz o bastante: demais para uma distinção de razão, mas não o bastante para uma distinção real. Na mesma ocasião, Descartes tem a mesma [56] atitude²⁷. Encontraremos sempre em Descartes a mesma

²¹ *Op. ox*, I, D2, q. 4; D8, q. 4 (cf. E. Gilson, cap. 3).

²² M. de Gandillac, “Duns Scot et la Via antiqua” in *Le Mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle* (Bloud et Gay, 1951), p. 339.

²³ *Op. ox*, I, D2, q. 4 (a. 5, n. 43): A distinção formal é *mínima in suo ordine, id est inter omnes quae praecedunt intellectionem*

²⁴ *Op. ox*, II, D3, q. 1: A forma distinta tem uma entidade real, *ista unitas est realis, non autem singularis nel numeralis*.

²⁵ E. Gilson, p. 251.

²⁶ Suarez, *Metaphysicarum Disputationum*, D7.

²⁷ Caterus, nas *Premières objections*, tinha invocado a distinção formal, a propósito da alma e do corpo. Descartes responde: “Quanto à distinção formal que esse douto teólogo diz ter tomado de Scot, respondendo rapidamente que ela não é diferente da modal, e que só abrange os seres incompletos...” (AT, IX, pp. 94-95).

relutância em conceber uma distinção real entre coisas que não estariam em sujeitos diferentes, isto é, que não seriam acompanhadas por uma divisão no ser ou por uma distinção numérica. O mesmo não acontece em Espinosa: na sua concepção de uma distinção real não numérica, não será difícil encontrar a distinção formal de Scot. Mais do que isso, com Espinosa a distinção formal deixa de ser um mínimo de distinção real, ela se torna toda a distinção real, dando a esta um caráter exclusivo.

1º) Os atributos, em Espinosa, são realmente distintos ou concebidos como realmente distintos. Na verdade, eles têm razões formais irreduzíveis; cada atributo exprime uma essência infinita como sendo sua razão formal ou sua quididade. Os atributos se distinguem, portanto, “quiditativamente”, formalmente: são certamente substâncias, em um sentido puramente qualitativo; 2º) Cada um atribui sua essência à substância como a uma *outra coisa*. É uma maneira de dizer que nenhuma divisão no ser corresponde à distinção formal entre atributos. A substância não é um gênero, os atributos não são diferenças específicas: não existem, portanto, substâncias de *mesma* espécie que os atributos, não há substância que seja *a mesma coisa (res)* que cada atributo (*formalitas*); 3º) Essa “outra coisa” é, portanto, *a mesma para* todos os atributos. Mais do que isso: *é a mesma que* todos os atributos. Esta última determinação não contradiz, de forma alguma, a precedente. Todos os atributos formalmente distintos são levados pelo entendimento a uma substância ontologicamente una. O entendimento, porém, apenas reproduz objetivamente a natureza das formas que ele apreende. Todas as essências formais constituem a essência de uma substância absolutamente una. Todas as substâncias qualificadas formam uma só substância, do ponto de vista da quantidade. De maneira que os próprios atributos têm, ao mesmo tempo, a identidade no ser e a distinção na formalidade; ontologicamente uno, formalmente diverso, esse é o estatuto dos atributos.

[57] Apesar de aludir à “miscelânea das distinções peripatéticas”, Espinosa restaura a distinção formal, até mesmo garantindo um alcance que ela não tinha em Scot. *É a distinção formal que dá um conceito absolutamente coerente da unidade da substância e da pluralidade dos atributos, é ela que dá à distinção real uma nova lógica*. Perguntaremos então, por que Espinosa nunca emprega esse termo, mas fala apenas de distinção real? É que a distinção formal é mesmo uma distinção real. Além disso, era vantajoso para Espinosa utilizar um termo que Descartes, pelo uso que fizera dele, tinha de certa forma neutralizado teologicamente; o termo “distinção real” permitia, então, as maiores audácias, sem ressuscitar antigas polêmicas, que Espinosa achava certamente inúteis e nocivas. Não acreditamos que o pretenso cartesianismo de Espinosa vá além disso: toda a teoria das distinções é profundamente anticartesiana.

Se propusermos a imagem de um Espinosa scotista, e não cartesiano, corremos o risco de exagerar. De fato, queremos dizer que Espinosa conhecia com certeza as teorias scotistas e que elas participaram, juntamente com outros temas, da formação de seu panteísmo²⁸.

O mais interessante é então a maneira pela qual Espinosa utiliza e renova as noções de distinção formal e de univocidade. O que é que Duns Scot chamava, na verdade, de “atributo”? [58] Justiça, bondade, sabedoria etc., ou seja, próprios. Provavelmente, ele reconhecia que a essência divina pode ser concebida sem esses atributos; mas definia a essência de Deus através das perfeições intrínsecas, entendimento e vontade. Scot era “teólogo” e, por conta disso, continuava às voltas com próprios e entes de razão. Isso explica porque nele a distinção formal não tinha todo o seu alcance, exercendo-se sempre sobre entes de razão, como os gêneros e as espécies, como as faculdades da alma, ou então sobre os próprios, como aqueles pretensos atributos de Deus. Mais ainda, a univocidade em Scot parecia comprometida pela preocupação em evitar o panteísmo. Pois a perspectiva teológica, quer dizer, “criacionista”, forçava-o a conceber o Ser unívoco como sendo um conceito *neutralizado, indiferente*. Indiferente ao finito e ao infinito, ao singular e ao universal, ao perfeito e ao imperfeito, ao criado e ao não criado²⁹. Em Espinosa, pelo contrário, o Ser unívoco está perfeitamente determinado no seu conceito, como aquilo que se diz em um único e mesmo sentido da substância, que é em si, e dos modos, que são em outra coisa. Com Espinosa, a univocidade se torna objeto de afirmação pura. A mesma coisa, *formaliter*, constitui a essência da substância e contém as essências de modo. Portanto, em Espinosa, é a ideia de causa imanente que alterna com a de univocidade, liberando esta última da indiferença e da neutralidade em que era mantida pela teoria de uma criação divina. E é na imanência que a univocidade encontrará sua fórmula propriamente espinosista: diz-se que Deus é a causa de todas as coisas, *no mesmo sentido (eo sensu)* em que se diz que ele é causa de si.

²⁸ Não cabe, na verdade, perguntar se Espinosa leu Duns Scot. É pouco provável que tenha lido. Sabemos, porém, ao menos pelo inventário do que restou de sua biblioteca, do gosto de Espinosa pelos tratados de metafísica e de lógica do tipo *quaestiones disputatae*, ora, esses tratados contêm sempre exposições sobre a univocidade e a distinção formal scotista. Tais exposições fazem parte dos lugares comuns da lógica e da ontologia dos séculos XVI e XVII (cf, por exemplo, Heereboord no seu *Collegium logicum*). Sabemos também, graças aos trabalhos de Gebhardt e de Revah, da provável influência de Juan de Prado sobre Espinosa; ora, Juan de Prado certamente conhecia Duns Scot (cf. I. S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, ed. Mouton, 1959, p. 45).

Acrescentaremos ainda que os problemas de uma teologia negativa ou positiva, de uma analogia ou univocidade do ser, e de um estatuto correspondente das distinções, não pertencem, de forma alguma, ao pensamento cristão. São encontrados, de forma vigorosa, no pensamento judaico da Idade Média. Alguns comentadores sublinharam a influência de Hasdai Cresças sobre Espinosa, no que diz respeito à teoria da extensão. Mais geralmente, porém, Cresças parece ter elaborado uma teologia positiva, que continha o equivalente a uma distinção formal entre os atributos de Deus (cf. G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Vrin, 1947, p. 174).

²⁹ *Op. ox*, I, D3, q. 2 (a 4, n. 6): *Et ita naute ex se, sed in utroque illorum includitur; ergo univocus.*

CAPÍTULO 4:

O absoluto

[59] Espinosa demonstra cuidadosamente que toda substância (qualificada) deve ser ilimitada. O conjunto dos argumentos do *Breve Tratado* e da *Ética* se apresenta da seguinte maneira: se uma substância fosse limitada, o seria por ela mesma, ou por uma substância de mesma natureza, ou então por Deus, que teria dado a ela uma natureza imperfeita¹. Ora, ela não pode ser limitada por ela mesma, pois “teria que ter mudado toda a sua natureza”. Nem por uma outra, pois haveria duas substâncias com o mesmo atributo. Nem por Deus, porque Deus não tem nada de imperfeito nem de limitado e, por um motivo ainda mais forte, não está diante das coisas que “exigiriam” ou implicariam uma limitação qualquer antes de serem criadas. A importância desses temas é indicada, porém, por Espinosa, de maneira elíptica: “Se podemos demonstrar que não pode haver nenhuma substância limitada, toda substância deve então pertencer, sem limitação, ao ser divino”. A transição parece ser a seguinte: se toda substância é ilimitada, devemos reconhecer que cada uma, em seu gênero ou na sua forma, é infinitamente perfeita; existe, portanto, *igualdade* entre todas as formas ou todos os gêneros de ser; nenhuma forma de ser é inferior a outra, nenhuma é superior. É essa transição que Espinosa formula, explicitamente, em um outro texto: “Não existe entre os atributos nenhum tipo de desigualdade”².

Assim sendo, não poderemos pensar que Deus contenha a realidade ou a perfeição de um efeito sob uma forma melhor do que aquela da qual o efeito depende; pois não existe forma que seja melhor do que outra. Disso concluímos que: todas as formas sendo iguais (atributos), Deus não pode possuir uma sem possuir as outras; não pode possuir [60] uma que valesse por uma outra eminentemente. Sendo todas as formas de ser *infinitamente perfeitas*, elas devem, sem limitação, pertencer a Deus como se pertencessem a um Ser *absolutamente infinito*.

Esse princípio de uma igualdade das formas ou dos atributos é apenas um outro aspecto do princípio de univocidade e do princípio de distinção formal. Ele também tem uma aplicação particular: nos força a passar do Infinito ao Absoluto, do infinitamente perfeito ao absolutamente infinito. Sendo todas as formas de ser perfeitas e ilimitadas, logo, infinitamente perfeitas, elas não podem constituir substâncias desiguais referentes ao infinitamente perfeito, como se este fosse um ser distinto que estivesse no papel de uma causa eminente e eficiente. Também não podem formar substâncias elas mesmas iguais; pois substâncias iguais só poderiam sê-lo numericamente, e deveriam ter a mesma forma, “uma deveria necessariamente limitar a outra e, conseqüentemente, não poderia ser infinita.”³

¹ CT, I, cap. 2, 2-5 (e notas 2 e 3). E, I, 8, dem.

² CT, Apêndice II, 11.

³ CT, I, cap. 2, 6. O fato de que não existem “duas substâncias iguais” não contradiz a igualdade dos atributos: os dois temas estão implicados.

Logo, as formas igualmente ilimitadas são os atributos de uma única substância que as possui todas, e as possui atualmente. Mas então, o erro maior seria acreditar que o infinitamente perfeito fosse suficiente para definir a “natureza” de Deus. O infinitamente perfeito é a modalidade de cada atributo, quer dizer, o “próprio” de Deus. Mas a natureza de Deus consiste em uma infinidade de atributos, isto é, no absolutamente infinito.

Já é possível prever a transformação que Espinosa, contra Descartes, vai impor às provas da existência de Deus. Pois todas as provas cartesianas procedem através do infinitamente perfeito. E não apenas procedem assim, como também se movem no infinitamente perfeito, identificando-o à natureza de Deus. A prova a posteriori, na sua primeira formulação, diz o seguinte: “A ideia que tenho de um ser mais perfeito do que o meu deve necessariamente ter sido colocada em mim por um ser que seja, na verdade, mais perfeito”. A segunda formulação é a seguinte: “Do próprio fato que existo, e que a ideia de um ser soberanamente perfeito (isto é, Deus) está em mim, a existência de Deus está evidentemente [61] demonstrada.”⁴ A prova ontológica ou *a priori* é finalmente enunciada: “Aquilo que imaginamos clara e distintamente pertencer à natureza ou à essência, ou à fórmula imutável e verdadeira de alguma coisa, pode ser dito ou afirmado com veracidade dessa coisa; mas depois de termos procurado cuidadosamente o que é Deus, podemos conceber, clara e distintamente, que o fato de que ele existe pertence a sua verdadeira e imutável natureza; logo, podemos afirmar com veracidade que ele existe.”⁵ Ora, na menor, a busca à qual Descartes faz alusão consiste, justamente, em determinar o “soberanamente perfeito” como sendo a forma, a essência ou a natureza de Deus. A existência, sendo uma perfeição, pertence a essa natureza. Graças a maior, concluímos que Deus existe, efetivamente.

A própria prova ontológica implica, portanto, na identificação do infinitamente perfeito com a natureza de Deus. Consideremos então as segundas objeções feitas a Descartes. Ele é criticado por não ter demonstrado, na menor, que a natureza de Deus era possível ou não implicava em contradição. A objeção é a seguinte: Deus existe, *se ele for possível*. Leibniz retomará a objeção em textos célebres⁶. Descartes responde: a dificuldade que pretendemos denunciar na menor já está resolvida na maior. Pois a maior não significa: aquilo que imaginamos, clara e distintamente, pertencer à natureza de uma coisa pode se dizer com veracidade pertencer à natureza desta coisa. Isso seria uma simples tautologia. A maior significa: “Aquilo que, clara e distintamente, imaginamos pertencer à natureza de alguma coisa pode se dizer ou afirmar com veracidade *desta coisa*.” Ora, essa proposição garante a possibilidade de

⁴ Descartes, *Méditation* III, AT IX, p. 38, p. 40.

⁵ *Réponses aux premières objections*, AT IX, p. 91.

⁶ Os primeiros textos de Leibniz a esse respeito datam de 1672 (*Leibnitiana*, ed. Jagodinsky, p. 112). Cf. também a nota de 1676, *Quod ens perfectissimum existit* (Gerhardt VII, p. 261).

tudo aquilo que concebemos clara e distintamente. Se exigirmos um outro critério de possibilidade, que fosse uma espécie de razão suficiente do lado do objeto, estaremos confessando nossa ignorância, bem como a impotência do entendimento para alcançar essa razão⁷.

[62] Parece que Descartes pressente o sentido da objeção e, no entanto, não o compreende, ou não quer compreendê-lo. Ele é criticado por não ter demonstrado a possibilidade da natureza de um ser cujo “*infinitamente perfeito*” só pode ser o próprio. Talvez essa demonstração não seja ela mesma possível: nesse caso, porém, o argumento ontológico não será conclusivo⁸. Em todo caso, o infinitamente perfeito não nos permite conhecer nada da natureza do ser ao qual ele pertence. Se Descartes pensa ter resolvido todas as dificuldades na maior, é antes de mais nada porque ele confunde a natureza de Deus com um próprio: ele pensa, então, que a concepção clara e distinta do próprio é suficiente para garantir a possibilidade da natureza correspondente. Descartes deve ter pensado em opor o aspecto sob o qual Deus é apresentado na Escritura (“maneiras de falar... que contêm certamente alguma verdade, mas apenas enquanto ela se refere aos homens”) ao aspecto sob o qual Deus aparece ele mesmo à luz natural⁹. Dessa maneira, porém, ele apenas opõe próprios de uma espécie aos de outra. No que diz respeito a um ser que tem como propriedade racional ser infinitamente perfeito, a pergunta subsiste inteiramente: esse ser é possível? Se perguntarmos, finalmente, porque Descartes, do seu ponto de vista, pode identificar o próprio com a natureza de Deus, acreditamos que a razão disto está na sua maneira de invocar a eminência e a analogia. Descartes lembra que “das coisas que imaginamos estar em Deus e em nós” nenhuma é *unívoca*¹⁰. Ora, exatamente na medida em que admitimos uma desigualdade fundamental entre as formas de ser, o infinitamente perfeito pode designar uma forma superior que se confunde com a natureza de Deus. Ao definir Deus, Descartes apresenta uma lista de propriedades: “Pelo nome de Deus, compreendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, toda conhecedora, toda poderosa...”¹¹ É na sua eminência nebulosa que essas propriedades, consideradas no seu conjunto, podem parecer assimiláveis a uma natureza simples.

[63] Em Leibniz, dois temas estão profundamente ligados: o infinitamente perfeito não é suficiente para constituir a natureza de Deus; a ideia clara e distinta não é suficiente para garantir sua própria realidade, isto é, a possibilidade de seu objeto. Os dois temas coincidem na exigência de uma razão suficiente ou de uma definição real. Infinito e perfeito são apenas marcas distintivas; o

⁷ *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, p. 118: “...Ou então teremos que fingir uma outra possibilidade, da parte do próprio objeto, a qual, se não estiver de acordo com a anterior, nunca poderá ser conhecida pelo entendimento humano...”

⁸ Essa parece ser a posição dos autores das segundas objeções (cf. AT, IX, p. 101).

⁹ *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, p. 112.

¹⁰ *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, p. 108. É um dos princípios fundamentais do tomismo: *De Deo et creaturis nil univoce praedicatur*.

¹¹ *Méditation III*, AT, IX, p. 36.

conhecimento claro e distinto que temos disso não nos ensina, de modo algum, se essas características são compatíveis; talvez haja contradição no “*ens perfectissimum*” como também no “maior número” ou na “maior velocidade”. Apenas conjecturamos a essência de tal ser; toda definição de Deus pela simples perfeição fica sendo apenas uma definição nominal. Daí, a crítica extrema de Leibniz: em geral, Descartes não ultrapassa Hobbes, não há razões para confiar mais em critérios da consciência psicológica (o claro e o distinto), do que em simples combinações de palavras.¹² Em um contexto completamente diferente, parece que esses temas são também os de Espinosa. Não nos surpreende que existam pontos comuns fundamentais na reação anticartesiana do final do século XVII. Segundo Espinosa, o infinitamente perfeito é apenas um próprio. Essa propriedade não nos ensina nada sobre a natureza do ser ao qual pertence; ela não é suficiente para demonstrar que esse ser não envolve contradição. Enquanto uma ideia clara e distinta não for compreendida como “adequada”, poderemos duvidar da sua realidade, assim como da possibilidade do seu objeto. Enquanto não dermos uma definição real que se refira à essência de uma coisa, e não a seus *propria*, continuaremos no arbitrário daquilo que é simplesmente concebido, sem relação com a realidade da coisa tal como ela é fora do entendimento.¹³ Tanto em Espinosa quanto em Leibniz, parece então que a razão suficiente faz valer suas exigências. Espinosa vai colocar a adequação como razão suficiente da ideia clara e distinta, o absolutamente infinito como razão suficiente do infinitamente perfeito. A prova ontológica, em Espinosa, não vai mais se referir a um ser indeterminado, que seria infinitamente perfeito, mas sim ao absolutamente infinito, determinado como aquilo que consiste em uma infinidade de atributos. (O infinitamente perfeito será apenas o modo de cada um desses [64] atributos, a modalidade da essência exprimida por cada atributo).

Entretanto, se nossa hipótese estiver certa, teremos o direito de nos surpreender com a maneira pela qual Espinosa demonstra *a priori* que o absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste em uma infinidade de atributos, existe necessariamente.¹⁴ Uma primeira demonstração diz o seguinte: se ele não existisse, não seria uma substância, já que toda substância existe necessariamente. Segunda demonstração: se o ser absolutamente infinito não existisse, deveria haver uma razão para essa não existência; essa razão deveria ser interna, o absolutamente infinito deveria, portanto, implicar em contradição; “ora, é absurdo afirmar isso do ser absolutamente infinito e soberanamente perfeito”. É claro que esses raciocínios ainda operam através do infinitamente perfeito. O absolutamente infinito (substância que consiste em uma infinidade de atributos) existe necessariamente, senão não seria uma substância; senão não seria infinitamente perfeito. Mas o leitor tem o direito de exigir uma

¹² Cf. Leibniz, *Carta para a princesa Elisabeth*, 1678. E *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées*, 1684.

¹³ Sobre o caráter nominal de uma definição de Deus através do infinitamente perfeito, cf. *Carta 60, para Tschirnhaus* (III, p. 200).

¹⁴ *E*, I, 11, as duas primeiras demonstrações.

demonstração mais profunda, e prévia. É preciso demonstrar que uma substância, que existe necessariamente, tem por natureza consistir em uma infinidade de atributos ou, o que dá no mesmo, que o infinitamente perfeito tem como razão o absolutamente infinito.

Porém, isso que o leitor tem o direito de exigir foi exatamente o que fez Espinosa. A ideia, segundo a qual, na *Ética*, Espinosa “se instala” em Deus e “começa” por Deus, é apenas uma ideia aproximativa, literalmente inexata. Aliás, veremos que, segundo Espinosa, é completamente impossível *partir* da ideia de Deus. A demonstração da existência de Deus aparece na décima primeira proposição. Ora, as dez primeiras mostraram o seguinte: *a distinção numérica não sendo real, toda substância realmente distinta é ilimitada e infinitamente perfeita; inversamente, a distinção real não sendo numérica, todas as substâncias infinitamente perfeitas compõem uma substância absolutamente infinita da qual elas são os atributos; o infinitamente perfeito é, portanto, o próprio do absolutamente infinito, e o absolutamente infinito é a natureza ou razão do infinitamente perfeito*. Daí, a importância dessas primeiras demonstrações, que não têm nada de hipotético. Daí, a importância das considerações sobre a distinção numérica e a distinção real. Só nessas condições a proposição 11 pode de direito concluir que: a substância absolutamente infinita, [65] se não implicar contradição, existe necessariamente; se ela não existisse, não teria como propriedade o infinitamente perfeito, nem seria uma substância.

Este é então o plano do começo da *Ética*: 1º) *Definições 1-5*: são simples definições nominais, necessárias ao mecanismo das futuras demonstrações; 2º) *Definição 6*: é a definição real de Deus, como Ser absolutamente infinito, isto é, “substância que consiste em uma infinidade de atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita”. Esta definição retoma os termos substância e atributo, para dar a eles um estatuto real. Mas o fato de que essa definição seja ela mesma real não significa que mostre, imediatamente, a possibilidade do seu objeto. Para que uma definição seja real, basta que possamos demonstrar a possibilidade do objeto, assim como ele é definido. Provamos, ao mesmo tempo, a realidade ou veracidade da definição; 3º) *Proposições 1-8*, primeira etapa da demonstração da realidade da definição: a distinção numérica não sendo real, cada atributo realmente distinto é infinitamente perfeito, cada substância qualificada é única, necessária e infinita. Essa série, evidentemente, deve se apoiar apenas nas cinco primeiras definições; 4º) *Proposições 9 e 10*, segunda etapa: a distinção real não sendo numérica, os atributos distintos ou substâncias qualificadas formam uma única e mesma substância que tem todas as qualificações, quer dizer, todos os atributos. Essa segunda série termina no escólio de 10; este constata que uma substância absolutamente infinita não implica em contradição. A definição 6 é, portanto, uma definição real¹⁵; 5º) *Proposição 11*: o absolutamente infinito existe necessariamente; senão não poderia ser uma substância, não poderia ter como propriedade o infinitamente perfeito.

¹⁵ E, I, 10, esc.: “Não é nenhum absurdo atribuir vários atributos a uma única substância...”

Uma contraprova seria dada através do exame do *Breve Tratado*. Pois aquilo que foi dito erroneamente da *Ética* pode certamente ser aplicado ao *Breve Tratado*: este começa por Deus e se instala na existência de Deus. Espinosa, nesse instante, ainda acreditava que fosse possível partir de uma ideia de Deus. O argumento *a priori* recebe, portanto, uma primeira formulação, inteiramente de acordo com o enunciado de Descartes.¹⁶ Desse modo, porém, o argumento se move por inteiro no infinitamente perfeito e não nos dá nenhum meio de conhecer a natureza do [66] ser correspondente. Do modo pelo qual está colocada no começo do *Breve Tratado*, a prova ontológica não serve absolutamente para nada. Por isso, vemos Espinosa acrescentar a ela um segundo enunciado bastante obscuro (“A existência de Deus é essência”).¹⁷ Acreditamos que esta fórmula, tomada literalmente, só pode ser interpretada do ponto de vista do absolutamente infinito, e não mais do infinitamente perfeito. Na verdade, para que a existência de Deus seja essência é preciso que os mesmos “atributos” que constituem sua essência constituam, ao mesmo tempo, sua existência. Isso explica porque Espinosa acrescenta uma nota explicativa, antecipando o que vai vir depois no *Breve Tratado*, e já invocando os atributos de uma substância absolutamente infinita: “À natureza de um ser que tem atributos infinitos pertence um atributo que é Ser”.¹⁸ As diferenças entre o *Breve Tratado* e a *Ética* nos parecem ser as seguintes: 1º) *Breve Tratado* começa por “Que Deus é”, antes de qualquer definição real de Deus. A única coisa, portanto, que ele possui de direito é a prova cartesiana. Ele é obrigado, então, a justapor ao enunciado ortodoxo dessa prova um outro enunciado, completamente diferente, que antecipa o que vem no segundo capítulo (“Aquilo que Deus é”); 2º) Ao invés de justapor dois enunciados, um que procede pelo infinitamente perfeito, o outro pelo absolutamente infinito, a *Ética* propõe uma prova que ainda procede pelo infinitamente perfeito, mas está totalmente subordinada à proposição prévia e bem fundamentada do absolutamente infinito. O segundo enunciado do *Breve Tratado* perde, então, sua necessidade e, ao mesmo tempo, seu caráter obscuro e desordenado. Ele terá seu equivalente na *Ética*: não mais como prova da existência, mas simplesmente como prova da imutabilidade de Deus¹⁹.

Nesse ponto não podemos fazer nenhuma diferença entre as exigências de Leibniz e as de Espinosa: mesma exigência de uma definição real para Deus e de uma natureza ou razão para o infinitamente perfeito. Mesma subordinação da prova ontológica a uma definição real de Deus e à demonstração de que essa definição é certamente real. Ficaremos ainda mais surpresos com a maneira pela qual Leibniz conta a história. Dispomos de dois textos sobre isso. [67] Primeiro: uma nota

¹⁶ CT, I, cap. 1, 1.

¹⁷ CT, I, cap. 1, 2 (Sobre a ambiguidade da fórmula e sua tradução cf. nota de Appuhn, ed. Garnier, p. 506).

¹⁸ CT, I, cap. 1, 2, nota 2.

¹⁹ E, I, 20, dem. e cor.

acrescentada ao manuscrito *Quod Ens perfectissimum existit*, na qual Leibniz fala sobre suas conversas com Espinosa, em 1676: “Mostrei a Espinosa, quando estive em Haia, essa argumentação que ele achou consistente. Como ele a tinha inicialmente contradito, escrevi e li para ele estas páginas”.²⁰ Segundo: as anotações de Leibniz sobre a *Ética*: ele critica a proposição 6 por *não* ser uma definição real. Ela não mostra a equivalência entre os termos “absolutamente infinito” e “consistindo em uma infinidade de atributos”; ela não mostra a compatibilidade dos atributos entre si; ela não mostra a possibilidade do objeto definido²¹. Ou Leibniz quer dizer que a definição 6 não mostra imediatamente a possibilidade do definido — mas o próprio Leibniz, tanto quanto Espinosa, não acredita na existência de uma tal intuição de Deus — ou então, ele quer dizer que Espinosa não percebeu que era preciso demonstrar a realidade da definição; essa crítica desconhece portanto, inteiramente, o projeto geral da *Ética* e o sentido das dez primeiras proposições. De fato, se considerarmos as fórmulas pelas quais o próprio Leibniz demonstra a possibilidade de Deus, não veremos nelas, à primeira vista, nenhuma diferença das fórmulas de Espinosa.

Segundo Leibniz, Deus é possível porque o infinitamente perfeito é o próprio de um “Ser absoluto” que contém em si todos os “atributos”, “todas as formas simples tomadas absolutamente”, todas as “naturezas que são suscetíveis do último grau”, “todas as qualidades positivas que exprimem uma coisa sem nenhum limite”.²² Como essas formas poderiam ser suficientes para demonstrar a possibilidade de Deus? Cada uma delas é simples e irreduzível, concebida por si, *index sui*. Leibniz diz: é a própria disparidade entre elas que assegura sua compatibilidade (a impossibilidade da sua contradição); é sua compatibilidade que assegura a possibilidade do Ser ao qual elas pertencem. Aqui, nada opõe Leibniz a Espinosa. Tudo lhes é literalmente comum, inclusive a utilização da ideia de expressão, inclusive a tese segundo a qual as formas expressivas são “a fonte das coisas”. Pelo menos quanto a isso, Leibniz não podia ensinar nada a Espinosa. Somos levados a pensar que Leibniz não contou exatamente como foi a conversa de Haia. Ou então, Espinosa escutou e falou pouco, constatando por si mesmo a coincidência [68] das ideias de Leibniz com as suas. Ou ainda, teriam discordado sobre a respectiva maneira pela qual cada um interpretava as formas ou qualidades positivas infinitas. Pois Leibniz as concebe como sendo primeiros possíveis no entendimento de Deus. Por outro lado, esses primeiros possíveis, “noções absolutamente simples”, escapam ao nosso conhecimento: sabemos que eles são necessariamente compatíveis, sem saber o que eles são. Eles parecem anteriores e superiores a qualquer relação lógica: o conhecimento atinge apenas “noções relativamente simples”, que servem de termos para o nosso pensamento e das quais diríamos talvez, na melhor das hipóteses, que

²⁰ Cf. G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza* (NRF, 1946), pp. 66-70.

²¹ Leibniz, *Ad Ethicam...* (Gerhardt, I), pp. 139-152.

²² Cf. *Quod ens...*, *Carta para a princesa Elisabeth*, *Méditations sur la connaissance...*

simbolizam, juntamente com os primeiros simples²³. Através disso, Leibniz foge da necessidade absoluta que denuncia como sendo o perigo do espinosismo: ele impede a necessidade “metafísica” de sair de Deus e se comunicar com as criaturas. Ele introduz uma espécie de finalidade, um princípio do máximo, na própria prova ontológica. A partir de seus encontros com Espinosa, Leibniz pensa que o inimigo é a necessidade absoluta. Inversamente, porém, será que Espinosa não poderia pensar que, para salvar as criaturas e a criação, Leibniz conservasse todas as perspectivas da eminência, da analogia, do simbolismo em geral? Talvez Leibniz só ultrapasse o infinitamente perfeito em aparência, talvez só em aparência ele atinja uma natureza ou razão.

Espinosa pensa que a definição de Deus dada por ele é uma definição real. Por demonstração da realidade da definição é preciso entender uma verdadeira gênese do objeto definido. Esse é o sentido das primeiras proposições da *Ética: não hipotética, mas genética*. Os atributos não podem se contradizer, porque são realmente distintos, irreduzíveis uns aos outros, últimos na sua forma respectiva ou no seu gênero, porque cada um é concebido por si. São necessariamente compatíveis, e a substância que formam é possível. “Pertence à natureza da substância que cada um dos seus atributos seja concebido por si, já que todos os atributos que ela possui sempre estiveram nela ao mesmo tempo, e que um não pôde ser produzido por outro, mas cada um exprime a realidade ou o ser da substância. Não [69] seria, portanto, nenhum absurdo atribuir vários atributos a uma mesma e única substância”.²⁴ Com os atributos atingimos os elementos primeiros e substanciais, noções irreduzíveis da substância única. Aqui, surge a ideia de uma constituição lógica da substância, “composição” que nada tem de físico. A irreduzibilidade dos atributos não apenas prova, mas constitui a não-impossibilidade de Deus como substância única tendo todos os atributos. Só pode haver contradição entre termos dos quais pelo menos um não é concebido por si. E a compatibilidade dos atributos não se fundamenta, em Espinosa, em uma região do entendimento divino, superior às próprias relações lógicas, mas sim *em uma lógica própria à distinção real*. É a natureza da distinção real entre atributos que exclui qualquer divisão de substâncias; é essa natureza da distinção real que conserva para os termos distintos toda sua positividade respectiva, proibindo defini-los em oposição um ao outro, e ligando-os todos a uma mesma substância indivisível. Espinosa parece ser aquele que vai mais longe na via dessa nova lógica: lógica da afirmação pura, da qualidade ilimitada e, através disso, da totalidade incondicional que possui todas as qualidades, quer dizer, lógica do absoluto. Os atributos devem ser compreendidos como sendo os elementos dessa composição no absoluto.

²³ Cf. Leibniz, *Elementa calculi, Plan de la science générale, Introductio ad Encyclopaediam Arcanam* (ed. Conturat). Sobre os absolutamente simples, que são puras “extravagâncias” anteriores às relações lógicas, cf. M. Gueroult, “*La Constitution de la substance chez Leibniz*” (*Revue de métaphysique et de morale*, 1947).

²⁴ *E*, I, 10, esc.

Os atributos como expressões não são apenas “espelhos”. A filosofia expressionista nos traz duas metáforas tradicionais: a do espelho que espelha e reflete uma imagem, e a do germe que “exprime” a árvore inteira. Os atributos estão, um e outro, de acordo com o ponto de vista em que nos situamos. De um lado, a essência se reflete e se multiplica nos atributos, os atributos são espelhos dos quais cada um exprime, em seu gênero, a essência da substância: eles incidem necessariamente no entendimento, assim como os espelhos incidem no olho que vê a imagem. Porém, o que é exprimido está envolvido na expressão, assim como a árvore no germe: a essência da substância está menos refletida nos atributos do que constituída pelos atributos que a exprimem; os atributos são menos espelhos que elementos dinâmicos ou genéticos.

[70] A natureza de Deus (*natureza naturante*) é expressiva. Deus se exprime nos fundamentos do mundo, que formam sua essência, antes de se exprimir no mundo. E a expressão não é manifestação, sem ser também constituição do próprio Deus. A Vida, quer dizer, a expressividade, é levada ao absoluto. Na substância há uma unidade do diverso, nos atributos há uma diversidade atual do Uno: a distinção real se aplica ao absoluto, porque ela reúne esses dois momentos e os liga um ao outro. Por isso, não basta dizer que Espinosa privilegia o *Ens necessarium* sobre o *Ens perfectissimum*. Na verdade, o essencial é o *Ens absolutum*. *Perfectissimum* é apenas um próprio, próprio do qual partimos como se partíssemos da modalidade de cada atributo. *Necessarium* ainda é um próprio, próprio ao qual chegamos, como se chegássemos à modalidade da substância que tem todos os atributos. Entre os dois, porém, se descobre a natureza ou o absoluto: substância à qual ligamos o pensamento, a extensão etc., todas as formas unívocas de ser. É por isso que, nas suas cartas, Espinosa insiste sobre a necessidade de não perder de vista a definição 6, de voltar a ela constantemente²⁵. Essa definição é a única que nos dá uma natureza, essa natureza é a natureza expressiva do absoluto. Voltar a essa definição não significa apenas guardá-la na memória, mas voltar a ela como a uma definição que demonstramos, nesse meio tempo, ser real. E essa demonstração não é como uma operação do entendimento, que ficaria exterior à substância; ela se confunde com a vida da própria substância, com a necessidade de sua constituição a priori.

“Quando defini Deus: o Ser soberanamente perfeito, como essa definição não exprime uma causa eficiente (entendo uma causa eficiente tanto interna quanto externa), não podia deduzir daí todas as propriedades de Deus. Pelo contrário, quando defini Deus: um Ser etc. (ver *Ética*, parte I, definição 6)”²⁶. Essa é a transformação da prova a priori: Espinosa ultrapassa o infinitamente perfeito na direção

²⁵ Carta ,2 para Oldenburg (III, p. 5); Carta 4, para Oldenburg (III, pp. 10-11); Cartas 35 e 36, para Hudde (III, p. 200).

²⁶ Carta 60, para Tschirnhaus (III, p. 200).

do absolutamente infinito, no qual ele descobre a Natureza ou Razão suficiente. *Esse procedimento leva a uma segunda tríade da substância.* 1º) todas as formas de ser são iguais e igualmente perfeitas, não existe desigualdade de perfeição entre os atributos; 2º) cada forma [71] é portanto ilimitada, cada atributo exprime uma essência infinita; 3º) todas as formas pertencem, portanto, a uma mesma e única substância, todos os atributos se afirmam igualmente, sem limitação, de uma substância absolutamente infinita. A primeira tríade era: atributo—essência—substância. A segunda: perfeito—infinito—absoluto. A primeira estava fundamentada sobre um argumento polêmico: a distinção real não pode ser numérica. E sobre um argumento positivo: a distinção real é uma distinção formal entre atributos que se afirmam de uma mesma e única substância. A segunda tríade tem como argumento polêmico: os próprios não constituem uma natureza. E como argumento positivo: tudo é perfeição na natureza. Não há “natureza” à qual falte alguma coisa; todas as formas de ser se afirmam sem limitação, logo, são atribuídas a algo de absoluto, sendo o absoluto na natureza infinito sob todas as formas. A tríade do absoluto completa assim a da substância: ela reveza com esta última, levando-nos à descoberta de uma terceira e última determinação de Deus.

CAPÍTULO 5:

A potência

[72] Em todas as críticas que Leibniz faz a Descartes, aparece sempre este tema: Descartes é “muito apressado”. Descartes acreditou que a consideração do infinitamente perfeito fosse suficiente na ordem do ser, que a posse de uma ideia clara e distinta fosse suficiente na ordem do conhecimento, que o exame das quantidades de realidade ou de perfeição fosse suficiente para nos fazer passar do conhecimento ao ser. Leibniz costuma acusar Descartes de precipitação. Descartes é sempre levado, por sua pressa, a confundir o relativo com o absoluto¹. Se continuarmos procurando o que existe de comum na reação anticartesiana, veremos que Espinosa, por sua vez, critica a *facilidade* em Descartes. A benevolência de Descartes em usar de maneira filosófica as noções de “fácil” e “difícil” já havia preocupado muitos de seus contemporâneos. Quando Espinosa esbarra no emprego cartesiano da palavra fácil, ele perde a serenidade do professor que prometera a si mesmo expor os *Princípios* sem [73] dizer deles nada que se afastasse “um dedo”; ele chega a manifestar uma espécie de indignação². Certamente ele não é o primeiro a denunciar essa facilidade, assim também como Leibniz não é o primeiro a denunciar essa pressa. Mas é com Leibniz e Espinosa que a crítica adquire seu aspecto mais completo, mais rico e mais eficaz.

Descartes apresenta dois enunciados da prova a posteriori da existência de Deus: Deus existe porque sua ideia está em nós; e também porque nós mesmos, que temos a ideia dele, existimos. A primeira demonstração está fundada, imediatamente, sobre a consideração de quantidades de perfeição ou de realidade. Uma causa deve ter pelo menos tanta realidade quanto seu efeito; a causa de uma ideia deve ter pelo menos tanta realidade formal quanto essa ideia contém de realidade objetiva. Ora, tenho a ideia de um ser infinitamente perfeito (isto é, uma ideia que contém “mais realidade objetiva que nenhuma outra”)³. A segunda demonstração é mais complexa, porque vem de uma hipótese absurda: se eu tivesse o poder de me produzir, teria ainda mais facilidade de me dar as propriedades das quais possuo a ideia; e seria tão fácil me conservar quanto me produzir ou me criar⁴. Desta vez, o princípio é o seguinte: quem pode mais, pode menos. “Aquilo que pode fazer mais ou o mais difícil, pode também

¹ Leibniz, *Carta para a princesa Elisabeth*, 1678: “É preciso confessar que esses raciocínios [as provas cartesianas da existência de Deus] são um pouco suspeitos porque são muito apressados e nos violentam sem nos esclarecer.” O tema “muito apressado” está sempre voltando: Leibniz invoca contra Descartes o seu próprio gosto pelo espírito lento e arrastado, seu gosto pelo contínuo, que não permite os “saltos”, seu gosto pelas definições reais e pelos polissilogismos, seu gosto por uma arte de inventar, que toma tempo. Quando Leibniz critica Descartes, porque este acreditou que a quantidade de movimento se conservava, é preciso ver nessa crítica um caso particular (particularmente importante, é verdade) de uma objeção muito geral: Descartes, em todos os domínios, toma o relativo pelo absoluto, porque é muito apressado.

² PPD, I, 7, esc.: “Não sei o que ele quer dizer com isso. O que é que ele chama, na verdade, de fácil e difícil?... A aranha tece facilmente uma teia que os homens não poderiam tecer sem ter grandes dificuldades...”

³ Descartes, *Méditation III* e *Princípios* I, 17-18.

⁴ *Méditation III* e *Princípios*, I, 20-21 (o texto dos *Princípios*, no entanto, evita qualquer referência explícita às noções de fácil e difícil).

fazer menos.”⁵ Ora, se é mais difícil criar ou conservar uma substância do que criar ou conservar propriedades, é porque a substância tem mais realidade do que as propriedades. Pode-se objetar que a substância se confunde com suas propriedades consideradas coletivamente. “Distributivamente”, porém, os atributos são como as partes de um todo; é nesse sentido que eles são mais fáceis de serem produzidos. A segunda objeção é de que a comparação não pode ser feita entre uma substância (por exemplo, finita) e os atributos de uma outra substância (por exemplo, infinita). Mas, justamente, se eu pudesse me produzir como substância, [74] as perfeições das quais tenho a ideia fariam parte de mim mesmo, logo, seria mais fácil para mim me dar essas propriedades do que me produzir ou me conservar por inteiro. A última objeção é que uma causa determinada, destinada por natureza a produzir determinado efeito, não pode produzir “mais facilmente” um outro efeito, mesmo que seja de quantidade mínima. Do ponto de vista, porém, de uma causa primeira, as quantidades de realidade que correspondem aos atributos e aos modos entram em relações do todo à parte que permitem determinar o mais e o menos, o mais difícil e o mais fácil⁶.

Está claro que as duas demonstrações são animadas pelo mesmo argumento. Ou Descartes relaciona quantidades de realidade objetiva à quantidades de realidade formal, ou então ele coloca as quantidades de realidade em relações do todo à parte. O conjunto da prova a posteriori procede, em todo caso, pelo exame das quantidades de realidade ou de perfeição tomadas como tais. Quando Espinosa expõe Descartes, ele não deixa de atacar a segunda demonstração; ele reencontra ou retoma as objeções contra a noção de “fácil”. Mas a maneira pela qual faz isso nos faz pensar que quando ele fala por conta própria não está sendo mais indulgente quanto à primeira demonstração. Na verdade, encontramos na obra de Espinosa muitas versões de uma prova a posteriori da existência de Deus. Acreditamos que todas elas têm algo em comum, umas envolvendo uma crítica da primeira demonstração cartesiana, outras envolvendo uma crítica da segunda, *todas, porém, tendo como finalidade substituir o argumento das quantidades de realidade pelo argumento das potências*. Tudo se passa como se Espinosa, de diversas maneiras, sugerisse sempre a mesma crítica: Descartes tomou o relativo pelo absoluto. Na prova a priori, Descartes confundiu o absoluto com o infinitamente perfeito; o infinitamente perfeito, porém, é apenas um relativo. Na prova a posteriori, Descartes toma a quantidade de realidade ou de perfeição por um absoluto; mas esta ainda é apenas um relativo. O absolutamente infinito como razão suficiente e natureza do infinitamente perfeito; a potência como razão suficiente da quantidade de realidade: são essas as transformações correlativas que Espinosa impõe às provas cartesianas.

⁵ *Abrégé géométrique des secondes réponses*, axioma 8, AT IX, p. 128.

⁶ Sobre todas essas objeções feitas a Descartes por alguns de seus correspondentes, e sobre as respostas de Descartes, cf. o *Entretien avec Burman*, e também a *Carta 347 para Mesland*, AT, IV, p. 111.

[75] O *Breve Tratado* não contém nenhum vestígio do segundo enunciado cartesiano; mas conserva o primeiro, em termos semelhantes aos de Descartes: “Se é dada uma ideia de Deus, a causa dessa ideia deve existir formalmente e conter nela tudo aquilo que a ideia contém objetivamente; ora, uma ideia de Deus é dada.”⁷ Entretanto, é a demonstração desse primeiro enunciado que está profundamente modificada. Assistimos a uma multiplicação de silogismos que atestam um estado do pensamento de Espinosa que ou é obscuro, ou então já está tentando ultrapassar o argumento da quantidade de realidade para substituí-lo por um argumento fundado sobre a potência. O raciocínio é o seguinte: um entendimento finito não tem, por si mesmo, “o poder” de conhecer o infinito, nem de conhecer uma coisa e não outra; ora, ele “pode” conhecer qualquer coisa; logo, é preciso que exista formalmente um objeto que o determine a conhecer isto e não aquilo; e ele “pode” conceber o infinito; logo, é preciso que o próprio Deus exista formalmente. Em outros termos, Espinosa pergunta: por que é que a causa da ideia de Deus deve conter formalmente tudo aquilo que essa ideia contém objetivamente? Isso equivale a dizer que o axioma de Descartes não o satisfaz. O axioma cartesiano era o seguinte: deve haver “pelo menos tanta” realidade formal na causa de uma ideia quanta realidade objetiva na própria ideia. (O que bastava para garantir que não havia “mais”, no caso de uma quantidade de realidade objetiva infinita). Ora, podemos pressentir que Espinosa procura uma razão mais profunda. O texto do *Breve Tratado* já prepara certos elementos que farão parte de um *axioma das potências*: o entendimento tem tanta potência para conhecer quanto seus objetos para existir e agir; a potência de pensar e de conhecer não pode ser maior que uma potência de existir, necessariamente correlativa.

Isso seria, propriamente falando, um *axioma*? Um outro texto do *Breve Tratado*, com toda a certeza mais tardio, enuncia: “Não existe coisa alguma cuja ideia não esteja na coisa pensante, e nenhuma ideia pode ser, sem que a coisa também seja.”⁸ Essa fórmula será fundamental em todo o espinosismo. Considerando que ela pode ser demonstrada, ela conduz à igualdade entre duas potências. É verdade que a primeira parte da fórmula é dificilmente demonstrável, se já não partimos da existência de Deus. (final da p. 75) Mas a segunda [76] parte pode ser facilmente demonstrada. Uma ideia que não fosse a ideia de alguma coisa que existe não teria nenhuma distinção, não seria a ideia disto ou daquilo. Melhor ainda é a demonstração à qual Espinosa chegará: conhecer é conhecer pela causa, logo, coisa alguma pode ser conhecida sem uma causa que a faça ser, em existência ou em essência. Desse argumento, já podemos concluir que a potência de pensar, da qual todas as ideias participam, não é

⁷ CT, I, cap. 1, 3-9.

⁸ CT, II, cap. 20, 4, nota 3.

superior a uma potência de existir e de agir, da qual todas as coisas participam. E isso é o essencial, do ponto de vista de uma prova a posteriori.

Temos uma ideia de Deus; devemos portanto afirmar uma potência infinita de pensar que corresponda a essa ideia; ora, a potência de pensar não é maior do que a potência de existir e de agir; devemos portanto afirmar uma potência infinita de existir que corresponda à natureza de Deus. Da ideia de Deus não mais inferimos, imediatamente, a existência de Deus; *passamos pelo desvio das potências* para encontrar, na potência de pensar, a razão da realidade objetiva contida na ideia de Deus e, na potência de existir, a razão da realidade formal no próprio Deus. O *Breve Tratado* já parece nos preparar os elementos de uma prova desse gênero. O *Tratado da Reforma*, a seguir, fornece uma fórmula mais explícita⁹. Mas é em uma carta que Espinosa revela mais claramente aquilo que ele buscava desde o *Breve Tratado*: substituir o axioma cartesiano das quantidades de realidade, considerado obscuro, por um axioma das potências. “A potência de pensar não é maior para pensar do que a potência da natureza para existir e agir. #Esse é um axioma claro e verdadeiro, a partir do qual a existência de Deus resulta de maneira muito clara e eficaz de sua ideia, isto é, da própria ideia de Deus.”¹⁰

Devemos assinalar, no entanto, que Espinosa só consegue dominar seu “axioma” tardiamente. Mais do que isso, não dá a ele seu pleno enunciado, o qual implicaria em uma estrita igualdade das duas potências. Mais do que isso, apresenta como axioma uma proposição que ele sabe que só pode ser demonstrada em parte. Há uma razão para todas essas ambiguidades. A igualdade das potências é mais bem demonstrada quando se parte [77] de um Deus já existente. Logo, à medida que Espinosa domina mais perfeitamente essa fórmula de igualdade, ele a deixa de lado para estabelecer, a posteriori, a existência de Deus; um outro uso lhe é reservado, um outro domínio. Realmente, a igualdade das potências terá um papel fundamental no livro II da *Ética*, mas esse papel será fator decisivo na demonstração do paralelismo, uma vez provada a existência de Deus.

Não devemos portanto nos surpreender que a prova a posteriori da *Ética* seja de uma outra espécie que a do *Breve Tratado* e a do *Tratado da Reforma*. Ela também procede pela potência. Mas não passa mais pela ideia de Deus, nem por uma potência de pensar correspondente, para chegar a conclusão de uma potência infinita de existir. Ela opera imediatamente na existência, através da potência de existir. Nesse sentido, a *Ética* se serve das indicações que Espinosa já fornecia na sua versão modificada dos *Princípios*. Nos *Princípios*, Espinosa expunha a primeira demonstração cartesiana, sem comentários nem correções; mas era a segunda demonstração que estava profundamente modificada. Espinosa criticava violentamente o emprego da palavra “fácil”, em Descartes. Ele propunha um

⁹ TRE, 76 e nota 2: “Como a origem da Natureza... não pode, no entendimento, ir mais longe do que a realidade..., não devemos temer nenhuma confusão sobre sua ideia...”; “Se determinado ser não existisse, ele nunca poderia ter sido produzido e o espírito poderia compreender mais do que a Natureza poderia apresentar.”

¹⁰ Carta 40, para Jelles, março de 1667 (III, p. 142).

raciocínio completamente diferente: 1º) Quanto mais uma coisa tem realidade ou perfeição, maior é a existência que ela envolve (existência possível, que corresponde aos graus finitos de perfeição, existência necessária, que corresponde ao infinitamente perfeito). 2º) Quem tem *potência* (*potentiam* ou *vim*) para se conservar não precisa de nenhuma causa para existir, não apenas para existir “de existência possível”, mas “de existência necessária”. Quem tem potência para se conservar existe, portanto, necessariamente. 3º) Sou imperfeito, logo, não tenho a existência necessária, logo, não tenho potência para me conservar; sou conservado por um outro, mas um outro que tem necessariamente o poder de se conservar ele mesmo, logo, que existe necessariamente¹¹.

No *Breve Tratado*, não há vestígio do segundo enunciado de Descartes; o primeiro é conservado, mas é demonstrado de outra maneira, completamente diferente. Na *Ética*, pelo contrário, não há mais vestígio do primeiro (justamente porque o argumento das potências está reservado agora para um uso melhor). Encontramos, porém, na *Ética*, uma versão da prova a posteriori, que se refere ao segundo enunciado de Descartes, ainda que seja pelas críticas implícitas e [78] modificações propostas. Espinosa denuncia aqueles que pensam que quanto mais propriedades têm uma coisa mais dificilmente ela se produz¹². Ele vai mais longe, porém, que nos *Princípios*. A exposição dos *Princípios* não dizia o mais importante: a existência, possível ou necessária, é ela mesma potência; *a potência é idêntica à própria essência*. É justamente porque a essência é potência que a existência possível (na essência) é algo diferente de uma “possibilidade”. A *Ética* vai apresentar, portanto, o seguinte argumento: 1º) Poder existir é potência (trata-se da existência possível, envolvida na essência de uma coisa finita). 2º) Ora, um ser finito já existe necessariamente (quer dizer, em virtude de uma causa exterior que o determina a existir). 3º) Se o Ser absolutamente infinito também não existisse necessariamente, ele seria menos potente que os seres finitos: o que é absurdo. 4º) Porém, a existência necessária do absolutamente infinito não pode ser em virtude de uma causa exterior; é portanto por ele mesmo que o ser absolutamente infinito existe necessariamente¹³. Fundamentada dessa maneira sobre a potência de existir, a prova a posteriori dá lugar a uma nova prova a priori: quanto mais realidade ou perfeição tiver a natureza de uma coisa, mais ela tem potência, quer dizer, forças para existir (*virium... ut existat*); “Deus tem, portanto, por si mesmo, uma potência absolutamente infinita de existir, logo, ele existe absolutamente.”¹⁴

¹¹ PPD, I, 7, lemas 1 e 2, e demonstração de 7.

¹² E, I, 11, esc.

¹³ E, I, 11, 3ª dem.

¹⁴ E, I, 11, esc.

O argumento da potência tem portanto dois aspectos, em Espinosa, um que se refere à crítica do primeiro enunciado de Descartes, outro que se refere à crítica do segundo. Nos dois casos, porém, e principalmente no segundo, que representa o estado definitivo do pensamento de Espinosa, devemos buscar a significação desse argumento. Atribuímos a um ser finito uma potência de existir como sendo idêntica a sua essência. Certamente, um ser finito não existe através da sua própria essência ou potência, mas em virtude de uma causa externa. Ele também não deixa de ter uma potência que lhe é própria, embora essa potência seja necessariamente efetuada sob a ação de coisas exteriores. Uma razão a mais para perguntar: em que condição atribuímos a um ser finito, que não existe [79] por si, uma *potência de existir e de agir* idêntica a sua essência¹⁵? A resposta de Espinosa parece ser a seguinte: afirmamos essa potência de um ser finito, na medida em que consideramos esse ser como sendo a parte de um todo, como modo de um atributo, modificação de uma substância. Logo, essa substância tem, por sua vez, uma potência infinita de existir, tanto mais potência quanto mais atributos ela tiver. O mesmo raciocínio vale para a potência de pensar: atribuímos a uma ideia distinta uma potência de conhecer, isso, porém, na medida em que consideramos essa ideia como sendo parte de um todo, modo de um atributo pensamento, modificação de uma substância pensante que, por sua vez, possui uma potência infinita de pensar¹⁶. Vemos mais claramente como a prova a posteriori da *Ética* dá lugar a uma prova a priori. Basta constatar que Deus, tendo todos os atributos, possui a priori *todas as condições* sob as quais afirmamos uma potência de alguma coisa: ele tem portanto uma potência “absolutamente” infinita de existir, ele *existe* “absolutamente” e por si. Mais do que isso, veremos que Deus, tendo um atributo que é o pensamento, possui igualmente uma potência absoluta infinita de pensar¹⁷. Em tudo isso os atributos parecem ter um papel essencialmente dinâmico. Não que eles sejam eles próprios potências. Considerados, porém, coletivamente, são as condições sob as quais atribuímos à substância absoluta uma potência absolutamente infinita de existir e de agir, idêntica a sua essência formal. Considerados distributivamente, são as condições sob as quais atribuímos a seres finitos uma potência idêntica a sua essência formal, tendo em vista que essa essência está contida em determinados atributos. Por outro lado, o atributo pensamento, considerado nele mesmo, é a [80] condição sob a qual atribuímos à substância absoluta uma potência absolutamente infinita de pensar, idêntica a sua essência objetiva; condição também sob a qual atribuímos às ideias uma potência de conhecer, idêntica à essência objetiva que as define respectivamente. É nesse sentido que os seres finitos são condicionados, sendo

¹⁵ Certamente Espinosa fala com mais frequência de um esforço para perseverar no ser. Esse *conatus*, porém, é ele mesmo *potentia agendi*. Cf. *E*, III, 57, dem.: *potentia seu conatus*. *E*, III, definição geral dos afetos: *agendi potentia sive existendi vis*. *E*, IV, 29, dem.: *hominis potentia qua existet et operatur*.

¹⁶ *CT*, II, cap. 20, 4, nota 3: “Essa ideia, isolada, considerada fora das outras ideias, não pode ser nada mais do que uma ideia de uma certa coisa, e não pode ter uma ideia dessa coisa; é esperado que uma ideia assim considerada, *sendo apenas uma parte*, não pode ter nenhum conhecimento claro e distinto dela mesma nem de seu objeto; isso só é possível para a coisa pensante que, sozinha, é a Natureza inteira, pois um fragmento considerado fora do todo ao qual ele pertence não pode, etc.”.

¹⁷ *E*, II, 5, dem.

necessariamente modificações da substância ou modos de um atributo; é como se a substância fosse a totalidade incondicionada, porque possui ou preenche a priori a infinidade das condições; os atributos são condições comuns, comuns à substância que os possui coletivamente, e aos modos que os implicam distributivamente. Como diz Espinosa, não é através de atributos humanos (bondade, justiça, caridade...) que Deus “comunica” às criaturas humanas as perfeições que elas possuem¹⁸. Pelo contrário, é através de seus próprios atributos que Deus comunica a todas as criaturas a potência que lhes é própria.

O *Tratado Político* expõe uma prova a posteriori da mesma família que a dos *Princípios* e da *Ética*; os seres finitos não existem nem se conservam pela sua própria potência; para existir e se conservar eles precisam da potência de um ser capaz de se conservar a si mesmo e de existir por si; a potência através da qual um ser finito existe, se conserva e age é, portanto, a potência do próprio Deus¹⁹. Sob certos aspectos, poderíamos pensar que um texto como esse tende a suprimir toda potência própria às criaturas. Mas não se trata disso. Todo o espinosismo se afina para reconhecer nos seres finitos uma potência de existir, de agir e de perseverar; e o próprio contexto do *Tratado Político* sublinha que as coisas têm uma potência própria, idêntica a sua essência e constitutiva de seu “direito”. Espinosa não quer dizer que um ser que não existe por si não tem potência; ele quer dizer que ele só tem potência própria, enquanto parte de um todo, quer dizer, parte da potência de um ser que, este sim, existe por si. (Toda a prova a posteriori repousa sobre esse raciocínio, que vai do condicionado ao incondicionado). Espinosa diz, na *Ética*: a potência do homem é “uma parte da potência infinita de Deus”²⁰. Mas a parte se revela irreduzível, grau de potência original e distinto de todos os outros. Somos uma parte da potência [81] de Deus, mas, justamente, na medida em que essa potência é “explicada” por nossa própria essência²¹. Em Espinosa, a participação será sempre pensada como uma participação das potências. Mas a participação das potências não suprime nunca a distinção das essências. Espinosa não confunde nunca uma essência de modo e uma essência 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 Deus²².

Como isso é possível? Como conciliar a distinção das essências e a participação das potências? Se a potência ou a essência de Deus pode ser “explicada” por uma essência infinita, é porque os atributos são formas comuns a Deus, do qual constituem a essência, e às coisas finitas, das quais

¹⁸ Carta 21, para Blyenbergh (III, p. 86).

¹⁹ TP, cap. 2, 2-3.

²⁰ E, IV, 4, dem.

²¹ E, IV, 4, dem.

²² E, IV, 4, dem.: “A potência do homem, explicada por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da Natureza, quer dizer, da sua essência.”

contêm as essências. A potência de Deus se divide ou se explica em cada atributo, de acordo com as essências compreendidas nesse atributo. *É nesse sentido que a relação todo-parte tende a se confundir com a relação atributo-modo, substância-modificação.* As coisas finitas são partes da potência divina, porque são os modos dos atributos de Deus. Mas a redução das “criaturas” ao estado de modos, ao invés de retirar delas toda potência própria, mostra, ao contrário, como uma parte de potência volta a elas como sendo própria, segundo sua essência. A identidade da potência e da essência é igualmente afirmada (sob as mesmas condições) dos modos e da substância. Essas condições são os atributos, pelos quais a substância possui uma onipotência idêntica a sua essência. Isso explica porque dizemos que os modos, que implicam esses mesmos atributos, constituem a essência de Deus, que eles “explicam” ou “exprimem” a potência divina²³. Reduzir as coisas a modos de uma substância única não é uma maneira de fazer delas aparências, fantasmas, como Leibniz acreditava ou fingia acreditar, pelo contrário, é a única maneira, segundo Espinosa, de fazer delas seres “naturais”, dotados de força ou de potência.

[82] A identidade entre a potência e a essência significa o seguinte: a potência é sempre ato, ou, pelo menos, está em ato. Uma longa tradição teológica já afirmava a identidade entre a potência e o ato, não apenas em Deus, mas na natureza²⁴. Por outro lado, uma longa tradição física e materialista afirmava, nas coisas elas mesmas criadas, o caráter atual de toda potência: a distinção entre a potência e ato era substituída pela correlação entre uma potência de agir e uma potência de sofrer, todas duas atuais²⁵. Em Espinosa, as duas correntes se reúnem, uma se referindo à essência da substância, a outra à essência do modo. É porque, no espinosismo, toda potência traz um poder de ser afetado que lhe corresponde e lhe é inseparável. Ora, esse poder de ser afetado é sempre necessariamente exercido. À *potentia* corresponde uma *aptitudo* ou *potestas*; não existem, porém, aptidão ou poder que não sejam efetuados, logo, não existe potência que não seja atual²⁶.

Uma essência de modo é potência; a ela corresponde no modo um certo poder de ser afetado. Mas como o modo é parte da natureza, seu poder é sempre preenchido, seja por afecções produzidas

²³ E, I, 36, dem.

²⁴ A identidade da potência e do ato, pelo menos no *Noús*, é um tema frequente do neoplatonismo. Podemos encontrá-lo tanto no pensamento cristão, quanto no pensamento judaico. Nicolau de Cusa tira daí a noção de *Possess*, que ele aplica a Deus (*Œuvres choisies*, ed. Aubier, pp. 543-546; e M. de Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, pp. 298-306). Essa identidade do ato e da potência em Deus, Bruno a estende ao “simulacro”, quer dizer, ao universo ou à Natureza (*Cause, Principe, Unité*, ed. Alcan, 3º diálogo).

²⁵ Essa tradição tem uma finalização em Hobbes (cf. *De Corpore*, cap. X).

²⁶ Espinosa fala frequentemente de uma *aptidão* do corpo que corresponde a sua potência: o corpo está apto (*aptus*) a agir e a sofrer. (E, II, 13, esc.); ele pode ser afetado de muitas maneiras (E, III, postulado 1), a excelência do homem vem do fato de que seu corpo está “apto para o maior número de coisas” (E, V, 39). Por outro lado, uma *potestas* corresponde à potência de Deus (*potentia*); Deus pode ser afetado de uma infinidade de maneiras e produz necessariamente todas as afecções das quais ele tem o poder (E, I, 35).

pelas coisas exteriores (afecções passivas), seja por afecções explicadas por sua própria essência (afecções ativas). Dessa maneira, a distinção entre a potência e o ato, ao nível do modo, desaparece em benefício de uma correlação entre [83] duas potências igualmente atuais, potência de agir e potência de sofrer, que variam em razão inversa, mas cuja soma é constante, e constantemente efetuada. Isso explica porque Espinosa pode apresentar a potência do modo, ora como um invariante idêntico à essência, visto que o poder de ser afetado é constante, ora como estando sujeita a variações, visto que a potência de agir (ou força de existir) “aumenta” ou “diminui”, segundo a proporção das afecções ativas que contribuem para preencher esse poder a cada instante²⁷. Resta dizer que o modo, de qualquer maneira, não tem outra potência a não ser atual: a cada instante, ele é tudo aquilo que ele pode ser, sua potência e sua essência.

No polo oposto, a essência da substância é potência. Essa potência absolutamente infinita de existir traz um poder de ser afetado de uma infinidade de maneiras. Desta vez porém, o poder de ser afetado só pode ser exercido por afecções ativas. Como a substância absolutamente infinita poderia ter uma potência de sofrer, se esta, evidentemente, suporia uma limitação da potência de agir? Por ser onipotente em si mesma e por si mesma, a substância é necessariamente capaz de uma infinidade de afecções, e é causa ativa de todas as afecções das quais ela é capaz. Dizer que a essência de Deus é potência, é o mesmo que dizer que Deus produz uma infinidade de coisas, em virtude dessa mesma potência através da qual ele existe. *Ele as produz, portanto, da mesma maneira pela qual ele existe.* Causa de todas as coisas “no mesmo sentido” em que é causa de si, ele produz todas as coisas nos seus atributos, já que seus atributos constituem, ao mesmo tempo, sua essência e sua existência. Não basta portanto dizer que a potência de Deus é atual: ela é necessariamente ativa, ela é ato. A essência de Deus não é potência sem que uma infinidade de coisas dela decorram, e decorram, justamente, nesses atributos que a constituem. Da mesma maneira os modos são as afecções de Deus; Deus, porém, nunca sofre através dos seus modos, ele só tem afecções ativas²⁸.

Toda essência é essência de alguma coisa. Distinguiremos portanto: a essência como potência; aquilo do qual ela é essência; o poder de ser afetado que corresponde a ela. Aquilo de que a essência é essência é sempre uma quantidade de realidade ou de perfeição. Uma coisa, porém, tem mais realidade ou perfeição quando ela pode ser afetada de um maior número de maneiras: *a quantidade de realidade encontra [84] sempre sua razão em uma potência idêntica à essência.* A prova a posteriori parte da potência própria aos seres finitos: buscamos a condição sob a qual um ser finito tem uma potência, alcançamos a potência incondicionada de uma substância absolutamente infinita. Na verdade, uma essência de ser finito só é potência em relação a uma substância da qual esse ser é o modo. Mas esse procedimento a

²⁷ Sobre as variações da *vis existendi*, cf. E, III, definição geral dos afetos

²⁸ CT, I, cap. 22-25. E, I, 15, esc.

posteriori é apenas um maneira, para nós, de chegar a um procedimento a priori mais profundo. A essência da substância absolutamente infinita é onipotência porque a substância possui a priori todas as condições sob as quais atribuímos a potência a alguma coisa. Ora, se é verdade que consideramos os modos em relação à substância, em virtude da sua potência, consideramos a substância, em virtude também da sua, em relação aos modos: ela não tem uma substância absolutamente infinita de existir sem preencher, por uma infinidade de coisas, em uma infinidade de modos, o poder de ser afetado que corresponde a essa potência.

É nesse sentido que Espinosa nos conduz a uma última tríade da substância. Partindo das provas da potência, a descoberta dessa tríade ocupa todo o final do primeiro livro da *Ética*. Ela se apresenta assim: a essência da substância como potência absolutamente infinita de existir; a substância como *ens realissimum* existindo por si; um poder de ser afetado de uma *infinidade de maneiras*, que correspondem a essa potência, necessariamente preenchido por afecções, das quais a própria substância é a causa ativa. Essa terceira tríade toma seu lugar ao lado das duas anteriores. Ela não significa, como a primeira, a necessidade de uma substância que tenha todos os atributos; nem, como a segunda, a necessidade que tenha essa substância de existir absolutamente. Ela significa a necessidade, para essa substância existente, de produzir uma infinidade de coisas. E ela não se contenta em nos fazer passar aos modos, ela se aplica a eles ou se comunica com eles. Por isso, o próprio modo vai apresentar a seguinte tríade: essência de modo como potência; modo existente definido por sua quantidade de realidade ou de perfeição; poder de ser afetado de um *grande número* de maneiras. Assim, é como se o primeiro livro da *Ética* fosse o desenvolvimento de três tríades que encontram seu princípio na expressão: a substância, o absoluto, a potência.

SEGUNDA PARTE:

O PARALELISMO

E A IMANÊNCIA

CAPÍTULO 6:

A expressão no paralelismo

[87] Por que Deus produz? O problema de uma razão suficiente da produção não desaparece no espinosismo; pelo contrário, torna-se urgente. Pois a natureza de Deus é expressiva nela mesma, como natureza naturante. Essa expressão é tão natural ou essencial a Deus que ela não se contenta em refletir um Deus todo pronto, mas forma uma espécie de desenvolvimento do divino, uma constituição lógica e genética da substância divina. Cada atributo exprime uma essência formal; todas as essências formais são exprimidas como sendo a essência absoluta de uma única e mesma substância da qual a existência decorre necessariamente; essa mesma existência é, portanto, exprimida pelos atributos. Esses momentos são os verdadeiros momentos da substância; a expressão é, em Deus, a própria vida de Deus. Então, não poderemos dizer que Deus produz o mundo, o universo ou a natureza naturada *para* se exprimir. Não apenas a razão suficiente deve ser necessária, excluindo qualquer argumento de finalidade, como também Deus se exprime nele mesmo, na sua própria natureza, nos atributos que o constituem. Ele não tem nenhuma “necessidade” de produzir, pois nada lhe falta. Temos que tomar ao pé da letra uma metáfora de Espinosa que mostra que o mundo produzido nada acrescenta à essência de Deus: quando um artesão esculpe cabeças e troncos e depois junta um tronco e uma cabeça, essa reunião nada acrescenta à essência da cabeça¹. Esta conserva a mesma essência, *a mesma expressão*. Se Deus se exprime nele mesmo, o universo só pode ser uma expressão em segundo grau. A substância já se exprime nos atributos que constituem a natureza naturante, mas os atributos se exprimem, por sua vez, nos modos, [88] que constituem a natureza naturada. Mais uma razão para perguntar: por que esse segundo nível? Por que Deus produz um universo modal?

Para explicar, a priori, a produção, Espinosa invoca um primeiro argumento. Deus age, ou produz, da maneira como ele se compreende (*seipsum intelligi*): assim como ele se compreende necessariamente, ele age necessariamente². Um segundo argumento aparece, ora dependendo do primeiro, ora distinto e concomitante. Deus produz da maneira como ele existe: como ele existe necessariamente, ele produz necessariamente³.

Qual é o sentido do primeiro argumento? Que significa “se compreender”? Deus não concebe *possibilidades* no seu entendimento, mas compreende a necessidade da sua própria natureza. O

¹ CT, I, segundo diálogo, 5.

² E, II, 3, esc.

³ E, I, 25, esc. : “No sentido em que se diz que Deus é causa de si, deve se dizer também que ele é causa de todas as coisas”. II, 3, esc. : “É tão impossível para nós conceber Deus não agindo quanto não existindo”. IV, prefácio: “Deus, ou a natureza, age com a mesma necessidade com que existe”.

entendimento infinito não é o lugar dos possíveis, mas sim a forma da ideia que Deus tem necessariamente de si mesmo ou de sua própria essência. A ciência de Deus não é uma ciência dos possíveis, mas sim a ciência que Deus tem de si mesmo e de sua própria natureza. Compreender se opõe então a conceber alguma coisa como sendo possível. Nesse sentido, porém, compreender é deduzir propriedades a partir daquilo que se apreende como sendo necessário. Dessa maneira, a partir da definição do círculo, deduzimos várias propriedades que derivam realmente dessa definição. Deus se compreende ele mesmo; disso deriva uma infinidade de propriedades, que caem necessariamente no entendimento de Deus. Deus não pode compreender sua própria essência sem produzir uma infinidade de coisas que dela decorrem, *assim como as propriedades decorrem de uma definição*. Vemos que, nesse argumento, os modos são assimilados às propriedades logicamente necessárias que derivam da essência de Deus assim como ela é compreendida. Quando Espinosa felicita certos Hebreus por terem percebido que Deus, o entendimento de Deus e as coisas por ele compreendidas eram uma única e mesma coisa, ele quer dizer, ao mesmo tempo, que o entendimento de Deus é a ciência que Deus tem da sua própria natureza, [89] e que essa ciência compreende uma infinidade de coisas que dela decorrem necessariamente⁴.

Mas por que Deus se compreende? Espinosa chega a apresentar essa proposição como uma espécie de axioma⁵. Esse axioma se refere a concepções aristotélicas: Deus se pensa ele mesmo, é ele mesmo objeto do seu pensamento, sua ciência não tem outro objeto a não ser ele mesmo. Esse é o princípio que opomos à ideia de um entendimento divino que pensaria “possíveis”. E muitos comentadores podiam reunir argumentos convincentes para mostrar que o Deus de Aristóteles, ao se pensar ele mesmo, pensa também todas as outras coisas que disso decorrem necessariamente: dessa maneira, a tradição aristotélica se aproximava de um teísmo, às vezes até de um panteísmo, identificando o conhecedor, o conhecimento e o conhecido (os Hebreus invocados por Espinosa são os filósofos judeus aristotélicos).

Entretanto, a teoria espinosista da ideia de Deus é demasiado original para ser fundada sobre um simples axioma ou reivindicar uma tradição. O fato de que Deus se compreenda ele mesmo deve derivar da necessidade da natureza divina⁶. Ora, desse ponto de vista, a noção de expressão representa um papel determinante. Deus não se exprime, sem se compreender enquanto se exprime. Deus não se exprime formalmente nos seus atributos, sem se compreender objetivamente em uma ideia. A essência de Deus não é exprimida nos atributos como essência formal, sem ser exprimida em uma ideia como essência objetiva. Isso explica porque, desde a definição do atributo, Espinosa se referia a um

⁴ E, II, 7, esc.

⁵ E, II, 3, esc. : “Assim como todos o admitem com unanimidade...” (Também a *Carta 75, para Oldenburg*, III, p. 228).

⁶ Isso já é o que aparece na *demonstração* de II, 3, que invoca I, 16. E o próprio escólio sublinha essa referência (“*Deriva da necessidade da natureza divina...* que Deus se compreenda ele mesmo.”).

entendimento capaz de perceber. Não que o atributo seja “atribuído” pelo entendimento: a palavra “perceber” indica suficientemente que o entendimento não capta nada que não esteja na natureza. Os atributos, porém, não exprimem a essência da substância, sem se relacionar necessariamente a um entendimento que os compreenda objetivamente, ou seja, que perceba aquilo que eles exprimem. Dessa maneira, a ideia de Deus está fundamentada na própria natureza divina: pelo fato de que Deus tem por natureza uma infinidade de atributos, dos quais cada um “exprime” uma essência infinita, decorre dessa [90] natureza expressiva que Deus se compreende e, ao se compreender, produz todas as coisas que “caem” em um entendimento infinito⁷. As expressões são sempre explicações. Mas as explicações formuladas pelo entendimento são apenas percepções. Não é o entendimento que explica a substância, mas as explicações da substância se referem necessariamente a um entendimento que as compreende. Deus se compreende necessariamente, assim como ele se explica ou se exprime.

Consideremos o segundo argumento: Deus produz assim como existe. Os modos, aqui, não são mais assimilados a propriedades lógicas, mas a afecções físicas. O desenvolvimento autônomo desse argumento está, portanto, fundamentado sobre a potência: quanto mais uma coisa tem potência, mais ela pode ser afetada de um grande número de maneiras; ora, já demonstramos, seja a posteriori, seja a priori, que Deus tinha uma potência absolutamente infinita de existir. Deus tem portanto um poder de ser afetado de uma infinidade de maneiras, *potestas* que corresponde a sua potência ou *potentia*. Esse poder é necessariamente preenchido, mas não por afecções que viriam de outra coisa que não fosse de Deus; logo, Deus produz necessária e ativamente uma infinidade de coisas que o afetam de uma infinidade de maneiras.

Que Deus produza necessariamente nos diz, ao mesmo tempo, como ele produz. Ao se compreender como substância composta de uma infinidade de atributos, existindo como substância composta de uma infinidade de atributos, Deus age da maneira como se compreende e como existe, logo, *nesses* atributos que exprimem, ao mesmo tempo, sua essência e sua existência. Ele produz uma infinidade de coisas, mas “em uma infinidade de modos”. Ou seja: as coisas produzidas não existem fora dos atributos que as contêm. Os atributos são as condições unívocas sob as quais Deus existe, mas também sob as quais ele age. Os atributos são formas unívocas e comuns: eles são ditos, da mesma forma, das criaturas e do criador, dos produtos e do produtor, constituindo formalmente a essência de um, contendo formalmente a essência dos outros. O princípio da necessidade da produção se refere, portanto, a uma dupla univocidade. Univocidade da causa: Deus é causa de todas as coisas, *no mesmo sentido* em que é causa de si. Univocidade dos atributos: Deus produz através e nesses mesmos atributos que constituem sua essência. Isso explica porque Espinosa [91] mantém uma constante polêmica: ele

⁷ E, I, 16, prop. e dem.

mostra o tempo todo o absurdo de um Deus que produziria através de atributos morais, como bondade, justiça ou caridade, ou mesmo através de atributos humanos, como entendimento e vontade.

Suponhamos, por *analogia* com o homem, que o entendimento e a vontade sejam atributos do próprio Deus⁸. Mesmo assim, só atribuímos a Deus vontade e entendimento de maneira equívoca: em virtude da distinção de essência entre o homem e Deus, a vontade e o entendimento divinos só terão com o humano uma “comunhão de nome”, assim como o Cão—constelação com o cão—animal que late. Daí surgem vários absurdos, segundo os quais Deus deverá conter eminentemente as perfeições sob as quais ele produz as criaturas. 1º) Do ponto de vista do entendimento, diremos que Deus é “todo-poderoso”, justamente porque ele “não pode” criar as coisas com as mesmas perfeições que ele entende, isto é, sob as mesmas formas que ele possui. Dessa maneira, pretendemos provar a onipotência de Deus através de uma impotência⁹. 2º) Do ponto de vista da vontade, diremos que Deus teria podido querer outra coisa, ou que as coisas poderiam ter sido de uma outra natureza, se Deus assim o tivesse querido. Atribuímos a Deus a vontade, logo, fazemos dela a essência de Deus; mas supomos, ao mesmo tempo, que Deus poderia ter tido uma outra vontade, logo, uma outra essência (a menos que se fizesse da vontade divina um puro ente de razão, caso em que as contradições redobriariam); daí supomos que dois ou mais deuses poderiam ser considerados. Dessa vez, colocamos em Deus variabilidade e pluralidade para provar sua eminência¹⁰.

Simplificamos as críticas de Espinosa. Cada vez, porém, que ele critica a imagem de um Deus, que seria essencialmente dotado de entendimento e vontade, acreditamos que ele desenvolve as implicações críticas da sua teoria da univocidade. Ele quer mostrar que o entendimento e a vontade só poderiam ser considerados como atributos de Deus por analogia. A analogia, porém, não consegue esconder a equivocidade da qual ela parte nem a eminência na qual ela chega. Ora, perfeições eminentes em Deus, assim como atributos equívocos, trazem toda espécie de contradições. São atribuídas a Deus apenas essas formas que são tão perfeitas nas criaturas que as implicam quanto em Deus [92] que as compreende. Deus não produz porque quer, mas porque é. Não produz porque concebe, isto é, porque concebe coisas como sendo possíveis, mas porque se compreende ele mesmo, porque compreende necessariamente sua própria natureza. Resumindo, Deus age “apenas segundo as leis da sua natureza”: ele não poderia produzir outra coisa, nem produzir as coisas em outra ordem, sem ter uma outra natureza¹¹. Podemos observar que Espinosa, geralmente, não precisa denunciar diretamente as incoerências da ideia de criação. Basta perguntar: como Deus produz, em que condições? As próprias

⁸ E, I, 17, esc.

⁹ E, I, 17, esc., e I, 33, esc. 2. CT, I, cap. 4, 1-5.

¹⁰ E, I, 33, dem. e esc. 2. CT, I, cap. 4, 7-9.

¹¹ E, I, 17 e 33, prop. e dem.

condições da produção fazem dela algo diferente de uma criação, e das “criaturas” algo diferente de criaturas. Se Deus produz necessariamente, e nos seus próprios atributos, os produtos são necessariamente modos desses atributos, os quais constituem a natureza de Deus.

Tudo se passa como se a expressão tivesse uma lógica que a levasse a se desdobrar. Espinosa é muito cuidadoso com a gramática, de maneira que não podemos negligenciar as origens linguísticas da “expressão”. Vimos que os atributos eram nomes: geralmente verbos, e não adjetivos. Cada atributo é um verbo, uma oração principal infinitiva, uma expressão dotada de um sentido distinto; mas todos os atributos designam a substância como sendo uma única e mesma coisa. A distinção tradicional entre o sentido exprimido e o objeto designado (que se exprime) encontra, portanto, no espinosismo um campo de aplicação imediata. Essa distinção, porém, funda necessariamente um certo movimento da expressão. Pois é preciso que o sentido de uma oração principal se torne, por sua vez, o designado de uma oração subordinada, tendo ela mesma um novo sentido etc. Dessa maneira, a substância designada se exprimia nos atributos, os atributos exprimiam uma essência. Agora, os atributos também se exprimem: eles se exprimem nos modos que os designam, esses modos exprimem uma modificação. Os modos são verdadeiras orações “participiais” que derivam das orações infinitivas principais. É nesse sentido que a expressão, através do seu próprio movimento, engendra uma expressão do segundo grau. A expressão [93] possui em si a razão suficiente de uma re-expressão. Esse segundo grau define a própria produção: diz-se que Deus produz, ao mesmo tempo que seus atributos se exprimem. De modo que, em última instância, é sempre Deus que é designado por todas as coisas, exceto pela diferença de nível. Os atributos designam Deus, mas os modos ainda o designam sob o atributo do qual eles dependem. “Isso é o que certos Hebreus parecem ter visto, como através de uma nuvem, pois eles admitem que Deus, o entendimento de Deus e as coisas compreendidas por ele são uma única e mesma coisa”¹².

Existe uma *ordem* na qual Deus produz necessariamente. É a ordem da expressão dos atributos. Primeiro, cada atributo se exprime na sua natureza absoluta: um modo infinito imediato é, portanto, a primeira expressão do atributo. A seguir, o atributo modificado se exprime em um modo infinito

¹² E, II, 7, esc. Vimos anteriormente (cap. 3) como Espinosa, na sua teoria da expressão, ia de encontro a certos temas de uma lógica das orações de origem estoica, renovada pela escola de Ockham. Era preciso, porém, levar em conta outros fatores; e, principalmente, a língua hebraica. No seu *Compendium grammatices linguae hebrae*, Espinosa assinala certas características que formam uma verdadeira lógica da expressão, segundo as estruturas gramaticais do hebreu, e que fundam uma teoria das orações. Por falta de uma edição comentada, esse livro não é muito compreensível para o leitor que não conhece a língua. Só podemos, portanto, compreender alguns dados simples: 1º) o caráter intemporal do infinitivo (cap. 5, cap. 13); 2º) o caráter participial dos modos (cap. 5, cap. 33); 3º) a determinação de diversas espécies de infinitivos, das quais uma exprime a ação relacionada a uma causa principal (o equivalente de *constituere aliquem regnarem* ou *constitui ut regnaret*, cf. cap. 12).

mediato. Finalmente, o atributo se exprime “de uma certa e determinada maneira”, ou melhor, de uma infinidade de maneiras que constituem os modos existentes finitos¹³. Esse último nível ficaria sem explicação, se os modos infinitos, no gênero de cada atributo, não contivessem leis ou princípios de leis, segundo os quais os modos finitos correspondentes são eles mesmos determinados e ordenados.

Se existe uma ordem de produção, essa ordem é a mesma para todos os atributos. Efetivamente, Deus produz, ao mesmo tempo, em todos os atributos que constituem sua natureza. Os atributos se exprimem, portanto, em uma única e mesma ordem: até chegar aos modos finitos, que devem ter a mesma ordem nos diversos atributos. Essa identidade de ordem define uma correspondência dos modos: a cada modo de um atributo corresponde [94] necessariamente um modo de cada um dos outros atributos. Essa identidade de ordem exclui qualquer relação de causalidade real. Os atributos são irreduzíveis e realmente distintos; nenhum é causa do outro, nem de uma coisa qualquer no outro. Os modos envolvem, portanto, exclusivamente, o conceito de seu atributo, não o de um outro¹⁴. A identidade de ordem, a correspondência entre modos de atributos diferentes exclui, portanto, qualquer relação de causalidade real ativa entre esses modos, assim como entre esses atributos. Quanto a isso, não temos nenhuma razão séria para acreditar em uma mudança no pensamento de Espinosa: os célebres textos do Breve Tratado, nos quais Espinosa fala de uma ação de um atributo sobre um outro, de um efeito de um atributo no outro, de uma interação entre modos de atributos diferentes, não parece que devam ser interpretados em termos de causalidade real¹⁵. O contexto diz com precisão que dois atributos (o pensamento e a extensão) agem um sobre o outro quando “considerados os dois juntos”, ou que dois modos de atributos diferentes (a alma e o corpo) agem um sobre o outro, na medida em que formam “as partes de um todo”. Aqui, nada ultrapassa realmente a afirmação de uma correspondência: sendo duas coisas as partes de um todo, nada pode mudar em uma que não tenha seu correspondente na outra, e nenhuma pode mudar sem que o próprio todo também mude¹⁶. No máximo, veremos nesses textos a marca de um momento no qual Espinosa ainda não exprime adequadamente a diferença entre sua própria doutrina e as doutrinas aparentemente vizinhas (causalidade ocasional, causalidade ideal). Não parece que Espinosa tenha, em algum momento, admitido uma causalidade real ativa para explicar a relação entre modos de atributos diferentes.

¹³ E, I, 21-23, prop. e dem.

¹⁴ E, II, 6, dem.

¹⁵ CT, II, cap. 19. 7 seq., cap. 20, 4-5. (Albert Léon já mostrava que os textos do *Tratado Breve* não implicavam necessariamente a hipótese de uma causalidade real entre atributos, ou entre a alma e o corpo: cf. *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*, Alcan, 1907, p. 200)

¹⁶ CT, II, cap. 20, 4, nota 3: “O objeto não pode sofrer uma mudança sem que a ideia também o sofra, e vice versa...”

Os princípios anteriores levam a um resultado no qual reconheceremos a primeira fórmula do paralelismo de Espinosa: há uma *identidade de ordem* ou *correspondência* entre modos de atributos diferentes. Podemos chamar de “paralelas”, na verdade, duas coisas ou duas séries de coisas que estão em uma relação constante, de tal forma que não exista nada [95] em uma que não tenha na outra um correspondente, excluída toda causalidade real entre as duas. Desconfiaremos, porém, da palavra “paralelismo” que não é de Espinosa. Parece que ela foi criada por Leibniz, que a emprega por conta própria para designar essa correspondência entre séries autônomas ou independentes¹⁷. Devemos então pensar que a identidade de ordem não é o bastante para distinguir o sistema espinosista; em certo sentido, ela está mais ou menos em todas as doutrinas que recusam interpretar as correspondências em termos de causalidade real. Se a palavra paralelismo designa adequadamente a filosofia de Espinosa, é porque ela mesma implica outra coisa que não seja uma simples identidade de ordem, outra coisa que não seja uma correspondência. E, ao mesmo tempo, porque Espinosa não se contenta com essa correspondência ou com essa identidade para definir o liame que une os modos de atributos diferentes.

Espinosa vai apresentar, justamente, duas outras fórmulas que prolongam a primeira: *identidade de conexão ou igualdade de princípio*, *identidade de ser ou unidade ontológica*. A teoria propriamente espinosista se enuncia então da seguinte maneira: “Uma única e mesma ordem, quer dizer, uma única e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas umas após as outras”¹⁸. Acima de tudo, não devemos considerar apressadamente a ordem e a conexão (*connexio* ou *concatenatio*) como sendo estritamente sinônimas. É verdade que, no texto que acabamos de citar, a afirmação de uma identidade de ser diz algo mais do que a simples identidade de conexão; é portanto possível que a conexão já implique algo mais do que a ordem. Na verdade, a identidade de conexão não significa apenas uma autonomia das séries correspondentes, mas uma isonomia, ou seja, uma igualdade de princípios entre séries autônomas ou independentes. Suponhamos duas séries correspondentes cujos princípios, porém, sejam desiguais, o princípio de uma sendo, de certa maneira, eminente em relação ao da outra: entre um sólido e sua projeção, entre uma linha e a assíntota o que existe é identidade de ordem ou correspondência, não existe, propriamente falando, “identidade [96] de conexão”. Os pontos de uma curva não se encadeiam (*concatenantur*) como os de uma reta. Nesses casos, só poderemos falar de paralelismo em um sentido muito vago. Os “paralelos”, no sentido exato, exigem uma igualdade de princípio entre as duas séries de pontos correspondentes. Quando Espinosa afirma que os modos de atributos diferentes não têm apenas a mesma ordem, mas também a mesma conexão ou concatenação, ele quer dizer que os princípios dos quais eles dependem são eles mesmos iguais. Já nos textos do *Breve Tratado*, se dois

¹⁷ Por “paralelismo”, Leibniz entende uma concepção da alma e do corpo que os torna, de certa maneira, inseparáveis, ao mesmo tempo em que exclui uma reação de causalidade real entre os dois. Mas é sua *própria* concepção que ele assim designa. Cf. *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, 1702, § 12.

¹⁸ E, II, 7, esc

atributos ou dois modos de atributos diferentes são “considerados ao mesmo tempo”, é porque eles formam as partes iguais ou as metades de um todo. É a igualdade dos atributos que dá ao paralelismo seu sentido estrito, garantindo que a conexão seja a mesma entre coisas cuja ordem é a mesma.

É dessa maneira que Leibniz cria a palavra “paralelismo”, mas, por conta própria, ele a invoca de maneira muito geral e pouco adequada: é certo que o sistema de Leibniz implica uma correspondência entre séries autônomas, substâncias e fenômenos, sólidos e projeções, mas os princípios dessas séries são singularmente desiguais. (Da mesma forma, quando Leibniz fala mais exatamente é para invocar a imagem da projeção e não a dos paralelos.) Por outro lado, Espinosa não emprega a palavra “paralelismo”; mas essa palavra convém a seu sistema, porque expõe a igualdade dos princípios, de onde decorrem as séries independentes e correspondentes. Podemos ver bem, ainda aí, quais são as intenções polêmicas de Espinosa. Através do seu estrito paralelismo, Espinosa recusa qualquer analogia, qualquer eminência, qualquer forma de superioridade de uma série sobre a outra, qualquer ação ideal que pudesse supor uma preeminência: não existe superioridade da alma sobre o corpo, assim como também não existe superioridade do atributo pensamento sobre o atributo extensão. E a terceira forma do paralelismo, aquela que afirma a identidade de ser, vai mais longe ainda, no mesmo sentido: os modos de atributos diferentes não apenas têm a mesma ordem e a mesma conexão, mas também o mesmo ser; são as *mesmas coisas* que se distinguem apenas pelo atributo cujo conceito elas envolvem. Os modos de atributos diferentes são uma única e mesma modificação que difere apenas pelo atributo. Através dessa identidade de ser, ou unidade ontológica, Espinosa recusa a intervenção de um Deus transcendente que colocaria cada termo de uma série de acordo com o termo da outra, ou ainda, que faria sobrepor as séries em função de seus princípios desiguais. A doutrina [97] de Espinosa pode ser chamada de “paralelismo”, mas é porque exclui qualquer analogia, qualquer eminência, qualquer transcendência. O paralelismo, estritamente falando, não pode ser compreendido, nem do ponto de vista de uma causa ocasional, nem do ponto de vista de uma causalidade ideal, mas apenas do ponto de vista de um Deus imanente e de uma causalidade imanente.

A essência da expressão está em jogo em tudo isso. Pois a relação de expressão ultrapassa a relação de causalidade: isso vale para coisas independentes ou séries autônomas que também não têm, uma com a outra, uma correspondência determinada, constante e regulada. Se a filosofia de Espinosa e a de Leibniz encontram um terreno de confronto natural, seria na ideia de expressão, no uso que eles fazem, respectivamente, dessa ideia. Ora, veremos que o modelo “expressivo” de Leibniz é sempre o da assíntota, ou da projeção. Completamente diferente é o modelo expressivo que ressalta da teoria de Espinosa: modelo “paralelista”, ele implica a igualdade de duas coisas que daí exprimem uma única terceira, e a identidade dessa terceira, tal como ela é exprimida nas outras duas. A ideia de expressão em Espinosa reúne e funda, ao mesmo tempo, os três aspectos do paralelismo.

O paralelismo deve ser dito dos modos, e apenas dos modos. Ele é fundamentado, porém, na substância e nos atributos da substância. Deus produz, ao mesmo tempo, em todos os atributos: ele produz na mesma ordem, existe portanto correspondência entre modos de atributos diferentes. Como, porém, esses atributos são realmente distintos, essa correspondência ou identidade de ordem exclui qualquer ação causal de uns sobre os outros. Como esses atributos são todos iguais, há identidade de conexão entre esses modos que diferem pelo atributo. Como esses atributos constituem uma única e mesma substância, esses modos, que diferem pelo atributo, formam uma única e mesma modificação. De certa forma, estamos vendo a tríade da substância “descer” para os atributos e se comunicar com os modos. A substância se exprime nos atributos, cada atributo era uma expressão, a essência da substância era exprimida. Agora, cada atributo se exprime, os modos que deles dependem são expressões, uma modificação é exprimida. Lembramos que a essência exprimida não existia fora dos atributos, mas era exprimida como sendo a essência absoluta da substância, a mesma para todos os atributos. Aqui acontece o mesmo: a modificação não existe fora do modo que a exprime em cada atributo, [98] mas ela é exprimida como modificação da substância, a mesma para todos os modos que diferem pelo atributo. Uma única e mesma modificação é, portanto, exprimida na infinidade dos atributos sob “uma infinidade de modos”, que só diferem pelo atributo. Isso explica porque devemos dar importância aos termos “modo” e “modificação”. Em princípio, o modo é uma afecção de um atributo, a modificação uma afecção da substância. Um é compreendido formalmente, o outro ontologicamente. Todo modo é a forma de uma modificação em um atributo, toda modificação é o ser em si dos modos que diferem pelo atributo (o ser em si, aqui, não se opõe a um ser para nós, mas a um ser formal). Sua correlação é enunciada da seguinte maneira: os modos que diferem pelo atributo exprimem uma única e mesma modificação, mas essa modificação não existe fora dos modos que se exprimem nos diversos atributos. Daí, uma fórmula que o próprio Espinosa apresenta como sendo obscura: “Deus é realmente causa das coisas como elas são em si (*ut in se sunt*), enquanto constituído por uma infinidade de atributos; e, por enquanto, não posso explicar isso mais claramente”¹⁹. “Em si” não significa, evidentemente, que as coisas produzidas por Deus sejam substâncias. A *res in se* é a modificação substancial; ora, Deus não produz essa modificação fora dos modos que o exprimem, ao mesmo tempo, em todos os atributos. Vemos, portanto, a tríade da substância se prolongando em uma tríade do modo (atributo–modo–modificação). E é dessa maneira que, no escólio de II, 7, Espinosa demonstra o paralelismo: assim como uma única e mesma substância está “compreendida” nos diversos atributos, uma única e mesma coisa (modificação) é “exprimida” em todos os atributos; como essa coisa não existe fora do modo que a exprime em cada atributo, os modos que diferem pelo atributo têm uma mesma ordem, uma mesma conexão, um mesmo ser em si.

¹⁹ E, II, 7, esc.

CAPÍTULO 7:

A duas potências e a ideia de Deus

[99] Poderia parecer, portanto, que o paralelismo fosse fácil de demonstrar. Bastaria transferir a unidade da substância para a modificação, e o caráter expressivo dos atributos para os modos. Essa transferência teria seus fundamentos na necessidade da produção (segundo nível de expressão). Considerando, porém, o conjunto da proposição 7 do livro II, ficamos desconcertados, porque nos deparamos com uma operação muito mais complexa. 1º) O texto da proposição, a demonstração e o corolário afirmam, é verdade, uma identidade de ordem, de conexão e mesmo de ser; mas não entre modos que exprimiriam a mesma modificação em cada atributo. A tríplice identidade é afirmada apenas da ideia, que é um modo do pensamento, e da coisa representada, que é um modo de um certo atributo. Esse paralelismo é portanto *epistemológico*: ele é estabelecido entre a ideia e seu “objeto” (*res ideata, objectum ideae*). 2º) Por outro lado, o escólio segue o caminho indicado anteriormente: ele chega à conclusão de um paralelismo *ontológico* entre todos os modos que diferem pelo atributo. Ele mesmo só chega, porém, a essa conclusão pela via da demonstração e do corolário: ele generaliza o caso da ideia e de seu objeto estendendo-o a *todos* os modos que diferem pelo atributo¹.

Surgem várias perguntas. De um lado, supondo que os dois paralelismos estejam de acordo, por que é preciso passar primeiro pelo desvio “epistemológico”? Será apenas um desvio? Qual serão seu sentido e sua importância no conjunto da *Ética*? Mas, principalmente, os dois paralelismos são conciliáveis? O ponto de vista epistemológico [100] significa: sendo dado um modo em um atributo, uma ideia corresponde a ele no atributo pensamento, a qual representa esse modo e apenas ele². Não temos a menor pretensão de chegar à unidade de uma “modificação” exprimida por todos os modos de atributos diferentes. O paralelismo epistemológico nos conduz apenas à unidade de um “indivíduo”, formado pelo modo de um certo atributo, e a ideia que representa exclusivamente esse modo³. Não temos a menor pretensão de chegar à unidade de todos os modos que diferem pelo seu atributo. Esse paralelismo nos conduz à multiplicidade das ideias que correspondem aos modos de atributos diferentes. É nesse sentido que o paralelismo “psicofísico” é um caso particular do paralelismo epistemológico: a alma é a ideia do corpo, ou seja, a ideia de um certo modo da extensão, e apenas desse modo. O ponto de vista epistemológico se apresenta, portanto, da seguinte maneira: um único e mesmo indivíduo é exprimido por um certo modo e pela ideia que corresponde a ele. Porém, o ponto de vista ontológico diz o seguinte: uma única e mesma modificação é exprimida por todos os modos correspondentes que diferem pelo atributo. De todos os alunos e amigos de Espinosa, Tschirnhaus é

¹ E, II, 7, esc.: “E entendo a mesma coisa para os outros atributos...”

² Dessa maneira a alma é uma ideia que representa exclusivamente um certo modo da extensão: cf. E, II, 13, prop.

³ Sobre esse emprego da palavra “indivíduo” significando a unidade de uma ideia e de seu objeto, cf. E, II, 21, esc.

quem melhor sublinha essa dificuldade, ao perceber que ela está no coração do sistema da *expressão*⁴. Como conciliar esses dois pontos de vista? Ainda mais porque a epistemologia nos força a conceder ao atributo pensamento um singular privilégio: esse atributo deve conter tantas ideias irreduzíveis quantos são os modos de atributos diferentes, mais do que isso, tantas ideias quantos são os atributos. Esse privilégio surge em flagrante contradição com todas as exigências do paralelismo ontológico.

É preciso, portanto, examinar detalhadamente a demonstração e o corolário da proposição 7: “A ordem e a conexão das ideias são as mesmas que a ordem e a conexão das coisas”. A demonstração é simples; basta invocar um axioma, “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve”. Isso nos leva ainda para um princípio aristotélico: conhecer, é conhecer pela causa. Em uma [101] perspectiva espinosista podemos concluir: 1º) a toda ideia corresponde alguma coisa (na verdade, coisa alguma pode ser conhecida sem uma causa que a faça ser, em essência ou em existência); 2º) a ordem das ideias é a mesma que a ordem das coisas (uma coisa só é conhecida pelo conhecimento de sua causa).

Entretanto, essa perspectiva propriamente espinosista não implica apenas o axioma de Aristóteles. Não seria possível compreender porque o próprio Aristóteles e tantos outros não chegaram à teoria do paralelismo. Espinosa reconhece isso plenamente: “mostramos que a ideia verdadeira (...) manifesta como e porque algo é ou foi feito, e que seus efeitos objetivos na alma estão em conformidade com a essência formal do objeto. O que vem a ser a mesma coisa que disseram os Antigos, ou seja, que a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos. Salvo que, até onde eu saiba, eles não conceberam, como fizemos aqui, a alma agindo de acordo com leis determinadas e como um autômato espiritual”⁵. “Autômato espiritual” significa, antes de mais nada, que uma ideia, sendo um modo do pensamento, só pode encontrar sua causa (eficiente e formal) em outro lugar que não seja no atributo pensamento. Da mesma forma, um objeto, qualquer que seja, só encontra sua causa eficiente e formal no atributo do qual ele é modo e do qual ele envolve o conceito. Aí está, portanto, aquilo que separa Espinosa da tradição antiga: toda causalidade eficiente ou formal (e mais ainda material e final) está excluída entre as ideias e as coisas, entre as coisas e as ideias. Essa dupla exclusão não se refere a um axioma, mas é objeto de demonstrações que ocupam o início do livro II da *Ética*⁶. Espinosa pode, portanto, afirmar a independência das duas séries, série das coisas e série das ideias. Nessas condições, o fato de que a toda ideia corresponde alguma coisa é um primeiro elemento do paralelismo.

⁴ Carta 65, de *Tschirnhaus* (III, p. 207).

⁵ TRE, 85.

⁶ E, II, 5 e 6.

Apenas um primeiro elemento, porém. Para que as ideias tenham a mesma conexão que as coisas, é preciso ainda que a toda coisa corresponda uma ideia. Estamos vendo aqui as duas fórmulas do *Breve Tratado*: “Nenhuma ideia pode ser sem que a coisa seja”, mas também, “não existe coisa alguma cuja ideia não esteja na coisa pensante”⁷. Ora, para demonstrar que toda coisa é o objeto de uma ideia, não vamos mais esbarrar nas dificuldades que nos [102] tinham detido na prova a posteriori. Pois agora partimos de um Deus existente. Sabemos que esse Deus se compreende ele mesmo: forma uma ideia de si mesmo, possui um entendimento infinito. Mas basta que esse Deus se compreenda para que ele produza e, ao produzir, compreenda tudo aquilo que produz.

Na medida em que Deus produz da maneira como se compreende, tudo aquilo que ele produz “cai” necessariamente em seu entendimento infinito. Deus não se compreende, ele mesmo e sua própria essência, sem compreender também tudo aquilo que decorre de sua essência. Isso explica porque o entendimento infinito compreende todos os atributos de Deus, mas também todas as afecções⁸. A ideia formada por Deus é a ideia de sua própria essência; mas é também a ideia de tudo aquilo que Deus produz formalmente nos seus atributos. Existem, portanto, tantas ideias quanto coisas, cada coisa é o objeto de uma ideia. Chamamos de “coisa”, na verdade, tudo aquilo que deriva formalmente da substância divina; a coisa se explica através de determinado atributo do qual ela é o modo. Entretanto, como Deus compreende tudo aquilo que ele produz, uma ideia, no entendimento de Deus, corresponde a cada modo que deriva de um atributo. É nesse sentido que as próprias ideias decorrem da ideia de Deus, *assim como* os modos derivam ou decorrem de seu respectivo atributo; a ideia de Deus será, portanto, causa de todas as ideias, assim como o próprio Deus é causa de todas as coisas.

A cada ideia corresponde alguma coisa, e a cada coisa corresponde uma ideia. É precisamente esse tema que permite a Espinosa afirmar uma *igualdade de princípio*: há em Deus duas potências iguais. Na proposição 7, o corolário se encadeia com a demonstração, ao reconhecer, justamente, essa igualdade de potências: “Daí se conclui que a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir”. O argumento das potências não tem, portanto, mais serventia para provar a posteriori a existência de Deus, mas tem um papel decisivo na determinação do paralelismo epistemológico. Ele nos permite ir ainda mais longe, afirmar finalmente uma *identidade de ser* entre os objetos e as ideias. Este é o final do corolário: a mesma coisa deriva formalmente (quer dizer, em um determinado atributo) da natureza infinita de Deus, e deriva objetivamente da ideia de Deus. Um único e mesmo ser é formal, no atributo do qual ele depende, sob a potência de existir e de agir, e é objetivo na ideia de Deus da qual ele depende, sob a potência de pensar. Um modo de um atributo [103] e a ideia desse modo são uma única

⁷ CT, II, cap. 20, 4, nota 3.

⁸ E, I, 30, prop.

e mesma coisa exprimida de duas maneiras, sob duas potências. No conjunto da demonstração e do corolário, encontramos, portanto, os três tempos do paralelismo: identidade de ordem, identidade de conexão ou igualdade de princípio, identidade de ser, que aqui, no entanto, só se aplicam as relações entre a ideia e seu objeto.

O Deus de Espinosa é um Deus que é e que produz tudo, como o Uno-Todo dos platônicos; mas é também um Deus que se pensa e que pensa tudo, como o Primeiro motor de Aristóteles. Por um lado, devemos atribuir a Deus uma potência de existir e de agir, idêntica a sua essência formal ou que corresponde a sua natureza. Por outro lado, porém, devemos igualmente atribuir a ele uma potência de pensar, idêntica a sua essência objetiva ou que corresponde a sua ideia. Ora, esse princípio de igualdade das potências merece um exame minucioso, porque corremos o risco de confundi-lo com um outro princípio de igualdade, que diz respeito apenas aos atributos. Entretanto, *a distinção das potências e dos atributos tem uma importância essencial no espinosismo*. Deus, ou seja, o absolutamente infinito, possui duas potências iguais: potência de existir e de agir, potência de pensar e de conhecer. Para usar uma fórmula bergsoniana, diremos que o absoluto tem dois “lados”, duas metades. Se o absoluto possui dessa maneira duas potências, é em si e por si, envolvendo-as em sua unidade radical. O mesmo não acontece com os atributos: o absoluto possui uma infinidade de atributos. Só conhecemos dois, a extensão e o pensamento, isso porque nosso conhecimento é limitado, porque somos constituídos por um modo da extensão e um modo do pensamento. A determinação das duas potências, pelo contrário, não é, de maneira alguma, relativa aos limites do nosso conhecimento, assim também como não depende do estado da nossa constituição. A potência de existir que afirmamos de Deus é uma potência absolutamente infinita: Deus existe “absolutamente”, e produz uma infinidade de coisas na “infinidade absoluta” de seus atributos (portanto em uma infinidade de modos)⁹. Da mesma maneira, a potência de pensar é absolutamente infinita. Espinosa não se contenta em dizer que ela é infinitamente perfeita; [104] Deus se pensa absolutamente, e pensa uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos¹⁰. Daí a expressão *absoluta cogitatio*, para designar a potência de pensar; *intellectus absolute infinitus*, para designar o entendimento infinito; e a tese segundo a qual, da ideia de Deus derivam (objetivamente) uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos¹¹. As duas potências não têm, portanto, nada de relativo: são as metades do absoluto, as dimensões do absoluto, as potências do absoluto. Schelling é

⁹ Cf. E, I, 16, dem. : *infinita absolute attributa*.

¹⁰ E, II, 3, prop. e dem.

¹¹ Cf. E, I, 31, dem. : *absoluta cogitatio*. Carta 64, para Schuller (III, p. 206): *intellectus absolute infinitus*.

espinosista quando desenvolve uma teoria do absoluto representando Deus pelo símbolo A^3 , que compreende o real e o ideal como suas potências¹².

Perguntaremos: *sob que condições* podemos afirmar que Deus tem uma potência absolutamente infinita de existir e de agir que corresponde a sua natureza? Sob a condição de que ele tenha uma infinidade de atributos formalmente distintos, os quais, todos juntos, constituam essa própria natureza. É verdade que só conhecemos dois atributos. Mas sabemos que a potência de existir não se confunde com o atributo extensão: uma ideia não tem menos existência do que um corpo, o pensamento, tanto quanto a extensão, é uma forma de existência ou “gênero”. E o pensamento e a extensão, considerados ao mesmo tempo, não são suficientes para esgotar nem preencher uma potência absoluta de existir. Atingimos aqui a razão positiva para a qual Deus tem uma infinidade de atributos. Em um texto importante do *Breve Tratado*, Espinosa afirma que “encontramos em nós algo que nos revela claramente a existência, não apenas de um maior número, mas também de uma infinidade de atributos perfeitos”; os atributos desconhecidos “nos dizem que eles são sem nos dizer o que eles são”¹³. Em outros termos: o próprio fato da nossa existência nos revela que a existência não se deixa esgotar pelos atributos que conhecemos. Já que o infinitamente perfeito não tem sua razão nele mesmo, Deus deve ter uma infinidade de atributos infinitamente perfeitos, todos iguais entre si, [105] cada um constituindo uma forma de existência derradeira ou irreduzível. Sabemos que nenhum esgota essa potência absoluta de existir, potência que pertence a Deus como razão suficiente.

O absolutamente infinito consiste, primeiramente, em uma infinidade de atributos formal ou realmente distintos. Todos os atributos são iguais, nenhum é superior ou inferior ao outro, cada um exprime uma essência infinitamente perfeita. Todas essas essências formais são exprimidas pelos atributos como sendo a essência absoluta da substância, isto é, identificando-se na substância ontologicamente una. A essência formal é a essência de Deus, tal qual ela existe em cada atributo. A essência absoluta é a mesma essência, tal qual se reporta a uma substância da qual a existência decorre necessariamente, substância que possui, portanto, todos os atributos. A expressão se apresenta aqui como sendo a relação entre a forma e o absoluto: cada forma exprime, explica ou desenvolve o absoluto, mas o absoluto contém ou “complica” uma infinidade de formas. A essência absoluta de Deus é potência absolutamente infinita de existir e de agir; porém, ao afirmarmos essa primeira potência como sendo idêntica à essência de Deus fazemo-lo, precisamente, *sob a condição* de uma infinidade de atributos formal ou realmente distintos. A potência de existir e de agir é, portanto, a

¹² Schelling. “*Conférences de Stuttgart*”, 1810 (trad. fr. in *Essais*, ed. Aubier, pp. 309-310): “As duas unidades ou potências se acham novamente unidas na Unidade absoluta, a posição comum da primeira e da segunda potência será portanto A^3 (...) As potências são, de agora em diante, consideradas igualmente como períodos da *revelação* de Deus.”

¹³ CT, I, cap. 1, 7, nota 3.

essência formal-absoluta. E é assim que se deve compreender o princípio de igualdade dos atributos: todos os atributos são iguais em relação a essa potência de existir e de agir que eles condicionam.

O absoluto, porém, tem uma segunda potência, como se fosse uma segunda fórmula ou “período” da expressão: Deus se compreende ou se exprime objetivamente. A essência absoluta de Deus é formal nos atributos que constituem sua natureza e é objetiva na ideia que representa necessariamente essa natureza. Isso explica porque a ideia de Deus representa todos os atributos formal ou realmente distintos, até o ponto em que uma alma ou uma ideia distinta corresponde a cada um¹⁴. Os mesmos atributos que se distinguem formalmente em Deus se distinguem objetivamente na ideia de Deus. Porém, essa ideia não deixa de ser absolutamente una, assim como a substância constituída por todos os atributos¹⁵. A essência objetiva-absoluta é, portanto, a segunda potência do próprio absoluto: não consideramos um ser como sendo a causa [106] de todas as coisas sem que sua essência objetiva também não seja a causa de todas as ideias¹⁶. A essência absoluta de Deus é objetivamente potência de pensar e de conhecer, assim como ela é formalmente potência de existir e de agir. Uma razão a mais para perguntar, nesse novo caso: sob que condições podemos atribuir a Deus essa potência absolutamente infinita de pensar, como sendo idêntica à essência objetiva?

Assim como o atributo extensão não se confunde com a potência de existir, o atributo pensamento não se confunde, por direito, com a potência de pensar. No entanto, um texto de Espinosa parece dizer exatamente o contrário, ao identificar o atributo pensamento com o *absoluta cogitatio*¹⁷. Espinosa, porém, vai indicar com exatidão em que sentido essa identificação deve ser interpretada: é apenas porque a potência de pensar não tem outra condição, a não ser o atributo pensamento. Na verdade, Espinosa chega a se questionar sobre a condição da potência de pensar ou, o que dá no mesmo, sobre a *possibilidade* da ideia de Deus: para que Deus possa pensar uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos, para que ele tenha a possibilidade de formar uma ideia de sua essência e de tudo que dela resulta, é preciso e suficiente que ele tenha um atributo que é o pensamento¹⁸. Dessa maneira, o atributo pensamento é suficiente para condicionar uma potência de pensar igual à potência de existir que está, no entanto, por sua vez, condicionada por todos os atributos (incluindo o pensamento). Não devemos ter pressa em

¹⁴ CT, Apêndice II, 9: “Todos os atributos infinitos que têm uma alma assim como a extensão...”.

¹⁵ E, II, 4, prop. e dem.

¹⁶ TRE, 99: “Precisamos procurar se existe um Ser, e também qual é ele, que seja a causa de todas as coisas, de tal maneira que sua essência objetiva seja também a causa de todas as nossas ideias.”

¹⁷ E, I, 31, dem.: O entendimento sendo um modo de pensar, “deve ser concebido pelo *pensamento absoluto*, ou seja, deve ser concebido por algum *atributo* de Deus que exprima a essência eterna e infinita de Deus, de tal forma que sem esse atributo ele não possas, nem ser concebido”.

¹⁸ E, II, 1, esc.: “Um ser que pode pensar uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos é necessariamente infinito pela virtude de pensar”. (Quer dizer: um ser que tem uma potência *absoluta* de pensar tem necessariamente um atributo *infinito* que é o pensamento). E, II, 5, dem.: “Concluíamos que Deus pode formar a ideia de sua essência e de tudo aquilo que daí deriva necessariamente, e disso apenas concluíamos que Deus é coisa pensante”.

denunciar as incoerências do espinosismo. Pois só encontraremos incoerência se confundirmos, em Espinosa, dois princípios de igualdade muito diferentes. De um lado, todos os atributos são iguais; isso, porém, deve ser compreendido em relação à potência de existir e de agir. Por outro lado, essa potência de existir é apenas uma metade do absoluto, a outra metade é [107] uma potência de pensar igual à primeira: é em relação a essa segunda potência que o atributo pensamento goza de privilégios. Só ele condiciona uma potência igual àquela que todos os atributos condicionam. Aparentemente, não existe aí nenhuma contradição, apenas um *derradeiro fato*. Esse fato não diz respeito, de forma alguma, a nossa constituição, nem à limitação do nosso conhecimento. Ele seria, na verdade, o fato da constituição divina ou do desenvolvimento do absoluto. “O fato é” que nenhum atributo é suficiente para preencher a potência de existir: qualquer coisa pode existir e agir sem ser extenso nem pensante. Por outro lado, nada pode ser conhecido, a não ser pelo pensamento; a potência de pensar e de conhecer é efetivamente preenchida pelo atributo pensamento. Haveria contradição se Espinosa considerasse, primeiro, a igualdade entre todos os atributos e, em seguida, do mesmo ponto de vista, desse ao atributo pensamento poderes e funções contrárias a essa igualdade. Mas Espinosa não procede assim: é a igualdade das potências que confere ao atributo pensamento poderes particulares, em um domínio que não é mais aquele da igualdade dos atributos. *O atributo pensamento é para a potência de pensar aquilo que todos os atributos (inclusive o pensamento) são para a potência de existir e de agir.*

Três consequências decorrem da relação (logo, também da diferença) entre a potência de pensar e o atributo pensamento. Primeiro, a potência de pensar é afirmada, por natureza ou participação, de tudo aquilo que é “objetivo”. A essência objetiva de Deus é potência absolutamente infinita de pensar; e tudo aquilo que decorre dessa essência participa dessa potência. *Mas o ser objetivo não seria nada, se ele mesmo não tivesse um ser formal no atributo pensamento.* Não só a essência objetiva daquilo que é produzido por Deus, mas também as essências objetivas de atributos, a essência objetiva do próprio Deus, são submetidas à condição de serem “formadas” no atributo pensamento¹⁹. *É nesse sentido que a ideia de Deus é apenas um modo do pensamento*, e faz parte da natureza naturada. Aquilo que é modo do atributo pensamento não é, propriamente falando, a essência objetiva ou o ser objetivo da ideia como tal. Aquilo que é modo ou produto é sempre a ideia considerada [108] no seu ser formal. Isso explica porque Espinosa toma muito cuidado ao dar ao primeiro modo do pensamento o nome de entendimento infinito: pois o entendimento infinito não é a ideia de Deus sob qualquer ponto de vista, é justamente o ser formal da ideia de Deus²⁰. É verdade, e devemos insistir nesse ponto, que o ser objetivo não seria

¹⁹ Cf. E, II, 5, dem.: *Deum ideam suae essentiae... formare posse.*

²⁰ É o entendimento infinito, e não a ideia de Deus, que se diz de um modo: E, I, 31 prop. e dem.; CT, I, cap. 9, 3.

nada se não tivesse esse ser formal, através do qual ele é um modo do atributo pensamento. Ou, se preferirmos, ele seria apenas em potência, sem que essa potência fosse efetuada.

Devemos ainda distinguir dois pontos de vista: *segundo sua necessidade*, a ideia de Deus está fundada na natureza naturante. Pois cabe a Deus, considerado na sua natureza absoluta, compreender-se necessariamente. Pertence-lhe uma potência absoluta de pensar, potência que é idêntica a sua essência objetiva ou que corresponde à sua ideia. A ideia de Deus é, portanto, princípio objetivo, princípio absoluto de tudo aquilo que se sucede objetivamente em Deus. Porém, *segundo sua possibilidade*, a ideia de Deus está fundada apenas na natureza naturada à qual ela pertence. Ela só pode ser “formada” no atributo pensamento, ela encontra no atributo pensamento o princípio formal do qual ela depende, justamente porque esse atributo é a condição sob a qual afirmamos de Deus a potência absolutamente infinita de pensar. A distinção entre os dois pontos de vista, necessidade e possibilidade, nos parece importante na teoria da ideia de Deus²¹. A natureza de Deus, à qual corresponde a potência de existir e de agir, está fundamentada, *ao mesmo tempo*, em necessidade e possibilidade: sua possibilidade é estabelecida pelos atributos formalmente distintos, e sua necessidade por esses mesmos atributos considerados, ontologicamente, como sendo “uno”. O mesmo não acontece com a ideia de Deus: sua necessidade objetiva está estabelecida na natureza de Deus, mas sua possibilidade [109] formal está no único atributo pensamento, ao qual, então, ela pertence como um modo. Lembramos que a potência divina é sempre ato; mas, justamente, a potência de pensar, que corresponde à ideia de Deus, não seria atual se Deus não produzisse o entendimento infinito como sendo o ser formal dessa ideia. Dessa mesma maneira, o entendimento infinito é chamado de filho de Deus, o Cristo²². Ora, na imagem muito pouco cristã que Espinosa propõe do Cristo, como sendo Sabedoria, Palavra ou Voz de Deus, podemos distinguir um aspecto através do qual ele concorda objetivamente com a natureza absoluta de Deus, um aspecto através do qual ele decorre formalmente da natureza divina, considerada sob o único atributo pensamento²³. Por isso, saber se o Deus espinosista se pensa ele mesmo, nele mesmo, é uma questão delicada, que só ficará resolvida se lembrarmos que o entendimento infinito é apenas um

²¹ Frequentemente, os comentadores distinguiram vários aspectos da ideia de Deus *ou* do entendimento infinito. Georg Busolt foi mais longe que todos, considerando que o entendimento infinito pertence à natureza naturada, como princípio dos modos intelectuais finitos, mas também à natureza naturante, enquanto considerado nele mesmo (*Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinoza's*, Berlim, 1895, II, pp 127 e sequ.). Contudo, essa distinção nos parece mal fundamentada, pois enquanto princípio daquilo que segue objetivamente em Deus, a ideia de Deus deveria, ao contrário, pertencer à natureza naturante. Por isso, acreditamos ser mais legítima uma distinção entre a ideia de Deus, considerada objetivamente, e o entendimento infinito, considerado formalmente.

²² Cf. CT, I, cap. 9, 3. *Carta 73, para Oldenburg* (III, p. 226).

²³ Cf. CT, II, cap. 22, 4, nota 1: “O entendimento infinito, que chamávamos de filho de Deus, deve estar por toda a eternidade na natureza, pois, já que Deus existe por toda a eternidade, sua ideia também deve estar na coisa pensante ou nele mesmo, eternamente, *ideia que concorda* objetivamente com ele.”

modo²⁴. Pois se Deus tem uma sabedoria ou uma ciência, é uma ciência de si mesmo e da sua própria natureza; se ele se compreende necessariamente, é devido a sua própria natureza: a potência de pensar, e de pensar a si mesmo, pertence, portanto, a ele de maneira própria e absoluta. Essa potência, porém, continuaria a ser potência se Deus não criasse no atributo pensamento o ser formal da ideia na qual ele se pensa. Por isso, o entendimento de Deus não pertence a sua natureza, ao passo que a potência de pensar pertence a essa natureza. Deus produz da mesma maneira que ele se compreende objetivamente; mas compreender-se tem necessariamente uma forma que, por sua vez, é um produto²⁵.

Esse é o primeiro privilégio do atributo pensamento: ele contém formalmente modos que, considerados objetivamente, representam os próprios atributos. Não podemos confundir esse primeiro privilégio com um outro que dele decorre. Um [110] modo que depende de um atributo determinado é representado por uma ideia no atributo pensamento; porém, um modo que difere do anterior pelo atributo deve ser representado por *uma outra ideia*. Na verdade, tudo aquilo que participa da potência de existir e de agir, sob um ou outro atributo, também participa da potência de pensar, porém, no mesmo atributo pensamento. Como diz Schuller, “o atributo do pensamento tem uma extensão [*extension*] bem maior que os outros atributos”²⁶. Se supusermos uma modificação substancial, ela será exprimida uma única vez em cada um dos outros atributos, mas uma infinidade de vezes no entendimento infinito, logo, no atributo pensamento²⁷. E cada ideia que irá exprimi-la no pensamento vai representar o modo de determinado atributo, e não de um outro. Entre essas ideias, portanto, haverá tanta distinção quanto entre os próprios atributos ou os modos de atributos diferentes: elas não terão “nenhuma conexão”²⁸. Haverá, portanto, uma distinção objetiva entre ideias, equivalente à distinção real–formal entre atributos ou modos de atributos diferentes. Mais do que isso, essa distinção entre ideias será ela mesma objetivo–formal, porque iremos relacioná-la ao ser formal das próprias ideias. Haverá, portanto, no pensamento, modos que, mesmo pertencendo a um mesmo atributo, não vão, entretanto, se distinguir modalmente, mas sim formal ou realmente. Além disso, esse privilégio continuaria sendo ininteligível se não fizéssemos intervir a relação particular entre o atributo pensamento e a potência de pensar. *A distinção objetivo–formal é, na ideia de Deus, o correlato necessário da distinção real–formal*, tal como ela é na natureza de Deus; ela designa o ato do entendimento infinito, quando ele abrange atributos diversos ou modos correspondentes de atributos diversos.

²⁴ Victor Brochard já tinha dúvidas a esse respeito: Cf. *Le Dieu de Spinoza* (Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Vrin), pp. 332-370.

²⁵ Às duas teses expostas anteriormente — Deus produz da mesma maneira como se compreende, e Deus compreende tudo aquilo que produz — é preciso acrescentar uma terceira: Deus produz a forma sob a qual ele se compreende e compreende tudo. As três concordam em um ponto fundamental: o entendimento infinito não é um lugar que conteria possíveis.

²⁶ Carta 70, de Schuller (III, p. 221).

²⁷ Carta 66, para Tschirnhaus (III, p. 207).

²⁸ Carta 66, para Tschirnhaus (III, p. 208).

Em terceiro lugar, tudo aquilo que existe formalmente tem uma ideia que lhe corresponde objetivamente. Mas o atributo pensamento é ele mesmo uma forma de existência, e toda ideia tem um ser formal nesse atributo. Por isso, toda ideia, por sua vez, é objeto de uma ideia que a representa; essa outra ideia é o objeto de uma terceira, até o infinito. Em outros termos: se é verdade que toda ideia que participa da potência de pensar pertence formalmente ao atributo pensamento, inversamente, toda ideia que pertence ao atributo pensamento é o objeto de uma ideia que participa da potência [111] de pensar. Daí esse último privilégio aparente do atributo pensamento, que funda uma capacidade da ideia de se refletir ao infinito. Espinosa chega a dizer que a ideia da ideia tem com a ideia a mesma relação que a ideia tem com seu objeto. Isso nos surpreende, na medida em que a ideia e seu objeto são uma mesma coisa concebida sob dois atributos, enquanto que a ideia da ideia e a ideia são uma mesma coisa sob um único atributo²⁹. O objeto e a ideia não se referem, porém, apenas a dois atributos, eles também se referem a duas potências, potência de existir e de agir, potência de pensar e de conhecer. Assim também acontece com a ideia e a ideia da ideia: certamente elas se referem a um único atributo, mas também a duas potências, já que o atributo pensamento é, de um lado uma forma de existência, de outro, a condição da potência de pensar.

Podemos então compreender que a teoria da ideia da ideia se desenvolve em duas direções diferentes. Pois a ideia e a ideia da ideia se distinguem quando consideramos uma no seu ser formal, em relação à potência de existir, e a outra no seu ser objetivo, em relação à potência de pensar: O *Tratado da Reforma* apresentará a ideia da ideia como sendo uma outra ideia, distinta da primeira³⁰. Por outro lado, no entanto, toda ideia se refere à potência de pensar: até mesmo seu ser formal é apenas a condição sob a qual ela participa dessa potência. Desse ponto de vista, surge a unidade da ideia e da ideia da ideia, enquanto dadas em Deus com a mesma necessidade, *da mesma potência de pensar*³¹. A partir de então, existe apenas uma distinção de razão entre as duas ideias: a ideia da ideia é a forma da ideia assim relacionada à potência de pensar.

²⁹ Cf. E, II, 21, esc. Albert Léon assim resume a dificuldade: “Como sair desse dilema? Ou a ideia e a ideia da ideia estão na mesma relação que tem um objeto estranho com o pensamento e a ideia que o representa e, nesse caso, elas são duas expressões de um mesmo conteúdo, sob atributos diferentes; ou então, seu conteúdo comum é exprimido sob um único e mesmo atributo e, nesse caso, a ideia da ideia é absolutamente idêntica à ideia considerada, a consciência absolutamente idêntica ao pensamento, e este não poderia ser definido fora daquela.” (*Les éléments cartesiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*, p. 154).

³⁰ TRE, 34-35: *altera idea* ou *altera essentia objectiva* são usadas por três vezes. A distinção entre a ideia e a ideia da ideia é até mesmo assimilada à ideia de triângulo e à ideia de círculo.

³¹ E, II, 21, esc. (sobre a existência de uma simples distinção de razão entre a ideia e a ideia da ideia. Cf. E, IV, 8, dem. e V, 3, dem.)

[112] As pseudo-contradições do paralelismo desaparecem se distinguirmos dois argumentos bem diferentes: o das potências e de sua igualdade, e o dos atributos e de sua igualdade. O paralelismo epistemológico decorre da igualdade das potências. O paralelismo ontológico decorre da igualdade dos atributos (em relação à potência de existir). No entanto, resta ainda uma dificuldade. O escólio de II, 7 passa do paralelismo epistemológico ao paralelismo ontológico. Nessa passagem, ele procede através de uma simples generalização: “E compreendo isso também para os outros atributos”. Como explicar essa passagem? Do fato de que um objeto (em um atributo qualquer) e uma ideia (no atributo pensamento) são uma única e mesma coisa (indivíduo), Espinosa conclui que objetos, em todos os atributos, são uma única e mesma coisa (modificação). Ora, poderia parecer que a argumentação devesse nos conduzir, não à unidade de uma modificação, mas sim, pelo contrário, a uma pluralidade irreduzível e infinita de pares “ideia–objeto”.

A dificuldade só será resolvida se considerarmos o estatuto complexo da ideia de Deus. Do ponto de vista de sua necessidade objetiva, a ideia de Deus é princípio absoluto e tem tanta unidade quanto a substância absolutamente infinita. Do ponto de vista de sua possibilidade formal, ela é apenas um modo que encontra seu princípio no atributo pensamento. O que temos aí é que a ideia de Deus está apta a comunicar aos modos alguma coisa da unidade substancial. Na verdade, existirá uma unidade propriamente modal nas ideias que decorrem da própria ideia de Deus, isto é, nos modos de pensar que fazem parte do entendimento infinito. É portanto uma mesma modificação que vai se exprimir de uma infinidade de maneiras no entendimento infinito de Deus. *A partir de então*, os objetos que essas ideias representam serão objetos que só diferem pelo atributo: assim como suas ideias, eles vão exprimir uma única e mesma modificação. Um modo, em determinado atributo, forma com a ideia que o representa um “indivíduo” irreduzível; e assim também uma ideia, no atributo pensamento, com o objeto que ela representa. Mas essa infinidade de indivíduos se correspondem, pois exprimem uma única modificação. Dessa maneira, a mesma modificação não existe apenas em uma infinidade de modos, mas também em uma infinidade de indivíduos, onde cada um é constituído por um modo e pela ideia desse modo.

Por que então seria preciso passar pelo paralelismo epistemológico? Por que não ir diretamente da [113] unidade da substância para a unidade de uma modificação substancial? É que Deus produz nos atributos formal ou realmente distintos; é certo que os atributos se exprimem, mas cada um se exprime por conta própria, como forma derradeira e irreduzível. Sem dúvida, tudo isso nos faz pensar que a produção gozará de uma unidade que deriva da própria substância. Pois, se cada atributo se exprime por conta própria, Deus também produzirá em todos os atributos ao mesmo tempo. Tudo permite prever que, nos diferentes atributos, existirão modos que exprimem a mesma modificação. Entretanto, não podemos ter certeza absoluta disso. No máximo, poderíamos imaginar tantos mundos quantos são

os atributos. A Natureza seria una na sua substância, porém, múltipla nas suas modificações, sendo que aquilo que é produzido em um atributo seria totalmente diferente daquilo que é produzido em um outro. Como os modos têm uma consistência própria, uma especificidade, somos obrigados a procurar uma razão particular da unidade da qual eles são capazes. Kant criticava o espinosismo por não ter procurado um princípio específico para a unidade do diverso no modo³². (Ele pensava na unidade dos modos em um mesmo atributo, mas o problema é o mesmo para a unidade de uma modificação, em relação aos modos de atributos diferentes). Ora, a objeção não parece legítima. Espinosa estava perfeitamente consciente de um problema particular da unidade dos modos, e da necessidade de apelar para princípios originais para explicar a passagem da unidade substancial para a unidade modal.

É a ideia de Deus que nos dá esse princípio, em virtude do seu duplo aspecto. Passamos da unidade da substância, constituída por todos os atributos que exprimem sua essência, para a unidade de uma modificação compreendida no entendimento infinito, mas constituída por modos que a exprimem em cada atributo. À pergunta: por que não há tantos mundos quantos são os atributos de Deus? Espinosa responde apenas enviando o leitor para o escólio de II, 7³³. Ora, justamente, esse texto implica um argumento que procede pelo entendimento infinito (de onde a importância da alusão a “certos Hebreus”): o entendimento de Deus tem tanta unidade quanto a substância divina, a partir daí as coisas que ele compreende têm tanta unidade quanto ele mesmo.

³² Kant, *Critique du Jugement*, § 73

³³ Era Schuller quem perguntava, *Carta 63* (III, p.203).

CAPÍTULO 8:

Expressão e ideia

[114] A filosofia de Espinosa é uma “lógica”. A natureza e as regras dessa lógica são o objeto do método. É importante saber se o método e a lógica do *Tratado da Reforma* são conservados inteiramente na *Ética*; mas isso só pode ser resolvido através do exame do próprio *Tratado*. Ora, esse nos apresenta duas partes distintas. A primeira parte diz respeito ao objetivo do método ou da filosofia, o objetivo final do pensamento: ela trata, em princípio, da forma da ideia verdadeira¹. A segunda parte diz respeito, principalmente, aos meios para atingir esse objetivo; ela trata do conteúdo da ideia verdadeira². A primeira parte antecipa necessariamente a segunda, assim como o objetivo predetermina os meios graças aos quais será atingido. É preciso analisar cada um desses pontos.

O objetivo da filosofia, ou a primeira parte do método, não consiste em nos fazer conhecer alguma coisa, mas sim a nos fazer conhecer nossa potência de compreender. Não se trata de nos fazer conhecer a Natureza, mas sim de nos fazer conceber e adquirir uma natureza humana superior³. Isso significa dizer que o método, no seu primeiro aspecto, é essencialmente reflexivo: ele consiste apenas no conhecimento do entendimento puro, de sua natureza, de suas leis e de suas forças⁴. “O método não é outra coisa [115] senão o conhecimento reflexivo ou a ideia da ideia”⁵. Quanto a isso, não veremos nenhuma diferença entre a *Ética* e o *Tratado da Reforma*. O objeto do método é também o objetivo final da filosofia. O livro V da *Ética* descreve esse objetivo, não como sendo o conhecimento de alguma coisa, mas como o conhecimento da nossa potência de compreender, ou do nosso entendimento; dele se pode deduzir as condições da beatitude como sendo a efetuação plena dessa potência. Daí, o título do livro V: *De potentia intellectus seu de libertate humana*.

“Visto que o método é o próprio conhecimento reflexivo, esse princípio, que deve dirigir nossos pensamentos, não pode ser outra coisa senão o conhecimento daquilo que constitui a *forma* da verdade”⁶. Em que consiste essa relação entre forma e reflexão? O conhecimento reflexivo é a ideia da ideia. Vimos que a ideia da ideia se distinguia da ideia, desde que relacionemos, no seu ser formal, à potência de existir, e aquela, no seu ser objetivo, estivesse ligada à potência de pensar. De outro ponto de vista, porém, a ideia considerada no seu ser formal já está relacionada à potência de pensar. Na

¹ Cf. TRE, 39: *Una methodi pars*; 106: *Praecipua nostrae methodi pars*. Segundo o que diz Espinosa, a exposição dessa primeira parte termina em 91-94.

² TRE, 91: *Secundam partem* e 94.

³ TRE, 37 (e 13: *Naturam aliquam humanam sua multo firmiorem*).

⁴ TRE, 106: *Vires et potentiam intellectus*. Carta 37, para Bouwmeester (III, p. 135): “Vemos claramente qual deve ser o verdadeiro método e em que ele consiste essencialmente, ou seja, unicamente no conhecimento do entendimento puro, da sua natureza e das suas leis”.

⁵ TRE, 38.

⁶ TRE, 105.

verdade, o ser formal da ideia é a sua existência no atributo pensamento. Ora, esse atributo não é apenas um gênero de existência, é também a condição pela qual relacionamos a alguma coisa uma potência de pensar, de compreender ou de conhecer. Deus, sob o atributo pensamento, tem uma potência absolutamente infinita de pensar. Uma ideia, no atributo pensamento, tem uma potência determinada de conhecer ou de compreender. A potência de compreender, que pertence a uma ideia, é a potência de pensar do próprio Deus, enquanto “explicada” através dessa ideia. Vemos, portanto, que a ideia da ideia é a ideia considerada na sua forma, enquanto possui uma potência de compreender ou de conhecer (como parte da potência absoluta de pensar). Nesse sentido, forma e reflexão estão implicadas.

A forma é, portanto, sempre forma de uma ideia que *temos*. Mais precisamente: só existe forma da verdade. Se a falsidade tivesse uma forma, não poderíamos tomar o falso pelo verdadeiro, logo, não poderíamos nos [116] enganar⁷. Logo, a forma é sempre forma de uma ideia verdadeira que temos. Basta ter uma ideia verdadeira para que ela seja refletida e reflita sua potência de conhecer; basta saber para saber que sabemos⁸. Por isso, o método supõe que tenhamos uma ideia verdadeira qualquer. Supõe uma “força inata” do entendimento, que não pode nos faltar, *de ter*, entre todas as ideias, *pelo menos uma que seja verdadeira*⁹. O método não tem, de maneira alguma, como objetivo nos fazer adquirir uma determinada ideia, mas sim nos fazer “refletir” aquela que temos, ou nos fazer compreender nossa potência de conhecer.

Mas em que consiste, então, essa reflexão? A forma não se opõe ao conteúdo em geral. O ser formal se opõe ao ser objetivo ou representativo: a ideia da ideia é a ideia na sua forma, independentemente do objeto que ela representa. Na verdade, como todos os atributos, o pensamento é autônomo: os modos do pensamento, as ideias, são portanto autômatos. Isso significa dizer que eles dependem unicamente do atributo pensamento no seu ser formal: são considerados “sem relação com um objeto”¹⁰. A forma da ideia se opõe, portanto, ao seu conteúdo objetivo ou representativo. Mas ela não se opõe, de maneira alguma, a um outro conteúdo que a ideia possuiria ela mesma, independentemente do objeto que representa. De fato, devemos evitar um duplo erro sobre o conteúdo, e também sobre a forma da ideia. Consideremos a definição da verdade como sendo a correspondência entre uma ideia e seu objeto. Certamente, ela não nos ensina nada sobre a forma da

⁷ Cf. *E*, II, 33, dem.

⁸ *E*, II, 43, prop. (Esse texto se concilia perfeitamente com aquele do *Tratado da Reforma*, 34-35, segundo o qual, inversamente, não é preciso saber que sabemos para saber).

⁹ *TRE*, 33: “A ideia verdadeira, pois temos uma ideia verdadeira...”; 39: “Antes de qualquer coisa deve existir em nós uma ideia verdadeira, como *instrumento inato*...” Essa ideia verdadeira suposta pelo método não trás nenhum problema particular: nós a temos e a reconhecemos pela “força inata do entendimento” (*TRE*, 31) É por isso que Espinosa pode dizer que o método não exige nada mais do que “um pequeno conhecimento do espírito” (*mentis historiam*), do mesmo gênero daquele ensinado por Bacon: cf. *Carta 37, para Bouwmeester* (III, p.135)

¹⁰ *E*, II, 21, esc.

ideia verdadeira: a partir de que poderíamos saber se uma ideia convém com o objeto? Mas ela também não nos ensina nada sobre o conteúdo da ideia verdadeira; pois uma ideia verdadeira, segundo essa definição, não teria mais realidade ou perfeição interna do que uma falsa¹¹. [117] A concepção da verdade como correspondência não nos dá nenhuma definição do verdadeiro, nem material nem formal; ela nos propõe apenas uma definição nominal, uma denominação extrínseca. Ora, talvez pensemos que o “claro e o distinto” possam nos dar uma melhor determinação, isto é, uma característica interna do verdadeiro, tal como ele é *na* ideia. De fato, isso não significa nada. Considerados em si mesmos, o claro e o distinto tratam sim do conteúdo da ideia, mas apenas do seu conteúdo “objetivo” ou “representativo”. Eles tratam igualmente da forma, mas apenas da forma de uma “consciência psicológica” da ideia. *Dessa maneira, eles nos permitem reconhecer uma ideia verdadeira, justamente aquela que o método supõe*, mas isso não nos dá nenhum conhecimento do conteúdo material dessa ideia nem de sua forma lógica. Mais do que isso, o claro e o distinto são incapazes de ultrapassar a dualidade da forma e do conteúdo. A clareza cartesiana não é una, é dupla; o próprio Descartes nos convida a distinguir uma evidência material, que seria como a clareza e a distinção do conteúdo objetivo da ideia, e uma evidência formal, clareza que trata da “razão” de nossa crença na ideia¹². É esse dualismo que vai se estender na divisão cartesiana do entendimento e da vontade. Resumindo, falta ao cartesianismo, não apenas conceber o verdadeiro conteúdo como conteúdo material, e a verdadeira forma, como forma lógica da ideia, mas também alcançar a posição do “autômato espiritual”, implicando a identidade dos dois.

Existe um formalismo lógico que não se confunde com a forma da consciência psicológica. Existe um conteúdo material da ideia que não se confunde com um conteúdo representativo. Basta ter acesso a essa verdadeira forma e a esse verdadeiro conteúdo para conceber, ao mesmo tempo, a unidade dos dois: a alma ou o entendimento como “autômato espiritual”. *A forma, enquanto forma de verdade*, [118] *e o conteúdo de uma ideia verdadeira qualquer coincidem*: quando pensamos o conteúdo de uma ideia verdadeira que temos, refletimos a ideia na sua forma, e compreendemos nossa potência de conhecer. Podemos ver, então, porque o método comporta uma segunda parte e porque a primeira antecipa necessariamente a segunda. A primeira parte do método, ou o objetivo final, diz respeito à forma da ideia verdadeira, a ideia da ideia ou a ideia reflexiva. A segunda parte diz respeito ao conteúdo da ideia verdadeira, isto é, a ideia adequada. Essa segunda parte é como se fosse o meio subordinado ao

¹¹ Cf. *CT*, II, cap. 15, 2.

¹² Nas suas *Réponses aux secondes objections*, Descartes apresenta um princípio geral: “É preciso distinguir entre a *matéria*, ou a coisa a qual damos nosso crédito, e a *razão formal*, que move nossa vontade de fazê-lo” (AT, IX, p. 115) Esse princípio explica, segundo Descartes, que mesmo sendo a matéria obscura (matéria de religião), não deixamos por isso de ter uma razão clara, de dar nossa adesão (luz da graça). Isso também se aplica no caso do conhecimento natural: a matéria clara e distinta não se confunde com a razão formal, ela mesma clara e distinta, da nossa crença (luz natural).

objetivo, mas é também como se fosse o meio do qual depende a realização do objetivo. Ela pergunta: em que consiste o conteúdo da ideia, ou seja, a ideia como sendo adequada?

A ideia verdadeira, do ponto de vista da forma, é a ideia da ideia; e, do ponto de vista da matéria, é a ideia adequada. Assim como a ideia da ideia é definida como *ideia reflexiva*, a ideia adequada é definida como *ideia expressiva*. O termo “adequado”, em Espinosa, não significa nunca a correspondência entre a ideia e o objeto que ela representa ou designa, mas sim a conveniência interna da ideia com alguma coisa que ela exprime. O que é que ela exprime? Consideremos, primeiramente, a ideia como sendo o conhecimento de alguma coisa. Ela só é um verdadeiro conhecimento na medida em que trata da essência da coisa: ela deve “explicar” essa essência. Mas ela só explica a essência na medida em que compreende a coisa pela sua causa próxima; ela deve “exprimir” essa mesma causa, ou seja, “envolver” o conhecimento da causa¹³. Tudo é aristotélico nessa concepção do conhecimento. Espinosa não quer dizer simplesmente que os efeitos conhecidos dependem das causas. Ele quer dizer, como Aristóteles, que o conhecimento de um efeito depende ele mesmo do conhecimento da causa. Esse princípio aristotélico, porém, é renovado pela influência do paralelismo: que o conhecimento vá assim da causa para o efeito deve ser compreendido como sendo a lei de um pensamento autônomo, a expressão de uma potência absoluta da qual todas as ideias dependem. [119] Dá portanto no mesmo dizer que o conhecimento do efeito, considerado objetivamente, “envolve” o conhecimento da causa, ou que a ideia, considerada formalmente, “exprime” sua própria causa¹⁴. *A ideia adequada é exatamente a ideia como se estivesse exprimindo sua causa*. É nesse sentido que Espinosa lembra que seu método é fundado na possibilidade de encadear as ideias umas nas outras, sendo uma a “causa completa” de uma outra¹⁵. Enquanto persistimos em uma ideia clara e distinta, temos apenas o conhecimento de um efeito; ou, se preferirmos, conhecemos apenas uma propriedade da coisa¹⁶. Somente a ideia adequada, enquanto expressiva, nos faz conhecer pela causa, ou nos faz conhecer a essência da coisa.

Podemos ver, então, em que consiste a segunda parte do método. Sempre supomos ter uma ideia verdadeira que reconhecemos por sua clareza. No entanto, mesmo que a “força inata” do entendimento nos assegure, ao mesmo tempo, esse reconhecimento e essa posse, ainda continuamos no mero elemento do acaso (*fortuna*). Ainda não temos uma ideia adequada. Todo o problema do

¹³ A definição (ou o conceito) *explica* a essência e *compreende* a causa próxima: TRE, 95-96. Ela *exprime* a causa eficiente: Carta 60, para Tschirnhaus (III, p. 200) O conhecimento do efeito (ideia) *envolve* o conhecimento da causa: E, I, axioma 4 e II, 7, dem.

¹⁴ TRE, 92: “O conhecimento do efeito consiste exclusivamente em adquirir um conhecimento mais perfeito da causa”.

¹⁵ Carta 37, para Bouwmeester (III, p. 135). Assim é a *concatenatio intellectus* (TRE, 95).

¹⁶ TRE, 19 e 21 (sobre essa insuficiência da ideia clara e distinta, cf. capítulo seguinte).

método se torna o seguinte: como extrair do acaso nossos pensamentos verdadeiros? Quer dizer: como fazer de um pensamento verdadeiro uma ideia adequada, que se encadeie com outras ideias adequadas? Estamos, portanto, partindo de uma ideia verdadeira. *Será até mesmo vantajoso para nós, em função do nosso propósito, escolher uma ideia verdadeira, clara e distinta, que dependa, evidentemente, da nossa potência de pensar, que não tenha nenhum objeto na natureza, por exemplo, a ideia de esfera (ou de círculo)*¹⁷. Temos que tornar essa ideia adequada, ligá-la portanto, novamente, a sua própria causa. Não se trata, como no método cartesiano, de conhecer a causa a partir do efeito; tal procedimento não nos faria conhecer nada da causa, a não ser justamente aquilo que consideramos no efeito. Trata-se, pelo contrário, de compreender o conhecimento que temos do efeito através de um conhecimento ele mesmo mais perfeito do que a causa.

Pode-se objetar que, de qualquer maneira, partimos [120] de um efeito conhecido, quer dizer, de uma ideia supostamente dada¹⁸. Não estamos indo, porém, das propriedades do efeito para certas propriedades da causa, que seriam apenas uma espécie de conjunto de condições necessárias em função desse efeito. Partindo do efeito, determinamos a causa, *mesmo que seja por “ficção”*, como se fosse a *razão suficiente* de todas as propriedades que imaginamos que ele possui¹⁹. É nesse sentido que conhecemos *pela* causa, ou que a causa é mais conhecida do que o efeito. O método cartesiano é um método regressivo e analítico. O método espinosista é um método reflexivo e sintético: reflexivo porque compreende o conhecimento do efeito pelo conhecimento da causa; sintético porque engendra todas as propriedades do efeito a partir da causa conhecida como razão suficiente. Temos uma ideia adequada, na medida em que damos uma definição *genética* da coisa da qual concebemos claramente certas propriedades, e daí decorrem, no mínimo, todas as propriedades conhecidas (até mesmo outras que não conhecemos). Várias vezes se observou que a matemática, em Espinosa, representava, exclusivamente, o papel desse processo genético²⁰. A causa como razão suficiente é aquilo que, sendo dado, faz com que todas propriedades da coisa também o sejam e, sendo suprimido, faz com que as propriedades o sejam também²¹. Definimos o plano pelo movimento da linha, o círculo pelo movimento de uma linha cuja extremidade é fixa, a esfera pelo movimento de um semicírculo. Na medida em que a definição da coisa exprime a causa eficiente, ou a gênese do definido, é a ideia da coisa que exprime sua própria causa:

¹⁷ TRE, 72.

¹⁸ Por exemplo, temos a ideia do círculo como sendo uma figura cujos raios são iguais: isso é apenas a ideia clara de uma “propriedade” do círculo (TRE, 95). Assim também, na busca final de uma definição do entendimento, devemos partir das *propriedades* do entendimento *claramente* conhecidas: TRE, 106-110. Como vimos, esse é o *requisit* do método.

¹⁹ Assim, *a partir* do círculo como figura de raios iguais, formamos a *ficção* de uma causa, ou seja, que uma linha reta se move em torno de uma de suas extremidades: *figo ad libitum* (TRE, 72).

²⁰ O que interessa a Espinosa na matemática não é, de maneira alguma, a geometria analítica de Descartes, mas sim o método sintético de Euclides e as concepções genéticas de Hobbes: Cf. Lewis Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, 1928, pp. 270-273.

²¹ TRE, 110.

fizemos da ideia algo de adequado. É nesse sentido que Espinosa diz que a segunda parte do método é, primeiramente, uma teoria da definição: “O [121] ponto principal de toda esta segunda parte do método se refere, exclusivamente, ao conhecimento das condições de uma boa definição...”²².

De acordo com o que foi dito, o método espinosista já se distingue de qualquer procedimento analítico; entretanto, ele não deixa de ter uma aparência regressiva. A reflexão toma emprestado a mesma aparência da análise, já que “supomos”, primeiramente, uma ideia, já que partimos do suposto conhecimento de um efeito. Supomos que certas propriedades do círculo são conhecidas claramente; alcançamos a razão suficiente de onde decorrem todas as propriedades. Ao determinar, porém, a razão do círculo como sendo o movimento de uma linha em torno de uma das suas extremidades, ainda não atingimos um pensamento que seria formado por ele mesmo ou “absolutamente”. Na verdade, um movimento como esse não está contido no conceito de linha, ele mesmo é *fictício* e requer uma causa que o determine. Isso explica porque, mesmo que a segunda parte do método consista, primeiramente, na teoria da definição, ele não se reduz a essa teoria. Um último problema se apresenta: *como conjurar a suposição da qual partimos?* E com isso, como sair de um encadeamento fictício? Como construir o próprio real, ao invés de continuar no nível das coisas matemáticas ou dos entes de razão? Chegamos à posição de um princípio a partir de uma hipótese; *é preciso, porém, que o princípio seja de uma tal natureza que se libere inteiramente da hipótese*, que possa se fundar ele mesmo, e fundar o movimento pelo qual chegamos aí; é preciso que ele torne caduco, *tão logo que for possível*, o pressuposto do qual partimos para descobri-lo. O método espinosista, na sua oposição a Descartes, apresenta um problema bem similar ao de Fichte na sua reação contra Kant²³.

[122] Espinosa reconhece que não pode expor, de imediato, “as verdades da natureza” na ordem devida²⁴. Ou seja: ele não pode, de imediato, encadear as ideias como devem ser encadeadas para que o Real seja reproduzido pela potência única do pensamento. Não veremos nisso uma insuficiência,

²² TRE, 94.

²³ Fichte, assim como Kant, parte de uma “hipótese”. Contrariamente a Kant, porém, ele acredita ter chegado a um princípio absoluto que faz desaparecer a hipótese inicial: dessa maneira, assim que o princípio é descoberto, o que é dado tem que dar lugar a uma construção do que é dado, o “julgamento hipotético” a um “julgamento ético”, a análise a uma gênese. M. Gueroult diz muito bem: “Qualquer que seja o momento, [*A doutrina da ciência*] afirma sempre que, devendo o princípio valer por ele mesmo, o método analítico não deve perseguir outro fim que não seja sua própria supressão; logo, ele entende bem que toda eficácia só permanece no método construtivo” (*L'Évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, ed, Les Belles-Lettres, 1930, t. I, p. 174.)

²⁴ Espinosa invocou a “ordem devida” (*debito ordine*) TRE, 44. Em 46 ele acrescenta: “Se por acaso alguém perguntar por que eu mesmo, primeiro e antes de mais nada, não expus nessa ordem as verdades da Natureza, já que a verdade se manifesta ela mesma, responderei a ele e, ao mesmo tempo, o aconselharei (...) a gentilmente considerar primeiro, cuidadosamente, a ordem da nossa demonstração.” [A maior parte dos tradutores supõem que existe uma lacuna nesse último texto, e consideram que o próprio Espinosa faz a si mesmo uma “objeção pertinente”. Eles consideram que, mais tarde, na *Ética*, Espinosa teria encontrado o meio de expor as verdades “na ordem devida”. (Cf. Koyré, trad. do TRE, Vrin, p. 105). Não nos parece que haja nenhuma lacuna: Espinosa diz que não pode, *desde o começo*, seguir a ordem devida, porque essa ordem só pode ser alcançada *em um dado momento*, na ordem das demonstrações. E a *Ética*, ao invés de corrigir esse ponto, o mantém rigorosamente, como veremos no capítulo 18].

mas uma exigência do método espinosista, sua maneira própria de ganhar tempo. Pois Espinosa também reconhece, por outro lado, que pode chegar *muito depressa* ao princípio absoluto do qual decorrem todas as ideias, na ordem devida: o método só será perfeito quando possuírmos a ideia do Ser perfeito; “portanto, desde o início, temos que ficar atentos para chegar *o mais rapidamente possível* ao conhecimento desse ser”. É preciso “começar, *tão logo seja possível*, pelos primeiros elementos, isto é, pela fonte e origem da Natureza”; “de acordo com a ordem, e para que todas as nossas percepções sejam ordenadas e unificadas é preciso também que, *tão rapidamente quanto possível e que a razão o exija*, procuremos se existe um Ser, e qual é ele, que seja a causa de todas as coisas, para que sua essência objetiva seja também a causa de todas as nossas ideias”²⁵. Acontece que os intérpretes deformam esses textos. Acontece também que eles são explicados como se estivessem se referindo a um momento imperfeito do pensamento de Espinosa. Mas não é assim: que não possamos partir da ideia de Deus, que não possamos, desde o começo, nos instalar em Deus, isso é uma constante do espinosismo. As diferenças entre a *Ética* e o *Tratado da Reforma* são reais, mas não se referem [123] a esse ponto (se referem apenas aos meios utilizados para chegar o mais rapidamente possível à ideia de Deus).

Qual é a teoria do *Tratado da Reforma*? Se considerarmos uma regressão ao infinito, ou seja, um encadeamento infinito de coisas que não existem por sua própria natureza, ou cujas ideias não são formadas por elas mesmas, reconheceremos que o conceito dessa regressão não tem nada de absurdo. Ao mesmo tempo, porém, e esse é o verdadeiro sentido da prova a posteriori clássica, seria absurdo não reconhecer o seguinte: que as coisas que não existem por sua natureza estão determinadas a existir (e a produzir seu efeito) através de uma coisa que, esta sim, existe necessariamente e produz seus efeitos por si. É sempre Deus que determina que uma causa qualquer produza seu efeito; da mesma maneira que Deus nunca é, propriamente falando, causa “distante” ou “afastada”²⁶. Não partimos, portanto, da ideia de Deus, mas chegamos a ela rapidamente, logo no início da regressão; caso contrário, não poderíamos nem mesmo compreender a possibilidade de uma série, sua eficiência e sua atualidade. *Pouco importa, então, que tenhamos que passar por uma ficção*. Pode até ser vantajoso invocar uma ficção para chegar o mais rapidamente possível à ideia de Deus, sem cair nas armadilhas de uma regressão infinita. Por exemplo, concebemos a esfera, formamos uma ideia à qual não corresponde nenhum objeto na natureza. Explicamos essa ideia pelo movimento do semicírculo: esta causa é bastante fictícia, pois não existe nada na natureza que seja produzido dessa maneira; ela não deixa de ser uma “percepção verdadeira”, mas apenas na medida em que está ligada à ideia de Deus, como se este fosse o princípio que determina idealmente que o semicírculo se mova, ou seja, que determina que essa causa produza a ideia de esfera.

²⁵ TRE, 49, 75, 99. [Também nesse último texto, muitos tradutores deslocam *et ratio postulat* para considerá-lo como dizendo respeito ao conjunto da frase].

²⁶ E, I, 26, prop.

Ora, tudo se modifica quando chegamos dessa maneira à ideia de Deus. Pois formamos essa ideia através dela mesma e absolutamente. “Se existe um Deus, ou qualquer outro ser onisciente, ele não pode formar absolutamente nenhuma ficção²⁷.” A partir da ideia de Deus, deduzimos todas as ideias umas das outras, na “ordem devida”. Não apenas a ordem agora é a de uma síntese progressiva, como também, consideradas nessa ordem, as ideias não podem mais consistir em entes [124] de razão e excluem qualquer ficção. São necessariamente ideias de “coisas reais ou verdadeiras”, ideias às quais corresponde alguma coisa na natureza²⁸. A partir da ideia de Deus, a produção das ideias é, nela mesma, uma reprodução das coisas da natureza; o encadeamento das ideias não tem que copiar o encadeamento das coisas, ele reproduz, automaticamente, esse encadeamento, na medida em que as ideias são produzidas, elas mesmas, e por conta própria, a partir da ideia de Deus²⁹.

É certo que as ideias “representam” alguma coisa, mas, justamente, elas só representam alguma coisa porque “exprimem” sua própria causa, e exprimem a essência de Deus que determina essa causa. Todas as ideias, diz Espinosa, exprimem ou envolvem a essência de Deus e, enquanto tal, são ideias de coisas reais ou verdadeiras³⁰. Não estamos mais no processo regressivo que liga uma ideia verdadeira a sua causa, mesmo que seja por ficção, para alcançar, tão rapidamente quanto possível, a ideia de Deus: esse processo determinava apenas, por direito, o conteúdo da ideia verdadeira. Utilizamos agora um procedimento progressivo, que exclui toda ficção, e vai de um ser real a outro, deduzindo as ideias umas das outras, a partir da ideia de Deus: então, as ideias se encadeiam de acordo com o conteúdo que lhes é próprio; da mesma maneira seu conteúdo está determinado por esse encadeamento; *comprendemos a identidade da forma e do conteúdo*, estamos certos de que o encadeamento das ideias reproduz a realidade como tal. Veremos mais tarde o detalhamento dessa dedução. Por ora, nos basta considerar que a ideia de Deus, como princípio absoluto, se liberta da hipótese da qual partimos para nos fazer alcançá-la, e funda um encadeamento de ideias adequadas idêntico à construção do real. Logo, a segunda parte do método não se contenta com uma teoria da definição genética, mas deve terminar na teoria de uma dedução produtiva.

[125] O método de Espinosa comporta, portanto, três grandes capítulos, cada um estritamente implicado nos outros. A primeira parte do método diz respeito ao fim do pensamento: este, mais do

²⁷ TRE, 54.

²⁸ Cf. E, V, 30, dem.: “...Conceber as coisas enquanto concebidas pela essência de Deus como seres reais.”

²⁹ TRE, 42

³⁰ E, II, 45, prop.: “Toda ideia de qualquer corpo ou coisa singular que existe em ato envolve necessariamente a essência eterna e infinita de Deus.” (No escólio, e também no escólio de V, 29, Espinosa explica com precisão que as coisas que existem em ato designam aqui as coisas como sendo “verdadeiras ou reais”, assim como elas decorrem da natureza divina, suas ideias são, portanto, as ideias adequadas).

que conhecer alguma coisa, consiste em conhecer nossa potência de conhecer. Desse ponto de vista, o pensamento é considerado em sua forma: a forma da ideia verdadeira é a ideia da ideia ou a ideia reflexiva. A definição formal da verdade é a seguinte: a ideia verdadeira é a ideia *enquanto explicada pela nossa potência de conhecer*. O método, sob esse primeiro aspecto, é ele mesmo reflexivo.

A segunda parte do método diz respeito ao meio para realizar esse fim: supondo que uma ideia verdadeira qualquer é dada, devemos fazer dela uma ideia adequada. A adequação constitui a matéria do verdadeiro. A definição da ideia adequada (definição material da verdade) se apresenta da seguinte maneira: *a ideia enquanto algo que exprime sua própria causa, e enquanto algo que exprime a essência de Deus, como sendo determinante dessa causa*. A ideia adequada é, portanto, a ideia expressiva. Sob esse segundo aspecto, o método é genético: determinamos a causa da ideia como sendo a razão suficiente de todas as propriedades da coisa. É essa parte do método que nos conduz ao mais elevado pensamento, ou seja, nos conduz, o mais rapidamente possível, à ideia de Deus.

A segunda parte termina em um terceiro e último capítulo que diz respeito à unidade da forma e do conteúdo, do objetivo e do meio. Em Espinosa acontece o mesmo que em Aristóteles, onde a definição formal e a definição material geralmente fragmentam a unidade real de uma definição completa. Entre a ideia e a ideia da ideia existe apenas uma distinção de razão: A ideia reflexiva e a ideia expressiva são, na realidade, uma única e mesma coisa.

Como compreender essa unidade última? Nunca uma ideia tem como causa o objeto que ela representa; pelo contrário, ela representa um objeto porque exprime sua *própria* causa. Existe, portanto, um conteúdo da ideia, conteúdo expressivo e não representativo, que se refere apenas à potência de pensar. Mas a potência de pensar é aquilo que constitui a forma da ideia como tal. A unidade concreta das duas se manifesta quando todas as ideias se deduzem umas das outras, materialmente, a partir da ideia de Deus, e formalmente, sob a única potência de pensar. Desse ponto [126] de vista, o método é dedutivo. A forma, como forma lógica, e o conteúdo, como conteúdo expressivo, se reúnem no encadeamento das ideias. É preciso observar o quanto Espinosa insiste sobre essa unidade no encadeamento. No exato momento em que ele diz que o método não se propõe nos fazer conhecer algo, mas sim nos fazer conhecer nossa potência de compreender, ele acrescenta que esta só será conhecida na medida em que conhecemos o maior número possível de coisas ligadas umas às outras³¹. Por outro lado, quando ele mostra que nossas ideias são causas umas das outras, conclui que todas têm como causa nossa potência de compreender ou de pensar³². Mas é principalmente o termo “autômato espiritual” que demonstra a unidade. A alma é uma espécie de autômato espiritual, ou seja: ao pensar obedecemos apenas às leis do pensamento, leis que determinam ao mesmo tempo a forma e o

³¹ TRE, 40-41.

³² Carta 37, para Bonnoesteer (III, p. 135).

conteúdo da ideia verdadeira, que nos fazem encadear as ideias a partir de suas próprias causas e de acordo com nossa própria potência, de maneira que não conhecemos nossa potência de compreender sem conhecer pelas causas todas as coisas que caem sob essa potência³³.

Em que sentido a ideia de Deus é “verdadeira”? Não poderemos dizer que ela exprime sua própria causa: formada absolutamente, ou seja, sem ajuda de outras ideias, ela exprime o infinito. É, portanto, a propósito da ideia de Deus que Espinosa afirma: “A forma do pensamento verdadeiro deve residir nesse próprio pensamento, sem nenhuma relação com outros pensamentos”³⁴. Pode, no entanto, parecer estranho que Espinosa não reserve a aplicação desse princípio à ideia de Deus, mas o estenda a todos os pensamentos. A ponto de acrescentar: “Não se deve dizer que a diferença (entre o falso e o verdadeiro) vem de que o pensamento verdadeiro consiste em conhecer as coisas por suas causas primeiras, no que [127] certamente ele já seria muito diferente do falso”. Acreditamos que esse texto obscuro deva ser interpretado da seguinte maneira: Espinosa reconhece que o conhecimento verdadeiro é feito pela causa, mas estima que existe ainda aí apenas uma definição material do verdadeiro. A ideia adequada é a ideia como se esta estivesse exprimindo a causa; mas não sabemos ainda o que constitui a forma do verdadeiro, o que nos dá uma definição formal da própria verdade. Não devemos, portanto, nunca confundir absolutamente *aquilo que se exprime e aquilo que é exprimido*: o que é exprimido é a causa, mas o que se exprime é sempre nossa potência de conhecer ou de compreender, a potência do nosso entendimento. É por isso que Espinosa diz: “Aquilo que constitui a forma do pensamento verdadeiro deve ser procurado nesse mesmo pensamento, e ser deduzido da natureza do entendimento³⁵.” É por isso também que ele dirá que o terceiro gênero do conhecimento não tem outra causa formal a não ser a alma ou o próprio entendimento³⁶. O mesmo acontece com a ideia de Deus: o que é exprimido é o infinito, mas aquilo que se exprime é a potência absoluta de pensar. Seria preciso, portanto, juntar o ponto de vista da forma ao da matéria para, finalmente, conceber a unidade concreta dos dois, assim como ela é manifestada pelo encadeamento das ideias. Só dessa maneira chegaremos à definição completa do verdadeiro, e compreenderemos o fenômeno total da expressão na ideia. Não apenas a ideia de Deus mas todas as ideias são formalmente explicadas pela potência de pensar. O conteúdo da ideia se reflete na forma, exatamente da mesma maneira que aquilo

³³ O “autômato espiritual” aparece em *TRE*, 85. Quanto a Leibniz, que só vai usar a expressão depois do *Système nouveau* de 1695, é bem provável que a tenha tomado emprestado de Espinosa. Apesar da diferença das duas interpretações, o autômato espiritual tem um aspecto comum em Leibniz e em Espinosa: ele designa a nova forma lógica da ideia, o novo conteúdo expressivo da ideia, e a unidade dessa forma e dessa conteúdo.

³⁴ Cf. *TRE*, 70-71.

³⁵ *TRE*, 71.

³⁶ *E*, V, 31, prop.

que é exprimido se refere ou é atribuído aquilo que se exprime. É ao mesmo tempo que todas as ideias decorrem materialmente da ideia de Deus, e formalmente da potência de pensar: seu encadeamento traduz a unidade das duas derivações.

Temos uma potência de conhecer, de compreender ou de pensar apenas na medida em que participamos da potência absoluta de pensar. Isso implica em que nossa alma é, ao mesmo tempo, um modo do atributo pensamento e uma parte do entendimento infinito. Esses dois pontos se referem a um problema clássico e o renovam: qual é a natureza da nossa ideia de Deus? Segundo Descartes, por exemplo, não “compreendemos” Deus, mas nem por isso deixamos de ter dele uma ideia clara e distinta; pois “entendemos” [128] a infinidade, ainda que seja negativamente, e “concebemos” a coisa infinita de maneira positiva, ainda que parcialmente. Logo, nosso conhecimento de Deus é apenas limitado de duas maneiras: porque não conhecemos Deus na sua totalidade, e porque não sabemos como aquilo que conhecemos dele se acha compreendido na sua eminente unidade³⁷. Certamente não é o caso de se dizer que Espinosa suprime toda limitação. Mas embora ele se exprima, às vezes, de uma maneira próxima a Descartes, ele interpreta os limites do nosso conhecimento em um contexto totalmente novo.

Por um lado, a concepção cartesiana apresenta essa mistura de negação e de afirmação que encontramos sempre nos métodos de analogia (lembramos das declarações explícitas de Descartes contra a univocidade). Em Espinosa, pelo contrário, a crítica radical da eminência e a posição da univocidade dos atributos, têm uma consequência imediata: nossa ideia de Deus não é apenas clara e distinta, mas também adequada. Na verdade, as coisas que conhecemos de Deus pertencem a Deus sob essa mesma forma em que as conhecemos, ou seja, uma forma comum a Deus que as possui e às criaturas que as implicam e as conhecem. Tanto em Espinosa, porém, quanto em Descartes só conhecemos uma parte de Deus: só conhecemos duas dessas formas, dois atributos apenas, já que nosso corpo não implica nada mais do que o atributo extensão, e nossa ideia nada mais do que o atributo pensamento. “Consequentemente, a ideia do corpo envolve o conhecimento de Deus, mas apenas enquanto considerado sob o atributo da extensão... e, consequentemente, a ideia dessa ideia envolve o conhecimento de Deus enquanto considerado sob o atributo do pensamento e não outro³⁸.” Mais do que isso, em Espinosa, a própria ideia de partes de Deus é melhor fundamentada do que em Descartes, estando a unidade divina perfeitamente conciliada com uma distinção real entre atributos.

³⁷ Sobre a distinção entre a infinidade (entendida negativamente) e a coisa infinita (concebida positivamente, mas não totalmente), cf. Descartes, *Réponses aux premières objections*, AT, IX, p. 90. A distinção cartesiana das *quartas respostas*, entre concepção completa e concepção total também se aplica, de certa maneira, ao problema do conhecimento de Deus: a *Méditation IV* falava da ideia de Deus como sendo a ideia de um “ser completo” (AT, IX, p. 42), embora não tenhamos dele um conhecimento total.

³⁸ *Carta 64, para Schuller* (III, p. 205).

[129] Entretanto, mesmo no que se refere a esse segundo ponto, a diferença entre Descartes e Espinosa continua a ser fundamental. Pois, antes de conhecer uma parte de Deus, nossa alma é ela mesma “uma parte do entendimento infinito de Deus”: na verdade, só temos potência para compreender ou conhecer na medida em que participamos da potência absoluta de pensar que corresponde à ideia de Deus. Sendo assim, *basta que haja algo em comum entre o todo e a parte para que esse algo nos dê uma ideia de Deus, ideia não apenas clara e distinta, mas também adequada*³⁹. Essa ideia que nos é dada não é a ideia total de Deus. No entanto, ela é adequada, porque está tanto na parte quanto no todo. Não nos surpreenderemos, portanto, que Espinosa venha a dizer que a existência de Deus não nos é conhecida por ela mesma: ele quer dizer que esse conhecimento nos é necessariamente dado pelas “noções comuns”, sem as quais ela não seria nem mesmo clara e distinta, mas graças às quais ela é adequada⁴⁰. Quando Espinosa lembra que, pelo contrário, Deus se faz conhecer imediatamente, que ele é conhecido por ele mesmo e não por outra coisa, ele quer dizer que o conhecimento de Deus não precisa nem de signos, nem de procedimentos analógicos: esse conhecimento é adequado porque Deus possui todas as coisas que sabemos pertencer a ele, e as possui sob a própria forma pela qual as conhecemos⁴¹. Que relação existe entre essas noções comuns que nos dão o conhecimento de Deus e essas formas, elas mesmas comuns ou unívocas, sob as quais conhecemos Deus? Devemos ainda deixar para mais tarde essa última análise: ela ultrapassa os limites do problema da adequação.

³⁹ E, II, 46, dem. : “*O que dá o conhecimento da essência eterna e infinita de Deus é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo; conseqüentemente, esse conhecimento será adequado*”.

⁴⁰ TTP, cap. 6 (II, p. 159): “A existência de Deus, não sendo conhecida por ela mesma, deve necessariamente ser concluída de noções cuja verdade seja tão firme e inabalável...” e a nota 6 do TTP (II, p. 315) lembra que essas noções são as noções comuns.

⁴¹ Cf. CT, II, cap. 24, 9-13.

CAPÍTULO 9:

O inadequado

[130] Quais são as consequências dessa teoria espinosista da verdade? Devemos, antes de tudo, procurar sua contraprova na concepção da ideia inadequada. *A ideia inadequada é a ideia inexpressiva*. Mas como é possível que tenhamos ideias inadequadas? Essa possibilidade só aparece se determinarmos as condições sob as quais temos ideias em geral.

Nossa própria alma é uma ideia. Nesse sentido, nossa alma é uma afecção ou modificação de Deus sob o atributo pensamento, assim como nosso corpo é uma afecção ou modificação de Deus sob o atributo extensão. Essa ideia, que constitui nossa alma ou nosso espírito, é dada em Deus. Ele a possui, mas a possui, justamente, enquanto afetado por uma outra ideia, causa desta, e enquanto tem, “conjuntamente”, uma outra ideia, isto é, a ideia de outra coisa. “A causa da ideia de uma coisa particular é uma outra ideia, isto é, Deus enquanto considerado como sendo afetado por uma outra ideia, da qual ele ainda é causa, enquanto considerado como sendo afetado por uma outra, e assim por diante, até o infinito¹.” Não apenas Deus possui todas as ideias, tantas quantas são as coisas, como também todas as ideias, tal como estão em Deus, exprimem sua própria causa e a essência de Deus que determina essa causa. “Todas as ideias estão em Deus, e são verdadeiras e adequadas enquanto relacionadas a Deus².” Por outro lado, já podemos pressentir que essa ideia que constitui nossa alma, *nós não a temos*. Pelo menos, não a temos [131] de imediato; pois ela está em Deus, mas apenas enquanto ele possui também a ideia de outra coisa qualquer.

Aquilo que é modo participa da potência de Deus: assim como nosso corpo participa da potência de existir, nossa alma participa da potência de pensar. Aquilo que é modo é, ao mesmo tempo parte, parte da potência de Deus, parte da Natureza. Sofre, portanto, necessariamente, a influência das outras partes. Necessariamente, as outras ideias agem sobre nossa alma, assim como os outros corpos agem sobre nosso corpo. Surgem aqui “afecções” de uma segunda espécie: não se trata mais do próprio corpo, mas sim do que se passa no corpo; não se trata mais da alma (ideia do corpo), mas sim do que se passa na alma (ideia do que se passa no corpo)³. Ora, é nesse sentido que *temos* ideias; pois as ideias dessas afecções estão em Deus, mas enquanto ele se explica pela nossa alma apenas, independentemente das outras ideias que ele tem.; elas estão portanto em nós⁴. Se temos um

¹ E, II, 9, dem. E ainda II, 11, cor.: Deus “enquanto possui *conjuntamente* com o espírito humano a ideia de uma outra coisa...”; III, 1, dem. : Deus “enquanto contém, ao mesmo tempo, os espíritos das outras coisas”.

² E, II, 36, dem.

³ E, II, cor. : “o que acontece (*contingit*) no objeto singular de uma ideia qualquer...”.

⁴ E, II, 12, dem. : “O conhecimento de tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui o espírito humano é necessariamente dado em Deus, enquanto ele constitui a natureza do espírito humano; quer dizer, o conhecimento dessa coisa estará necessariamente no espírito, isto é, o espírito a percebe.”

conhecimento dos corpos exteriores, do nosso próprio corpo, da nossa própria alma, é apenas através dessas ideias de afecções. Somente elas nos são dadas: só percebemos os corpos exteriores enquanto eles nos afetam, só percebemos nosso corpo enquanto ele é afetado, percebemos nossa alma através da ideia da afecção⁵. Aquilo que chamamos de “objeto” é apenas o efeito que um objeto tem sobre nosso corpo; aquilo que chamamos de “eu” é apenas a ideia que temos do nosso corpo e da nossa alma, enquanto sofrem um efeito. Aquilo que é dado se apresenta aqui como sendo a relação mais íntima e a mais vivida, e também a mais confusa, entre o conhecimento dos corpos, o conhecimento do corpo e o conhecimento de si.

Consideremos essas ideias que temos, e que correspondem ao efeito de um objeto sobre nosso corpo. Por um lado, elas dependem da nossa potência de conhecer, quer dizer, da nossa alma ou do nosso espírito, assim como de sua causa formal. Mas não temos a ideia do nosso corpo, nem da nossa alma, independentemente do efeito sofrido. Não [132] estamos, portanto, em condições de nos compreender como sendo a causa formal das ideias que temos; nós as percebemos como sendo o fruto do acaso⁶. Por outro lado, elas têm ideias de coisas exteriores como causas materiais. Mas nós também não temos essas ideias de coisas exteriores; elas estão em Deus, mas não enquanto ele constitui nossa alma ou nosso espírito. Portanto, não possuímos nossas ideias em condições tais que possam exprimir sua própria causa (material). Certamente, nossas ideias de afecções “envolvem” sua própria causa, ou seja, a essência objetiva do corpo exterior; mas elas não a “exprimem” nem a “explicam”. Da mesma maneira, elas envolvem nossa potência de conhecer, mas não se explicam por ela e remetem ao acaso. *Esse é então um caso no qual a palavra “envolver” não é mais um correlativo de “explicar” ou de “exprimir”, mas se opõe a eles, designando a mistura do corpo exterior com o nosso corpo na afecção da qual temos a ideia. A fórmula usada mais frequentemente por Espinosa é a seguinte: nossas ideias de afecções indicam um estado do nosso corpo, mas não explicam a natureza ou a essência do corpo exterior⁷. Isso equivale a dizer que as ideias que temos são signos, imagens indicativas impressas em nós, e não ideias expressivas e formadas por nós; são percepções ou imaginações, e não compreensões.*

No sentido mais preciso, a imagem é a marca, o vestígio ou a impressão física, a afecção do próprio corpo, o efeito do corpo sobre as partes fluidas e moles do nosso corpo; no sentido figurado, a imagem é a ideia da afecção, que nos faz apenas conhecer o objeto através do seu efeito. Tal conhecimento, porém, não é um conhecimento, é no máximo uma reconhecimento. Disso decorrem as características da indicação de um modo geral: o primeiro “indicado” nunca é nossa essência, mas sim

⁵ E, II, 19, 23 e 26.

⁶ Sobre o papel do acaso (*fortuna*) nas percepções que não são adequadas, cf. *Carta 37, para Bouwmeester* (III, p. 135)

⁷ *Indicare*: E, II, 16, cor. 2; IV, 1 esc. *Indicar* ou *envolver* se opõem, então, a *explicar*. Desse maneira, a ideia de Pedro, assim como está em Paulo, “indica o estado do corpo de Paulo”, enquanto que a ideia de Pedro nela mesma “explica diretamente a essência do corpo de Pedro” (II, 17. esc.). Da mesma maneira, as ideias “que apenas envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano” se opõem às ideias que “explicam a natureza dessas mesmas coisas” (II, 18, esc.).

um estado momentâneo da nossa constituição variável; o indicado secundário (indireto) nunca é a essência ou a natureza de uma coisa exterior, mas sim a aparência [133] que apenas nos permite reconhecer a coisa a partir do seu efeito, logo, afirmar sua simples presença, com razão ou não⁸. Frutos do acaso e dos encontros, servindo para a reconhecimento, puramente indicativas, as ideias que temos são inexpressivas, isto é, inadequadas. A ideia inadequada não é nem privação absoluta, nem ignorância absoluta: ela envolve uma privação de conhecimento⁹.

Esse conhecimento do qual somos privados é duplo: conhecimento de nós mesmos e do objeto que produz em nós a afecção da qual temos a ideia. A ideia inadequada é, portanto, uma ideia que envolve a privação do conhecimento de sua própria causa, tanto formal quanto materialmente. É nesse sentido que ela permanece inexpressiva: “truncada”, como se fosse uma consequência sem suas premissas¹⁰. Ora, o essencial é que Espinosa tenha mostrado *como* uma consequência podia, dessa maneira, ser separada de suas duas premissas. Estamos, naturalmente, em uma situação tal que as ideias que nos são dadas são necessariamente inadequadas, porque não podem exprimir sua causa nem ser explicadas através da nossa potência de conhecer. Temos apenas ideias inadequadas, sob todos os aspectos: conhecimento das partes do nosso corpo e do nosso próprio corpo, conhecimento dos corpos exteriores, conhecimento da nossa alma ou do nosso espírito, conhecimento da nossa duração e da duração das coisas¹¹. “Quando olhamos para o sol, imaginamos que ele está distante de nós cerca de duzentos pés; esse erro não consiste apenas na imaginação, mas também no fato de que, quando imaginamos o sol dessa maneira, ignoramos sua verdadeira distância, da mesma forma que ignoramos *a causa dessa imaginação*¹².” A imagem, nesse sentido, é uma ideia que não pode exprimir sua própria causa, ou seja, a ideia da qual ela deriva em nós, que não nos é dada: trata-se da causa material. Mas a imagem também não exprime sua causa formal, e [134] não pode ser explicada pela nossa potência de conhecer. É por isso que Espinosa diz que a imagem, ou a ideia de afecção, é como uma consequência sem suas premissas: existem, na verdade, duas premissas, material e formal, cuja imagem envolve a privação de conhecimento.

⁸ Sobre o indicado principal: nossas ideias de afecções indicam em primeiro lugar a constituição de nosso corpo, constituição *presente* e variável (E, II, 16, cor. 2; III, def. geral dos afetos; IV, 1, esc.). Sobre o indicado secundário ou indireto: nossas ideias de afecções envolvem a natureza de um corpo exterior, porém, indiretamente, de tal maneira que acreditamos, o tempo todo, na *presença* desse corpo enquanto durar nossa afecção (E, II, 16, dem.; II, 17, prop., dem. e cor.).

⁹ E, II, 35, prop. e dem.

¹⁰ E, II, 28, dem.

¹¹ E, II, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31.

¹² E, II, 35, esc.

Nosso problema, portanto, se transforma. A pergunta não é mais: por que temos ideias inadequadas? Mas, pelo contrário: como conseguiremos formar ideias adequadas? Em Espinosa, a verdade é como a liberdade: elas não são dadas em princípio, mas surgem como sendo o resultado de uma longa atividade através da qual produzimos ideias adequadas, escapando ao encadeamento de uma necessidade externa¹³. Nesse aspecto, a influência espinosista é profundamente empirista. É sempre espantoso constatar a diferença entre os empiristas e os racionalistas. Uns se surpreendem com aquilo que não surpreende os outros. Entendemos que, para os racionalistas, a verdade e a liberdade são, antes de mais nada, direitos; eles se perguntam como podemos abdicar desses direitos, cair no erro ou perder a liberdade. É por isso que o racionalismo encontrou na tradição adâmica, particularmente ao colocar, em princípio, a imagem de um Adão livre e sensato, um tema que estava particularmente de acordo com suas preocupações. Em uma perspectiva empirista, tudo é invertido: o que surpreende é que os homens, às vezes, conseguem compreender o verdadeiro, às vezes, conseguem se compreender entre si, às vezes, conseguem se libertar daquilo que os prende. No vigor com o qual Espinosa se opõe, constantemente, à tradição adâmica, já podemos reconhecer a influência empirista, que concebe a liberdade e a verdade como sendo os derradeiros produtos que surgem ao final. Um dos paradoxos de Espinosa, e não será o único caso onde veremos esse tipo de manifestação, é ter retomado as forças concretas do empirismo para colocá-las a serviço de um novo racionalismo, um dos mais rigorosos já concebidos. Espinosa pergunta: como conseguiremos formar e produzir ideias adequadas, se nos são necessariamente [135] dadas tantas ideias inadequadas, que distraem nossa potência e nos separam daquilo que podemos?

Temos que distinguir dois aspectos na ideia inadequada: ela “envolve a privação” do conhecimento da sua causa, mas ela é também um efeito que “envolve” essa causa de alguma maneira. Sob o primeiro aspecto, a ideia inadequada é falsa; mas, sob o segundo, ela contém *alguma coisa de positivo*, logo, alguma coisa de verdadeiro¹⁴. Imaginamos, por exemplo, que o sol está a duzentos pés de distância. Essa ideia de afecção não está em condições de exprimir sua própria causa: ela não explica a natureza ou a essência do sol. Acontece que ela envolve essa essência, “enquanto o corpo é afetado por ela”. Por mais que conheçamos a verdadeira distância do sol, ele vai continuar a nos afetar em condições tais que sempre o veremos a duzentos pés: como diz Espinosa, o erro será suprimido, mas não a imaginação. Existe, portanto, alguma coisa de positivo na ideia inadequada, uma espécie de indicação que podemos compreender claramente. É e dessa maneira que podemos ter alguma ideia da causa: depois de ter compreendido claramente as condições sob as quais vemos o sol, poderemos

¹³ Existe, na verdade, um encadeamento (*ordo et concatenatio*) das ideias inadequadas entre elas, que se opõe à ordem e ao encadeamento do entendimento. As ideias inadequadas se encadeiam na ordem em que são impressas em nós. É a ordem da Memória. Cf. E, II, 18, esc.

¹⁴ E, II, 33, prop. e dem. ; II, 35 esc. ; IV, 1, prop., dem. e esc.

inferir claramente que ele é um objeto suficientemente distante para nos parecer pequeno, e não um objeto pequeno que seria visto de perto¹⁵. Se não levarmos em conta essa positividade, várias teses de Espinosa se tornam ininteligíveis: em primeiro lugar, que possamos ter naturalmente uma ideia verdadeira, de acordo com aquilo que o método exige antes do seu exercício. Mas, principalmente, como o falso não tem forma, não compreenderíamos que a ideia inadequada dê lugar ela mesma a uma ideia da ideia, quer dizer, tenha uma forma que se refira a nossa potência de pensar¹⁶. A faculdade de imaginar é definida pelas condições sob as quais temos naturalmente ideias, logo, ideias inadequadas; ela não deixa de ser uma *virtude* por um de seus aspectos; ela envolve nossa potência de pensar, embora não seja explicada por ela; a imagem envolve sua própria causa, embora não a exprima¹⁷.

[136] É verdade que para ter uma ideia adequada, não basta compreender o que existe de positivo em uma ideia de afecção. Mas é o primeiro passo. Pois, a partir dessa positividade, poderemos formar a ideia *daquilo que é comum* ao corpo que afeta e ao corpo que é afetado, ao corpo exterior e ao nosso. Ora, veremos que essa “noção comum” é necessariamente adequada: ela está na ideia do nosso corpo, assim como está na ideia do corpo exterior: logo, está tanto em nós quanto em Deus; ela exprime Deus, e é explicada pela nossa potência de pensar. Dessa noção comum, porém, decorre, por sua vez, uma ideia de afecção, ela mesma adequada: a noção comum é necessariamente causa de uma ideia adequada de afecção, que só se distingue da ideia de afecção da qual partimos por uma “razão”. Esse mecanismo complexo não vai consistir, portanto, em suprimir a ideia inadequada que temos, mas sim em utilizar aquilo que existe de positivo nela para formar o maior número possível de ideias adequadas, e fazer com que as ideias inadequadas subsistentes ocupem apenas, finalmente, a menor parte de nós mesmos. Enfim, nós mesmos devemos atingir determinadas condições que nos possibilitem produzir ideias adequadas.

Nosso objetivo ainda não é analisar esse mecanismo, através do qual chegamos às ideias adequadas. Nosso problema era apenas o seguinte: o que é a ideia adequada? E, como contraprova: o que é a ideia inadequada? A ideia adequada é a ideia que exprime sua própria causa, e é explicada pela nossa própria potência. A ideia inadequada é a ideia inexpressiva e não explicada: a impressão que ainda não é expressão, a indicação que ainda não é explicação. Dessa maneira, vemos se destacar a intenção

¹⁵ Exemplo análogo, *TRE*, 21

¹⁶ Cf. *E*, II, 22 e 23.

¹⁷ *E*, II, 17, esc. : “Pois se o espírito, quando imagina que estão presentes coisas que não existem, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ele veria certamente essa potência de imaginar como se fosse uma virtude da sua natureza, e não como um vício, principalmente se essa faculdade de imaginar dependesse apenas da sua natureza”. (Ou seja: se essa faculdade não se contentasse em envolver nossa potência de pensar, mas fosse explicada por ela).

que domina toda a doutrina espinosista da verdade: *trata-se de substituir a concepção cartesiana do claro e do distinto pela concepção do adequado*. E quanto a isso, Espinosa utiliza, certamente, uma terminologia variável: às vezes, ele usa a palavra “adequado” para marcar a insuficiência do claro e do distinto, sublinhando assim a necessidade de ultrapassar os critérios cartesianos; às vezes, ele se serve, por conta própria, das [137] palavras “claro e distinto”, mas para aplicá-las somente à ideias que decorrem de uma ideia ela mesma adequada; às vezes, finalmente, ele as usa para designar essa ideia adequada, porém, por um motivo ainda mais forte, dá a elas uma significação implícita completamente diferente daquela de Descartes¹⁸.

De qualquer maneira, a doutrina da verdade em Espinosa vem acompanhada de uma polêmica, direta ou indireta, dirigida contra a teoria cartesiana. Considerados neles mesmos, o claro e o distinto nos permitem, no máximo, reconhecer uma ideia verdadeira que temos, ou seja, aquilo que existe de positivo em uma ideia ainda inadequada. Formar uma ideia adequada, porém, nos leva para além do claro e do distinto. A ideia clara e distinta, por ela mesma, não constitui um verdadeiro conhecimento, assim também como não contém nela mesma sua própria razão: o claro e o distinto só encontram sua razão suficiente no adequado, a ideia clara e distinta só forma um verdadeiro conhecimento na medida em que decorre de uma ideia ela mesma adequada.

Encontramos novamente um ponto comum entre Espinosa e Leibniz, que contribui para definir a reação anticartesiana. A frase de Leibniz: *o conhecimento é uma espécie da expressão*, poderia ser assinada por Espinosa¹⁹. Sem dúvida, eles não concebem da mesma maneira a natureza do adequado, porque não compreendem nem utilizam da mesma maneira o conceito de expressão. Mas, em três capítulos essenciais, há realmente entre eles uma concordância involuntária. Por um lado, Descartes, na sua concepção do claro e do distinto, ateu-se ao conteúdo representativo da ideia; ele não chegou a um conteúdo expressivo, infinitamente mais profundo. Ele não concebeu um adequado como razão necessária e suficiente do claro e do distinto: isto é, a expressão como fundamento da representação. Por outro lado, Descartes não ultrapassou a forma de uma [138] consciência psicológica da ideia; ele não atingiu a forma lógica pela qual a ideia se explica, segundo também a qual as ideias vão se encadear umas nas outras. Enfim, Descartes não concebeu a unidade da forma e do conteúdo, isto é, o “autômato espiritual”, que reproduz o real produzindo suas ideias na ordem devida. Descartes nos ensinou que o verdadeiro estava presente na ideia. Mas de que nos serve esse saber, enquanto não

¹⁸ Cf. a *Carta 37, para Bouwmeester*, na qual Espinosa usa as palavras “claro e distinto” para designar o adequado. Em um sentido mais preciso, Espinosa entende por “claro e distinto” aquilo que deriva do adequado, logo, aquilo que deve encontrar sua razão no adequado: “Tudo aquilo que deriva de uma ideia que em nós é adequada, nós o compreendemos clara e distintamente”. (*E*, V, 4, esc). Esse texto porém exige o II, 40, que dizia que tudo aquilo que deriva de uma ideia adequada também é adequado.

¹⁹ Leibniz, *Carta para Arnauld* (Janet, t. I, p. 593): “A expressão é comum a todas as formas, e é um gênero do qual a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são espécies.”

soubermos o que está presente na ideia verdadeira? A ideia clara e distinta ainda é inexpressiva, e continua inexplicada. Boa para a reconhecimento, mas incapaz de fornecer um verdadeiro princípio de conhecimento.

Vimos as três principais aquisições da teoria da ideia, em Espinosa: o conteúdo representativo é apenas uma aparência, em função de um conteúdo expressivo mais profundo; a forma de uma consciência psicológica é superficial, em relação à verdadeira forma lógica; o autômato espiritual, assim como ele se manifesta no encadeamento das ideias, é a unidade da forma lógica e do conteúdo expressivo. Ora, esses três pontos formam também as grandes teses de Leibniz. É por isso que Leibniz gosta do termo “autômato espiritual” de Espinosa. À sua maneira, ele o interpreta no sentido de uma autonomia das substâncias pensantes individuais. Mesmo para Espinosa, porém, o automatismo de um modo do pensamento não exclui uma espécie de autonomia da sua potência de compreender (na verdade, a potência de compreender é uma parte da potência absoluta de pensar, porém, enquanto esta é explicada por aquela). Todas as diferenças entre Leibniz e Espinosa nada suprimem da concordância entre eles sobre essas teses fundamentais, as quais constituem a revolução anticartesiana por excelência.

É célebre a crítica que Leibniz faz a Descartes: o claro e o distinto em si mesmos nos permitem apenas *reconhecer* um objeto, mas não nos dão desse objeto um verdadeiro conhecimento; eles não atingem a essência, dizem respeito apenas às aparências externas ou às características extrínsecas, através das quais só podemos “conjeturar” a essência; eles não atingem a causa que nos mostra porque a coisa é necessariamente aquilo que ela é²⁰. Apesar de chamar menos a atenção, a crítica espinosista procede da mesma maneira, denunciando, antes de mais nada, a insuficiência da [139] ideia cartesiana: tomados neles mesmos, o claro e o distinto nos dão apenas um conhecimento indeterminado; não atingem a essência da coisa, referem-se apenas aos *propria*; não atingem uma causa da qual todas as propriedades da coisa decorreriam ao mesmo tempo, mas nos fazem apenas reconhecer um objeto, a presença de um objeto, segundo o efeito que ele produz em nós; a ideia clara e distinta não exprime sua própria causa, não nos faz conhecer nada da causa “fora daquilo que consideramos no efeito²¹.” Nisso tudo, Espinosa e Leibniz travam um combate comum, continuação daquele que já os opunha à prova ontológica cartesiana, a busca de uma razão suficiente que falta singularmente em todo o cartesianismo. Um e outro, através de processos diferentes, descobrem *o conteúdo expressivo da ideia, a forma explicativa da ideia*.

²⁰ Cf. Leibniz, *Méditations sur la connaissance...; Discours de métaphysique*, § 24.

²¹ A crítica da ideia clara é conduzida por Espinosa de maneira explícita no *TRE*, 19 e nota, 21 e nota. É verdade que Espinosa não diz “claro e distinto”. Mas é porque ele reserva o uso dessas palavras, de maneira particular, em um sentido diferente daquele de Descartes. Veremos, no capítulo seguinte, como a crítica espinosista se refere, de fato, ao conjunto da concepção cartesiana.

CAPÍTULO 10:

Espinosa contra Descartes

[140] O cartesianismo repousa em uma certa suficiência da ideia clara e distinta. O método de Descartes é baseado nessa suficiência que, por outro lado, é provada pelo exercício do próprio método. Descartes afirma sua preferência pela *análise*. Em um texto importante, ele diz que o método analítico tem o mérito de nos fazer ver “como os efeitos dependem das causas¹”. Essa afirmação poderia parecer paradoxal, pois atribui à análise aquilo que vem a ser a síntese, se não medíssemos seu exato alcance. Segundo Descartes, temos um conhecimento claro e distinto de um efeito *antes* de ter um conhecimento claro e distinto da causa. Por exemplo, sei que existo como ser pensante antes de conhecer a causa pela qual existo. É verdade que o conhecimento claro e distinto do efeito supõe um certo conhecimento da causa, mas é apenas um conhecimento confuso. “Se digo $4+3 = 7$, esta concepção é necessária, porque não concebemos distintamente o número 7 sem incluir nele 3 e 4 *confusa quadam ratione*²”. [141] O conhecimento claro e distinto do efeito supõe, portanto, um conhecimento confuso da causa, mas não depende, de maneira alguma, de um conhecimento mais perfeito da causa. Pelo contrário, é o conhecimento claro e distinto da causa que depende do conhecimento claro e distinto do efeito. Essa é a base das *Meditações*, da sua ordem em particular e do método analítico em geral: método de inferência ou de implicação.

Então, se esse método nos faz ver como os efeitos dependem das causas, será da seguinte maneira: a partir de um conhecimento claro do efeito, esclarecemos o conhecimento da causa que ele implicava confusamente, e com isso mostramos que o efeito não seria aquilo que conhecemos dele se não tivesse essa causa, da qual ele depende necessariamente³. Em Descartes, portanto, dois temas estão fundamentalmente ligados: a suficiência teórica da ideia clara e distinta, e a possibilidade prática de ir de um conhecimento claro e distinto do efeito para um conhecimento claro e distinto da causa.

Não está em discussão que o efeito depende da causa. A questão é qual seria a melhor maneira de mostrar isso. Espinosa diz: é possível partir de um conhecimento claro de um efeito; dessa maneira, porém, só chegaremos a um conhecimento claro da causa, não conheceremos nada da causa fora daquilo que consideramos no efeito, não obteremos nunca um conhecimento adequado. O *Tratado da*

¹ Descartes, *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, p. 121. Esse texto, que só existe na tradução francesa de Clerselier, suscita grandes dificuldades: F. Alquié os sublinha na sua edição de *Descartes* (Garnier, t. II, p. 582). Perguntamos, porém, nas páginas seguintes, se esse texto não pode ser interpretado ao pé da letra.

² Descartes, *Regulae*, Regra 12 (AT, X, p. 421). Constantemente, em Descartes, um conhecimento claro e distinto implica, enquanto tal, uma percepção confusa da causa ou do princípio. Laporte dá todos os tipos de exemplos em *Rationalisme de Descartes* (P.U.F. 1945, pp. 98-99). Quando Descartes diz que “a noção do infinito é, de certo modo, em mim anterior à noção do finito” (*Meditação III*, § 26), é preciso entender que a ideia de Deus está implicada pela ideia do eu, porém, de maneira confusa ou implícita; mais ou menos como 4 e 3 estão implicados em 7.

³ Por exemplo, *Méditation III*, AT, IX, p. 41: “... reconheço que não seria possível que minha natureza fosse assim como ela é, isto é, que eu tivesse em mim a ideia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente”.

Reforma contém uma crítica fundamental ao método cartesiano, ao procedimento de inferência ou de implicação do qual ele se serve, à pretensão suficiência do claro e do distinto que ele propala. A ideia clara nada nos dá, a não ser um certo conhecimento das propriedades da coisa, e a nada nos leva, a não ser a um conhecimento negativo da causa. “Há uma percepção na qual a essência de uma coisa é inferida de uma outra coisa, mas não de maneira adequada”; “Nada compreendemos da causa fora daquilo que consideramos no efeito: podemos ver bem isso pelo fato de que a causa só é então designada pelos termos mais gerais como: *existe portanto alguma coisa, existe portanto uma certa potência* etc.Ou então, pelo fato de que a designamos de maneira negativa: *consequentemente não é* [142] *isso ou aquilo* etc.”; “Inferimos uma coisa de outra, da seguinte maneira: depois de perceber, claramente, que sentimos um corpo e nenhum outro, inferimos disso claramente, digo, que a alma está unida ao corpo, e que essa união é a causa dessa sensação. Mas através disso não podemos compreender, de maneira absoluta, qual é essa sensação e essa união”; “Essa conclusão, apesar de correta, não é muito segura⁴”. Nessa citações, não há uma só linha que não seja dirigida contra Descartes e seu método. Espinosa não acredita na suficiência do claro e do distinto, porque não acredita que possamos, de maneira satisfatória, ir de um conhecimento do efeito para um conhecimento da causa.

Uma ideia clara e distinta não é o bastante, é preciso ir até a ideia adequada. Quer dizer, não basta mostrar como os efeitos dependem das causas, é preciso mostrar como o conhecimento verdadeiro do efeito depende ele mesmo do conhecimento da causa. Essa é a definição do método *intético*. Em todos esses pontos vemos que Espinosa é aristotélico, contra Descartes: “O que é a mesma coisa que disseram os Antigos, ou seja, que a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos”⁵. Aristóteles mostrava que o conhecimento científico se dá pela causa. Ele não dizia apenas que o conhecimento deve descobrir a causa, chegar até a causa da qual depende um efeito conhecido; ele dizia que o efeito só é conhecido na medida em que a causa é ela mesma, e primeiramente, melhor conhecida. A causa não é apenas anterior ao efeito porque é causa deste, ela é também anterior, do ponto de vista do conhecimento, devendo ser mais conhecida do que o efeito⁶. Espinosa retoma a seguinte tese: “O conhecimento do efeito não é, na realidade, nada mais do que a aquisição de um conhecimento mais perfeito da causa⁷.” Devemos compreender o seguinte: não “mais perfeito” do que aquele que tínhamos antes, porém, mais perfeito do que aquele que temos do próprio efeito, anterior àquele que temos do efeito. [143] O conhecimento do efeito pode ser chamado de claro e distinto, mas

⁴ TRE, 19 (§ III) e 21 (e notas correspondentes). Todos esses textos descrevem uma parte daquilo que Espinosa chama de terceiro “modo de percepção”. *Não se trata de um procedimento de indução*: a indução pertence ao segundo modo e está descrita e criticada em TRE, 20. Aqui, pelo contrário, trata-se de um procedimento de inferência ou de implicação do tipo cartesiano.

⁵ TRE, 85.

⁶ Cf. Aristóteles, *Seconds Analytiques*, I, 2, 71b, 30.

⁷ TRE, 92.

o conhecimento da causa é mais perfeito, ou seja, adequado; assim, o claro e o distinto são fundamentados apenas porque decorrem do adequado enquanto tal.

Conhecer pela causa é o único meio de conhecer a essência. A causa é como se fosse o meio termo que fundamenta a conexão do atributo com o sujeito, o princípio ou a razão da qual decorrem todas as propriedades que vão dar na coisa. Por isso, de acordo com Aristóteles, a procura da causa e a procura da definição se confundem. Daí a importância do silogismo científico, do qual as premissas nos dão a causa ou a definição formal de um fenômeno, e a conclusão nos dá a causa ou a definição materiais. A definição total é aquela que reúne a forma e a matéria em uma enunciação contínua, de tal maneira que a unidade do objeto não seja mais fragmentada, mas, pelo contrário, afirmada em um conceito intuitivo. Em todos esses pontos, Espinosa continua sendo, aparentemente, aristotélico: ele sublinha a importância da teoria da definição, estabelece a identidade da procura da definição e da procura das causas, afirma a unidade concreta de uma definição total que engloba a causa formal e a causa material da ideia verdadeira.

Descartes não ignora as pretensões de um método sintético do tipo aristotélico: a prova que esse método contém, diz ele, é frequentemente a “dos efeitos pelas causas”⁸. Descartes quer dizer: o método sintético ambiciona sempre conhecer pela causa, mas nem sempre consegue. A objeção fundamental é a seguinte: como a própria causa seria conhecida? Na geometria, podemos conhecer *pela* causa, mas isso porque a matéria é clara e está de acordo com os sentidos. Descartes admite isso (daí seu uso da palavra “frequentemente”)⁹. Da mesma forma, Aristóteles diz que o ponto, a linha e até a unidade são princípios ou “gêneros–sujeitos”, indivisíveis, alcançados pela intuição; sua existência é conhecida, ao mesmo tempo em que compreendemos sua significação¹⁰. O que se passa, porém, nos outros casos, por exemplo, na metafísica, quando se trata de seres reais? Como são encontrados a causa, o princípio ou [144] o meio termo? O próprio Aristóteles parece nos levar a um processo indutivo, que não se distingue de uma abstração e que tem seu ponto de partida em uma percepção confusa do efeito. Nesse sentido, é o efeito que é mais conhecido, mais conhecido por nós, por oposição ao “mais conhecido absolutamente”. Quando Aristóteles detalha os meios para chegar ao meio termo ou à definição causal, ele parte de um conjunto confuso para dele abstrair um universal “proporcionado”. Por isso, a causa formal é sempre uma característica específica abstrata, que encontra sua origem em uma matéria sensível e confusa. Desse ponto de vista, a unidade da causa formal e da causa material continua a ser um puro ideal em Aristóteles, assim também como a unidade do conceito intuitivo.

⁸ Descartes, *Réponses aux secondes objections*, AT, IV, p. 122 (esse texto também é da tradução de Clerselier).

⁹ Ibid.

¹⁰ Cf. Aristóteles, *Seconds Analytiques*, I, 32, 88b. 25-30.

A tese de Descartes é apresentada, então, da seguinte maneira: o método sintético tem uma ambição desmedida; mas ele não nos dá nenhum meio de conhecer as causas reais. De fato, ele parte de um conhecimento confuso do efeito, e chega a abstratos que nos são apresentados de qualquer maneira como sendo causas; por isso, apesar das suas pretensões, ele se contenta em examinar as causas pelos efeitos¹¹. O método analítico, pelo contrário, tem uma intenção mais modesta. No entanto, por destacar, primeiramente, uma percepção clara e distinta do efeito, ele nos dá o meio de inferir dessa percepção um verdadeiro conhecimento da causa: é por isso que ele está apto a mostrar como os próprios efeitos dependem das causas. O método sintético só é, portanto, legítimo com uma condição: quando não está entregue a ele mesmo, quando vem depois do método analítico, quando se apoia em um conhecimento prévio das causas reais. O método sintético não nos faz conhecer nada por ele mesmo, não é um método de invenção; ele tem sua utilidade na exposição do conhecimento, na exposição daquilo que já está “inventado”.

Podemos observar que Descartes nunca pensa em separar os dois métodos, relacionando a síntese com a ordem do ser e a análise com a ordem do conhecimento. Espinosa também não. Logo, seria insuficiente e inexato opor Descartes a Espinosa, dizendo que o primeiro segue a ordem do conhecimento, o segundo a ordem do ser. [145] É certo que da definição do método sintético decorre que ele coincide com o ser. Porém, essa consequência tem pouca importância. O único problema é saber se o método sintético é capaz, primeiramente, e por ele mesmo, de nos fazer compreender os princípios que ele supõe. Será que ele pode, na verdade, nos *fazer conhecer* aquilo que é? O único problema é portanto o seguinte: qual é o verdadeiro método, do ponto de vista do conhecimento¹²? O anticartesianismo de Espinosa se manifesta, então, plenamente: segundo Espinosa, o método sintético é o único método de verdadeira invenção, o único método que é válido na ordem do conhecimento¹³. Ora, essa posição só é sustentável se Espinosa achar que tem os meios, não apenas de revidar as objeções de Descartes, mas também de superar as dificuldades do aristotelismo. Justamente quando apresenta, no *Tratado da Reforma*, aquilo que ele chama de terceiro “modo de percepção”, ele reúne nesse modo ou nesse gênero *imperfeito* dois procedimentos diversos, dos quais denuncia igualmente a insuficiência¹⁴. O primeiro consiste em inferir uma causa a partir de um efeito percebido claramente: reconhecemos aqui o método analítico de Descartes e seu processo de implicação. O segundo, porém,

¹¹ Descartes, *Réponses aux secondes objections*, AT, IX, p. 122: “A síntese, pelo contrário, por uma via totalmente diferente, e como se estivesse examinando as causas pelos efeitos (apesar de que a prova que ela contém seja, frequentemente também, a dos efeitos pelas causas)...”

¹² F. Alquié, em uma intervenção oral sobre Descartes, esclarece bem esse ponto: “Não vejo, em parte alguma, que a ordem sintética seja a ordem da coisa... A coisa é verdadeiramente a unidade; é o ser, é a unidade confusa; sou eu que coloco uma ordem quando conheço. E o que é preciso estabelecer, é que a ordem do meu conhecimento, que é sempre uma ordem de conhecimento, seja ele sintético ou analítico, é verdadeira”. (*Descartes, Cahiers de Royaumont*, éd. de Minuit, 1957, p. 125).

¹³ TRE, 94: “A via correta da *invenção* consiste em formar os pensamentos partindo de uma definição dada”.

¹⁴ TRE, 19, § III.

consiste em “tirar uma conclusão de um universal que está sempre acompanhado de uma certa propriedade”: reconhecemos o método sintético de Aristóteles, seu processo dedutivo a partir do meio termo concebido como característica específica. Se Espinosa, não sem ironia, pode reunir desse modo Aristóteles e Descartes, *é porque dá mais ou menos no mesmo, abstrair um universal a partir de um conhecimento confuso do efeito, ou inferir uma causa a partir de um conhecimento claro do efeito*. Nenhum desses procedimentos leva ao adequado. O método analítico de Descartes é insuficiente, mas Aristóteles também não soube conceber a suficiência do método sintético.

[146] O que falta aos Antigos, diz Espinosa, é conceber a alma como uma espécie de autômato espiritual, ou seja, o pensamento como sendo determinado por suas próprias leis¹⁵. É portanto o paralelismo que dá a Espinosa o meio de ultrapassar as dificuldades do aristotelismo. A causa formal de uma ideia não é nunca um universal abstrato. Os universais, gêneros ou espécies, se referem certamente a uma potência de imaginar, mas essa potência diminui à medida em que compreendemos mais coisas. A causa formal da ideia verdadeira é nossa potência de compreender; e quanto mais coisas compreendemos, menos formamos essas ficções de gêneros e de espécies¹⁶. Se Aristóteles identifica a causa formal com o universal específico, é porque ele continua instalado *no mais baixo grau* da potência de pensar, sem descobrir as leis que permitem a essa potência ir de um ser real a um outro real “sem passar pelas coisas abstratas”. Por outro lado, a causa material de uma ideia não é uma percepção sensível confusa: uma ideia de coisa particular encontra sempre sua causa em uma outra ideia de coisa particular determinada a produzi-la.

Diante do modelo aristotélico, Descartes não podia perceber as possibilidades do método sintético. É verdade que este, em um dos seus aspectos, não nos faz conhecer coisa alguma; mas não seria correto concluir que seu papel é unicamente de exposição. No seu primeiro aspecto, o método sintético é reflexivo, quer dizer, nos faz conhecer nossa potência de compreender. Também é verdade que o método sintético *forja* ou *finge* uma causa em função de um efeito; longe porém de ver nisso uma contradição, devemos reconhecer aqui o mínimo de regressão que nos permite, *o mais rapidamente possível*, atingir a ideia de Deus como se atingíssemos a fonte de todas as outras ideias. Nesse segundo aspecto, o método é construtivo ou genético. Enfim, as ideias que decorrem da ideia de Deus são ideias de seres reais: sua produção é, ao mesmo tempo, a dedução do real; a forma e a matéria do verdadeiro se identificam no encadeamento das ideias. O método, nesse terceiro aspecto, é dedutivo. Reflexão, gênese e dedução, esses três momentos juntos constituem [147] o método sintético. Espinosa conta

¹⁵ TRE, 85.

¹⁶ TRE, 58: “O espírito possui uma potência tanto maior de formar ficções, quanto menos ele compreende... e quanto mais ele compreende, mais essa potência diminui”. Na verdade, quanto mais o espírito imagina, mais sua potência de compreender continua *envolvida*, logo, menos ele compreende efetivamente.

com eles para, ao mesmo tempo, ultrapassar o cartesianismo e encontrar um paliativo para as insuficiências do aristotelismo.

Consideremos agora a teoria do ser: vemos que a oposição de Espinosa a Descartes se desloca, mas continua sendo radical. Seria também surpreendente que o método analítico e o método sintético implicassem uma mesma concepção do ser. A ontologia de Espinosa é dominada pelas noções de *causa de si*, *em si* e *por si*. Esses termos estavam presentes no próprio Descartes; mas as dificuldades que ele tinha em usá-los servem para nos mostrar as incompatibilidades entre o cartesianismo e o espinosismo.

Caterus e Arnauld já objetavam a Descartes: “por si” se diz negativamente e significa apenas a ausência da causa¹⁷. Mesmo admitindo, como Arnauld, que se Deus não tem causa, é em virtude da plena positividade de sua essência, e não em função da imperfeição do nosso entendimento, não poderemos tirar daí a conclusão de que ele é por si “positivamente como por uma causa”, isto é, que ele é causa de si. É verdade que Descartes considera que essa polêmica é acima de tudo verbal. Ele pede apenas que lhe seja concedida a plena positividade da essência de Deus: então, reconheceremos que essa essência representa um papel *análogo* ao de uma causa. Existe uma razão positiva para a qual Deus não tem causa, logo, uma causa formal pela qual ele não tem causa eficiente. Descartes torna sua tese mais precisa nos seguintes termos: Deus é causa de si, mas *em um sentido diferente* do que uma causa eficiente é causa de seu efeito; ele é causa de si, no sentido em que sua essência é causa formal; e sua essência é chamada de causa formal, não diretamente, mas por analogia, na medida em que ela representa, em relação à existência, um papel análogo aquele que uma causa eficiente representa em relação a seu efeito¹⁸.

[148] Essa teoria repousa sobre três noções intimamente ligadas: *a equivocidade* (Deus é causa de si, mas num sentido distinto daquele pelo qual ele é causa eficiente das coisas que cria; logo, não se pode dizer o ser no mesmo sentido de tudo aquilo que é, substância divina e substâncias criadas, substâncias e modos etc.); *a eminência* (Deus contém, portanto, toda a realidade, mas eminentemente, sob uma forma diferente da forma das coisas que ele cria); *a analogia* (Deus como causa de si não é, portanto, alcançado nele mesmo, mas sim por analogia: é por analogia com a causa eficiente que pode-se dizer que Deus é causa de si, ou por si “como” por uma causa). Essas teses não foram formuladas explicitamente por Descartes, mas sim recebidas e aceitas como uma herança escolástica e tomista.

¹⁷ Cf. *Premières objections*, AT, IX, p. 76; *Quatrièmes objections*, AT, IX, pp. 162-166.

¹⁸ Descartes, *Réponses aux premières objections*, AT, IX, pp. 87-88: Aqueles que só se ligam “à própria e estrita significação de eficiente” “não observam aqui nenhum outro gênero de causa que tenha *conexão* e *analogia* com a causa eficiente”. Eles não observam que “nos é totalmente lícito pensar que (Deus) *de certa maneira*, faz no concernente a si próprio a mesma coisa que a causa eficiente faz relativamente ao seu efeito” *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX, pp. 182-188 (“todas essas maneiras de falar que têm relação e analogia com a causa eficiente...”)

Porém, mesmo sem nunca terem sido discutidas, não deixam de ter uma importância essencial, estando presentes por toda parte em Descartes, e sendo indispensáveis a sua teoria do ser, de Deus e das criaturas. Sua metafísica não encontra nelas o seu sentido; mas sem elas perderia muito desse sentido. Por isso, os cartesianos apresentam de bom grado uma teoria da analogia: mais do que tentar reconciliar a obra do mestre com o tomismo, eles desenvolvem, então, uma peça essencial do cartesianismo que estava implícita no próprio Descartes.

É sempre possível imaginar filiações fantasiosas entre Descartes e Espinosa. Por exemplo, em uma definição cartesiana da substância (“aquilo que só precisa de si mesmo para existir”) afirmava-se ter descoberto uma tentação monística e até panteísta. Isso é negligenciar o papel implícito da analogia na filosofia de Descartes, que é suficiente para protegê-la contra qualquer tentação desse gênero: como em São Tomás, o ato de existir será, em relação às substâncias criadas, algo de análogo aquilo que ele é, em relação à substância divina¹⁹. Parece que o método analítico desemboca naturalmente em uma concepção analógica do ser; seu próprio procedimento conduz espontaneamente à posição de um ser análogo. Não ficaremos, portanto, surpresos com o fato de que o cartesianismo reencontre, a sua maneira, uma dificuldade que já estava [149] presente no tomismo mais ortodoxo: apesar das ambições, a analogia não chega a se destacar da equivocidade da qual ela parte, nem da eminência à qual ela chega.

Segundo Espinosa, Deus não é causa de si em um outro sentido de que é causa de todas as coisas. *Pelo contrário, ele é causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si*²⁰. Sobre isto, Descartes diz demasiado ou não diz o bastante: demasiado para Arnauld, mas não o bastante para Espinosa. Pois não é possível usar “por si” positivamente, e ao mesmo tempo usar “causa de si” por simples analogia. Descartes reconhece que, se a essência de Deus é causa de sua existência, é no sentido de causa formal, e não de causa eficiente. A causa formal, justamente, é a essência imanente, que existe juntamente com seu efeito, inseparável dele. Falta ainda uma razão positiva para a qual a existência de Deus não tem causa eficiente e coincide com a essência. Ora, Descartes encontra essa razão em uma simples propriedade: a imensidade de Deus, sua superabundância ou sua infinidade. Uma propriedade como essa, porém, só pode representar o papel de uma regra de proporcionalidade em um juízo analógico. Como essa propriedade nada designa da natureza de Deus, Descartes se limita a uma determinação indireta da causa de si: esta é dita em um sentido diferente da causa eficiente, mas é dita também por analogia a ela. O que falta em Descartes é, portanto, uma razão sob a qual a causa de si possa ser alcançada nela mesma, e diretamente fundamentada no conceito ou na natureza de Deus. É essa razão

¹⁹ Descartes, *Princípios*, I, 51 (“O que é a substância; e o que é um nome que não podemos atribuir a Deus nem às criaturas, no mesmo sentido”).

²⁰ *E*, I, 25, esc. É curioso que P. Lachièze-Rey, ao citar esse texto de Espinosa, inverta a ordem. Ele faz como se Espinosa tivesse dito que Deus era causa de si no sentido em que era causa das coisas. Na citação assim deformada, não se trata de um simples lapso, mas sim da sobrevivência de uma perspectiva “analógica”, que invoca *primeiramente* a causalidade eficiente. (Cf. *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, pp. 33-34).

que Espinosa descobre ao distinguir a natureza divina e os próprios, o absoluto e o infinito. Os atributos são os elementos formais imanentes que constituem a natureza absoluta de Deus. Esses atributos não constituem a essência de Deus sem constituir sua existência; eles não exprimem a essência sem exprimir a existência que dela decorre necessariamente; é por isso que a existência coincide com a essência²¹. Dessa maneira os atributos constituem a razão formal que faz da substância nela mesma uma causa de si, diretamente, não mais por analogia.

[150] A causa de si é primeiramente alcançada nela mesma; é nesta condição que “em si” e “por si” tomam uma significação perfeitamente positiva. Daí decorre a seguinte consequência: a causa de si não é mais dita *em um sentido diferente* da causa eficiente, mas é a causa eficiente, pelo contrário, que é dita no mesmo sentido que a causa de si. Deus produz, portanto, da mesma maneira como existe: de um lado, ele produz necessariamente, do outro, ele produz necessariamente nesses mesmos atributos que constituem sua essência. Encontramos aqui os dois aspectos da univocidade espinosista, univocidade da causa e univocidade dos atributos. Desde o começo de nossas análises, nos pareceu que o espinosismo não poderia ser separado da luta que ele travava contra a teologia negativa, e também contra todo método que procedia por equivocidade, eminência e analogia. Espinosa denuncia não apenas a introdução do negativo no ser, mas também todas as falsas concepções da afirmação, nas quais o negativo sobrevive. São essas sobrevivências que Espinosa reencontra e combate, em Descartes e nos cartesianos. O conceito espinosista de imanência não tem outro sentido: exprime a dupla univocidade da causa e dos atributos, quer dizer, a unidade da causa eficiente com a causa formal, a identidade do atributo assim como ele constitui a essência da substância, e assim como ele é implicado pelas essências de criaturas.

Não podemos acreditar que Espinosa, ao reduzir dessa maneira as criaturas à modificações ou a modos, lhes retire toda essência própria ou toda potência. A univocidade da causa não significa *que a causa de si e a causa eficiente tenham um único e mesmo sentido, mas que todas duas sejam ditas no mesmo sentido daquilo que é causa*. A univocidade dos atributos não significa que a substância e os modos tenham o mesmo ser ou a mesma perfeição: a substância é em si, as modificações estão na substância como em outra coisa. Aquilo que está em outra coisa e aquilo que está em si não são ditos no mesmo sentido, mas o ser é dito formalmente no mesmo sentido daquilo que está em si e daquilo que está em outra coisa: os mesmos atributos, tomados no mesmo sentido, constituem a essência de um e estão implicados pela essência do outro. Mais do que isso, em Espinosa, esse ser comum não é um Ser neutralizado, como o é em Duns Scot, indiferente ao finito e ao infinito, ao *in-se* e ao *in-alio*. Pelo contrário, é o Ser qualificado da substância, no qual a substância permanece em si, mas também no qual os modos permanecem em outra coisa. A imanência é, portanto, a nova face apresentada pela teoria da

²¹ E, I, 20, dem.

univocidade, em Espinosa. O método [151] sintético conduz, naturalmente, à posição desse ser comum ou dessa causa imanente.

Na filosofia de Descartes, certos axiomas voltam constantemente. O principal é que o nada não tem propriedades. Decorre daí, do ponto de vista da quantidade, que toda propriedade é propriedade de um ser: portanto, tudo é ser ou propriedade, substância ou modo. Além disso, do ponto de vista da qualidade, toda realidade é perfeição. Do ponto de vista da causalidade, deve haver pelo menos tanta realidade na causa quanto no efeito; senão alguma coisa seria produzida pelo nada. Finalmente, do ponto de vista da modalidade, não pode haver acidente propriamente falando, sendo o acidente uma propriedade que não implicaria necessariamente o ser ao qual o relacionamos. É Espinosa quem vai dar uma nova interpretação a todos esses axiomas, de acordo com a teoria da imanência e as exigências do método sintético. E Espinosa acha mesmo que Descartes não compreendeu o sentido e as consequências da proposição: o nada não tem propriedades. Por um lado, toda pluralidade de substâncias torna-se impossível: não existem substâncias desiguais e limitadas, nem substâncias ilimitadas iguais, pois “elas deveriam tirar alguma coisa do nada²²”. Por outro lado, não basta dizer que toda realidade é perfeição. Devemos reconhecer também que tudo na natureza de uma coisa é realidade, ou seja, perfeição; “dizer sobre isso que a natureza de uma coisa exigia (a limitação) e em consequência não poderia ser de outra maneira, é o mesmo que não dizer nada, pois a natureza de uma coisa nada pode exigir enquanto não for²³”. Devemos, portanto evitar acreditar que uma substância sofra uma limitação de natureza em virtude de sua própria possibilidade.

Assim como não existe possibilidade de uma substância em função de seu atributo, também não existe contingência dos modos em relação à substância. Não basta mostrar, com Descartes, que os acidentes não são reais. Os modos de uma substância continuam sendo acidentais em Descartes, porque eles precisam de uma causalidade externa que, de alguma maneira, os “coloque” nessa própria substância. Na verdade, porém, a oposição entre o modo e o acidente já mostra que a necessidade é a única afecção do ser, sua única modalidade: Deus é causa de todas as coisas, no mesmo sentido em que é causa de si; logo tudo é necessário, [152] por sua essência ou por sua causa. Enfim, é verdade que a causa é mais perfeita que o efeito, a substância é mais perfeita que os modos; porém, por mais que a causa tenha mais realidade, ela nunca contém a realidade de seu efeito sob uma outra forma, nem de uma outra maneira do que aquela da qual depende o próprio efeito. Com Descartes, passamos da superioridade da causa para a superioridade de certas formas de ser sobre outras, logo, para a equivocidade ou para a analogia do real (já que Deus contém a realidade sob uma forma superior àquela que se acha implicada nas criaturas). É essa passagem que funda o conceito de eminência; mas essa

²² CT, I, cap. 2, 2, nota 2.

²³ CT, I, cap. 2, 5, nota 3.

passagem é radicalmente ilegítima. Em oposição a Descartes, Espinosa apresenta a igualdade de todas as formas de ser e a univocidade do real que decorre dessa igualdade. De todos os pontos de vista, a filosofia da imanência aparece como sendo a teoria do Ser-uno, do Ser-igual, do Ser unívoco e comum. Ela busca as condições de uma verdadeira afirmação, denunciando todos os tratamentos que retiram do ser sua plena positividade, ou seja, sua comunidade formal.

CAPÍTULO 11:

A imanência e os elementos históricos da expressão

[153] Temos dois problemas. Quais são os liames lógicos entre a imanência e a expressão? Como foi que a ideia de uma imanência expressiva se formou, historicamente, em certas tradições filosóficas? Não está excluído que essas tradições sejam complexas e reúnam elas mesmas diferentes influências.

Parece que tudo começa com o problema platônico da participação. Platão apresentava, a título de hipóteses, vários esquemas de participação: participar é tomar parte, mas é também imitar; e ainda, receber de um demônio... De acordo com esses esquemas, a participação é interpretada, ora de maneira material, ora de maneira imitativa, ora de maneira “demonista”. Em todos os casos, porém, as dificuldades parecem ter uma mesma explicação: em Platão, o princípio de participação é procurado, primeiramente, do lado do participante. A participação aparece mais frequentemente como se fosse uma aventura que vem de fora e chega até o participado, como se fosse uma violência sofrida por ele. Se a participação consiste em tomar parte, não vemos muito bem como é que o participado poderia não sofrer com uma divisão ou uma separação. Se participar é imitar, é preciso um artista exterior que tome a Ideia como modelo. Finalmente, não vemos qual seria o papel de um intermediário, de um modo geral, artista ou demônio, senão o de forçar o sensível a reproduzir o inteligível, mas também forçar a Ideia a se deixar participar por alguma coisa que a sua natureza recuse. Mesmo quando Platão trata da participação das Ideias entre si, a potência correspondente é tomada mais como potência de participar do que de ser participado.

A tarefa pós-platônica, por excelência, exige uma reversão do problema. Procuramos um princípio que torne possível a participação, mas que a torne possível do [154] ponto de vista do próprio participado. Os neoplatônicos não partem mais das características do participante (múltiplo, sensível etc.) para se perguntar sob que violência a participação se torna possível. Eles tentam descobrir, pelo contrário, o princípio e o movimento interno que fundam a participação no participado como tal, do lado do participado como tal. Plotino critica Platão por ter visto a participação pelo lado menor¹. Na verdade, não é o participado que passa no participante. O participado permanece em si; ele é participado, uma vez que produz; ele produz, uma vez que doa. Mas ele não tem que sair de si nem para dar nem para produzir. O programa formulado por Plotino é o seguinte: partir do mais alto, subordinar a imitação a uma gênese ou produção, substituir a ideia de uma violência pela de um *dom*. O participado

¹ Plotino, VI, 6, IV, § 2, 27-32: “Nós [isto é, os Platônicos] apresentamos o ser no sensível, depois, colocamos *lá longe* aquilo que deveria estar por toda a parte; então, imaginando o sensível como sendo algo grande, nos perguntamos como é possível que essa natureza, que está lá longe, possa vir se estender em algo tão grande. Mas, de fato, aquilo que chamamos de grande é pequeno; e aquilo que acreditamos ser pequeno é grande, pois ele chega primeiro, por inteiro, perto de cada parte do sensível...” Plotino sublinha aqui a necessidade de reverter o problema platônico e de partir do participado, e até mesmo daquilo que funda a participação no participado.

não se divide, não é imitado do exterior, nem coagido por intermediários que violentariam sua natureza. A participação não é nem material, nem imitativa, nem demonista: 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 aquilo que a causa lhe dá. A causa emanativa é a Causa que dá, o Bem que dá, a Virtude que dá.

Quando procuramos o princípio interno de participação *do lado* do participado, vamos necessariamente encontrá-lo “além” ou “acima”. O princípio que torna a participação possível não será ele mesmo, de forma alguma, participado ou participável. Tudo emana desse princípio; é ele quem dá tudo. Mas ele não é ele mesmo participado, pois a participação é feita apenas segundo aquilo que ele dá, e aquilo para que ele dá. É nesse sentido que Proclo elaborava sua profunda teoria do Imparticipável: só existe participação através de um princípio ele mesmo imparticipável, mas que oferece a ocasião de participar. E Plotino já mostrava que o Uno é necessariamente superior a seus dons, quer ele dê aquilo [155] que ele não tem, quer ele não seja aquilo que ele dá². A emanção, em geral, se apresentará sob a forma de uma tríade: o doador, aquilo que é doado e aquilo que recebe. Participar é sempre participar de acordo com aquilo que é dado. Logo, não devemos apenas falar de uma gênese do participante, mas de uma gênese do próprio participado, que dá conta do fato de que ele é participado. Gênese dupla, daquilo que é dado e daquilo que recebe: o efeito que recebe determina sua existência quando possui plenamente aquilo que lhe é dado; mas só o possui plenamente ao se voltar para o doador. O doador é superior a seus dons, assim como a seus produtos, participável segundo aquilo que dá, imparticipável nele mesmo, ou segundo ele mesmo; e é através disso que funda a participação.

Já podemos determinar características segundo as quais a causa emanativa e a causa imanente têm, logicamente, algo em comum, mas têm também diferenças profundas. Sua característica comum é que elas não saem de si: *continuam em si* para produzir³. Quando Espinosa define a causa imanente, ele insiste sobre essa definição que funda uma certa assimilação da imanência e da emanção⁴. A diferença, porém, diz respeito à maneira pela qual as duas causas produzem. *Se a causa emanativa permanece em si, o*

² Cf. Plotino, VI, 7, § 17, 3-6. A teoria do Imparticipável, do doador e do dom é constantemente desenvolvida e aprofundada por Proclo e por Damascio, em seus comentários do Parmênides.

³ Sobre a Causa ou Razão que “continua em si” para produzir, e sobre a importância desse tema em Plotino, cf. R. Arnou, *Praxis et Theoria*, Alcan, 1921, pp. 8-12.

⁴ O *Breve Tratado* define a causa imanente como sendo aquela que age *em si mesma* (I, cap. 2, 24). Quanto a isso, ela se parece com uma causa emanativa, e Espinosa aproxima as duas, no seu estudo das categorias da causa (CT, I, cap. 3, 2). Mesmo na *Ética*, ele vai usar *effluere* para indicar a maneira pela qual os modos derivam da substância (I, 17, esc.) ; e na *carta 43, para Osten* (III, p. 161) *omnia necessário a Dei natura emanare*. Espinosa parece afastado de uma definição tradicional que ele conhece bem: diz-se que a causa imanente tem uma causalidade que se distingue de sua existência, enquanto que a causalidade emanativa não se distingue da existência da causa (cf. Heereboord, *Meletemata philosophica*, t. II, p. 229). Mas, justamente, Espinosa não pode aceitar essa diferença.

efeito produzido não está nela nem nela permanece. Plotino diz o seguinte do Uno, como princípio primeiro ou como causa das causas: “É porque [156] *nada está nele* que tudo vem dele⁵”. Quando lembra que o efeito nunca se separa da causa, ele está pensando na continuidade de um fluxo e de uma propagação, e não na inerência atual de um conteúdo. A causa emanativa produz segundo aquilo que dá, mas está além daquilo que dá: de modo que o efeito sai da causa, só existe quando sai da causa, e só determina sua existência quando se volta para a causa da qual saiu. É por isso que a determinação da existência do efeito não pode ser separada de uma conversão, na qual a causa aparece como Bem, em uma perspectiva de finalidade transcendente. Uma causa é imanente, pelo contrário, quando o próprio efeito é “imanado” na causa, ao invés de emanar dela. O que define a causa imanente é que o efeito está nela, como poderia estar em outra coisa, sem dúvida como em outra coisa, mas está e permanece nela. O efeito permanece na causa, assim como a causa permanece nela mesma. Desse ponto de vista, a distinção de essência entre a causa e o efeito não poderá nunca ser interpretada como uma degradação. Do ponto de vista da imanência, a distinção de essência não exclui, mas implica uma igualdade de ser: é o mesmo ser que permanece em si na causa, mas também no qual o efeito permanece como em outra coisa.

Plotino diz ainda: O Uno não tem “nada em comum” com as coisas que vêm depois dele⁶. Pois a causa emanativa não é apenas superior ao efeito, mas também ao que ela dá ao efeito. Mas por que a causa primeira é precisamente o Uno? Ao dar o ser a tudo aquilo que é, ela está necessariamente além do ser ou da substância. Dessa maneira, a emanação, no seu estado puro, não é separável de um sistema do Uno-superior ao ser; a primeira hipótese do *Parmênides* domina todo o neoplatonismo⁷. E a emanação também não é separável de uma teologia negativa, ou de um método de analogia que respeite a eminência do princípio ou da causa. Proclo mostra [157] que, no caso do próprio Uno, a negação é geradora das afirmações que se aplicam aquilo que o Uno dá e aquilo que procede do Uno. Mais do que isso, a cada estágio da emanação, devemos reconhecer a presença de um impalpável do qual as coisas procedem e ao qual elas se convertem. A emanação serve portanto de princípio para um universo hierarquizado; a diferença dos seres é, em geral, concebida aí como diferença hierárquica; é como se cada termo fosse a imagem do termo superior que o precede, e se definisse pelo grau de distanciamento que o separa da causa primeira ou do primeiro princípio.

Surge, portanto, entre a causa emanativa e a causa imanente, uma segunda diferença. A imanência implica, por conta própria, uma pura ontologia, uma teoria do Ser onde o Uno é apenas a

⁵ Plotino, V, II, § 1, 5.

⁶ Plotino, V, 5, § 4. Parece haver, segundo Plotino, uma forma comum a todas as coisas; mas é uma forma de finalidade, a forma do Bem, que deve ser interpretada em um sentido analógico.

⁷ Cf. E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Vrin, 1948, p. 42: “Em uma doutrina do Ser, o inferior só é, em virtude do ser do superior. Em uma doutrina do Uno, pelo contrário, é um princípio geral que o inferior só seja, em virtude daquilo que o superior não é; com efeito, o superior só dá aquilo que ele não tem, pois para poder dar essa coisa ele precisa estar acima dela.”

propriedade da substância e daquilo que é. Mais do que isso, a imanência no estado puro exige o princípio de uma igualdade do ser ou a posição de um Ser-igual: não apenas o ser é igual em si, mas também aparece igualmente presente em todos os seres. E a Causa, está igualmente próxima, em toda a parte: não existe causa distante. Os seres não são definidos pelo seu lugar em uma hierarquia, não são nem mais nem menos distanciados do Uno, mas cada um deles depende diretamente de Deus, participando da igualdade do ser, recebendo imediatamente tudo aquilo que pode receber, de acordo com a aptidão da sua essência, independentemente de qualquer proximidade e de qualquer distanciamento. Mais do que isso, a imanência no estado puro exige um Ser unívoco que forme uma Natureza, e que consista em formas positivas, comuns ao produtor e ao produto, à causa e ao efeito. Sabemos que a imanência não suprime a distinção das essências; mas é preciso formas comuns que constituam a essência da substância como causa, embora contenham as essências de modos enquanto efeitos. É por isso que a superioridade da causa subsiste do ponto de vista da imanência, mas não resulta em nenhuma eminência, ou seja, em nenhuma posição de um princípio, além das próprias formas presentes no efeito. A imanência se opõe a toda eminência da causa, a toda teologia negativa, a todo método de analogia, a toda concepção hierárquica do mundo. Tudo na imanência é afirmação. A Causa é superior ao efeito, mas não é superior ao que ela dá ao efeito. Melhor dizendo, ela não “dá” nada ao efeito. A participação deve ser pensada de maneira inteiramente positiva, não a partir de um dom eminente, mas a partir de uma comunidade formal que deixa subsistir a distinção das essências.

[158] Se existe tanta diferença entre a emanção e a imanência, como se pode assimilá-las historicamente, ainda que de forma parcial? É que no próprio neoplatonismo, e sob influências estoicas, uma causa verdadeiramente imanente se junta de fato à causa emanativa⁸. Já ao nível do Uno, a metáfora da esfera e da propagação corrigem singularmente a estrita teoria da hierarquia. Porém, principalmente a primeira emanção nos dá a ideia de uma causa imanente. Do Uno emana a Inteligência ou o Ser; ora, não somente existe imanência mútua entre o ser e a inteligência, como também a inteligência contém todas as inteligências e todos os inteligíveis, assim como o ser contém todos os seres e todos os gêneros de ser. “Cheia dos seres engendrados por ela, a inteligência os devora de certa forma, conservando-os nela mesma”⁹. É certo que da inteligência, por sua vez, emana uma nova hipóstase. Mas a inteligência só age assim como causa emanativa, na medida em que atinge seu ponto de perfeição; e só o atinge como causa imanente. O ser e a inteligência são ainda o Uno, mas o Uno que é e que conhece, o Uno da segunda hipótese do *Parmênides*, Uno no qual o múltiplo está

⁸ M. de Gandillac analisou esse tema em *La philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, 1942.

⁹ Plotino, V, 1, § 7, 30.

presente e que está, ele mesmo, presente no múltiplo. Plotino mostra que o ser é idêntico ao número no estado de união, e os seres idênticos ao número no estado de desenvolvimento (isto é, ao número “explicado”)¹⁰. Em Plotino, já existe uma igualdade do Ser, que é conjugada com a sobre-eminência do Uno¹¹. Damásio leva mais longe a descrição desse estado do Ser, no qual o múltiplo está reunido, concentrado, *compreendido* no Uno, mas também onde o Uno *se explica* nos vários.

Essa é a origem de duas noções que terão uma importância cada vez maior, através das filosofias da Idade Média e do Renascimento: *complicare-explicare*¹². [159] Todas as coisas estão presentes em Deus que as complica, Deus está presente em todas as coisas que o explicam e o implicam. A série das emanações sucessivas e subordinadas é substituída pela co-presença de dois movimentos correlativos. Pois as coisas tanto continuam em Deus, enquanto coisas que o explicam ou o implicam, quanto Deus permanece em si para complicar as coisas. A presença das coisas em Deus constitui a inerência, assim como a presença de Deus nas coisas constitui a implicação. A hierarquia das hipóstases é substituída pela igualdade do ser; pois é o mesmo ser no qual as coisas estão presentes e que está, ele mesmo, presente nas coisas. A imanência se define pelo conjunto da complicação e da explicação, da inerência e da implicação. As coisas continuam inerentes ao Deus que as complica, assim como Deus continua implicado pelas coisas que o explicam. É ao complicar que Deus se explica através de todas as coisas: “Deus é a complicação universal, no sentido de que tudo está nele; e a universal explicação, no sentido de que ele está em tudo¹³”. A participação encontra seu princípio, não mais em uma emanação, da qual o Uno seria a fonte mais ou menos próxima, mas na expressão imediata e adequada de um Ser absoluto, que compreende todos os seres e é explicado pela essência de cada um. A expressão compreende todos esses aspectos: complicação, explicação, inerência, implicação. Esses aspectos da expressão são também as categorias da imanência; a imanência se revela expressiva, a expressão se revela imanente, em um sistema de relações lógicas onde as duas noções são correlativas.

Desse ponto de vista, a ideia de expressão abrange a verdadeira atividade do participado e a possibilidade da participação. É na ideia de expressão que o novo princípio de imanência se afirma. A expressão aparece como a unidade do múltiplo, como a complicação do múltiplo e a explicação do Uno. Deus se exprime ele mesmo no mundo; o mundo é a expressão, a explicação [160] de um Deus-ser ou do Uno que é. O mundo é promovido em Deus, de tal maneira que ele perde seus limites ou sua

¹⁰ Plotino, VI, 6, § 9. O termo *exelittein* (explicar, desenvolver) tem uma grande importância em Plotino e seus sucessores, ao nível de uma teoria do Ser e da Inteligência.

¹¹ Cf. Plotino, VI, 2, § 11, 15: “Uma coisa pode não ter menos ser do que uma outra, tendo ao mesmo tempo menos unidade”.

¹² Boécio aplica ao Ser eterno os termos *comprehendere, complectiri* (cf. *Consolation de la philosophie*, prosa 6). A dupla de substantivos *complicatio – explicatio*, ou de advérbios *complicative – explicative*, adquire uma grande importância nos comentaristas de Boécio, principalmente na escola de Chartres, no século XII. Mas é principalmente com Nicolau de Cusa e com Bruno que essas noções vão adquirir um estatuto filosófico rigoroso: cf. M. de Gandillac, *op cit*.

¹³ Nicolau de Cusa, *Docte Ignorance*, II, cap. 3.

finitude, e participa, imediatamente, da infinidade divina. A metáfora do círculo cujo centro está em toda a parte e a circunferência em parte alguma está de acordo com o próprio mundo. Entre Deus e o mundo a relação de expressão funda, não uma identidade de essência, mas uma igualdade de ser. Pois o mesmo ser está presente em Deus, que complica todas as coisas, de acordo com sua própria essência, e nas coisas que o explicam segundo sua própria essência ou seu modo. De maneira que Deus deve ser definido como sendo idêntico à Natureza *complicativa*, e a Natureza como sendo idêntica a Deus *explicativo*. Essa igualdade, porém, ou identidade na distinção, constitui dois momentos para o conjunto da expressão: Deus se exprime no seu Verbo, seu Verbo exprime a essência divina; mas o Verbo se exprime, por sua vez, no universo, sendo que o universo exprime todas as coisas de acordo com o modo que cabe essencialmente a cada uma. O Verbo é a expressão de Deus, a expressão-linguagem; o Universo é a expressão dessa expressão, expressão-figura ou fisionomia. (Esse tema clássico de uma dupla expressão se encontra em Eckhart: Deus se exprime no Verbo, que é palavra interior e silenciosa; o Verbo se exprime no mundo, que é figura ou palavra exteriorizada¹⁴.)

Tentamos mostrar como uma imanência expressiva do Ser era transplantada na transcendência emanativa do Uno. Contudo, em Plotino e seus sucessores, essa causa imanente continua subordinada à causa emanativa. É verdade que o ser ou a inteligência “se explicam”; mas só pode se explicar aquilo que já é múltiplo, e que não é primeiro princípio. “A inteligência se explica. É que ela quer possuir todos os seres; mas teria sido melhor para ela não querer isso, pois assim ela se torna segundo princípio¹⁵.” O ser imanente, o pensamento imanente não podem formar um absoluto mas supõem um primeiro princípio, causa emanativa e fim transcendente do qual tudo decorre e ao qual tudo se converte. [161] Esse primeiro princípio, o Uno superior ao ser, certamente contém virtualmente todas as coisas: ele é explicado, mas não se explica ele mesmo, ao contrário da inteligência, ao contrário do ser¹⁶. Ele não é afetado por aquilo que o exprime. É preciso então esperar pela extrema evolução do neoplatonismo durante a Idade Média, o Renascimento e a Reforma, para ver a causa imanente adquirir uma importância cada vez maior, o Ser rivalizar com o uno, a expressão rivalizar com a emanção e, às vezes, tentar suplantá-la. Várias vezes buscamos aquilo que fazia da filosofia do Renascimento uma filosofia moderna; seguimos plenamente a tese de Alexandre Koyré, para quem a categoria específica da expressão caracteriza o modo de pensar dessa filosofia.

¹⁴ Sobre a categoria da expressão em Eckhart, cf. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart* (Vrin, 1960).

¹⁵ Plotino, III, 8, §8. E ainda V, 3, § 10: “Aquilo que se explica é múltiplo”.

¹⁶ Plotino, VI, 8, § 18, 18: “O centro se manifesta através dos raios, assim como ele é, assim como ele é explicado, mas sem se explicar a si mesmo”.

E no entanto, é certo que essa tendência expressionista não é totalmente bem sucedida. É o cristianismo que a favorece, através da sua teoria do Verbo e, principalmente, através das suas exigências ontológicas que fazem do primeiro princípio um Ser. É ele, porém, que a reprime, através da exigência ainda mais forte de manter a transcendência do ser divino. É assim que vemos sempre a acusação de imanência e de panteísmo ameaçar os filósofos, e os filósofos se preocuparem, antes de mais nada, em escapar a essa acusação. Já em Scot Erigène, é preciso admirar as combinações filosoficamente sutis nas quais se acham conciliados os direitos de uma imanência expressiva, de uma transcendência emanativa e de uma criação exemplar *ex nihilo*. De fato, a transcendência de um Deus criador é salva graças a uma concepção análoga do Ser, ou, pelo menos, graças a uma concepção eminente de Deus que limita o alcance do Ser-igual. O princípio de igualdade do Ser é ele mesmo interpretado de maneira analógica; todos os recursos do simbolismo preservam a transcendência. O inexprimível é, portanto, mantido no seio da própria expressão. Não se trata de voltar a Plotino; não se trata de voltar à posição do Uno inefável e superior ao Ser. Pois é o mesmo Deus, o mesmo ser infinito que se afirma e se exprime no mundo como causa imanente, e que continua inexprimível e transcendente como objeto de uma teologia negativa que nega dele tudo aquilo que afirmávamos da sua imanência. Ora, mesmo nessas condições, a imanência surge como uma teoria-limite, corrigida pelas perspectivas [162] da emanção e da criação. A razão disso é simples: a imanência expressiva não pode ser suficiente a si própria, enquanto não se fizer acompanhar de uma plena concepção da univocidade, de uma plena afirmação do Ser unívoco.

A imanência expressiva vem enxertar-se no tema da emanção, tema que em parte a favorece e em parte a rechaça. Mas nem por isso ela interfere, em condições análogas, no tema da criação. A Criação, sob um dos seus aspectos, parece responder à mesma preocupação da Emanação; trata-se sempre de encontrar um princípio de participação do lado do próprio participado. Colocamos as Ideias em Deus: ao invés de referi-las a uma instância inferior que as tomaria como modelos ou as forçaria a descer ao sensível, elas têm elas mesmas um valor exemplar. Representando o ser infinito de Deus, elas representam também tudo aquilo que Deus quer e pode fazer. As ideias em Deus *são similitudes exemplares*; as coisas criadas *ex nihilo* são *similitudes imitativas*. A participação é uma imitação, mas o princípio da imitação está do lado do modelo ou do imitado: as Ideias não se distinguem em relação a Deus, mas se distinguem em relação às coisas das quais elas fundam a participação possível ao próprio Deus. (Malebranche vai definir as Ideias em Deus como sendo princípios de expressão que representam Deus participável ou imitável).

Esse caminho foi traçado por Santo Agostinho. Ora, nele ainda, o conceito de expressão surge para determinar, ao mesmo tempo, o estatuto da similitude exemplar e da similitude imitativa. São Boaventura, depois de Santo Agostinho, é quem dá maior importância a essa dupla determinação: as

duas similitudes formam o conjunto concreto da similitude “expressiva”. Deus se exprime no seu Verbo ou na Ideia exemplar; mas a Ideia exemplar exprime a multiplicidade das coisas criadas e das que podem ser criadas. Esse é o paradoxo da expressão como tal: intrínseca e eterna, ela é una em relação aquilo que se exprime, e múltipla em relação aquilo que é exprimido¹⁷. A expressão [163] é uma espécie de radiação que nos conduz de Deus, que se exprime, às coisas que são exprimidas. Sendo ela mesma aquilo que exprime (e não aquilo que é exprimido), ela se estende igualmente a tudo, sem limite, como sendo ela mesma essência divina. Reencontramos um princípio de igualdade segundo o qual São Boaventura nega toda e qualquer hierarquia entre as Ideias, tais como estão em Deus. Na verdade, a teoria de uma similitude expressiva implica uma certa imanência. As ideias estão em Deus; logo as coisas estão em Deus, segundo suas similitudes exemplares. Mas não seria ainda necessário que as próprias coisas estejam em Deus, como imitações? Não existe uma certa inerência da cópia ao modelo¹⁸? Só podemos escapar dessa consequência se mantivermos uma concepção estritamente analógica do ser. (O próprio São Boaventura opõe, constantemente, a similitude expressiva e a similitude unívoca ou de uni vocação.)

A maioria dos autores invocados anteriormente está ligada às duas tradições ao mesmo tempo: emanção e imitação, causa emanativa e causa exemplar, Pseudo-Dioniso e Santo Agostinho. O importante, porém, é que essas duas vias se reúnem no conceito de expressão. Já podemos ver isso em Scot Erigène, que forja uma filosofia da expressão, ora “similitudinária”, ora “emanativa”. *A emanção nos leva a uma expressão-explicação. A criação nos leva a uma expressão-similitude*. E, na verdade, a expressão tem esse duplo aspecto: por um lado, ela é espelho, modelo e semelhança; por outro, semente, árvore e galho. Mas nunca essas metáforas são bem sucedidas. A ideia de expressão é rechaçada assim que suscitada. É que os temas da criação ou da emanção não se livram de um mínimo de transcendência, o que impede [164] o “expressionismo” de ir até o fim da imanência que ele implica. A imanência é exatamente a vertigem filosófica, inseparável do conceito de expressão (dupla imanência da expressão naquilo que se exprime, e daquilo que é exprimido na expressão).

¹⁷ São Boaventura desenvolve uma tríade da expressão que compreende a Verdade que se exprime, a coisa exprimida, a própria expressão: *In hac autem expressione est tria intelligere, scilicet ipsam veritatem, ipsam expressionem et ipsam rem. Veritas exprimens una sola est et re et ratione; ipsae autem res quae exprimuntur habent multiformitatem vel actuaalem vel possibilem; expressio vero, secundum id quod est, nihil aliud est quam ipsa veritas; sed secundum id ad quod est, tenet se ex parte rerum quae exprimuntur* (*De Scientia Christi, Opera omnia*, V, 14 a). Sobre as palavras “exprimir”, “expressão”, em Santo Agostinho e São Boaventura, cf. E. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure* (Vrin, 3^a ed.), pp 124-125.

¹⁸ É nesse sentido que Nicolau de Cusa observa: “É preciso que a imagem esteja contida em seu modelo, sem o que ela não seria verdadeiramente uma imagem... Consequentemente o modelo está em todas as imagens e todas as imagens estão nele. Dessa maneira, nenhuma imagem é mais ou menos que o modelo. Por isso, todas as imagens são imagens de um único modelo” (“Le jeu de la boule”, *Œuvres choisies*, Aubier, p. 530).

A significação do espinosismo nos parece ser a seguinte: afirmar a imanência como princípio; retirar a expressão de toda e qualquer subordinação a uma causa emanativa ou exemplar. *A própria expressão deixa de emanar, assim como também de parecer.* Ora, esse resultado só pode ser obtido em uma perspectiva de univocidade. Deus é causa de todas as coisas, no mesmo sentido em que é causa de si; ele produz assim como ele existe formalmente, ou como ele se compreende objetivamente. Ele produz, portanto, as coisas nas próprias formas que constituem sua própria essência, e as ideias na ideia da sua própria essência. Mas os mesmos atributos que constituem formalmente a essência de Deus contêm todas as essências formais de modos, a ideia da essência de Deus compreende todas as essências objetivas ou todas as ideias. As coisas em geral são modos do ser divino, isto é, implicam os mesmos atributos que aqueles que constituem a natureza desse ser. Nesse sentido, toda similitude é de univocação, e se define pela presença de uma qualidade comum à causa e ao efeito. As coisas produzidas não são imitações, assim como também as ideias não são modelos. Até mesmo a ideia de Deus não tem nada de exemplar, sendo ela mesma produzida no seu ser formal. Inversamente, as ideias não imitam as coisas. No seu ser formal elas derivam do atributo pensamento; e se elas são representativas, é apenas na medida em que participam de uma potência absoluta de pensar que, por ela mesma, é igual à potência absoluta de produzir ou de agir. Assim, toda similitude imitativa ou exemplar está excluída da relação expressiva. Deus se exprime nas formas que constituem sua essência, assim como na Ideia que reflete essa essência. A expressão se diz ao mesmo tempo do ser e do conhecer. Mas apenas o ser unívoco, apenas o conhecimento unívoco é expressivo. A substância e os modos, a causa e os efeitos não são, nem são conhecidos, a não ser pelas formas comuns que constituem atualmente a essência de uma, e que contêm atualmente a essência das outras.

Por isso, Espinosa opõe dois domínios, sempre confundidos nas tradições precedentes: o da expressão e o do conhecimento expressivo, único que é adequado; [165] o dos signos e o do conhecimento pelos signos, por apófase ou por analogia. Espinosa distingue diferentes tipos de signos: signos indicativos, que nos levam a conclusões segundo o estado do nosso corpo; signos imperativos, que nos fazem entender as leis como sendo leis morais; signos de revelação, que fazem eles mesmos com que obedeçamos e que, no máximo, nos permitem descobrir certos “próprios” de Deus. De qualquer maneira, porém, o conhecimento através de signos nunca é expressivo, e continua sendo do primeiro gênero. A indicação não é uma expressão, mas sim um estado confuso de envolvimento no qual a ideia continua a ser impotente para se explicar ou para exprimir sua própria causa. O imperativo não é uma expressão, mas sim uma impressão confusa que nos leva a acreditar que as verdadeiras expressões de Deus, as leis da natureza, são mandamentos. A revelação não é uma expressão, mas sim uma cultura do inexprimível, um conhecimento confuso e relativo pelo qual atribuímos a Deus determinações análogas as nossas (Entendimento, Vontade), sob pena de salvar a superioridade de

Deus em uma eminência em todos os gêneros (o Uno sobre-eminente etc.). Graças à univocidade, Espinosa dá um conteúdo positivo à ideia de expressão, opondo-a aos três tipos de signos. A oposição entre as expressões e os signos é uma das teses fundamentais do espinosismo.

Era preciso ainda liberar a expressão de todo e qualquer vestígio de emanção. O neoplatonismo tirava uma parte da sua força da seguinte tese: a produção não se faz por composição (adição de espécie ao gênero, recepção de uma forma em uma matéria), mas sim por distinção e diferenciação. O neoplatonismo, porém, estava preso em diversas exigências: era preciso que a distinção fosse produzida a partir do Indistinto ou do absolutamente Uno, e que no entanto ela fosse atual; era preciso que ela fosse atual e, no entanto, não numérica. Essas exigências explicam os esforços do neoplatonismo para definir o estado de distinções indistintas, de divisões indivisíveis, de pluralidades impluralisáveis. Espinosa, pelo contrário, encontra um outro caminho na sua teoria das distinções. Relacionada à univocidade, a ideia de uma distinção formal, isto é, de uma distinção real que não é e não pode ser numérica, permite a ele conciliar imediatamente a unidade ontológica da substância com a pluralidade qualitativa dos atributos. Longe de emanar de uma Unidade eminente, os atributos realmente distintos constituem a essência da substância absolutamente una. A substância não é como o Uno do qual procederia uma distinção paradoxal; os atributos [166] não são emanções. A unidade da substância e a distinção dos atributos são correlativos que constituem a expressão no seu conjunto. A distinção dos atributos coincide com a composição qualitativa de uma substância ontologicamente una; a substância se distingue em uma infinidade de atributos que são como suas formas atuais ou suas qualidades componentes. Antes de qualquer produção existe, portanto, uma distinção, mas essa distinção também é composição da própria substância.

É verdade que a produção de modos se faz por diferenciação. Mas trata-se então de uma diferenciação puramente quantitativa. Se a distinção real nunca é numérica, a distinção numérica, inversamente, é essencialmente modal. Certamente o número está mais de acordo com os seres de razão do que com os próprios modos. Só que a distinção modal é quantitativa, mesmo que o número exprima mal a natureza dessa quantidade. É isso que vemos na concepção espinosista da participação¹⁹. As teorias da emanção e da criação concordavam em recusar à participação qualquer sentido material. Em Espinosa, pelo contrário, é o próprio princípio da participação que nos obriga a interpretá-la como sendo uma participação material e quantitativa. Participar é tomar parte, é ser uma parte. Os atributos são como qualidades dinâmicas às quais corresponde a potência absoluta de Deus. Um modo, na sua essência, é sempre um certo grau, uma certa quantidade de uma qualidade. Através disso, ele é, no atributo que o contém, uma espécie de parte da potência de Deus. Sendo formas comuns, os atributos

¹⁹ A palavra e a noção de Participação (participação da natureza de Deus, da potência de Deus) formam um tema constante da *Ética* e das *Cartas*.

são as condições sob as quais a substância possui uma onipotência idêntica a sua essência, sob as quais os modos também possuem uma parte dessa potência idêntica a sua essência. A potência de Deus se exprime ou se explica modalmente, mas apenas através e nessa diferenciação quantitativa. Isso explica porque, no espinosismo, o homem perde todos os privilégios que eram devidos a uma pretensa qualidade própria, e que pertenciam a ele apenas do ponto de vista de uma participação imitativa. Os modos se distinguem quantitativamente: cada modo exprime ou explica a essência de Deus, enquanto que essa essência [167] se explica ela mesma pela essência do modo, ou seja, se divide de acordo com a quantidade correspondente a esse modo²⁰.

Os modos de um mesmo atributo não se distinguem pelo seu posto, pela sua proximidade ou pelo seu distanciamento de Deus. Eles se distinguem quantitativamente, pela quantidade ou capacidade de sua essência respectiva, que participa sempre diretamente da substância divina. É certo que, em Espinosa, parece subsistir uma hierarquia entre o modo infinito imediato, o modo finito mediato e os modos finitos. No entanto, Espinosa lembra constantemente que *Deus nunca é, propriamente falando, causa distante*²¹. Deus, considerado sob esse atributo, é causa próxima do modo infinito imediato correspondente. Quanto ao modo infinito, que Espinosa chama de mediato, ele decorre do atributo já modificado; mas a primeira modificação não intervém como uma causa intermediária em um sistema de emanações, ela se apresenta como sendo a modalidade sob a qual o próprio Deus produz em si mesmo a segunda modificação. Se considerarmos as essências de modos finitos, veremos que elas não formam um sistema hierárquico, onde as menos potentes dependeriam das mais potentes, mas sim uma coleção atualmente infinita, um sistema de implicações mútuas, onde cada essência está de acordo com todas as outras, e onde todas as essências estão compreendidas na produção de cada uma. Dessa maneira, Deus produz diretamente cada essência juntamente com todas as outras. Finalmente, os próprios modos existentes têm Deus como causa direta. Certamente, um modo existente finito se refere a algo diferente do atributo; encontra uma causa em um outro modo existente; este, por sua vez, em um outro e assim ao infinito. No entanto, para cada modo, Deus é a potência que determina a causa que vai ter determinado efeito. Nunca entramos em uma regressão ao infinito; basta considerar um modo juntamente com sua causa para chegar diretamente a Deus como sendo o princípio que determina essa causa a ter tal efeito. É nesse sentido que Deus nunca é causa distante, nem mesmo dos modos existentes. Daí a famosa fórmula espinosista “enquanto...”. É sempre Deus que produz diretamente, mas sob diferentes modalidades: enquanto infinito, enquanto modificado por uma modificação, ela mesma infinita; [168] enquanto afetado por uma modificação particular. A hierarquia das emanações é

²⁰ Cf. E, IV, 4, dem.

²¹ Cada vez que Espinosa fala de “causa última ou distante”, ele esclarece que a fórmula não deve ser tomada ao pé da letra: cf. CT, I, cap. 3; E, I, 28, esc.

substituída por uma hierarquia das modalidades no próprio Deus; sob cada modalidade, porém, Deus se exprime imediatamente, ou produz diretamente seus efeitos. Por isso, todo efeito está em Deus e continua em Deus, por isso, o próprio Deus está presente em cada um dos seus efeitos.

A substância se exprime primeiro em si mesma. Essa primeira expressão é formal ou qualitativa. A substância se exprime nos atributos formalmente distintos, qualitativamente distintos, realmente distintos; cada atributo exprime a essência da substância. Encontramos novamente aqui o duplo movimento da complicação e da explicação: a substância “complica” os atributos, cada atributo explica a essência da substância, a substância se explica através de todos os atributos. Essa primeira expressão, antes de toda produção, é como se fosse a constituição da própria substância. Aqui surge a primeira aplicação de um princípio de igualdade: não apenas a substância é igual a todos os atributos, mas todo atributo é igual aos outros, nenhum é superior ou inferior. *A substância se exprime por si mesma.* Ela se exprime na ideia de Deus, que compreende todos os atributos. Deus não se exprime, não se explica sem se compreender. Essa segunda expressão é objetiva. Ela implica uma nova utilização do princípio de igualdade: a potência de pensar, que corresponde à ideia de Deus, é igual à potência de existir, que corresponde aos atributos. A ideia de Deus (o Filho ou o Verbo) tem um estatuto complexo: objetivamente igual à substância, ela é apenas um produto no seu ser formal. Dessa maneira, ela nos conduz a uma terceira expressão: *A substância se re-exprime, os atributos se exprimem por sua vez nos modos.* Essa expressão é a produção dos próprios modos: Deus produz, assim como ele se compreende; ele não se compreende sem produzir uma infinidade de coisas, sem também compreender tudo aquilo que produz. Deus produz nesses mesmos atributos que constituem sua essência, ele pensa tudo aquilo que produz nessa mesma ideia que compreende sua essência. Dessa maneira, todos os modos são expressivos, e também as ideias que correspondem a esses modos. Os atributos “complicam” as essências de modos e se explicam através delas, assim como a Ideia de Deus compreende todas as ideias e se explica através delas. Essa terceira expressão é quantitativa. Ela terá então duas formas, como a própria quantidade: intensiva nas essências de modos, extensiva quando os modos passam à existência. O princípio de igualdade encontra [169] aqui sua última aplicação: não é que os modos sejam iguais à própria substância, mas a superioridade da substância não acarreta nenhuma eminência. Os modos são justamente expressivos, enquanto implicam as mesmas formas qualitativas que aquelas que constituem a essência da substância.

TERCEIRA PARTE:

TEORIA DO MODO FINITO

CAPÍTULO 12:

A essência do modo: passagem do infinito ao finito

[173] Reencontramos em Espinosa a identidade clássica do atributo e da qualidade. Os atributos são qualidades eternas e infinitas: é nesse sentido que eles são indivisíveis. A extensão é indivisível, enquanto qualidade substancial ou atributo. Cada atributo é indivisível, enquanto qualidade. Mascada atributo-qualidade tem também uma quantidade infinita que, essa sim, é divisível sob certas condições. Essa quantidade infinita de um atributo forma uma matéria, mas uma matéria apenas modal. Portanto, um atributo se divide modalmente, e não realmente. Ele tem partes que se distinguem modalmente: partes modais, e não reais ou substanciais. Isso é válido tanto para a extensão quanto para os outros atributos: “Não existem partes, na extensão, antes que existam modos? Digo que de jeito nenhum¹.”

Acontece que, na *Ética*, a palavra “parte” deve ser compreendida de duas maneiras. Em certos momentos, trata-se de partes de potência, isto é, partes intrínsecas ou intensivas, verdadeiros graus, graus de potência ou de intensidade. Assim, as essências de modos são definidas como graus de potência (Espinosa se junta a uma longa tradição escolástica, segundo a qual *modus intrinsecus* = *gradus* = *intensio*)². Mas também, em outros momentos, trata-se de partes extrínsecas ou extensivas, exteriores umas às outras, que agem de fora, umas sobre as outras. É assim que [174] os corpos mais simples são as últimas divisões modais extensivas da extensão. (Não devemos acreditar que a extensibilidade seja um privilégio da extensão os modos da extensão são definidos essencialmente por graus de potência e, inversamente, um atributo como o pensamento tem ele mesmo partes modais extensivas, ideias que correspondem aos corpos mais simples³.)

Tudo se passa, então, como se cada atributo estivesse afetado por duas quantidades elas mesmas infinitas, porém, divisíveis sob certas condições, cada uma a sua maneira: uma quantidade intensiva, que se divide em partes intensivas ou em graus; uma quantidade extensiva, que se divide em partes extensivas. Não ficaremos, portanto, surpresos com o fato de que, além do infinito qualitativo dos atributos que se referem à substância, Espinosa faça alusão a dois infinitos quantitativos propriamente modais. Na carta para Meyer ele escreve: “Certas coisas são (infinitas) em virtude da causa da qual elas dependem e, no entanto, quando as concebemos abstratamente, elas podem ser divididas em partes e consideradas como finitas; *algumas outras*, finalmente, podem ser chamadas de infinitas ou, se preferir, indefinidas, porque não podem ser igualadas por nenhum número, mesmo que

¹ CT, I, cap. 2, 19, nota 6.

² O problema da intensidade ou do grau representa um papel importante, principalmente nos séculos XIII e XIV: uma qualidade, sem mudar de razão formal ou de essência, pode ser afetada por graus diversos? E essas afecções pertencem à própria essência ou apenas à existência? A teoria do modo intrínseco ou do grau é particularmente desenvolvida na filosofia de Scot.

³ Cf. E, II, 15, prop. e dem.

possamos concebê-las como sendo maiores ou menores⁴.” Mas surgem, então, muitos problemas: em que consistem esses dois infinitos? Como e em que condições eles se deixam dividir em partes? Quais são suas relações, e quais são as relações entre suas respectivas partes?

O que é que Espinosa chama de uma essência de modo, essência particular ou singular? Sua tese se resume da seguinte maneira: as essências de modos não são nem possibilidades lógicas, nem estruturas matemáticas, nem entidades metafísicas, mas sim realidades físicas, *res physicae*. Espinosa quer dizer que a essência, enquanto essência, tem uma existência. *Uma essência de modo tem uma existência que não se confunde com a existência do modo correspondente*. Uma essência de modo existe, é real e atual, mesmo se o modo do qual ela é a essência não existe atualmente. Daí vem a concepção que Espinosa tem do modo [175] não-existente: ele nunca é algo possível, mas sim um objeto, cuja ideia está necessariamente contida na ideia de Deus, assim como sua essência está necessariamente contida em um atributo⁵. A ideia de um modo inexistente é, portanto, o correlato objetivo necessário de uma essência de modo. Toda essência é essência de alguma coisa; uma essência de modo é a essência de alguma coisa que deve ser concebida no entendimento infinito. Da própria essência, não diremos que ela seja um possível; também não diremos que a tendência do modo não-existente, em virtude de sua essência, seja passar para a existência. Nesses dois pontos, a oposição entre Espinosa e Leibniz é radical: em Leibniz, a essência, ou a noção individual, é uma possibilidade lógica, e não se separa de uma certa realidade metafísica, ou seja, de uma “exigência de existência”, de uma tendência à existência⁶. É diferente, em Espinosa: a essência não é uma possibilidade mas possui uma existência real que lhe é própria; o modo não-existente não precisa de nada e nada exige, mas é concebido, no entendimento de Deus, como sendo o correlato da essência real. Nem realidade metafísica, nem possibilidade lógica, *a essência de modo é pura realidade física*.

Isso explica porque as essências de modos também têm uma causa eficiente, assim como os modos existentes. “Deus não é apenas causa eficiente da existência das coisas, mas também de sua essência⁷.” Quando Espinosa mostra que a essência de um modo não envolve a existência, claro que ele

⁴ Carta 12, para Meyer (III, p. 42).

⁵ E, II, 8, prop. e cor. (E ainda I, 8, esc. 2: temos ideias verdadeiras das modificações não-existentes, porque “sua essência está contida em outra coisa, de tal maneira que podem ser concebidas por essa coisa”).

⁶ Leibniz, *De l'origine radicale des choses*: “Existe nas coisas possíveis, ou seja, na própria possibilidade ou na essência, uma certa exigência de existência ou, por assim dizer, uma certa pretensão à existência, e para resumir em uma palavra, a essência tende por ela mesma à existência”.

⁷ E, I, 26, prop.

quer dizer, antes de mais nada, que a essência não é causa da existência do modo, Mas ele quer dizer também que a essência não é causa de sua própria existência⁸. (8)

[176] Não é que exista uma distinção real entre a essência e *sua própria* existência; a distinção entre a essência e a existência fica suficientemente estabelecida quando admitimos que a essência tem uma causa ela mesma distinta. Então, na verdade, a essência existe necessariamente, mas existe em virtude da sua causa (e não por si). Reconhecemos aqui o princípio de uma tese célebre de Duns Scot e, mais anteriormente, de Avicena: a existência acompanha necessariamente a essência, mas é em virtude da causa desta; ela não está incluída ou envolvida na essência, mas a ela se acrescenta. Não se acrescenta, porém, como se fosse um ato realmente distinto, e sim apenas como uma espécie de determinação derradeira que resulta da causa da essência⁹. Resumindo, a essência tem sempre a existência que merece em virtude da sua causa. É por isso que, em Espinosa, se unem as duas seguintes proposições: *as essências têm uma existência ou realidade física; Deus é causa eficiente das essências*. A existência da essência coincide com o ser-causado da essência. Portanto, não confundiremos a teoria espinosista com uma teoria cartesiana, aparentemente análoga: quando Descartes diz que Deus produz até mesmo as essências, ele quer dizer que Deus não está sujeito a nenhuma lei, que ele cria tudo, até mesmo o possível. Espinosa, pelo contrário, quer dizer que as essências não são possíveis, mas que elas têm uma existência plenamente atual que lhes é [177] atribuída em virtude da sua causa. As essências de modos só podem ser assimiladas a possíveis, na medida em que são consideradas abstratamente, isto é, separadas da causa que as apresenta como sendo coisas reais ou existentes.

Se todas as essências *convêm*, é justamente porque elas não são causas umas das outras, mas todas têm Deus como causa. Quando as consideramos concretamente, ligando-as à causa da qual dependem, estamos colocando-as todas juntas, coexistentes e convenientes¹⁰. Todas as essências convêm pela existência ou realidade que resulta da sua causa. Uma essência só pode ser separada das outras abstratamente, quando a consideramos independentemente do princípio de produção que

⁸ Na *E*, I, 24, prop. e dem., Espinosa diz que: “a essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência”. Ou seja: a essência de uma coisa não envolve a existência dessa coisa. Mas no corolário de I, 24, ele acrescenta: “Quer as coisas existam, quer não existam, todas as vezes que prestamos atenção a sua essência, descobrimos que ela não envolve nem a existência nem a duração; consequentemente, *sua essência não pode ser causa nem de sua própria existência nem de sua própria duração (neque suae existentiae neque suae durationis)*”. Parece um surpreendente contrassenso dos tradutores fazer com que Espinosa diga: “consequentemente, sua essência (a essência das coisas) não pode ser causa nem da existência *delas* nem da duração *delas*”. Mesmo que essa versão fosse possível, o que não é, de forma alguma, não mais compreenderíamos o que o corolário trás de novo, em relação à demonstração. Provavelmente esse contrassenso é provocado pela alusão à duração. Como Espinosa poderia falar da “duração” da essência, se a essência não dura? Porém, em I, 24, ainda não sabemos que a essência não dura. E mesmo quando Espinosa tiver dito isso, ele ainda vai empregar a palavra duração de uma maneira geral, em um sentido literalmente inexato: cf. V, 20, esc. Parece-nos, então, que o conjunto I, 24 se organiza assim: 1º) a essência de uma coisa produzida não é causa da existência da coisa (demonstração); 2º) mas também não é causa de sua própria existência enquanto essência (corolário); 3º) *daí* I, 25, Deus é causa, até mesmo da essência das coisas.

⁹ E. Gilson mostrou, em páginas definitivas sobre Avicena e Duns Scot, como a distinção entre a essência e a existência não era, necessariamente, uma distinção real (cf. *L'être et l'essence*, Vrin, 1948, p. 134, p. 159).

¹⁰ Sobre a conveniência das essências, cf. *E*, I, 17, esc.

compreende todas. É por isso que as essências formam um sistema total, um conjunto atualmente infinito. Desse conjunto diremos, como na *Carta para Meyer*, que ele é infinito pela sua causa. Devemos, portanto, perguntar: como distinguir as essências de modos, se elas são inseparáveis umas das outras? Como elas podem ser singulares, se formam um conjunto infinito? O que é o mesmo que perguntar: em que consiste a realidade física das essências enquanto tais? Sabemos que esse problema, ao mesmo tempo da individualidade e da realidade, suscita muitas dificuldades no espinosismo.

Não parece que Espinosa tenha tido, desde o começo, uma solução clara, nem mesmo uma posição clara do problema. Dois textos célebres do *Breve Tratado* sustentam que enquanto os próprios modos não existirem, suas essências não poderão se distinguir do atributo que as contém, assim também como não poderão se distinguir umas das outras; elas não têm, portanto, nelas mesmas, nenhum princípio de individualidade¹¹. [178] A individuação seria feita apenas pela existência do modo e não por sua essência. (Entretanto, o *Breve Tratado* já precisa da hipótese de essências de modos singulares nelas mesmas, e utiliza plenamente essa hipótese).

Talvez os dois textos do *Breve Tratado* não excluam radicalmente qualquer singularidade e qualquer distinção das essências enquanto tais, mas sejam ambíguos. Pois, o primeiro texto parece dizer o seguinte: enquanto um modo não existir, sua essência existirá apenas como conteúdo *no* atributo: ora, a ideia da essência não pode ter ela mesma uma distinção que não estivesse na natureza; não pode, portanto, representar o modo não-existente como se ele se distinguísse *do* atributo e dos outros modos. Assim também o segundo texto: enquanto um modo não existir, a ideia da sua essência não pode envolver uma existência distinta; enquanto a muralha for toda branca, não podemos apreender nada que se distinga dela ou que nela se distinga. (Até mesmo na *Ética*, essa tese não é abandonada: enquanto um modo não existir, sua essência estará contida no atributo, sua ideia estará compreendida na ideia de Deus; essa ideia não pode, portanto, envolver uma existência distinta, nem se distinguir das outras ideias)¹².

Em tudo isso, “se distinguir” se opõe brutalmente a “estar contido”. Estando apenas contidas no atributo, as essências de modos não se distinguem dele. *A distinção é portanto considerada no sentido de distinção extrínseca*. A argumentação é a seguinte. As essências de modos estão contidas no atributo;

¹¹ a) CT, Ap. II, 1: “Esses modos, enquanto não existem realmente, estão no entanto compreendidos nos seus atributos; e como não existe entre os atributos nenhum tipo de desigualdade, estando também esta ausente entre as essências dos modos, não pode haver na Ideia nenhuma distinção, pois ela não estaria na natureza. Se alguns desses modos, porém, revestem sua existência particular e se distinguem assim, de certa maneira, de seus atributos (porque a existência particular que eles têm no atributo é então sujeito de sua essência), é então produzida uma distinção entre as essências dos modos, e em consequência também entre suas essências objetivas que estão necessariamente contidas na Ideia.”

b) CT, II, cap. 20, 4, nota 3: “Enquanto concebermos a essência sem a existência, ao designar uma coisa, a ideia da essência não pode ser considerada como algo de particular; isso só é possível quando a existência é dada juntamente com a essência, e isso porque existe, então, um objeto que não existia antes. Se, por exemplo, a muralha for toda branca, não distinguiremos nela nem isto nem aquilo outro.”

¹² E, II, 8, prop. e esc.

enquanto um modo não existir, nenhuma distinção extrínseca será possível entre sua essência e o atributo, nem entre sua essência e as outras essências; logo, nenhuma ideia poderá representar ou apreender as essências de modos como sendo partes extrínsecas do atributo, nem como sendo partes exteriores umas às outras. Essa tese pode parecer estranha, já que ela supõe, inversamente, que a distinção extrínseca não é recusada pelos modos existentes, sendo até mesmo exigida por eles. Deixaremos para mais tarde a análise desse ponto. Observemos apenas que o modo existente tem [179] uma duração; e enquanto dura, ele deixa de estar simplesmente contido no atributo, assim como sua ideia deixa de estar simplesmente compreendida na ideia de Deus¹³. É pela duração (e também, no caso dos modos da extensão, pela figura e pelo lugar) que os modos existentes têm uma individuação propriamente extrínseca.

Enquanto a muralha for branca, nenhuma figura se distinguirá dela nem nela, Ou seja, nesse estado, a qualidade não é afetada por alguma coisa que dela se distinguiria extrinsecamente. Continua, porém, a subsistir a questão de saber se não existe um outro tipo de distinção modal, como se fosse um princípio intrínseco de individuação. Mais do que isso, tudo faz pensar que uma individuação pela existência do modo é insuficiente. Só podemos distinguir as coisas existentes na medida em que supomos que suas essências são distintas; assim também, toda distinção extrínseca parece supor uma distinção intrínseca anterior. É então provável que uma essência de modo seja singular nela mesma, mesmo quando o modo correspondente não existe. Mas como? Voltemos a Duns Scot: a brancura, diz ele, tem intensidades variáveis; estas não se juntam à brancura como uma coisa se junta à outra, como uma figura que se acrescenta à muralha sobre a qual a traçamos os graus de intensidade são determinações intrínsecas, modos intrínsecos da brancura que continua univocamente a mesma seja qual for a modalidade sob a qual a consideremos¹⁴.

Em Espinosa parece ser assim: as essências de modos são modos intrínsecos ou quantidades intensivas. O atributo-qualidade continua sendo univocamente aquilo que ele é, contendo todos os graus que o afetam sem modificar a sua razão formal; as essências de modos se distinguem, [180] portanto, do atributo assim como a intensidade da qualidade, e se distinguem entre elas assim como os diversos graus de intensidade. Podemos pensar que, sem desenvolver explicitamente essa teoria, Espinosa se oriente na direção da ideia de uma distinção ou de uma singularidade própria às essências

¹³ E, II, 8, cor: “Quando dizemos que coisas singulares existem, não apenas enquanto compreendidas nos atributos de Deus, mas também enquanto dizemos que duram, suas ideias também envolvem a existência pela qual dizemos que duram”. E ainda II, 8, esc.: Quando traçamos na verdade certos lados de ângulos retos compreendidos no círculo, “então, suas ideias também existem, não apenas enquanto estão compreendidas na ideia do círculo, mas também enquanto envolvem a existência desses lados de ângulos retos; o que faz com que elas se distingam das outras ideias dos outros lados de ângulos retos”.

¹⁴ Cf. Duns Scot, *Opus exoniense*, I, D3, q.1 e 2, a. 4, n. 17. Aqui, a aproximação entre Espinosa e Duns Scot só diz respeito ao tema das quantidades intensivas ou graus. A teoria da individuação, que expomos no parágrafo seguinte como sendo a de Espinosa, é completamente diferente daquela de Duns Scot.

de modos enquanto tais. A diferença dos seres (essências de modos) é ao mesmo tempo intrínseca e puramente quantitativa; pois a quantidade de que se trata aqui, é a quantidade intensiva. Só uma distinção quantitativa dos seres pode se conciliar com a identidade qualitativa do absoluto. Mas essa distinção quantitativa não é uma aparência, é uma diferença interna, uma diferença de intensidade. De modo que se deve dizer de cada ser finito que ele *exprime o absoluto*, de acordo com a quantidade intensiva que constitui sua essência, ou seja, de acordo com seu grau de potência¹⁵. Em Espinosa, a individuação não é nem qualitativa nem extrínseca, ela é quantitativa-intrínseca, intensiva. Nesse sentido, existe uma evidente distinção entre as essências de modos, ao mesmo tempo em relação aos atributos que as contém, e umas em relação às outras. As essências de modos não se distinguem de maneira extrínseca, pois estão contidas no atributo; elas não deixam de ter um tipo de distinção ou de singularidade que lhes é própria, no atributo que as contém.

A quantidade intensiva é uma quantidade infinita, o sistema das essências é uma série atualmente infinita. Trata-se de um infinito “pela causa”. É nesse sentido que o atributo contém, isto é, complica, todas as essências de modos; ele as contém como a série infinita dos graus que correspondem a sua quantidade intensiva. Ora, podemos ver que esse infinito, em um certo sentido, não é divisível: não podemos dividi-lo em partes extensivas ou extrínsecas, a não ser por abstração. (Porém, por abstração, separamos as essências de sua causa e do atributo que as contém, nós as consideramos como sendo simples possibilidades lógicas, retiramos delas toda realidade física). Na verdade, as essências dos modos são portanto inseparáveis, elas se definem pela sua total conveniência. Mas elas também são singulares ou particulares, e distintas umas das outras por uma distinção intrínseca. No seu sistema concreto, todas as essências estão compreendidas [181] na produção de cada uma: não apenas as essências de grau inferior, mas também as de grau superior, já que a série é atualmente infinita. Entretanto, nesse sistema concreto, cada essência é produzida como sendo um grau irreduzível, necessariamente apreendido como unidade singular. Assim é o sistema da “complicação” das essências.

As essências de modos são as partes de uma série infinita. Mas em um sentido muito especial: são partes intensivas ou intrínsecas. Evitaremos dar às essências particulares espinosistas uma interpretação como a de Leibniz. As essências particulares não são microcosmos. Elas não estão todas contidas em cada uma, mas todas estão contidas na produção de cada uma. Uma essência de modo é

¹⁵ Em Fichte e em Schelling encontraremos um problema análogo, da *diferença quantitativa e da forma de quantificabilidade* em suas relações com a *manifestação* do absoluto (cf. Carta de Fichte para Schelling, outubro de 1801, *Fichte's Leben* II, Zweite Abth., IV, 28, p. 357).

uma *pars intensiva*, não uma *pars totalis*¹⁶. Dessa maneira, ela tem um poder expressivo, mas esse poder expressivo deve ser compreendido de uma maneira muito diferente de Leibniz. Isso porque o estatuto das essências de modos está relacionado a um problema propriamente espinosista, na perspectiva de uma substância absolutamente infinita. É o problema da passagem do infinito ao finito. Como se a substância fosse 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, são 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 em uma infinidade de modos intrínsecos. Esses modos intrínsecos, contidos todos juntos no atributo, são as partes intensivas do próprio atributo. Através disso, eles são as partes da potência de Deus, sob o atributo que as contém. Já foi nesse sentido que vimos que os modos de um atributo divino participavam necessariamente da potência de Deus: sua própria essência é uma parte da potência de Deus, [182] isto é, um grau de potência ou parte intensiva. Ainda nesse ponto, a redução das criaturas ao estado de modos surge como sendo a condição sob a qual sua essência é potência, isto é, parte irredutível da potência de Deus. Dessa maneira, os modos, na sua essência, são expressivos: eles exprimem a essência de Deus, cada um segundo o grau de potência que constitui sua essência. A individuação do finito, em Espinosa, não vai do gênero ou da espécie para o indivíduo, do geral para o particular; vai da qualidade infinita para a quantidade correspondente, que se divide em partes irredutíveis, intrínsecas ou intensivas.

¹⁶ Por várias vezes, as essências, segundo Espinosa, foram exageradamente interpretadas da maneira de Leibniz. Como, por exemplo, Huan, *Le Dieu de Spinoza*, 1914, p. 227: as essências “cada uma de um ponto de vista particular, abrangem a infinidade do real e apresentam, na sua natureza íntima, uma imagem microscópica de todo o Universo”.

CAPÍTULO 13:

A existência do modo

[183] Sabemos que a existência de uma essência de modo não é a existência do modo correspondente. Uma essência de modo existe sem o que o próprio modo exista: a essência não é causa da existência do modo. Logo, a existência do modo tem como causa um outro modo, ele mesmo existente¹. Mas essa regressão ao infinito não nos diz, de maneira alguma, em que consiste a existência. Porém, se é verdade que um modo existente “precisa” de um grande número de outros modos existentes, já podemos pressentir que ele mesmo é composto de um grande número de partes, partes que chegam a ele de outro lugar, que começam a pertencer a ele assim que ele existe em virtude de uma causa exterior, que se renovam com o jogo das causas, enquanto ele existe, e que cessam de pertencer a ele assim que ele morre². Podemos então dizer em que consiste a existência do modo: *existir é ter atualmente um número muito grande de partes (plurimae)*. Essas partes componentes são exteriores à essência do modo, exteriores umas às outras: são partes extensivas.

Acreditamos que, em Espinosa, não haja modo existente que não seja atualmente composto de um número muito grande de partes extensivas. Não há corpo existente, na extensão, que não seja composto de um número muito grande de corpos simples. E a alma, enquanto ideia de um corpo existente, é ela mesma composta por um grande número de ideias que correspondem às partes componentes [184] do corpo, e que se distinguem extrinsecamente³. Mais do que isso, as faculdades que a alma possui, enquanto ideia de um corpo existente, são verdadeiras partes extensivas, que deixam de pertencer à alma assim que o próprio corpo deixa de existir⁴. Parece então que temos aqui os primeiros elementos do esquema espinosista: uma essência de modo é um grau determinado de intensidade, um grau de potência irredutível; o modo existe, quando ele possui atualmente um número muito grande de partes extensivas que correspondem à sua essência ou grau de potência.

Que significa “um número muito grande”? A *Carta para Meyer* dá uma preciosa indicação: há grandezas que chamamos de infinitas, ou melhor, de indefinidas, porque “não podemos determinar nem representar suas partes por nenhum número”; “elas não podem ser igualadas a nenhum número, mas ultrapassam qualquer número atribuível⁵”. Reconhecemos aqui o segundo infinito modal-

¹ E, I, 28, prop. e dem.

² A ideia de um grande número de causas exteriores e de um grande número de partes componentes formam dois temas que se encadeiam: Cf. E, II, 19, dem.

³ E, II, 15, prop. e dem. É esse ponto, entre outros, que incomoda Blyenbergh (*Carta 24, para Blyenbergh*, III, p. 107): a alma, por ser um composto, também se dissolveria, assim como o corpo, depois da morte. Isso é esquecer que a alma, e também o corpo, têm uma essência intensiva de uma natureza totalmente diferente de suas partes extensivas.

⁴ Assim também acontece com a imaginação, a memória, a paixão: cf. E, V, 21 e 34; e V, 40, cor. “Quanto a essa *parte* que mostramos que perece...”.

⁵ *Carta 12, para Meyer* (III, pp. 41-42).

quantitativo, do qual fala a carta para Meyer: trata-se de um infinito propriamente extensivo. Espinosa dá um exemplo geométrico: a soma das desigualdades de distância compreendidas entre dois círculos não concêntricos ultrapassa qualquer número atribuível. Essa quantidade infinita tem três características originais, mais negativas, é verdade, do que positivas. Em primeiro lugar, ela não é constante nem igual a ela mesma: podemos concebê-la como sendo maior ou menor (em um outro texto, Espinosa será mais preciso: “No espaço total compreendido entre dois círculos que têm centros diferentes, concebemos uma profusão de partes duas vezes maior do que na metade desse espaço e, no entanto, o número das partes, também da metade do espaço total, é maior que qualquer número atribuível”)⁶. O infinito extensivo é, portanto, um infinito necessariamente concebido como sendo maior ou menor. [185] Em segundo lugar, porém, ele não é, propriamente falando, “ilimitado”; ele se refere, na verdade, a algo de limitado; existe um máximo e um mínimo das distâncias compreendidas entre os dois círculos não concêntricos, essas distâncias se referem a um espaço perfeitamente limitado e determinado. Finalmente, em terceiro lugar, essa quantidade não é infinita pela profusão das suas partes; pois, “se a infinidade derivasse da profusão das partes, não poderíamos conceber uma profusão maior, sendo que sua profusão deveria ser maior do que toda profusão dada”. Não é pelo número de suas partes que essa quantidade é infinita; pelo contrário, é por ser sempre infinita que ela se divide em uma profusão de partes que ultrapassam qualquer número.

Podemos observar que o número nunca exprime adequadamente a natureza dos modos. Pode ser útil identificar a quantidade modal e o número; isso é até mesmo necessário, por oposição à substância e às qualidades substanciais. Fizemos isso cada vez que apresentamos a distinção modal como sendo uma distinção numérica. Mas, na verdade, o número é apenas uma maneira de imaginar a quantidade, ou uma maneira de pensar abstratamente os modos. Os modos, enquanto decorrem da substância e dos atributos, são diferentes dos fantasmas da imaginação, diferentes também dos entes de razão. Seu ser é quantitativo, e não numérico, propriamente falando. Se considerarmos o primeiro infinito modal, o infinito intensivo, ele não é divisível em partes extrínsecas. As partes intensivas que ele comporta intrinsecamente, as essências de modos, não são separáveis umas das outras; o número as separa umas das outras, e do princípio de sua produção, logo, as compreende abstratamente. Se considerarmos o segundo infinito, o infinito extensivo, certamente ele é divisível em partes extrínsecas que compõem as existências. Mas essas partes extrínsecas funcionam sempre por conjuntos infinitos; sua soma ultrapassa sempre qualquer número atribuível. Quando as explicamos pelo número, deixamos escapar o ser real dos modos existentes, só captamos ficções⁷.

⁶ *Carta 81, para Tschirnhaus* (III, p. 241) Sobre esse exemplo dos círculos não concêntricos e da soma das “desigualdades de distância”, cf. M. Gueroult, “La Lettre de Spinoza sur l’infini”, *Revue de métaphysique et de morale*, outubro 1966, n° 4.

⁷ Cf. *Carta 12, para Meyer* (III, pp. 40-41).

A *Carta para Meyer* expõe, entre outras coisas, o caso especial de um infinito modal extensivo, variável e divisível. Essa exposição é nela mesma importante; a esse respeito, Leibniz felicitava Espinosa por ter ido mais longe do que [186] muitos matemáticos⁸. Do ponto de vista do próprio espinosismo, porém, a pergunta é a seguinte: a que se refere essa teoria do segundo infinito modal, no conjunto do sistema? A resposta nos parece ser a seguinte: o infinito extensivo diz respeito à existência dos modos. Na verdade, quando Espinosa afirma, na *Ética*, que o modo composto tem um *número muito grande* de partes, ele entende por “número muito grande” um número não atribuível, isto é, uma profusão que ultrapassa qualquer número. A essência de um modo como esse é ela mesma um grau de potência; qualquer que seja, porém, o grau de potência que constitui sua essência, o modo não existe sem ter atualmente uma infinidade de partes. Se considerarmos um modo cujo grau de potência é o dobro do anterior, sua existência é composta de uma infinidade de partes, ela mesma o dobro da anterior. Existe, no máximo, uma infinidade de conjuntos infinitos, um conjunto de todos os conjuntos, como se fosse o conjunto de todas as coisas existentes, simultâneas e sucessivas. Resumindo, as características que Espinosa atribui ao segundo infinito modal, na *Carta para Meyer*, só têm aplicação na teoria do modo existente, da maneira como ela aparece na *Ética*; aí elas encontram sua plena aplicação. É o modo existente que tem uma infinidade de partes (um número muito grande); é sua essência ou grau de potência que forma sempre um limite (um máximo e um mínimo); é o conjunto dos modos existentes, não apenas simultâneos mas sucessivos, que constitui o maior infinito, ele próprio divisível em infinitos maiores ou menores⁹.

[187] Faltaria ainda saber de onde vêm essas partes extensivas e em que elas consistem. Não são átomos: não apenas os átomos implicam o vazio, como também uma infinidade de átomos não poderia estar ligada a algo limitado. Também não são os termos virtuais de uma divisibilidade ao infinito: estes não poderiam formar infinitos maiores ou menores. Passar da hipótese da infinita divisibilidade para a hipótese dos átomos é “cair em Silas ao tentar evitar Caribdes¹⁰”. Na verdade, as últimas partes extensivas são as partes infinitamente pequenas atuais de um infinito, ele mesmo atual. A posição de

⁸ Leibniz tinha tido conhecimento da maior parte da *Carta para Meyer*. Ele critica certos detalhes; a propósito, porém, do infinito maior ou menor, ele comenta: “Isso que a maior parte dos matemáticos ignora, particularmente Cardan, é brilhantemente observado e muito cuidadosamente demonstrado por nosso autor”. (Cf. Gerhardt, I, p. 137, n. 21).

⁹ O exemplo geométrico da *Carta para Meyer* (soma das desigualdades de distâncias compreendidas entre dois círculos) não é da mesma natureza que aquele da *Ethique* II, 8, esc. (conjunto dos lados de ângulos retos compreendidos em um círculo). No primeiro caso, trata-se de ilustrar *o estado dos modos existentes*, cujas partes formam infinitos maiores ou menores, sendo que o conjunto de todos esses infinitos corresponde à Figura do Universo. Por isso, a *Carta para Meyer* assimila a soma das desigualdades de distância à soma das variações da matéria (III, p. 42). Mas no segundo caso, na *Ética*, trata-se de ilustrar *o estado das essências* de modos assim como elas estão contidas no atributo.

¹⁰ *Carta 12, para Meyer* (III, p. 41). A *Carta 6, para Oldenburg*, também recusa ao mesmo tempo o progresso ao infinito e a existência do vazio (“*De la fluidité*”, III, p. 22).

um infinito atual na Natureza é tão importante em Espinosa quanto em Leibniz: não há nenhuma contradição entre a ideia de partes últimas absolutamente simples e o princípio de uma divisão infinita, por menos que essa divisão seja *atualmente infinita*¹¹. Devemos pensar que um atributo não tem apenas uma quantidade intensiva, mas uma quantidade extensiva infinita. É essa quantidade extensiva que é atualmente dividida em uma infinidade de partes extensivas. Essas partes são partes extrínsecas, que agem do exterior umas sobre as outras e se distinguem do exterior. *Elas formam, todas juntas e em todas as suas relações, um universo em infinita mudança, que corresponde à onipotência de Deus. Porém, sob determinada conexão, elas formam conjuntos infinitos maiores ou menores que correspondem a determinados graus de potência, isto é, a tal ou qual essência de modo*. Elas ocorrem sempre por infinidades: uma infinidade de partes sempre corresponde a um grau de potência, por menor que seja; o conjunto [188] do universo corresponde à Potência que compreende todos os graus.

É nesse sentido que devemos compreender a análise dos modos da extensão. O atributo extensão tem uma quantidade extensiva modal que se divide atualmente em uma infinidade de corpos simples. Esses corpos simples são partes extrínsecas que só se distinguem umas das outras e só se relacionam umas às outras através do movimento e do repouso. Movimento e repouso são justamente a forma da distinção extrínseca e das relações exteriores entre os corpos simples. Os corpos simples são determinados, do exterior, ao movimento e ao repouso, ao infinito, e se distinguem pelo movimento ou pelo repouso ao qual são determinados. Eles sempre se agrupam por conjuntos infinitos, *sendo que cada conjunto é definido por uma certa relação de movimento e de repouso*. É nessa relação que um conjunto infinito corresponde a determinada essência de modo (isto é, a determinado grau de potência), logo, constitui na extensão a existência do próprio modo. Se considerarmos o conjunto de todos os conjuntos infinitos, em todas as relações, temos a “soma de todas as variações da matéria em movimento”, ou “a figura de todo o universo” no atributo extensão. Essa figura ou essa soma correspondem à onipotência de Deus enquanto esta compreende todos os graus de potência ou todas as essências de modos nesse mesmo atributo da extensão¹².

Esse esquema parece estar apto a dissipar certas contradições que acreditamos ter visto na física de Espinosa, melhor dizendo, na *Ética*, entre a física dos corpos e a teoria das essências. Dessa maneira

¹¹ Não compreendemos porque A. Rivaud, no seu estudo sobre a física de Espinosa, via aqui uma contradição: “Como falar de corpos muito simples, em uma extensão onde a divisão atual é infinita! Esses corpos só podem ser reais sob o olhar da nossa percepção” (“La physique de Spinoza”, *Chronicon Spinozanum*, IV, p. 32). 1º) Só haveria contradição entre a ideia de corpos simples e o princípio de uma divisibilidade ao infinito. 2º) Os corpos simples só são reais aquém de qualquer percepção possível. Pois a percepção só pertence a modos compostos de uma infinidade de partes, e ela mesma só abrange esses compostos. As partes simples não são percebidas, mas apreendidas pelo raciocínio: cf. *Carta 6, para Oldenburg* (III, p. 21).

¹² A exposição sobre a física aparece em *E*, II, depois da proposição 13. (Para evitar qualquer confusão, nossas referências a essa exposição estão precedidas de um asterisco). A teoria dos corpos simples ocupa: *axiomas 1 e 2, lemas 1, 2 e 3, axiomas 1 e 2. Espinosa insiste aí sobre a determinação puramente extrínseca; é verdade que ele fala da “natureza” do corpo, ao nível dos corpos simples, mas a “natureza” significa apenas aqui o estado anterior.

Rivaud observava que um corpo simples é determinado ao movimento e ao repouso, mas sempre e apenas determinado do exterior: esse corpo se refere a um conjunto infinito de corpos simples. Mas então, como conciliar esse estado dos corpos simples com o estatuto das essências? “Um corpo particular, pelo menos um corpo simples, não tem, portanto, essência eterna. Sua realidade parece se reabsorver na realidade do sistema infinito das causas”; “Procurávamos uma essência particular, mas só encontramos [189] uma cadeia infinita de causas das quais nenhum termo parece ter realidade essencial própria”; “Essa solução aparentemente imposta pelos textos que acabamos de citar, parece estar em contradição com os princípios mais incontestáveis do sistema de Espinosa. O que se torna então a eternidade das essências, afirmada tantas vezes, sem restrição? Como pode um corpo, por menor que seja, por mais fugidio que seja seu ser, existir sem uma natureza própria, sem a qual ele não poderia nem parar nem transmitir o movimento que recebe? Aquilo que não tem nenhuma essência não pode existir e toda essência é, por definição, imutável. A bolha de sabão, que existe em determinado momento, tem necessariamente uma essência eterna, sem o que ela nada seria¹³.”

Parece-nos, pelo contrário, que não há motivo para procurarmos uma essência para cada parte extensiva. Uma essência é um grau de intensidade. Ora, as partes extensivas e os graus de intensidade (partes intensivas) não se correspondem, de maneira alguma, termo a termo. A cada grau de intensidade, por menor que seja, corresponde uma infinidade de partes extensivas, tendo e devendo ter entre elas relações unicamente extrínsecas. As partes extensivas funcionam por infinitudes maiores ou menores, mas sempre por infinidade; não se trata de que cada uma tenha uma essência, visto que uma infinidade de partes corresponde a menor essência. A bolha de sabão tem certamente uma essência, mas não cada parte do conjunto infinito que a compõe em determinada relação. Em outros termos, em Espinosa, *não há modo existente que não seja atualmente composto ao infinito*, qualquer que seja sua essência ou seu grau de potência. Espinosa diz que os modos compostos têm um “número muito grande” de partes; mas aquilo que ele diz do modo composto deve ser entendido de todo modo existente, pois só há modo existente composto, sendo toda existência composta, por definição. Podemos então dizer que as partes simples extensivas existem? Podemos dizer que os corpos simples existem na extensão? Se quisermos dizer que existem um por um, ou por um número, o absurdo é evidente. Estritamente falando, as partes simples não têm nem essência nem existência que lhes sejam próprias. Elas não têm essência nem natureza interna; elas se distinguem extrinsecamente umas das outras, se relacionam extrinsecamente umas com as outras. Elas não têm existência própria, mas [190] compõem a existência: existir é ter atualmente uma infinidade de partes extensivas. Através de infinitudes maiores ou menores, elas compõem, em diferentes relações, a existência de modos cuja essência é de um grau maior ou menor. Não apenas a física de Espinosa, mas todo o espinosismo se tornam ininteligíveis se não

¹³ A. Rivaud. op. cit., pp. 32-34.

fizemos a distinção entre o que diz respeito às essências e o que diz respeito às existências, e qual é o tipo de correspondência entre elas, que não é, de maneira alguma, termo a termo.

Temos elementos para responder à pergunta: como é que uma infinidade de partes extensivas compõe a existência de um modo? Por exemplo, um modo existe na extensão quando uma infinidade de corpos simples pertence a ele atualmente, e corresponde a sua essência. Mas como pode essa infinidade corresponder a sua essência, ou pertencer a ele? Desde o *Breve Tratado*, a resposta de Espinosa é a mesma: *em uma certa relação de movimento e de repouso*. Esse modo “acaba existindo”, passa a existir, quando uma infinidade de partes extensivas entra *nessa* relação; continua a existir enquanto essa relação for efetuada. É portanto nas relações graduadas que as partes extensivas são reunidas em conjuntos variados que correspondem a diferentes graus de potência. Partes extensivas formam um conjunto infinito maior ou menor, enquanto entram em determinada relação; nessa relação elas correspondem à determinada essência de modo e compõem a existência desse próprio modo; consideradas em uma outra relação, elas fazem parte de um outro conjunto, correspondem a uma outra essência de modo, compõem a existência de um outro modo. Essa já é a doutrina do *Breve Tratado* que diz respeito à passagem dos modos à existência¹⁴. A *Ética* diz ainda mais claramente: pouco importa que as partes componentes de um modo existente se renovem a cada instante; o conjunto continua o mesmo, enquanto for definido por uma relação na qual quaisquer de suas partes pertencem à determinada essência de modo. O modo existente está, portanto, sujeito à variações consideráveis e contínuas: pouco importa também que a repartição do movimento e do repouso, da velocidade e da lentidão, mude entre as partes. Tal modo continua a existir enquanto subsistir a mesma relação no conjunto infinito de suas partes¹⁵.

[191] É preciso, portanto, reconhecer que uma essência de modo (grau de potência) se exprime eternamente em uma certa relação graduada. O modo, porém, não passa à existência antes que uma infinidade de partes extensivas seja atualmente determinada a entrar nessa mesma relação. Essas partes podem ser determinadas a entrar em uma outra relação; então, elas se integram a um conjunto infinito, maior ou menor, que corresponde a uma outra essência de modo e compõe a existência de um outro modo. A teoria da existência em Espinosa comporta então três elementos: *a essência singular*, que é um grau de potência ou de intensidade; *a existência particular*, sempre composta de uma infinidade de partes extensivas; *a forma individual*, isto é, a relação característica ou expressiva que corresponde eternamente à essência do modo, mas também na qual uma infinidade de partes se relacionam temporariamente a essa essência. Em um modo existente, a essência é um grau de potência; esse grau se exprime em uma relação; essa relação subsume uma infinidade de partes. Daí a fórmula de Espinosa: as partes, como se

¹⁴ CT, II, prefácio, nota 1, §§ VII-XIV.

¹⁵ E, II, * lemas 4, 6 e 7.

estivessem “sob o domínio de uma única e mesma natureza, obrigadas a se ajustarem umas às outras, segundo exige essa natureza¹⁶”.

Uma essência de modo se exprime eternamente em uma relação, mas não devemos confundir a essência e a relação na qual ela se exprime. Uma essência de modo não é causa da existência do próprio modo: essa proposição retoma, em termos espinosistas, um velho princípio segundo o qual a existência de um ser finito não decorre da sua essência. Mas qual é o novo sentido desse princípio nas perspectivas de Espinosa? Significa o seguinte: por mais que uma essência de modo se exprima em uma relação característica, não é ela que determina uma infinidade de partes extensivas a entrar nessa relação. (Não é a natureza simples que estabelece por ela mesma seu domínio, nem que obriga, ela mesma, o ajuste das partes, em conformidade com a relação na qual ela se exprime). Pois as partes extensivas se determinam umas às outras, do exterior e ao infinito; sua única determinação é extrínseca. Um modo passa à existência, não em virtude de sua essência, mas em virtude de leis, puramente mecânicas, que determinam uma infinidade de partes extensivas quaisquer a entrar em determinada relação precisa, na qual sua essência se exprime. Um modo deixa de existir [192] quando suas partes são determinadas a entrar em uma outra relação, correspondendo a uma outra essência. Os modos passam à existência, e deixam de existir, em virtude de leis exteriores as suas essências.

Quais são essas leis mecânicas? No caso da extensão, trata-se, em última instância, das leis da comunicação do movimento. Se considerarmos a infinidade dos corpos simples, veremos que eles se agrupam em conjuntos infinitos sempre variáveis. Porém, o conjunto de todos esses conjuntos permanece constante, sendo que essa constância é definida pela quantidade de movimento, isto é, pela proporção total que contém uma infinidade de relações particulares, relações de movimento e de repouso. Os corpos simples não podem nunca ser separados de uma dessas relações, na qual eles fazem parte de um conjunto. Ora, a proporção total sendo sempre constante, essas relações se fazem e se desfazem, segundo leis de composição e de decomposição.

Suponhamos dois corpos compostos; cada um possui, em uma certa relação, uma infinidade de corpos simples ou de partes. Quando esses corpos se encontram, pode acontecer que as duas relações sejam diretamente componíveis. Então as partes de uma se ajustam às partes da outra, em uma terceira relação composta das duas anteriores. Aqui temos a formação de um corpo ainda mais composto do que aqueles dos quais partimos. Em um texto célebre, Espinosa mostra como o quilo e a linfa compõe sua relação respectiva para formar, em uma terceira relação, o sangue¹⁷. Em condições mais ou menos complexas, porém, esse processo é o mesmo de todo nascimento ou de toda formação, isto é, de toda passagem à existência: partes se encontram em duas relações diferentes; cada uma dessas relações já

¹⁶ *Carta 32, para Oldenburg* (III, pp. 120-121).

¹⁷ *Carta 32, para Oldenburg*.

corresponde a uma essência de modo; as duas relações se compõem de tal maneira que as partes que se encontram entram em uma terceira relação, que corresponde a uma outra essência de modo; o modo correspondente passa então à existência. Mas pode acontecer que as duas relações não sejam diretamente componíveis. Os corpos que se encontram, ou são indiferentes um ao outro, ou então, um deles, na sua relação, decompõe a relação do outro, logo, destrói o outro corpo. É o que acontece com um tóxico ou um veneno que destrói o homem decompondo o sangue. É assim com a alimentação, [193] mas no sentido contrário: o homem força as partes do corpo do qual ele se alimenta a entrarem em uma nova relação que convenha com a dele, mas que supõe a destruição da relação na qual esse corpo existia anteriormente.

Existem, portanto, leis de composição e decomposição de relações que determinam a passagem à existência dos modos e também o fim de sua existência. Essas leis eternas não afetam, de maneira alguma, a verdade eterna de cada relação: cada relação tem uma verdade eterna, enquanto uma essência se exprime nela. Mas as leis de composição e decomposição determinam as condições sob as quais uma relação é efetuada, isto é, subsoma atualmente partes extensivas ou, pelo contrário, deixa de ser efetuada. É por isso que não devemos confundir, principalmente, as essências e as relações, nem a lei de produção das essências e a lei de composição das relações. Não é a essência que determina a efetuação da relação na qual ela se exprime. As relações se compõem e se decompõem segundo suas próprias leis. A ordem das essências é definida por uma conveniência total. A mesma coisa não acontece com a ordem das relações: é certo que todas as relações se combinam ao infinito, mas não de qualquer maneira. Uma relação qualquer não se compõe com qualquer outra. Essas leis de composição que são próprias as relações características, e que regulam a passagem dos modos à existência, apresentam vários problemas. Essas leis não estão contidas nas próprias essências. Será que Espinosa estava pensando nelas quando já falava, no *Tratado da Reforma*, de leis inscritas nos atributos e nos modos infinitos “como nos seus verdadeiros códigos¹⁸”? A complexidade desse texto nos impede de utilizá-lo nesse momento. Por outro lado, será que conhecemos essas leis? E como? Espinosa parece admitir que devemos passar por um estudo empírico dos corpos para saber quais são suas relações e como elas se compõem¹⁹. Embora assim seja, provisoriamente nos basta assinalar a irredutibilidade de uma ordem das relações à ordem das próprias essências.

¹⁸ TRE, 101.

¹⁹ *Carta 30, para Oldenburg*: “.... Ignoro como cada uma dessas partes concorda com o todo, como ela está ligada às outras” (III, p. 119).

[194] A existência de um modo não decorre, portanto, da sua essência. Quando um modo passa à existência, ele é determinado a fazê-lo através de uma lei mecânica que compõe a relação na qual ele se exprime, isto é, que obriga uma infinidade de partes extensivas a entrar nessa relação. Em Espinosa, a passagem para a existência não deve nunca ser compreendida como uma passagem do possível para o real: assim como uma essência de modo não é um “possível”, um modo existente não é a realização de um possível. As essências existem necessariamente, em virtude de sua causa; os modos dos quais elas são as essências passam necessariamente à existência em virtude de causas que determinam certas partes a entrar nas relações que correspondem a essas essências. Por toda parte está a necessidade, como única modalidade do ser, mas essa necessidade tem duas etapas. Vimos que a distinção entre uma essência e sua própria existência não deveria ser interpretada como sendo uma distinção real; assim como também não, a distinção entre uma essência e a existência do próprio modo. O modo existente, é a própria essência enquanto ela possui atualmente uma infinidade de partes extensivas. Assim como a essência existe em virtude de sua causa, o modo, por sua vez, existe em virtude da causa que determina que certas partes lhe pertençam. Mas as duas formas de causalidade, que somos assim levados a considerar, nos forçam a definir dois tipos de posição modal, dois tipos de distinção modal.

Enquanto considerávamos as essências de modos, nós as definíamos como sendo realidades intensivas. Elas não se distinguem do atributo, não se distinguem umas das outras, a não ser em um tipo de distinção muito especial (distinção intrínseca). Elas só existiam como estando contidas no atributo, suas ideias só existiam como estando compreendidas na ideia de Deus. Todas as essências estavam “complicadas” no atributo; é sob essa forma que elas existiam e que elas exprimiam a essência de Deus, cada uma de acordo com seu grau de potência. Quando, porém, os modos passam à existência, eles adquirem partes extensivas. Adquirem uma grandeza e uma duração: cada modo dura enquanto as partes permanecem na relação que o caracteriza. Nisso, é preciso reconhecer que os modos existentes se distinguem *extrinsecamente* do atributo, e se distinguem *extrinsecamente* uns dos outros. Os *Pensamentos Metafísicos* definiam “o ser de existência” como sendo “a própria essência das coisas, à exceção de Deus”, por oposição ao “ser da essência” que designava as coisas assim como elas estão “compreendidas [195] nos atributos de Deus²⁰”. Mais do que se possa crer, talvez essa definição corresponda ao pensamento do próprio Espinosa. Ela apresenta, sob esse ponto de vista, várias características importantes.

Ela nos lembra, primeiramente, que a distinção entre a essência e a existência nunca é uma distinção real. O ser da essência (existência da essência) é a posição da essência em um atributo de Deus. O ser da existência (existência da própria coisa) ainda é uma posição da essência, mas é uma posição extrínseca, *fora* do atributo. Ora, não acreditamos que a *Ética* abandone essa tese. A existência

²⁰ PM, I, cap. 2.

de uma coisa particular é a própria coisa, não mais apenas enquanto contida no atributo, não mais apenas enquanto compreendida em Deus, mas enquanto ela dura, enquanto está em relação com um certo tempo e um certo lugar distintos extrinsecamente²¹. Pode-se objetar que essa concepção se opõe, radicalmente, à imanência. Pois, do ponto de vista da imanência, os modos, quando passam à existência, não deixam de pertencer à substância e de estar contidos nela. Esse ponto é tão evidente que é preciso procurar mais longe. Espinosa não diz que os modos existentes deixam de estar contidos na substância, mas sim que eles “não estão mais apenas” contidos na substância ou no atributo²². A dificuldade será facilmente resolvida *se considerarmos que a distinção extrínseca é ainda e sempre será uma distinção modal*. Os modos não deixam de ser modos quando são colocados fora do atributo, pois essa posição extrínseca é puramente modal e não substancial. Se nos for permitida uma aproximação acidental com Kant, lembraremos que Kant explica que o espaço é a forma da exterioridade, mas que essa forma de exterioridade não é menos interior ao eu do que a forma de interioridade: ela apresenta objetos como sendo exteriores a nós mesmos e como sendo exteriores uns aos outros, sem nenhuma ilusão, ela mesma, porém, nos é interior e continua nos sendo interior²³. Assim também vemos em Espinosa, [196] em um outro contexto completamente diferente, sobre um assunto completamente diferente: a quantidade extensiva pertence tanto ao atributo quanto à quantidade intensiva; mas ela é como uma forma de exterioridade propriamente modal. Ela apresenta os modos existentes como sendo exteriores ao atributo, como sendo exteriores uns aos outros. Ela está tão contida no atributo que modifica, quanto todos os modos existentes. A ideia de uma distinção modal-extrínseca não contradiz, de maneira alguma, o princípio da imanência.

O que significa, então, essa distinção modal extrínseca? Quando os modos são o objeto de uma posição extrínseca, eles deixam de existir na forma *complicada* que é a deles enquanto suas essências estiverem apenas contidas no atributo. Sua nova existência é uma *explicação*: eles explicam o atributo, cada um explica “de uma maneira específica e determinada”. Quer dizer: cada modo existente explica o atributo na relação que o caracteriza, de uma maneira que se distingue extrinsecamente das outras maneiras em outras relações. É nesse sentido que o modo existente é tão expressivo quanto a essência de modo, mas de uma outra maneira. O atributo não mais se exprime nas essências de modo que ele complica ou contém, de acordo com seus graus de potência; ele se exprime, além disso, nos modos

²¹ E, II, 8, cor: distinção entre “existir enquanto dura” e “existir enquanto está *apenas* contido no atributo”. E, V, 29, cor.: distinção entre “existir em relação a um certo tempo e um certo lugar” e “existir como estando contido em Deus e decorrendo da necessidade da sua natureza”.

²² Cf. E, II, 8, cor. e esc. : *non tantum...sed etiam...*

²³ Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, 1ª edição (“crítica do quarto paralogismo...”): A matéria “é uma espécie de representações (intuições) que chamamos de *exteriores*, não porque se relacionam a objetos exteriores em si, mas sim porque relacionam as percepções ao espaço, onde todas as coisas existem umas fora das outras, *enquanto que o próprio espaço está em nós*...O próprio espaço, com todos os seus fenômenos como representações, só existe em mim; entretanto, nesse espaço, o real, ou a matéria de todos os objetos da intuição exterior, me é dado verdadeira e independentemente de qualquer ficção”.

existentes, que o explicam de uma maneira específica e determinada, ou seja, de acordo com as relações que correspondem a suas essências. A expressão modal inteira é constituída por esse duplo movimento da complicação e da explicação²⁴.

²⁴ As essências de modos, enquanto compreendidas no atributo, já são “explicações”. Assim Espinosa fala da essência de Deus enquanto ela é *explicada* pela essência de um ou outro modo: *E*, IV, 4, dem. Existem, porém, dois regimes de explicação, e a palavra *explicar* se aplica particularmente ao segundo.

CAPÍTULO 14:

O que pode um corpo?

[197] A tríade expressiva do modo finito se apresenta assim: a essência como grau de potência; a relação característica na qual ela se exprime; as partes extensivas subsumidas nessa relação e que compõem a existência do modo. Vemos, porém, que, na *Ética*, um estrito sistema de equivalências nos conduz a uma segunda tríade do modo finito: a essência como grau de potência; um certo poder de ser afetado, no qual ela se exprime; afecções que preenchem, a cada instante, esse poder.

Quais são essas equivalências? Um modo existente possui atualmente um número muito grande de partes. Ora, tal é a natureza das partes extensivas, que elas “se afetam” umas às outras ao infinito. Daí concluímos que o modo existente é afetado de um número muito grande de maneiras. Espinosa vai das partes para suas afecções, dessas afecções para as afecções do modo na sua totalidade¹. As partes extensivas só pertencem a um determinado modo em uma determinada relação. Da mesma maneira, as afecções de um modo são consideradas em função de um certo poder de ser afetado. Um cavalo, um peixe, um homem, ou mesmo dois homens comparados um com o outro, não têm o mesmo poder de serem afetados: eles não são afetados pelas mesmas coisas, ou não são afetados pela mesma coisa da mesma maneira². Um modo deixa de existir quando não pode mais manter entre suas partes a relação que o caracteriza; assim também, ele deixa de existir quando “não está mais apto a poder ser afetado de um grande número de maneiras”³. Resumindo, uma relação [198] não pode ser separada de um poder de ser afetado. De maneira que Espinosa pode considerar como equivalentes duas perguntas fundamentais: *Qual é a estrutura (fabrica) de um corpo?* *O que pode um corpo?* A estrutura de um corpo é a composição da sua relação. O que pode um corpo é a natureza e os limites do seu poder de ser afetado⁴.

Essa segunda tríade do modo finito mostra bem como é que o modo exprime a substância, participa da substância, e até mesmo a reproduz a sua maneira. Deus era definido pela identidade da sua essência e de uma potência absolutamente infinita (*potentia*); dessa maneira, ele tinha uma *potestas*, isto é, um poder de ser afetado de uma infinidade de maneiras; esse poder era eterna e necessariamente preenchido, sendo Deus causa de todas as coisas no mesmo sentido que causa de si. Quanto ao modo existente, ele tem uma essência idêntica a um grau de potência; dessa maneira, tem uma aptidão para ser afetado, um poder de ser afetado de um número muito grande de maneiras; enquanto existir, esse

¹ Cf. *E*, II, 28, dem.: “As afecções são as maneiras pelas quais as partes do corpo humano, e consequentemente o corpo inteiro, é afetado”. Assim também II, *postulado 3.

² *E*, III, 51, prop. e dem. e 57 esc.

³ *E*, IV, 39, dem.

⁴ *E*, III, 2, esc.: “Até o momento, ninguém, na verdade, determinou *o que pode* o corpo... Pois ninguém, até o momento, conheceu a *estrutura* do corpo”.

poder é preenchido de maneira variável, mas sempre e necessariamente preenchido sob a ação dos modos exteriores.

Qual é, de todos esses pontos de vista, a diferença entre o modo existente e a substância divina? Em primeiro lugar, não podemos confundir “infinitude de maneiras” e “um número muito grande de maneiras”. Um número muito grande é uma infinidade, mas de um tipo especial: infinito maior ou menor que se refere a alguma coisa de limitado. Deus, pelo contrário, é afetado de uma infinidade de maneiras: é um infinito pela causa, pois Deus é causa de todas as suas afecções; é um infinito propriamente ilimitado, que compreende todas as essências de modos e todos os modos existentes.

Segunda diferença: Deus é causa de todas as suas afecções, logo, não pode sofrer por elas. Não seria correto, na verdade, confundir afecção e paixão. Uma afecção só é uma paixão quando não for explicada pela natureza do corpo afetado: ela certamente o envolve, mas é explicada pela influência de outros corpos. Se supusermos afecções que sejam explicadas inteiramente pela natureza do corpo afetado, essas afecções serão ativas, serão elas mesmas ações⁵. Apliquemos a Deus o princípio [199] dessa distinção: não há causas exteriores a Deus; Deus é necessariamente causa de todas as suas afecções, todas as suas afecções são explicadas pela sua natureza, logo, são ações⁶. Não acontece a mesma coisa com os modos existentes. Estes não existem em virtude de sua própria natureza; sua existência é composta de partes extensivas que são determinadas e afetadas do exterior, ao infinito. Forçosamente, cada modo existente é afetado por modos exteriores, e sofre mudanças que não são explicadas unicamente pela sua natureza. Suas afecções são primeiro, e antes de mais nada, paixões⁷. Espinosa observa que a infância é um estado deplorável, mas é um estado comum no qual dependemos “no mais alto grau, das causas exteriores⁸”. A grande pergunta que pode ser feita com respeito ao modo existente finito é, portanto, a seguinte: ele chegará às afecções ativas? Como? Essa pergunta, propriamente falando, é a pergunta “ética”. Mesmo supondo, porém, que o modo consiga produzir afecções ativas, enquanto ele existir não suprimirá em si a totalidade das paixões, mas fará apenas com que suas paixões só ocupem uma pequena parte dele mesmo⁹.

Uma última diferença diz respeito ao próprio conteúdo da palavra “afecção”, segundo a relacionemos a Deus ou aos modos. Pois as afecções de Deus são os próprios modos, essências de modos e modos existentes. Suas ideias exprimem a essência de Deus como causa. Mas as afecções dos modos são como afecções no segundo grau, afecções de afecções: por exemplo, uma afecção passiva que sentimos é apenas o efeito de um corpo sobre o nosso. A ideia dessa afecção não exprime a causa,

⁵ E, III, def. 1-3.

⁶ CT, II, cap. 26, 7-8.

⁷ E, IV, 4, prop., dem. e cor.

⁸ E, V, 6, esc.; e 39, esc.

⁹ Cf. E, V, 20, esc.

isto é, a natureza ou a essência do corpo exterior: o que ela indica é a constituição presente de nosso corpo, logo, a maneira pela qual nosso poder de ser afetado está preenchido naquele momento. A afecção de nosso corpo é apenas uma imagem corporal, e a ideia de afecção, assim como ela se apresenta em nosso espírito, é uma ideia inadequada ou uma imaginação. Temos ainda uma outra espécie de afecções. De uma ideia de afecção que nos é dada decorrem necessariamente “afetos” ou sentimentos (*affectus*)¹⁰. Esses sentimentos são eles mesmos afecções, [200] ou melhor, ideias de afecções de natureza original. Evitaremos atribuir a Espinosa teses intelectualistas que nunca foram dele. De fato, uma ideia que temos indica o estado atual da constituição do nosso corpo; enquanto nosso corpo existe, ele dura e se define pela duração; seu estado atual não pode, portanto, ser separado de um estado anterior com o qual ele se encadeia em uma duração contínua. Por isso, *a toda ideia que indica um estado do nosso corpo está necessariamente ligada uma outra espécie de ideia que envolve a relação desse estado com o estado passado*. Espinosa explica com precisão: não devemos acreditar que se trata de uma operação intelectual abstrata, pela qual o espírito compararia dois estados¹¹. Nossos sentimentos, por si mesmos, são ideias que envolvem a relação concreta do presente com o passado em uma duração contínua: eles envolvem as variações de um modo existente que dura.

As afecções dadas de um modo são, portanto, de dois tipos: estados do corpo ou ideias que indicam esses estados. Variações do corpo ou ideias que envolvem essas variações. As segundas se encadeiam com as primeiras, variam ao mesmo tempo: podemos adivinhar como é que nossos sentimentos, a partir de uma primeira afecção, se encadeiam com nossas ideias, de maneira a preencher, a cada instante, todo nosso poder de ser afetado. Mas, principalmente, somos sempre levados a uma certa condição do modo, que é aquela do homem em particular: as ideias que são dadas a ele primeiramente são afecções passivas, ideias inadequadas ou imaginações; os afetos ou sentimentos que decorrem daí são, portanto, paixões, sentimentos eles mesmos passivos. Não vemos como é que um modo finito, principalmente no começo da sua existência, poderia ter outra coisa a não ser ideias inadequadas; não vemos, então, como é que ele poderia experimentar outra coisa a não ser sentimentos passivos. O liame entre os dois é bem marcado por Espinosa: a ideia inadequada é uma ideia da qual não somos causa (ela não se explica formalmente pela nossa potência de compreender); essa ideia inadequada é, ela própria, causa (material e eficiente) de um sentimento; não podemos, portanto, ser causa adequada desse sentimento; ora, um sentimento do qual não somos [201] causa adequada é,

¹⁰ O afeto, o sentimento, supõe uma ideia e dela decorre: CT, Apêndice II, 7; E, II, axioma 3.

¹¹ E, III, definição geral dos afetos: “Não entendo que o espírito compare a presente constituição do corpo com uma anterior, mas sim que a ideia que constitui a forma do afeto afirme do corpo alguma coisa que envolva, na verdade, mais ou menos realidade do que antes”.

necessariamente, uma paixão¹². Nosso poder de ser afetado já está portanto preenchido, desde o princípio de nossa existência, por ideias inadequadas e sentimentos passivos.

Um liame também profundo poderia ser constatado entre ideias supostamente adequadas e sentimentos ativos. Uma ideia adequada em nós seria definida formalmente como sendo uma ideia da qual seríamos causa; ela seria causa material e eficiente de um sentimento; nós seríamos causa adequada desse próprio sentimento; ora, um sentimento do qual somos causa adequada é uma ação. É nesse sentido que Espinosa pode dizer: “Na medida em que nosso espírito tem ideias adequadas, ele é necessariamente ativo em certas coisas, e na medida em que ele tem ideias inadequadas, ele é necessariamente passivo em certas coisas”; “As ações do espírito nascem apenas das ideias adequadas; e as paixões dependem apenas das ideias inadequadas¹³.” Então, a questão propriamente ética acha-se ligada à pergunta metodológica: Como conseguiremos ser ativos? Como conseguiremos produzir ideias adequadas?

Já podemos pressentir a importância extrema de um domínio da *Ética*, aquela das variações existenciais do modo finito, variações expressivas. Essas variações são de vários tipos, e devem ser interpretadas em vários níveis. Tomemos um modo que tem determinada essência e determinado poder de ser afetado. Suas afecções passivas (ideias inadequadas e sentimentos-paixões) mudam constantemente. Entretanto, enquanto seu poder de ser afetado estiver preenchido por afecções passivas, esse mesmo poder se apresentará como sendo uma *força ou potência de sofrer*. Chamamos de potência de sofrer o poder de ser afetado, enquanto estiver atualmente preenchido por afecções passivas. A potência de sofrer do corpo tem como equivalente na alma a potência de imaginar e experimentar sentimentos passivos.

Suponhamos agora que o modo, à medida em que dura, consegue preencher (pelo menos parcialmente) seu poder [202] de ser afetado por afecções ativas. Sob esse aspecto, esse poder se apresenta como sendo *força ou potência de agir*. A potência de compreender ou de conhecer é a potência de agir própria da alma. Mas, justamente, *o poder de ser afetado permanece constante, qualquer que seja a proporção das afecções passivas e das afecções ativas*. Chegamos então à seguinte hipótese: a proporção das afecções passivas e ativas poderia variar por um mesmo poder de ser afetado. Se conseguirmos produzir afecções ativas, nossas afecções passivas diminuirão na mesma proporção. Enquanto permanecermos em afecções passivas, nossa potência de agir é “impedida” na mesma proporção.

¹² *Adequado e inadequado* qualificam primeiramente ideias. Em segundo lugar, porém, são as qualificações de uma causa: somos “causa adequada” de um sentimento que deriva de uma ideia adequada que temos.

¹³ *E*, III, 1 e 3.

Resumindo, para uma mesma essência, para um mesmo poder de ser afetado, a potência de sofrer e a potência de agir seriam suscetíveis de variar em razão inversamente proporcional. Todas duas constituem o poder de ser afetado, em proporções variáveis¹⁴.

Em segundo lugar, é preciso fazer intervir um outro nível de variações possíveis. Pois o poder de ser afetado não se mantém sempre constante, nem sob todos os pontos de vista. Na verdade, Espinosa sugere que a relação que caracteriza um modo existente no seu conjunto é dotada de uma espécie de elasticidade. Mais do que isso, sua composição passa por tantos momentos, assim também como sua decomposição, que podemos quase dizer que um modo muda de corpo ou de relação quando sai da infância, ou quando entra na velhice. Crescimento, envelhecimento, doença: é difícil reconhecer o mesmo indivíduo. Mais do que isso, será que é o mesmo indivíduo? Essas mudanças, insensíveis ou bruscas, na relação que caracteriza um corpo, podemos constatar-las também no seu poder de ser afetado, como se poder e relação usufríssem de uma margem, de um limite, no qual se formam e se deformam¹⁵. Certas passagens da *Carta para Meyer*, que fazem alusão à existência de um máximo e de um mínimo, adquirem aqui todo o seu sentido.

[203] Anteriormente, consideramos que a potência de sofrer e a potência de agir formavam dois princípios distintos, cujo exercício era inversamente proporcional, por um mesmo poder de ser afetado. Isso é verdade, mas apenas no âmbito dos limites extremos desse poder. Isso é verdade, enquanto considerarmos as afecções abstratamente, sem considerar concretamente a essência do modo afetado. Por que? Estamos no limiar de um problema que é desenvolvido tanto em Leibniz quanto em Espinosa. Não é por acaso que Leibniz, na sua primeira leitura da *Ética*, declara admirar a teoria das afecções em Espinosa, a concepção espinosista da ação e da paixão. Mais do que em uma influência de Espinosa sobre Leibniz, é preciso pensar em uma coincidência no desenvolvimento de suas respectivas filosofias¹⁶. Essa coincidência é ainda mais notável. Em um certo nível, Leibniz apresenta a seguinte tese: a força de um corpo, chamada “força derivativa”, é dupla; ela é força de agir e força de sofrer, força ativa e força passiva; a força ativa permanece “morta” ou torna-se “viva”, de acordo com os obstáculos ou as solicitações que ela encontra, registrados pela força passiva. Em um nível mais profundo, porém, Leibniz pergunta: a força passiva deve ser concebida como sendo distinta da força

¹⁴ O poder de ser afetado é definido como sendo a aptidão de um corpo tanto para sofrer quanto para agir: cf. *E*, II, 13, esc. (“mais um corpo está apto, em relação aos outros, a agir e a sofrer de um maior número de maneiras ao mesmo tempo...”); IV, 38, prop. (“mais o corpo tornou-se apto para ser afetado e para afetar outros corpos de várias maneiras...”).

¹⁵ *E*, IV, 39, esc. : “Acontece às vezes que um homem sofre tais transformações que eu não diria facilmente que é o mesmo. É o que ouvi dizer de certo poeta espanhol... E se isso parece inacreditável, que diríamos das crianças? Um homem de idade avançada acredita que a natureza delas é tão diferente da sua, que custaria a crer que um dia já foi criança, se não conjecturasse sobre si mesmo segundo os outros”.

¹⁶ As notas de Leibniz atestam um constante interesse pela teoria da ação e da paixão em Espinosa: cf. por exemplo, um texto posterior a 1704, ed. Grua, t. II, pp. 667 ss. Leibniz vai se exprimir com frequência em termos análogos aos de Espinosa: G. Friedmann o mostrou muito bem, *Leibniz et Spinoza*, N.R.F., 1946, p. 201.

ativa? Ela é autônoma no seu princípio? Tem uma positividade qualquer? Afirma alguma coisa? A resposta é a seguinte: só a força ativa é real por direito, positiva e afirmativa. A força passiva não afirma nada, não exprime nada, a não ser a imperfeição do finito. Tudo se passa como se a força ativa tivesse herdado tudo aquilo que é real, positivo ou perfeito no próprio finito. A força passiva não é uma força autônoma, mas sim a simples limitação da força ativa. Ela não seria uma força sem a força ativa que ela limita. Ela significa a limitação inerente à força ativa; e finalmente a limitação de uma força ainda mais profunda, isto é, uma *essência* que se afirma e se exprime unicamente na força ativa enquanto tal¹⁷.

[204] Espinosa apresenta também uma primeira tese: a potência de sofrer e a potência de agir são duas potências que variam correlativamente, sendo que o poder de ser afetado permanece o mesmo; a potência de agir está morta ou viva (Espinosa diz: impedida ou favorecida) segundo os obstáculos ou as ocasiões que ela encontra da parte das afecções passivas. Essa tese, porém, fisicamente verdadeira, não é verdadeira metafisicamente. Já em Espinosa, em um nível mais profundo, a potência de sofrer não exprime nada de positivo. Em toda afecção passiva, existe alguma coisa de imaginário que a impede de ser real. Só somos passivos e apaixonados em razão da nossa imperfeição, por causa da nossa própria imperfeição. “Pois é certo que o agente age através daquilo que tem, e o paciente sofre por aquilo que não tem”; “O sofrer, no qual o agente e o paciente são distintos, é uma imperfeição palpável¹⁸”. Sofremos por uma coisa exterior, distinta de nós mesmos; temos portanto nós mesmos uma força de sofrer e uma força de agir distintas. Mas nossa força de sofrer é apenas a imperfeição, a finitude ou a limitação de nossa própria força de agir. Nossa força de sofrer não *afirma* nada, porque não *exprime* absolutamente nada: ela “envolve” apenas nossa impotência, ou seja, a limitação de nossa potência de agir. Na verdade, nossa potência de sofrer é nossa impotência, nossa servidão, isto é, *o grau mais baixo de nossa potência de agir*: daí o título do livro IV da *Ética*, “Da servidão humana”. A potência de imaginar é certamente uma potência ou uma virtude, diz Espinosa, mas o seria ainda mais se ela dependesse da nossa natureza, isto é, se estivesse ativa, ao invés de significar apenas a finitude ou a imperfeição de nossa potência de agir, ou seja, nossa impotência¹⁹.

Não sabemos ainda como conseguiremos produzir afecções ativas; não conhecemos, portanto, nossa potência de agir. E, no entanto, podemos dizer o seguinte: a potência de agir é a única forma real, positiva e afirmativa de um poder de ser afetado. Enquanto nosso poder de ser afetado estiver preenchido por afecções passivas, ele fica reduzido a seu mínimo, e manifesta apenas nossa finitude ou nossa limitação. Tudo se passa como se na existência do modo finito [205] fosse produzida uma

¹⁷ Cf. Leibniz, *De la nature en elle-même...* (1698), § 11. Essa relação entre a força passiva e a força ativa é analisado por M. Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Les Belles Lettres, 1934, pp. 166-169.

¹⁸ *CT*, II, cap. 26, 7; e I, cap. 2, 23. Cf. *E*, III, 3, esc: “As paixões só se relacionam com o espírito enquanto este tem alguma coisa que envolve uma negação”.

¹⁹ *E*, II, 17, esc.

disjunção: o negativo cai do lado das afecções passivas, sendo que as afecções ativas exprimem todo o positivo do modo finito. Na verdade, as afecções ativas são as únicas a preencher real e positivamente o poder de ser afetado. A potência de agir, por si só, é idêntica ao poder de ser totalmente afetado; a potência de agir, por si só, exprime a essência, e as afecções ativas, por si só, afirmam a essência. No modo existente, a essência e a potência de agir são uma só coisa, a potência de agir e o poder de ser afetado são também uma só coisa.

Estamos vendo, em Espinosa, a conciliação de duas influências fundamentais. Segundo a influência física: um poder de ser afetado permanece constante para uma mesma essência, quer seja preenchido pelas afecções ativas, quer pelas afecções passivas; o modo é, portanto, sempre tão perfeito quanto possa ser. Mas segundo a influência ética, o poder de ser afetado só é constante nos limites extremos. Enquanto for preenchido pelas afecções passivas, ele será reduzido ao seu mínimo; continuaremos então a ser imperfeitos e impotentes, seremos de certa maneira separados da nossa essência ou do nosso grau de potência, separados daquilo que podemos. É bem verdade que o modo existente é sempre tão perfeito quanto possa ser: mas isso apenas em função das afecções que pertencem atualmente a sua essência. É bem verdade que as afecções passivas que experimentamos preenchem nosso poder de ser afetado; mas, primeiramente, elas o reduziram ao mínimo, primeiramente, elas nos separaram daquilo que podíamos (potência de agir). As variações expressivas do modo finito não consistem, portanto, apenas em variações mecânicas das afecções experimentadas, elas consistem também em variações dinâmicas do poder de ser afetado, e em variações “metafísicas” da própria essência: enquanto o modo existir, sua própria essência será suscetível de variar, de acordo com as afecções que pertencem a ele em determinado momento²⁰.

Daí a importância da questão ética. *Nem mesmo sabemos o que pode um corpo*, diz Espinosa²¹. Ou seja: *Nem mesmo sabemos de que afecções somos capazes, nem até onde vai nossa potência*. Como poderíamos saber isso com antecedência? Desde o começo [206] da nossa existência, somos necessariamente preenchidos por afecções passivas. O modo finito nasce em condições tais que é previamente separado da sua essência ou do seu grau de potência, separado daquilo que pode, da sua potência de agir. Podemos saber pelo raciocínio que a potência de agir é a única expressão da nossa essência, a única afirmação do nosso poder de ser afetado. Mas esse saber continua sendo abstrato. Não sabemos qual é essa potência de agir, nem como adquiri-la ou encontrá-la. E talvez não saibamos nunca se não tentarmos, concretamente, nos tornar ativos. A *Ética* termina lembrando o seguinte: a maioria dos homens só

²⁰ É por isso que Espinosa na E, III (definição do desejo), emprega as palavras: “afecção da essência”, *affectionem humanae essentiae*.

²¹ E, III, 2, esc. : “Não sabemos o que pode o corpo nem o que podemos deduzir dele se considerarmos apenas a sua natureza.”

sentem sua existência quando sofrem. Só suportam a existência se sofrerem; “tão logo deixa de sofrer, (o ignorante) deixa ao mesmo tempo de ser²²”.

Leibniz costumava caracterizar o sistema de Espinosa pela impotência na qual as criaturas se achariam reduzidas: a teoria dos modos seria apenas um meio de retirar das criaturas toda atividade, todo dinamismo, toda individualidade, toda realidade autêntica. Os modos seriam apenas alucinações, fantasmas, projeções fantásticas de uma Substância única. Leibniz utiliza essa característica, apresentada como critério, para interpretar outras filosofias, para revelar nelas os preparativos de um esboço do espinosismo ou as sequelas de um espinosismo velado: dessa maneira, Descartes é o pai do espinosismo porque ele acredita na existência de uma extensão inerte e passiva; os ocasionistas são espinosistas sem o querer, na medida em que retiram das coisas toda ação e todo princípio de agir. Essa crítica de um espinosismo generalizado é habilidosa; mas não é certo que o próprio Leibniz tenha acreditado nisso. (Senão, porque teria admirado tanto a teoria espinosista da ação e da paixão no modo?)

Em todo caso, fica claro que tudo, na obra de Espinosa, desmente essa interpretação. Espinosa lembra constantemente que não podemos, sem desnaturá-los, confundir os modos com entes de razão ou com “auxiliares da imaginação”. Quando fala de modificações, ele procura princípios especificamente modais, seja para concluir pela unidade da substância com a unidade ontológica [207] dos modos que diferem pelo atributo, seja para concluir pela unidade da substância com a unidade sistemática dos modos contidos em um mesmo e único atributo. E a própria ideia de modo, principalmente, nunca é um meio de retirar toda potência própria à criatura: pelo contrário, segundo Espinosa, é o único meio de mostrar como as coisas “participam” da potência de Deus, isto é, são partes da potência divina, mas partes singulares, quantidades intensivas ou graus irreduzíveis. Como diz Espinosa, a potência do homem é uma “parte” da potência ou da essência de Deus, mas apenas enquanto a essência de Deus *se explicar* ela mesma pela essência do homem²³.

De fato, Leibniz e Espinosa têm um projeto comum. Suas filosofias constituem os dois aspectos de um novo “naturalismo”. Esse naturalismo é o verdadeiro sentido da reação anticartesiana. Em páginas de grande beleza, Ferdinand Alquié mostrou como Descartes tinha dominado a primeira metade do século XVII levando até o extremo o empreendimento de uma ciência matemática e mecanicista; o primeiro efeito desta era desvalorizar a Natureza, retirando dela toda virtualidade ou potencialidade, todo poder imanente, todo ser inerente. A metafísica cartesiana completa esse mesmo empreendimento, porque busca o ser fora da natureza, em um sujeito que a pensa e em um Deus que a

²² E, V, 42, esc.

²³ E, IV, 4, dem.

cria²⁴. Na reação anticartesiana, pelo contrário, trata-se de restaurar os direitos de uma Natureza dotada de forças ou de potência. Mas trata-se também de conservar o que foi adquirido pelo mecanismo cartesiano: toda potência é atual e em ato; as potências da natureza não são mais virtualidades que apelam para entidades ocultas, almas ou espíritos que as realizam. Leibniz formula perfeitamente esse programa: contra Descartes, dar novamente à Natureza sua força de agir e de sofrer sem recair, porém, em uma visão pagã do mundo, em uma idolatria da Natureza²⁵. O programa de Espinosa é totalmente semelhante (só que ele não conta com o cristianismo [208] para nos salvar da idolatria). Espinosa e Leibniz criticam Boyle por ser o representante de um mecanismo que se contenta com ele mesmo. Se Boyle queria apenas nos ensinar que tudo nos corpos é feito através de figura e movimento, a lição seria muito pequena, já sendo bem conhecida desde Descartes²⁶. Para um determinado corpo, porém, quais seriam as figuras e quais seriam os movimentos? Por que *essa* figura, *esse* movimento? Veremos, então, que o mecanismo não exclui a ideia de uma natureza ou essência de cada corpo, mas, pelo contrário, exige isso como sendo a razão suficiente de determinada figura, de determinado movimento, de determinada proporção de movimento e de repouso. Por toda a parte, a reação anticartesiana procura uma razão suficiente: razão suficiente para o infinitamente perfeito, razão suficiente para o claro e o distinto e, finalmente, razão suficiente para o próprio mecanismo.

Em Leibniz, o novo programa se realiza através de três níveis distintos. Primeiro, tudo se passa nos corpos, mecanicamente, por figura e movimento. Mas os corpos são “agregados”, atual e infinitamente compostos, regidos por leis. Ora, o movimento não contém nenhuma marca distintiva de um corpo em dado momento; as figuras que ele constitui também não podem, portanto, serem discernidas em diversos momentos. São os próprios movimentos que supõem forças, de sofrer e de agir, sem as quais seria tão impossível distinguir os corpos quanto suas figuras. Ou, se preferirmos, são as próprias leis mecânicas que supõem uma natureza íntima dos corpos regidos por elas. Pois essas leis não seriam “executáveis” se conferissem aos corpos uma simples determinação extrínseca e se impusessem a eles, independentemente daquilo que eles são: é nesse sentido que o efeito de uma lei não pode apenas ser compreendido na vontade de Deus, como acreditavam os Ocasionistas, mas deve ser compreendido também *no próprio corpo*. É preciso, então, atribuir forças derivativas aos agregados como tais: “a natureza inerente às coisas não se distingue da força de agir e de sofrer²⁷”. A força derivativa,

²⁴ Cf. F. Alquié, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Hatier-Boivin, 1956, pp. 54-55. É verdade que Descartes, em suas últimas obras, volta à considerações naturalistas, mais negativas, porém, do que positivas. (F. Alquié, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P.U.F., 1950, pp. 271-272).

²⁵ Leibniz, *De la Nature en elle-même...*, § 2. E ainda § 16: fazer uma filosofia “igualmente distante do formalismo e do materialismo”.

²⁶ Cf. a crítica a Boyle feita por Leibniz: *De la nature en elle-même...*, §3. Por Espinosa: *Cartas 6 e 13, para Oldenburg* (“Nunca pensei, e na verdade seria impossível acreditar, que esse homem tão sábio não tivesse tido outro desejo, no seu *Traité du Nitre*, a não ser mostrar a fragilidade dessa doutrina infantil e ridícula das formas substanciais...” cf. *Carta 13*, III, p. 45).

²⁷ Leibniz, *De la nature en elle-même...*, § 9.

porém, [209] por sua vez, não contém sua própria razão: ela é puramente instantânea, embora ligue o instante aos anteriores e aos futuros. Ela está relacionada, então, a uma lei de série dos instantes, que é uma espécie de força primitiva ou *essência* individual. Simples e ativas, essas essências são a fonte das forças derivativas que são atribuídas aos corpos. Elas formam, finalmente, uma verdadeira metafísica da natureza, que não intervém na física, mas corresponde a essa própria física.

Ora, em Espinosa, a realização do programa naturalista é bastante semelhante. O mecanismo rege corpos existentes, infinitamente compostos. Mas esse mecanismo se refere, antes de mais nada, a uma teoria dinâmica do poder de ser afetado (potência de agir e de sofrer); e, em última instância, a uma teoria da essência particular, que se exprime nas variações dessa potência de agir e de sofrer. Tanto em Espinosa quanto em Leibniz, três níveis se distinguem: mecanismo, força, essência. Isso explica porque a verdadeira oposição entre os dois filósofos não deve ser procurada na crítica muito geral de Leibniz, quando ele sustenta que o espinosismo priva as criaturas de todo poder e de toda atividade. O próprio Leibniz revela as verdadeiras razões de sua oposição, se bem que ele as ligue a esse pretexto. Trata-se, na verdade, de razões práticas, versando sobre o problema do mal, da providência e da religião, versando sobre a concepção prática do papel da filosofia no seu conjunto.

Entretanto, é certo que essas divergências também têm uma forma especulativa. Acreditamos que o essencial sobre essa questão diz respeito à noção de *conatus*, em Espinosa e em Leibniz. Segundo Leibniz, *conatus* tem dois sentidos: fisicamente, designa a tendência de um corpo ao movimento; metafisicamente, a tendência de uma essência à existência. Em Espinosa, não pode ser assim. As essências de modos não são “possíveis”; nada lhes falta, elas são tudo o que são, mesmo quando os modos correspondentes não existem. Elas não envolvem, portanto, nenhuma tendência para passar à existência. O *conatus* é, certamente, a essência do modo (ou grau de potência), *mas uma vez que o modo tenha começado a existir*. Um modo vem a existir quando partes extensivas são determinadas do exterior a entrar na relação que o caracteriza: então, e somente então, sua própria essência é determinada como *conatus*. O *conatus* em Espinosa é, portanto, apenas o esforço para perseverar na existência, uma vez que esta foi dada. Ele designa a função existencial da essência, isto é, [210] a afirmação da essência na existência do modo. Por isso, se considerarmos um corpo existente, o *conatus* também não pode ser uma tendência ao movimento. Os corpos simples são determinados ao movimento, do exterior; não poderiam sê-lo, se não fossem igualmente determináveis ao repouso. Em Espinosa, encontramos constantemente a tese dos antigos, segundo a qual o movimento nada seria, se o repouso também não fosse alguma coisa²⁸. O *conatus* de um corpo simples só pode ser um esforço para conservar o estado ao

²⁸ CT, II, cap. 19, 8, nota 3: “... dois modos porque o repouso não é um puro nada”. Se pudermos falar de uma “tendência” ao movimento, segundo Espinosa, será apenas no caso em que um corpo é impedido de seguir o movimento ao qual está determinado do exterior por outros corpos, não menos exteriores, que contrariam essa determinação. Já é nesse sentido que Descartes falava de um *conatus*: cf. *Principes*, III, 56 e 57.

qual ele foi determinado; o *conatus* de um corpo composto, um esforço para conservar a relação de movimento e de repouso que o define, isto é, para manter partes sempre novas nessa relação que define sua existência.

As características dinâmicas do *conatus* se encadeiam com as características mecânicas. O *conatus* de um corpo composto é também o esforço para manter esse corpo apto a ser afetado de um grande número de maneiras²⁹. Como, porém, as afecções passivas preenchem, a sua maneira, nosso poder de ser afetado, esforçamo-nos para perseverar na existência, não apenas enquanto se supõe que temos ideias adequadas e sentimentos ativos, mas também enquanto temos ideias inadequadas e experimentamos paixões³⁰. O *conatus* de um modo existente não pode, portanto, ser separado das afecções que o modo experimenta a cada instante. Isso tem duas consequências.

De uma afecção, qualquer que seja, diz-se que ela determina o *conatus* ou a essência. O *conatus*, enquanto determinado por uma afecção ou um sentimento que nos é dado atualmente, chama-se “desejo”; como tal, ele é necessariamente acompanhado de consciência³¹. À ligação dos [211] sentimentos com as ideias, devemos acrescentar uma nova ligação, a dos desejos com os sentimentos. Enquanto nosso poder de ser afetado for preenchido por afecções passivas, o *conatus* será determinado por paixões ou, como diz Espinosa, nossos próprios desejos “nascem” de paixões. Mas, mesmo nesse caso, nossa potência de agir é colocada em jogo. Na verdade, devemos distinguir aquilo que nos determina e aquilo a que somos determinados. Dada uma afecção passiva, ela nos determina a fazer isso ou aquilo, a pensar nisso ou naquilo, e através disso nos esforçamos para conservar nossa relação ou manter nosso poder. Ora nos esforçamos para afastar uma afecção que não nos convém, ora para conservar uma afecção que nos convém, e sempre com um desejo tanto maior quanto maior for a afecção³². Mas “aquilo a que” estamos assim determinados se explica por nossa natureza ou nossa essência, e se refere a nossa potência de agir³³. É verdade que a afecção passiva atesta nossa impotência e nos separa daquilo que podemos; mas também é verdade que ela *envolve* um grau, por mais baixo que seja, da nossa potência de agir. Se estamos de alguma maneira separados daquilo que podemos, é porque nossa potência de agir está imobilizada, fixada, determinada a investir a afecção passiva. Nesse

²⁹ E, IV, 38 e 39 (as duas expressões: “aquilo que dispõe o corpo humano a que ele possa ser afetado de um maior número de maneiras”, e “aquilo que faz com que seja conservada a relação de movimento e de repouso que têm entre si as partes de um corpo.”).

³⁰ E, III, 9, prop. e dem.

³¹ Sobre essa determinação da essência e do *conatus* por uma afecção *qualquer*, cf. E, III, 56, fim da dem.; e ainda III, definição do desejo. Em III, 9, esc., Espinosa tinha simplesmente definido o desejo como sendo o *conatus* ou o apetite “com consciência de si”. Era uma *definição nominal*. Contrariamente, quando ele mostra que o *conatus* é necessariamente determinado por uma afecção *da qual temos a ideia* (mesmo inadequada), ele dá uma definição real, que implica “a causa da consciência”.

³² E, III, 37, dem.

³³ E, III, 54, prop.

sentido, porém, o *conatus* é sempre idêntico à própria potência de agir. As variações do *conatus* enquanto determinado por uma ou outra afecção são as variações dinâmicas de nossa potência de agir³⁴.

Qual é a verdadeira diferença entre Leibniz e Espinosa, da qual decorrem também todas as oposições práticas? Tanto em Espinosa quanto em Leibniz, a ideia de uma Natureza expressiva está na base do novo naturalismo. Tanto em Espinosa quanto em Leibniz, a expressão na Natureza significa que o mecanismo é ultrapassado de duas maneiras. O mecanismo se refere, por um lado, a um dinamismo do poder de ser afetado, definido pelas variações [212] de uma potência de agir e de sofrer; por outro lado, à posição de essências singulares definidas como sendo graus de potência. Mas os dois filósofos procedem de maneira totalmente diferente. Se Leibniz reconhece nas coisas uma força inerente e própria, ele o faz considerando as essências individuais como substâncias. Espinosa, pelo contrário, define as essências particulares como sendo essências de modos e, mais geralmente, faz das próprias coisas os modos de uma substância única. Mas essa diferença permanece imprecisa. Na verdade, em Leibniz, o mecanismo se refere aquilo que o ultrapassa por exigência de uma finalidade que continua em parte transcendente. Se as essências são determinadas como substâncias, se elas não são separáveis de uma tendência para passar à existência, é porque estão presas em uma ordem de finalidade, em função da qual são escolhidas por Deus, ou até simplesmente submetidas a essa escolha. E a finalidade, que preside assim a constituição do mundo, se encontra no detalhe desse mundo: as forças derivativas atestam uma harmonia semelhante, em virtude da qual o mundo é o melhor até nas suas próprias partes. E não só existem princípios que regem as substâncias e as forças derivativas, como também existe um acordo final entre o próprio mecanismo e a finalidade. Então, a Natureza expressiva em Leibniz é uma natureza cujos diferentes níveis se hierarquizam, se harmonizam e, principalmente, “simbolizam entre eles”. A expressão, segundo Leibniz, nunca será separada de uma simbolização cujo princípio é sempre a finalidade ou o acordo final.

Em Espinosa, o mecanismo se refere aquilo que o ultrapassa, mas por exigência de uma causalidade pura absolutamente imanente. Apenas a causalidade nos faz pensar a existência; ela é suficiente para nos fazer pensá-la. Do ponto de vista da causalidade imanente, os modos não são aparências desprovidas de força e de essência. Espinosa conta com essa causalidade bem compreendida para dotar as coisas de uma força ou potência própria que lhes cabe, justamente, enquanto elas são modos. Diferentemente de Leibniz, o dinamismo e o “essencialismo” de Espinosa excluem, deliberadamente, qualquer finalidade. A teoria espinosista do *conatus* só tem uma função: mostrar o que é o dinamismo retirando dele qualquer significação finalista. Se a Natureza é expressiva, não é no sentido em que seus diferentes níveis simbolizariam uns com os outros; signo, símbolo, harmonia estão

³⁴ E, III, 57, dem.: *potentia seu conatus*; III, def. geral dos afetos, explicação: *Agendi potentiasive existendi vis*; IV, 24, prop.: *Agere, vivere, suum esse conservare, haec tria idem significant*.

excluídos das verdadeiras potências da Natureza. *A tríade completa do modo se apresenta assim:* [213] uma essência de modo se exprime em uma relação característica; essa relação exprime um poder de ser afetado; esse poder é preenchido por afecções variáveis como essa relação, efetuado por partes que se renovam. Entre esses diferentes níveis da expressão, não encontraremos nenhuma correspondência final, nenhuma harmonia moral. Encontraremos apenas o encadeamento necessário dos diferentes efeitos de uma causa imanente. Em Espinosa também não existe uma metafísica das essências, uma dinâmica das forças, uma mecânica dos fenômenos. Tudo é “física” na Natureza: física da quantidade intensiva que corresponde às essências de modos; física da quantidade extensiva, isto é, mecanismo pelo qual os próprios modos passam à existência; física da força, isto é, dinamismo segundo o qual a essência é afirmada na existência, unindo-se às variações da potência de agir. Os atributos são explicados nos modos existentes; as essências de modos, elas mesmas contidas nos atributos, são explicadas nas relações ou poderes; essas relações são efetuadas por partes e esses poderes por afecções, que por sua vez os explicam. A expressão na natureza não é nunca uma simbolização final, mas sempre e por toda a parte uma *explicação* causal.

CAPÍTULO 15:

As três ordens e o problema do mal

[214] Um atributo se exprime de três maneiras: ele se exprime na sua natureza absoluta (modo infinito imediato), ele se exprime enquanto modificado (modo infinito mediato), ele se exprime de uma maneira específica e determinada (modo infinito existente)¹. O próprio Espinosa cita os dois modos infinitos da extensão: o movimento e o repouso, a figura do universo inteiro². Que significa isso?

Sabemos que as próprias relações de movimento e de repouso devem ser consideradas de duas maneiras: enquanto exprimem eternamente essências de modos; enquanto subsomem temporariamente partes extensivas. Do primeiro ponto de vista, o movimento e o repouso não compreendem todas as conexões sem também conter as essências, assim como elas são no atributo. É por isso que Espinosa, no *Breve Tratado*, afirma que o movimento e o repouso compreendem também as essências de coisas que não existem³. Mais claramente ainda, ele sustenta que o movimento afeta a extensão, antes que ela tenha partes modais extrínsecas. Para admitir que o movimento está mesmo no “todo infinito”, basta lembrar que não existe movimento sozinho, mas movimento e repouso, ao mesmo tempo⁴. Essa observação é platônica: [215] os neoplatônicos insistiam com frequência sobre a imanência simultânea do movimento e do repouso, sem a qual o próprio movimento seria impensável no todo.

Do segundo ponto de vista, as diversas relações reúnem conjuntos infinitos variáveis de partes extensivas. Elas determinam, então, as condições sob as quais os modos passam à existência. Cada relação efetuada constitui a forma de um indivíduo existente. Ora, não existe relação que não se componha em uma outra para formar, sob uma terceira relação, um indivíduo de grau superior. Ao infinito: de maneira que o universo inteiro é um único indivíduo existente, definido pela proporção total do movimento e do repouso, compreendendo todas as relações que se compõem ao infinito, subsumindo o conjunto de todos os conjuntos, em todas as relações. Esse indivíduo, segundo sua forma, é o “*facies totius universi*, que permanece sempre o mesmo, apesar de mudar de uma infinidade de maneiras⁵”.

¹ E, I, 21-25.

² Carta 64, para Schuller (III, p. 206).

³ CT, Apêndice I, 4, dem.: “...Todas as essências de coisas que vemos, que antes, quando não existiam, estavam compreendidas na extensão, no movimento e no repouso...”

⁴ CT, I, cap.2, nota 6: “Podereis objetar que, se existe movimento na matéria, esse movimento deve estar em uma parte da matéria, e não no todo, pois o todo é infinito; em que direção, com efeito, ele poderia se mover, já que nada existe fora dele? Logo, ele está em uma parte. Respondemos: não existe movimento sozinho, mas movimento e repouso, ao mesmo tempo, e esse movimento está no todo...”

⁵ Carta 64, para Schuller, (III, p. 206).

Todas as relações se compõem ao infinito para formar esse *facies*. Mas o fazem de acordo com leis que lhes são próprias, leis contidas no modo infinito mediato. Isto quer dizer que as relações não se compõem de qualquer maneira, uma relação qualquer não se compõe com qualquer outra. Nesse sentido, as leis de composição nos pareceram anteriormente ser também leis de decomposição; e quando Espinosa diz que o *facies* continua o mesmo, mudando de uma infinidade de maneiras, ele não está apenas fazendo alusão às composições entre relações, mas também as suas destruições ou decomposições. Entretanto, essas decomposições (tanto quanto as composições) não afetam a verdade eterna das relações; uma relação é composta quando começa a subsumir partes; ela se decompõe quando deixa de ser assim efetuada⁶. Decompor, destruir significam portanto apenas: duas relações, não se compondo diretamente, as partes subsumidas por uma determinam (de acordo com uma lei) as partes da outra [216] a entrar em uma nova relação que, esta sim, se compõe com a primeira.

Vemos que, de certa maneira, tudo é composição na ordem das relações. Tudo é composição na Natureza. Quando o veneno decompõe o sangue, isso se dá apenas segundo a lei que determina as partes do sangue a entrar em uma nova relação que se compõe com a do veneno. A decomposição é apenas o inverso de uma composição. Mas podemos sempre perguntar: por que esse inverso? Por que as leis de composição são também exercidas como leis de destruição? A resposta deve ser: é porque os corpos existentes não se encontram *na ordem* em que suas relações se compõem. Em todo encontro, há composição de relações, mas as relações que se compõem não são necessariamente aquelas dos corpos que se encontram. As relações se compõem *de acordo com leis*; mas os corpos existentes, eles mesmos compostos de partes extensivas, se encontram *pouco a pouco*. As partes de um dos corpos podem portanto ser determinadas a estabelecer uma nova relação exigida pela lei, perdendo aquela pela qual elas pertenciam a esse corpo.

Se considerarmos a ordem das relações em si mesma, veremos que é uma pura ordem de composição. Se ela também determina destruições, é porque os corpos se encontram de acordo com uma ordem que não é a das relações. Daí, a complexidade da noção espinosista de “ordem da Natureza”. Em um modo existente, deveríamos distinguir três coisas: a essência como grau de potência; a relação na qual ela se exprime; as partes extensivas subsumidas por essa relação. A cada um desses níveis corresponde uma ordem da Natureza.

Em primeiro lugar, existe uma ordem das essências, determinada pelos graus de potência. Essa ordem é uma ordem de total conveniência: cada essência convém com todas as outras, todas estando compreendidas na produção de cada uma. Elas são eternas, e uma não poderia ter fim sem que as

⁶ Com efeito, as partes que entram em uma conexão já existiam antes, em outras conexões. Foi preciso que essas conexões se compusessem para que as partes que elas próprias subsumem fossem submetidas à nova conexão. Esta, nesse sentido, é portanto *composta*. Inversamente, ela se *decompõe* quando perde suas partes, que entram necessariamente em outras conexões.

outras também findassem. A ordem das relações é muito diferente: é uma ordem de composição que segue leis. Ela determina as condições eternas sob as quais os modos passam à existência, e continuam a existir enquanto conservarem a composição de sua relação. Todas as relações se compõem ao infinito, mas não toda a relação com qualquer outra. Devemos considerar, em terceiro lugar, uma ordem dos encontros. É uma ordem de conveniências e desconveniências [217] parciais, locais e temporárias. Os corpos existentes se encontram através de suas partes extensivas, pouco a pouco. Pode ser que os corpos que se encontram tenham justamente relações que se compõem de acordo com a lei (conveniência); mas também pode ser que, se as duas relações não se compuserem, um dos dois corpos seja determinado a destruir a relação do outro (desconveniência). Essa ordem dos encontros determina portanto, efetivamente, o momento em que um modo passa à existência (quando as condições fixadas pela lei são preenchidas), a duração da sua existência, o momento em que ele morre ou é destruído. Espinosa define isso, ao mesmo tempo, como “a ordem comum da Natureza”, a ordem das “determinações extrínsecas” e dos “encontros fortuitos”, a ordem das paixões⁷.

Na verdade, ela é a ordem comum, já que todos os modos existentes estão submetidos a ela. É a ordem das paixões e das determinações extrínsecas, já que ela determina, a cada instante, as afecções que sentimos, produzidas pelos corpos exteriores que encontramos. Finalmente, ela é chamada de “fortuita” (*fortuitus occursus*), sem que Espinosa reintroduza aqui a menor contingência. A ordem dos encontros, por sua vez, é perfeitamente determinada: sua necessidade é aquela das partes extensivas e da sua determinação externa ao infinito. Mas ela é fortuita em relação à ordem das relações; as essências não determinam as leis segundo as quais suas relações se compõem, assim também como as leis de composição não determinam elas mesmas os corpos que se encontram e a maneira pela qual se encontram. A existência dessa terceira ordem traz todo o tipo de problema em Espinosa. Pois, considerada no seu conjunto, ela coincide com a ordem das relações. Se considerarmos o conjunto infinito dos encontros na duração infinita do universo, cada encontro traz consigo uma composição de relações, e todas as relações se compõem com todos os encontros. Essas duas ordens, porém, não coincidem de forma alguma no detalhe: se considerarmos um corpo que tenha determinada relação, ele encontra necessariamente corpos cuja relação não se compõe com a sua, e acabará encontrando um cuja relação destruirá [218] a sua. Assim, não existe morte que não seja brutal, violenta e fortuita; mas precisamente porque ela é de todo necessária nessa ordem dos encontros.

⁷ E, II, 29, cor.: *ex communi Naturae ordine*. II, 29, esc.: *Quoties (mens) ex communi Naturae ordina res percipit, hoc est quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur...* F. Alquié sublinhou a importância desse tema do encontro (*occursus*) na teoria espinosista das afecções: cf. *Servitude et liberté chez Spinoza*, curso publicado, C.D.U., p. 42.

Devemos distinguir dois casos de “encontros”. No primeiro, encontro um corpo cuja relação se compõe com a minha. (Isso pode ser entendido de várias maneiras: ora o corpo encontrado tem uma relação que se compõe naturalmente com uma das minhas relações componentes, e através disso contribui para manter minha relação global; ora as relações de dois corpos convêm tão bem no seu conjunto que formam uma terceira relação na qual os dois corpos se conservam e prosperam.) Seja como for, o corpo cuja relação se conserva com a minha é dito “convir com a minha natureza”: ele me é “bom”, isto é, “útil”⁸. Ele produz em mim uma afecção que é, ela mesma, boa ou convém com a minha natureza. Essa afecção é passiva porque é explicada pelo corpo exterior; a ideia dessa afecção é uma paixão, um sentimento passivo. Mas é um sentimento de alegria, pois é produzido pela ideia de um objeto que é bom para nós ou que convém com a nossa natureza⁹. Ora, quando Espinosa se propõe a definir “formalmente” essa alegria–paixão, ele diz: ela aumenta ou favorece nossa potência de agir, ela é nossa própria potência de agir enquanto aumentada ou favorecida por uma causa exterior¹⁰. (E só conhecemos o bom enquanto percebemos que uma coisa nos afeta de alegria¹¹.)

O que quer dizer Espinosa? Claro que ele não esquece que nossas paixões, quaisquer que sejam, são sempre a marca de nossa impotência: elas não se explicam pela nossa essência ou potência, mas pela potência de uma coisa exterior; é assim que elas envolvem nossa impotência¹². [219] Toda paixão nos separa da nossa potência de agir; enquanto nosso poder de ser afetado estiver preenchido por paixões, estaremos separados daquilo que podemos. Por isso Espinosa diz: a alegria–paixão só é uma paixão enquanto a “potência de agir do homem não estiver aumentada até o ponto em que ele possa conceber ele próprio e suas ações de forma adequada¹³.” Ou seja: nossa potência de agir ainda não está aumentada a um ponto tal que nos torne ativos. Ainda estamos impotentes, ainda estamos separados de nossa potência de agir.

Nossa impotência, porém, é apenas a limitação de nossa essência e de nossa própria potência de agir. Envolvendo nossa impotência, nossos sentimentos passivos envolvem um grau, por mais baixo que seja, da nossa potência de agir. Na verdade, um sentimento, qualquer que seja, determina nossa essência ou *conatus*. Ele nos determina, portanto, a desejar, *ou seja, a imaginar e a fazer alguma coisa que decorra da nossa natureza*. Quando o próprio sentimento que nos afeta convém com a nossa natureza,

⁸ E, IV, def. 1: IV, 31, prop.: e principalmente IV, 38 e 39, prop.

⁹ E, IV, 8.

¹⁰ Cf. E, III, 57, dem.

¹¹ E, IV, 8, prop.: “O conhecimento do bom e do mau não é outra coisa senão um sentimento de alegria ou de tristeza, enquanto estamos conscientes disso”.

¹² E, IV, 5, prop.: “A força e o crescimento de uma *paixão qualquer*, e sua perseverança em existir, não são definidos pela potência através da qual nos esforçamos em perseverar na existência, mas sim pela potência de uma causa exterior comparada com a nossa”.

¹³ E, IV, 59, dem.

nossa potência de agir fica necessariamente aumentada ou favorecida. Pois essa alegria é ela mesma *acrescentada* ao desejo que dela deriva, de maneira que a potência da coisa exterior favorece e aumenta nossa própria potência¹⁴. O *conatus*, sendo nosso esforço para perseverar na existência, é sempre uma procura daquilo que é útil ou bom para nós; ele compreende sempre um grau da nossa potência de agir, ao qual se identifica: essa potência aumenta, portanto, quando o *conatus* é determinado por uma afecção que nos é útil ou boa. Não deixamos de ser passivos, não deixamos de estar separados de nossa potência de agir, mas tendemos a ficar menos separados, nos aproximamos dessa potência. Nossa alegria passiva é, e continua sendo uma paixão: ela não “se explica” pela nossa potência de agir, mas “envolve” um grau mais alto dessa potência.

Enquanto o sentimento de alegria aumenta a potência de agir, ele vai nos determinar a desejar, a imaginar, a fazer tudo aquilo que está em nosso poder para conservar essa mesma alegria e o objeto que a proporciona¹⁵. É nesse sentido que o amor se encadeia com a alegria, e outras paixões com o amor, [220] de maneira que nosso poder de ser afetado é inteiramente preenchido. Se supusermos assim uma linha de afecções alegres, derivando umas das outras, a partir de um primeiro sentimento de alegria, veremos que nosso poder de ser afetado fica de tal forma preenchido, que nossa potência de agir aumenta sempre¹⁶. Mas ela nunca aumenta o suficiente para que possamos realmente possuí-la, para que sejamos ativos, isto é, causa adequada das afecções que preenchem nosso poder de ser afetado.

Passemos agora ao segundo caso de encontro. Encontro um corpo cuja relação não se compõe com a minha. Esse corpo não convém com a minha natureza, é contrário a minha natureza, mau ou prejudicial. Ele produz em mim uma afecção passiva que é, ela mesma, má ou contrária a minha natureza¹⁷. A ideia dessa afecção é um sentimento de tristeza, essa tristeza–paixão se define pela diminuição da minha potência de agir. E só conhecemos o que é mau enquanto percebemos uma coisa que nos afeta de tristeza. Entretanto, poderemos objetar que é necessário distinguir vários casos. Parece que, em um encontro como esse, tudo depende da essência ou da potência respectiva dos corpos que se encontram. Se meu corpo possui essencialmente um maior grau de potência, é ele quem vai destruir o outro ou decompor a relação do outro. O contrário acontecerá, se ele tiver um menor grau. Parece que os dois casos não podem ser remetidos ao mesmo esquema.

Na verdade, a objeção permanece abstrata. Pois, na existência, não podemos levar em conta graus de potência considerados absolutamente. Quando consideramos as essências ou os graus de

¹⁴ E, IV, 18, dem: “O desejo que nasce da alegria é favorecido ou aumentado por esse próprio sentimento de alegria... Consequentemente, a força do desejo que nasce da alegria deve ser definida ao mesmo tempo pela potência humana e pela potência de uma causa exterior”.

¹⁵ E, III, 37, dem.

¹⁶ Na verdade, o amor é ele mesmo uma alegria, que se acrescenta à alegria da qual ele procede... (cf. E, III, 37, dem.).

¹⁷ Cf. E, V, 10, prop. e dem.: “afetos contrários à nossa natureza”.

potência neles mesmos, sabemos que nenhum pode destruir um outro e que todos convêm. Quando, pelo contrário, consideramos as lutas e as incompatibilidades entre modos existentes, devemos fazer intervir todo tipo de fatores concretos que nos impeçam de dizer que o modo cuja essência ou grau de potência é o mais forte certamente ganhará. Na verdade, os corpos existentes que se encontram não são apenas definidos pela relação global que lhes é próprio: ao se encontrarem, partes por partes, pouco a pouco, eles se encontram necessariamente [221] em algumas de suas relações parciais ou componentes. Pode ser que um corpo menos forte que o meu seja mais forte do que um de meus componentes: será o suficiente para me destruir, por menos que esse componente me seja vital.

É nesse sentido que Espinosa lembra que a luta dos modos, *segundo* seu grau de potência, não deve ser entendida considerando esses graus neles mesmos: não há luta entre essências como tais¹⁸. Inversamente, porém, quando Espinosa mostra que há sempre na existência corpos mais poderosos que o meu que podem me destruir, não devemos acreditar necessariamente que esses corpos tenham uma essência cujo grau de potência é maior, ou que eles tenham maior perfeição. Um corpo pode ser destruído por um corpo de essência menos perfeita, se as condições do encontro (isto é, a relação parcial no qual ele se dá) forem favoráveis a essa destruição. Para saber com antecedência o resultado de uma luta, seria preciso saber exatamente em que relação os dois corpos se encontram, em que relação se enfrentam as relações incomponíveis. Seria preciso um conhecimento infinito da Natureza que não possuímos. Em todo caso, em todo encontro com um corpo que não convém com a minha natureza, intervém sempre um sentimento de tristeza, pelo menos parcial, oriundo do fato de que o corpo sempre me lesa em uma das minhas relações parciais. Mais do que isso, esse sentimento de tristeza é a única maneira de sabermos que o outro corpo não convém com a nossa natureza¹⁹. Se vamos vencer ou não, isso não muda nada: não sabemos com antecedência. Venceremos, se conseguirmos afastar esse sentimento de tristeza, destruir, portanto, o corpo que nos afeta. Seremos vencidos se a tristeza nos ganhar cada vez mais, em todas as nossas relações componentes, marcando assim a destruição da nossa relação global.

Ora, como é possível que a partir de um primeiro sentimento de tristeza, nosso poder de ser afetado seja preenchido? A tristeza, não menos do que a alegria, determina o *conatus* ou a essência. Ou seja: da tristeza nasce um desejo que é o ódio. Esse desejo se encadeia com outros desejos, outras paixões: antipatia, escárnio, desprezo, inveja, cólera etc. Mas ainda assim, enquanto determina nossa essência ou *conatus*, a tristeza envolve alguma coisa da nossa potência de agir. Determinado pela tristeza, o *conatus* [222] não deixa de ser a procura daquilo que é útil ou bom para nós: esforçamo-nos para vencer, isto é, para fazer com que as partes do corpo que nos afeta de tristeza tenham uma nova relação

¹⁸ E, V, 37, esc.

¹⁹ E, IV, 8, prop. e dem.

que se concilie com a nossa. Somos portanto determinados a fazer tudo para afastar a tristeza e destruir o objeto que é causa dessa tristeza²⁰. Entretanto, nesse caso, dizemos que nossa potência de agir “diminui”. É que o sentimento de tristeza não é acrescentado ao desejo que daí decorre: pelo contrário, esse desejo é impedido por esse sentimento, de maneira que a potência da coisa exterior *escapa* da nossa²¹. As afecções à base de tristeza se encadeiam, portanto, umas nas outras e preenchem nosso poder de ser afetado. Elas o fazem, porém, de tal maneira que nossa potência de agir diminui cada vez mais e tende para seu mais baixo grau.

Consideramos até agora como se duas linhas de afecções, alegres e tristes, correspondessem aos dois casos de encontros, bons encontros e maus encontros. Esta visão, porém, continua sendo abstrata. Se levarmos em conta fatores concretos da existência, veremos que as duas linhas interferem constantemente: as relações extrínsecas são de tal ordem que um objeto pode sempre ser causa de tristeza ou de alegria por acidente²². Podemos, ao mesmo tempo, amar e odiar um mesmo objeto, não apenas em virtude dessas relações, mas também em virtude da complexidade das relações que nos compõem intrinsecamente²³. Mais do que isso: uma linha de alegria pode sempre ser interrompida pela destruição, ou até pela simples tristeza do objeto amado. Inversamente, a linha de tristeza será interrompida pela tristeza ou destruição da coisa odiada: “Aquele que imagina que aquilo que ele odeia é destruído se alegrará”, “Aquele que imagina que aquilo que ele odeia é afetado pela tristeza se alegrará²⁴.” Somos [223] sempre determinados a procurar a destruição do objeto que nos entristece; porém, destruir é dar às partes do objeto uma nova relação que convém com a nossa; sentiremos então uma alegria que aumenta nossa potência de agir. É assim que, com a interferência constante das duas linhas, nossa potência de agir varia constantemente.

Devemos ainda levar em conta outros fatores concretos. Pois o primeiro caso de encontros, os bons encontros com corpos cuja relação se compõem diretamente com a nossa, é completamente hipotético. Temos a seguinte pergunta: uma vez que existimos, *temos oportunidades de ter naturalmente bons encontros e experimentar as afecções alegres que deles decorrem?* Essas oportunidades, na verdade, são muito poucas. Quando falamos da existência, não devemos considerar absolutamente as essências ou graus de potência; não devemos também considerar abstratamente as relações nas quais elas se exprimem. Pois um modo existente já está sempre afetado por objetos, em relações parciais e particulares; ele existe já

²⁰ E, III, 13, prop.; III, 28, prop. E ainda III, 37, dem. “A potência de agir pela qual o homem, em contrapartida, vai se esforçar para afastar a tristeza...”.

²¹ E, IV, 18, dem.: “O desejo que nasce da tristeza é diminuído ou impedido por esse mesmo desejo de tristeza.”

²² E, III, 15 e 16. Aqui, “fortuito” e “acidental” não se opõem a “necessário”.

²³ Cf. a “flutuação da alma”, E, III, 17, prop. e esc. (existem dois casos de *flutuação*: um, definido na demonstração dessa proposição 17, que é explicado pelas relações extrínsecas e acidentais entre objetos; o outro, definido no escólio, que é explicado pela diferença entre as relações que nos compõem intrinsecamente).

²⁴ E, III, 20 e 23, prop.

determinado a isso ou aquilo. Já foi feito um arranjo das relações parciais, entre as coisas exteriores e ele mesmo, de tal maneira que sua relação característica pode ser apenas levemente percebida ou estar singularmente deformada. Assim, em princípio, o homem deveria convir perfeitamente com o homem. Mas, na realidade, os homens convêm muito pouco em natureza uns aos outros; isso porque eles se acham tão determinados por suas paixões, através de objetos que os afetam de diversas maneiras, que não se encontram naturalmente em relações que se compõem por direito²⁵. “Como estão submetidos a sentimentos que ultrapassam em muito a potência ou a virtude humana, eles são, portanto, levados de maneiras diferentes, e são contrários uns aos outros²⁶.” Um homem é levado tão longe que, de certa forma, pode ser contrário a ele mesmo: suas relações parciais podem ser o objeto desses arranjos, podem ter tantas transformações pela ação das causas exteriores insensíveis que “ele é revestido por uma outra natureza contrária à primeira”, outra natureza que o determina a suprimir a primeira²⁷.

[224] Temos, portanto, muito poucas oportunidades de fazer, naturalmente, bons encontros. Parece que estamos determinados a lutar muito, odiar muito, e a experimentar somente alegrias parciais ou indiretas, que não bastam para romper o encadeamento de nossas tristezas e ódios. As alegrias parciais são “cócegas” que aumentam nossa potência de agir em um ponto, mas a diminuem em todos os outros lugares²⁸. As alegrias indiretas são aquelas que experimentamos quando vemos o objeto odiado triste ou destruído; mas essas alegrias continuam envenenadas pela tristeza. O ódio, na verdade, é uma tristeza, ele envolve a tristeza da qual ele procede; as alegrias do ódio recobrem essa tristeza, podem impedi-la, mas nunca a suprimem²⁹. Parece que estamos cada vez mais distantes de conseguir a posse da nossa potência de agir: nosso poder de ser afetado é preenchido, não apenas pelas afecções passivas, mas principalmente pelas paixões tristes, que envolvem um grau cada vez mais baixo da potência de agir. Isso não deve nos surpreender, pois a Natureza não foi feita para nos prestar serviços, mas sim, em função de uma “ordem comum” à qual o homem está submetido como sendo parte da Natureza.

No entanto, fizemos um progresso, mesmo se esse progresso continua abstrato. Partimos de um primeiro princípio do espinosismo: a oposição entre paixões e ações, entre afecções passivas e afecções ativas. Esse princípio se apresentava ele próprio sob dois aspectos. Sob um primeiro aspecto, tratava-se quase de uma oposição real: afecções passivas e afecções ativas, logo, potência de sofrer e

²⁵ E, IV, 32, 33 e 34.

²⁶ E, IV, 37, esc. 2.

²⁷ Cf. E, IV, 20, esc., a interpretação espinosista do suicídio: “... ou então, finalmente, é porque causas exteriores ocultas dispõem da imaginação e afetam o corpo, de maneira que ele é revestido por uma outra natureza contrária a primeira, cuja ideia não pode ser dada no espírito”.

²⁸ E, IV, 43, prop. e dem.

²⁹ E, III, 45, dem.: “A tristeza que envolve o ódio”. III, 47, prop.: “A alegria que nasce do fato de imaginarmos que uma coisa foi destruída ou afetada por um outro mal, não nasce sem uma certa tristeza da alma.”

potência de agir, variavam em razão inversa, para um mesmo poder de ser afetado. Mais profundamente, porém, a oposição real era uma simples negação: as afecções passivas atestavam apenas a limitação da nossa essência, elas envolviam nossa impotência, elas só se referiam ao espírito enquanto esse envolvia ele mesmo uma negação. Sob esse aspecto, as afecções ativas eram as únicas capazes de preencher efetivamente ou positivamente nosso poder de ser afetado; [225] a potência de agir era, portanto, idêntica a esse mesmo poder: quanto às afecções passivas, elas nos separavam daquilo que podíamos.

As afecções passivas se opõem às afecções ativas porque elas não se explicam pela nossa potência de agir. Envolvendo, porém, a limitação da nossa essência, elas envolvem, de certa forma, os graus mais baixos dessa potência. A sua maneira, elas são nossa potência de agir, mas no estado envolvido, não exprimido, não explicado. A sua maneira, elas preenchem nosso poder de ser afetado, mas reduzindo-o ao mínimo: quanto mais somos passivos, menos estamos aptos para ser afetados de um grande número de maneiras. Se as afecções passivas nos separam daquilo que podemos, *é porque nossa potência de agir ficou reduzida a investir apenas nos seus vestígios*, seja para conservá-las, quando elas são alegres, seja para afastá-las, quando elas são tristes. Ora, enquanto elas envolvem uma potência de agir reduzida, às vezes elas aumentam essa potência, às vezes a diminuem. Mesmo que o aumento continue indefinidamente, nunca estaremos de posse formal de nossa potência de agir, enquanto não tivermos afecções ativas. Mas a oposição entre ações e paixões não deve nos esconder essa outra oposição, que constitui o segundo princípio do espinosismo: a oposição entre afecções passivas alegres e afecções passivas tristes, umas aumentando nossa potência, as outras a diminuindo. Enquanto estivermos afetados pela alegria, nos aproximamos de nossa potência de agir. A pergunta ética, em Espinosa, é então desdobrada: *Como conseguiremos produzir afecções ativas?* Mas, antes de mais nada: *Como conseguiremos experimentar um máximo de paixões alegres?*

O que é o mal? Não existem outros males, a não ser a diminuição de nossa potência de agir e a decomposição de uma relação. E ainda podemos dizer que a diminuição de nossa potência de agir só é um mal porque ameaça e reduz a relação que nos compõe. Ficaremos então com a seguinte definição do mal: é a destruição, a decomposição da relação que caracteriza um modo. Então, o mal só pode ser dito do ponto de vista particular de um modo existente: não há nem Bem nem Mal, de um modo geral, na Natureza, mas há *o que é bom e o que é mau*, [226] o que é útil e o que é nocivo, para cada modo existente. O mal é aquilo que é mau do ponto de vista de determinado modo. Sendo homens, julgamos o mal do nosso ponto de vista; e Espinosa lembra, frequentemente, que ele fala do bom e do mau considerando sua única utilidade para o homem. Por exemplo, nem sonhamos em falar de um mal

quando, para nos alimentar, destruimos a relação sob a qual um animal existe. Em dois casos, porém, falamos de “mal”: quando nosso corpo é destruído, nossa relação decomposta, sob a ação de outra coisa; ou então quando nós mesmos destruimos um ser semelhante a nós, um ser cuja semelhança basta para nos fazer pensar que, em princípio, ele nos convinha, e cuja relação, em princípio, era componível com a nossa³⁰.

Quando assim definimos o mal do nosso ponto de vista, vemos que ele é a mesma coisa, de todos os outros pontos de vista: *o mal é sempre um mau encontro*, o mal é sempre uma decomposição de relação. O protótipo dessas decomposições é a ação de um veneno sobre o nosso corpo. Segundo Espinosa, o mal sofrido por um homem é sempre *do tipo indigestão, intoxicação, envenenamento*. E o mal que alguma coisa faz ao homem, ou que um homem faz a outro homem, age sempre como um veneno, como um elemento tóxico ou indigesto. Espinosa insiste nesse ponto, quando interpreta um exemplo célebre: Adão comeu o fruto proibido. Não devemos acreditar, diz Espinosa, que Deus tenha proibido alguma coisa a Adão. Ele simplesmente revelou a ele que aquele fruto era capaz de destruir seu corpo e decompor sua relação: “É assim que sabemos, à luz natural, que um veneno mata³¹.” A teoria do mal, em Espinosa, ficaria obscura se as perguntas de um de seus correspondentes, Blyenbergh, não o tivesse levado a melhor explicar seus temas. Mas Blyenbergh faz alguns contrassensos; esses contrassensos deixam Espinosa impaciente, e ele desiste de esclarecê-los. Em um ponto essencial, porém, Blyenbergh compreende muito bem o pensamento de Espinosa: “Você se abstém daquilo que chamo de vícios... assim como deixamos de lado um alimento do qual nossa [227] natureza tem horror³².” O *mal-mau encontro* e o *mal-envenenamento* constituem o fundo da teoria espinosista.

Se perguntarmos, então, em que consiste o mal na ordem das relações, devemos responder que o mal não é nada. Pois, na ordem das conexões, há tão somente composições. Não diremos que uma composição qualquer de relações seja um mal: qualquer composição de relações é boa, do ponto de vista das relações que se compõem, ou seja, unicamente do ponto de vista positivo. Quando um veneno decompõe meu corpo, isso acontece porque uma lei natural determina as partes de meu corpo, em contato com o veneno, a fazerem uma nova relação que se compõe com a do corpo tóxico. Do ponto de vista da Natureza, nada aqui é um mal. Na medida em que o veneno é determinado por uma lei a ter um efeito, esse efeito não é um mal, pois ele consiste em uma relação que se compõe, ele mesmo, com a relação do veneno. Da mesma forma, quando destruo um corpo, mesmo que ele seja semelhante ao meu, é porque, *na relação e nas circunstâncias nas quais o encontro*, ele não convém com a minha natureza:

³⁰ Cf. E, III, 47, dem.

³¹ Carta 19, para Blyenbergh (III, p. 65). Mesmo argumento em TTP, cap. 4 (II, p. 139). A única diferença entre essa revelação divina e a luz natural é que Deus revelou a Adão a *consequência*, ou seja, o envenenamento que resultaria da ingestão do fruto, mas não revelou a ele a *necessidade* dessa consequência; ou pelo menos, Adão não tinha bastante entendimento para compreender essa necessidade.

³² Carta 22, de Blyenbergh (III, p.96)

sou, portanto, determinado a fazer tudo que puder para impor às partes desse corpo uma nova relação, sob a qual elas me serão convenientes. Tanto o malvado quanto o virtuoso procuram, portanto, aquilo que lhes é útil ou bom (se existe uma diferença entre os dois, a diferença não está aí). Daí, um primeiro contrassenso de Blyenbergh que consiste em acreditar que, segundo Espinosa, o malvado está determinado ao mal. É verdade que somos sempre determinados; nosso próprio *conatus* é determinado pelas afecções que experimentamos. Mas nunca somos determinados ao mal; somos determinados a procurar o que é bom para nós, segundo os encontros que fazemos e as circunstâncias desses encontros. Na medida em que somos determinados a ter um efeito, esse efeito se compõem necessariamente com sua causa, e nada contém que possamos chamar de “mal”³³. Resumindo, o mal não é nada, porque não exprime nenhuma composição de relações, nenhuma lei de composição. Em todo encontro, quer eu destrua quer seja destruído, é feita uma composição de relações que, enquanto tal, é boa. Então, se [228] considerarmos a ordem total dos encontros, diremos que ela coincide com a ordem total das relações. E diremos que o mal não é nada na ordem das próprias relações.

Perguntaremos em segundo lugar: em que consiste o mal, na ordem das essências? Ainda aí, ele não é nada. Consideremos nossa morte ou destruição: nossa relação é decomposta, isto é, deixa de subsumir partes extensivas. Mas as partes extensivas nada constituem de nossa essência; nossa própria essência, tendo nela mesma sua plena realidade, nunca apresentou a menor tendência para passar à existência. Certamente, uma vez que existimos, nossa essência é um *conatus*, um esforço para perseverar na existência. Mas o *conatus* é apenas o estado que a essência é *determinada* a ter na existência, enquanto essa essência não determina a própria existência nem a duração da existência. Sendo, portanto, esforço para perseverar na existência indefinidamente, o *conatus* não envolve nenhum tempo definido: a essência não será nem mais nem menos perfeita, conforme o modo tenha conseguido perseverar mais ou menos tempo na existência³⁴. A essência não é privada de nada quando o modo deixa de existir, porque nada lhe falta quando o modo ainda não existe.

Consideremos agora o mal que fazemos, quando destruímos um corpo semelhante ao nosso. Se considerarmos a ação de bater (por exemplo, erguer o braço, serrar o punho, mover o braço de cima para baixo), veremos que ela exprime alguma coisa de uma essência, na medida em que o corpo humano pode fazê-la ao mesmo tempo em que conserva a relação que o caracteriza. Nesse sentido, porém, essa ação “é uma virtude concebida pela estrutura do corpo humano³⁵.” Agora, se essa ação é agressiva, se ela ameaça ou destrói a relação que define um outro corpo, isso manifesta, é certo, um

³³ Aquilo que Espinosa chama de “obras”, na correspondência com Blyenbergh, são justamente os efeitos aos quais somos determinados.

³⁴ E, III, 8, prop.: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar no seu ser, não envolve nenhum tempo finito, mas sim um tempo indefinido”. E, IV, prefácio: “Não se pode dizer de nenhuma coisa singular que ela é mais perfeita porque perseverou mais tempo na existência”.

³⁵ E, IV, 59, esc.

encontro entre dois corpos cujas relações são incompatíveis sob esse aspecto, mas nada exprime de uma essência. Diremos que a própria intenção era malvada. Mas a *maldade da intenção consiste apenas no fato de que juntei a imagem dessa ação à imagem de um corpo cuja relação é destruída por essa ação*³⁶. [229] Só existe “mal” na medida em que essa ação toma por objeto alguma coisa ou alguém cuja relação não combina com aquele do qual ela depende. Trata-se sempre de um caso análogo ao de um veneno.

A diferença entre dois matricídios célebres, Nero que mata Agripina, e Orestes que mata Clitemnestra, pode nos esclarecer. Ahamos que Orestes não é culpado porque Clitemnestra, tendo anteriormente matado Agamêmnon, colocou-se ela mesma em um liame que não podia compor-se com o de Orestes. Ahamos que Nero é culpado porque lhe foi preciso maldade para submeter Agripina a um liame de modo algum componível com o seu, e para ligar a imagem de Agripina à imagem de uma ação que a destruiria. Em tudo isso, porém, nada exprime uma essência³⁷. Aparece apenas o encontro de dois corpos sob nexos não componíveis, aparece apenas a ligação da imagem de um ato com a imagem com a imagem de um corpo cujo liame não se compõe com o nexo do ato. O mesmo gesto é uma virtude se ele toma como objeto alguma coisa cuja relação se compõe com a sua (é assim que existem bênçãos que parecem agressões). Daí o segundo contrassenso de Blyenbergh. Ele acredita que, segundo Espinosa, o mal se torna um bem, o crime uma virtude, porque ele exprime uma essência, ainda que seja a de Nero. E Espinosa não o desmente totalmente. Não só porque Espinosa fica impaciente com as exigências desajeitadas ou até mesmo insolentes de Blyenbergh, mas principalmente porque uma tese “amoralista” como a de Espinosa só pode ser compreendida com a ajuda de um certo número de provocações³⁸. Na verdade, o crime nada explica de uma essência, não exprime nenhuma essência, nem mesmo a de Nero.

[230] O Mal só parece então na terceira ordem, a ordem dos encontros. Ele significa apenas que as relações que se compõem não são sempre as dos corpos que se encontram. Vimos também que o mal não era nada na ordem total dos encontros. Assim também, ele não é nada no caso extremo em que a relação é decomposta, pois essa destruição não afeta nem a realidade da essência nela mesma, nem a verdade eterna da relação. Só resta então um caso em que o mal parece ser alguma coisa.

³⁶ E, IV, 59, esc.: “Se um homem, movido pela cólera ou pelo ódio, é determinado a fechar o punho ou a mover o braço, isso provém do fato de que uma única e mesma ação pode ser acrescentada a quaisquer imagens de coisas”.

³⁷ Carta 23, para Blyenbergh (III, p. 99): *nihil horum aliquid essentiae exprimere*. É aí que Espinosa comenta os casos de Orestes e de Nero.

³⁸ Cf. objeção de Blyenbergh, Carta 22 (III, p. 96): “Impõe-se, portanto, a questão de saber se, no caso de haver uma alma para cuja natureza singular conviria a busca de prazeres e crimes, ao invés de recusá-los, se em tal caso, digo, existiria um argumento de virtude que pudesse determinar um semelhante ser a agir virtuosamente e abster-se do mal?” Resposta de Espinosa, Carta 23 (III, p. 101): “A meu ver é como se perguntássemos: pode convir melhor à natureza de alguém enforcar-se, ou será que podemos enumerar razões para que ele não se enforque? Suponhamos, no entanto, que tal natureza possa existir... afirmo então que, se alguém vê que pode viver mais comodamente pendurado na forca do que sentado à mesa, seria insensato se ele não se enforcasse; do mesmo modo, aquele que pudesse ver com clareza que aproveitaria melhor uma vida ou uma essência cometendo crimes, ao invés de se ater à virtude, seria também insensato se não o fizesse. Pois os crimes, sob o ponto de vista de uma natureza assim tão perversa, seriam virtudes.”

Durante sua existência, segundo os encontros que ele faz, determinado modo existente passa por variações que são as da sua potência de agir; ora, quando a potência de agir diminui, o modo existente *passa para uma perfeição menor*³⁹. Não estaria o mal nesse “ato de passar para uma perfeição menor”? Como diz Blyenbergh, deve existir o mal quando estamos privados de uma condição melhor⁴⁰. A conhecida resposta de Espinosa é a seguinte: não existe nenhuma privação na passagem para uma perfeição menor, a privação é uma simples negação. O mal ainda não é nada mesmo nessa última ordem. Um homem fica cego; um homem, até então animado pelo desejo do bem, é tomado por um apetite sensual. Não temos nenhuma razão para dizer que ele foi privado de um estado melhor, pois esse estado não pertence mais a sua natureza, no instante considerado, do que à natureza da pedra ou do diabo⁴¹.

Podemos pressentir as dificuldades dessa resposta. Blyenbergh critica Espinosa com veemência por ter confundido dois tipos de comparação muito diferentes: a comparação entre coisas que não têm a mesma natureza e a comparação entre diferentes estados de uma única e mesma coisa. É verdade que ver não pertence à natureza da pedra; mas a visão pertencia à natureza do homem. A principal objeção é, portanto, a seguinte: Espinosa atribui à essência de um ser uma instantaneidade que ela não poderia ter; “segundo sua opinião só pertence à essência de uma coisa aquilo [231] que, *em um dado momento*, percebemos que está nela⁴².” Então, toda progressão, toda regressão no tempo tornam-se ininteligíveis.

Blyenbergh considera como se Espinosa dissesse que um ser é sempre tão perfeito quanto pode ser, *em função da essência que ele possui em determinado momento*. Mas esse é, justamente, seu terceiro contrassenso. Espinosa diz uma coisa completamente diferente: um ser é sempre tão perfeito quanto ele pode ser, *em função das afecções que, naquele momento, pertencem a sua essência*. Está claro que Blyenbergh confunde “pertencer à essência” com “constituir a essência”. A cada momento as afecções que experimento pertencem a minha essência, enquanto preenchem meu poder de ser afetado. Enquanto um modo existe, sua própria essência é tão perfeita quanto ela pode ser em função das afecções que preenchem, em determinado momento, o poder de ser afetado. Se essas afecções preenchem, em determinado momento, meu poder, este não pode naquele mesmo momento estar preenchido por outras afecções: existe incompatibilidade, exclusão, negação, mas não privação. Retomemos o exemplo do cego. Ou imaginamos um cego que ainda teria sensações luminosas, mas que seria cego porque não pode mais agir segundo essas sensações; suas afecções luminosas subsistentes são inteiramente passivas. Nesse caso, só teria variado a proporção das afecções ativas e das afecções passivas para um mesmo

³⁹ Cf. E, III, definição da tristeza.

⁴⁰ Carta 20, de Blyenbergh (III, p. 72).

⁴¹ Carta 21, para Blyenbergh (III, pp. 87-88).

⁴² Carta 22, para Blyenbergh (III, p. 94).

poder de ser afetado. Ou então, imaginamos um cego que perdeu toda afecção luminosa e, nesse caso, seu poder de ser afetado está efetivamente reduzido. Mas a conclusão é a mesma: um modo existente é tão perfeito quanto pode sê-lo em função das afecções que preenchem seu poder de ser afetado, e que o fazem variar dentro de limites compatíveis com a existência. Resumindo, em Espinosa, não aparece nenhuma contradição entre a influência “necessitarista”, segundo a qual o poder de ser afetado é preenchido a cada instante, e a influência “ética”, segundo a qual, a cada instante, ele é preenchido de tal forma que a potência de agir aumenta ou diminui, e ele próprio varia com essas variações. Como diz Espinosa, não há privação alguma, mas não deixa de haver passagens para perfeições maiores ou menores⁴³.

[232] Em nenhum sentido o Mal é alguma coisa. Ser é *exprimir-se*, ou *exprimir*, ou *ser exprimido*. O mal não é nada, pois não é expressivo em nada. E, principalmente, não exprime nada. Ele não exprime nenhuma lei de composição, nenhuma composição de relações; não exprime nenhuma essência; não exprime nenhuma privação de um estado melhor na existência. Para avaliar a originalidade dessa tese, é preciso opô-la a outras maneiras de *negar* o mal. Podemos chamar de “moralismo racionalista” (otimismo) uma tradição que se origina em Platão, e se desenvolve plenamente na filosofia de Leibniz; o Mal não é nada, porque apenas o Bem é, ou, melhor ainda, porque o Bem, superior à existência, determina tudo aquilo que é. O Bem, ou o Melhor *fazem ser*. A tese espinosista nada tem a ver com essa tradição: ela forma um “amoralismo” racionalista. Pois, segundo Espinosa, o Bem não tem mais sentido do que o Mal: na Natureza não existe nem Bem nem Mal. Espinosa lembra isso constantemente: “se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito do bem e do mal durante todo o tempo em que fossem livres”⁴⁴. O problema do ateísmo de Espinosa não tem singularmente nenhum interesse enquanto depender do arbitrário das definições teísmo–ateísmo. Então, esse problema só pode ser formulado em função daquilo que a maior parte das pessoas chamam de Deus, do ponto de vista da religião: isto é, um Deus inseparável de uma *ratio boni*, que procede através da lei moral, agindo como um juiz⁴⁵. Nesse sentido, Espinosa, evidentemente, é ateu: a pseudo–lei moral mede apenas nossos contrassensos sobre as leis da natureza; a ideia das recompensas e dos castigos atesta apenas nossa

⁴³ E, III, definição da tristeza, explic.: “E não podemos dizer que a tristeza consiste na privação de uma maior perfeição, pois uma privação não é nada, enquanto que o sentimento de tristeza é um ato que, por essa razão, não pode ser outro senão o ato de passar para uma perfeição menor.”

⁴⁴ E, IV, 68, prop.

⁴⁵ Esses eram os critérios de Leibniz e de todos aqueles que criticavam o ateísmo de Espinosa.

ignorância sobre a verdadeira relação entre um ato e suas consequências; o Bem e o Mal são ideias inadequadas, que só concebemos na medida em que temos ideias inadequadas⁴⁶.

[233] Que não exista, porém, nem Bem nem Mal não significa que toda diferença desapareça. Não há Bem nem Mal na Natureza, mas há bom e mau para cada modo existente. A oposição moral entre o Bem e o Mal desaparece, mas esse desaparecimento não torna todas as coisas iguais, nem todos os seres. Como dirá Nietzsche, “*Para além do Bem e do Mal*, isso pelo menos não quer dizer *para além do bom e do mau*”⁴⁷. Há aumentos da potência de agir, diminuições da potência de agir. A distinção entre o bom e o mau servirá de princípio para uma verdadeira diferença ética, que deve substituir a falsa oposição moral.

⁴⁶ E, IV, 68, dem.

⁴⁷ Nietzsche, *Genealogia da Moral*, I, 17.

CAPÍTULO 16:

Visão ética do mundo

[234] Quando Espinosa diz: nem sequer sabemos o que pode um corpo, essa fórmula é quase um grito de guerra. Ele acrescenta: falamos da consciência, do espírito, da alma, do poder, do poder da alma sobre o corpo. Tagarelamos, mas nem sequer sabemos o que pode um corpo¹. A tagarelice moral substitui a verdadeira filosofia.

Essa afirmação é importante sob vários aspectos. Enquanto falamos de um poder da alma sobre o corpo, não estamos pensando, verdadeiramente, em termos de poder ou de potência. Queremos dizer, na verdade, que a alma, em função de sua natureza eminente e de sua finalidade particular, tem “deveres” superiores: ela deve fazer o corpo obedecer, de acordo com leis às quais ela mesma está submetida. Quanto ao poder do corpo, ou é um poder de execução, ou é um poder de distrair a alma e desviá-la de suas obrigações. Em tudo isso, estamos pensando moralmente. A visão moral do mundo aparece em um princípio que domina a maioria das teorias da união da alma e do corpo: um dos dois não agiria sem que o outro sofresse. É esse, principalmente, o princípio da ação real em Descartes: o corpo sofre quando a alma age, o corpo não age sem que, por sua vez, a alma sofra². Ora, embora neguem a ação real, os sucessores de Descartes não renunciam à ideia deste princípio: a harmonia preestabelecida, por exemplo, mantém entre a alma e o corpo uma “ação ideal”, segundo a qual, [235] sempre, um sofre quando o outro age³. Nessas perspectivas, não temos nenhum meio para *comparar* a potência do corpo com a potência da alma; como não temos o meio de compará-las, não temos nenhuma possibilidade de *avaliá-las* respectivamente⁴.

Se o paralelismo é uma doutrina original, não é porque ele nega a ação real da alma e do corpo. É porque ele inverte o princípio moral, segundo o qual as ações de um são as paixões do outro. “A ordem das ações e das paixões de nosso corpo é simultânea, por natureza, à ordem das ações e das paixões do espírito⁵.” Aquilo que é paixão na alma *também* é paixão no corpo, aquilo que é ação na alma *também* é ação no corpo. É nesse sentido que o paralelismo exclui toda eminência da alma, toda finalidade espiritual e moral, toda transcendência de um Deus que regularia uma série pela outra. É

¹ E, III, 2, esc. Esse texto fundamental não deve ser separado de II, 13, esc., que o prepara, nem de V, prefácio, que desenvolve suas consequências.

² Descartes, *Traité des passions*, I, 1 e 2.

³ Leibniz explica frequentemente que sua teoria da *ação ideal* respeita “os sentimentos estabelecidos”, e deixa subsistir inteiramente a repartição da ação ou da paixão na alma e no corpo, de acordo com a regra da *relação* inversa. Pois, de duas substâncias que “simbolizam”, como é o caso da alma e do corpo, devemos atribuir a ação àquela cuja *expressão* é mais distinta, e à outra atribuímos a paixão. É um tema constante das *Cartas para Arnould*.

⁴ E, II, 13, esc.

⁵ E, III, 2, esc.

nesse sentido que o paralelismo se opõe, praticamente, não apenas à doutrina da ação real, mas também às teorias da harmonia preestabelecida e do ocasionalismo. Perguntamos: O que pode um corpo? De que afecções ele é capaz, tanto passivas quanto ativas? Até onde vai sua potência? Então, e somente então, poderemos saber o que pode uma alma nela mesma e qual é sua potência. Teremos os meios para “comparar” a potência da alma com a potência do corpo; teremos, então, os meios para avaliar a potência da alma considerada nela mesma.

Para chegar até a *avaliação* da potência da alma nela mesma, era preciso passar pela *comparação* das potências: “para determinar em que o espírito humano difere dos outros e em que ele é superior aos outros, precisamos conhecer a natureza do seu objeto, isto é, do corpo humano... Digo, em geral, que quanto mais um corpo está apto, em relação aos outros, para agir e para sofrer de um maior número de maneiras ao mesmo tempo, mais seu espírito está apto para perceber mais coisas ao mesmo tempo; e quanto mais as ações de um corpo dependem apenas dele, e menos outros corpos [236] concorrem com ele para uma ação, mais seu espírito está apto para compreender distintamente⁶.” Para pensar verdadeiramente em termos de potência, era preciso, primeiro, fazer a pergunta sobre o corpo, era preciso, em primeiro lugar, liberar o corpo da relação inversamente proporcional que torna impossível qualquer comparação entre potências, que torna portanto também impossível qualquer avaliação da potência da alma considerada nela mesma. Era preciso tomar com modelo a pergunta: o que pode um corpo? *Esse modelo não implica em nenhuma desvalorização do pensamento relativamente à extensão, mas apenas uma desvalorização da consciência relativamente ao pensamento.* Lembramos que Platão dizia que os materialistas, se fossem inteligentes, falariam de potência em vez de falar do corpo. Mas, por outro lado, também é verdade que os dinamistas, quando são inteligentes, falam primeiro do corpo para “pensar” a potência. A teoria da potência, segundo a qual as ações e paixões do corpo são paralelas às ações e paixões da alma, forma uma visão ética do mundo. A substituição da moral pela ética é a consequência do paralelismo, e manifesta sua verdadeira significação.

A pergunta “O que pode um corpo?” tem um sentido em si mesma, porque implica uma nova concepção do indivíduo corporal, da espécie e do gênero. Veremos que sua significação biológica não deve ser negligenciada. Porém, *tomada como modelo*, ela tem, primeiramente, uma significação jurídica e ética. Tudo aquilo que pode um corpo (sua potência), é também seu “direito natural”. Se conseguirmos levar o problema do direito para o nível dos corpos, transformaremos toda a filosofia do direito, *em relação* às próprias almas. Corpo e alma, cada um procura aquilo que lhe é útil ou bom. Se alguém encontra um corpo que se compõe com o seu em uma *relação* favorável, ele procura se unir a ele.

⁶ E, II, 13, esc.

Quando alguém encontra um corpo cuja relação não se compõe com a sua, um corpo que o afeta de tristeza, ele faz tudo aquilo que está em seu poder para afastar a tristeza ou destruir esse corpo, ou seja, para impor às partes desse corpo uma nova relação que convenha com sua própria natureza. A cada instante, portanto, as afecções [237] determinam o *conatus*; mas a cada instante o *conatus* é a procura daquilo que é útil em função das afecções que o determinam. *É por isso que um corpo vai sempre o mais longe que pode, tanto na paixão quanto na ação*; e aquilo que ele pode é seu direito. A teoria do direito natural implica a dupla identidade do poder e de seu exercício, desse exercício e do direito. “O direito de cada um se estende até os limites da potência limitada da qual ele dispõe⁷.” A palavra lei não tem outro sentido: a lei de natureza nunca é uma regra de deveres, mas sim a norma de um poder, a unidade do direito, do poder e de sua efetuação⁸. Sob esse aspecto, não haverá nenhuma diferença entre o sábio e o insensato, o sensato e o demente, o forte e o fraco. Certamente eles diferem pelo gênero de afecções que determinam seu esforço para perseverar na existência. Mas tanto um quanto outro se esforçam igualmente para se conservar, e têm tanto direito quanto potência, em função das afecções que preenchem atualmente seu poder de ser afetado. O próprio insensato pertence à natureza, e de forma alguma perturba a sua ordem⁹.

Essa concepção do direito natural é herdada diretamente de Hobbes. (A questão das diferenças essenciais entre Espinosa e Hobbes aparece em outro nível) O que Espinosa deve a Hobbes é uma concepção do direito de natureza que se opõe profundamente à teoria clássica da lei natural. Se seguirmos Cícero, que reúne ao mesmo tempo tradições platônicas, aristotélicas e estoicas, veremos que a teoria antiga da lei natural apresenta várias características: 1º) Ela define a natureza de um ser pela sua perfeição, de acordo com uma ordem dos fins (dessa maneira, o homem é “naturalmente” sensato e sociável). 2º) Daí que o estado de natureza para o homem não é um estado que precederia a sociedade, mesmo que fosse de direito, mas, pelo contrário, uma vida de acordo com a natureza em uma “boa” sociedade civil. 3º) Logo, aquilo que nesse estado é prioritário e incondicional são os “deveres”; pois os poderes naturais existem apenas em potência, e não são separáveis de um ato da razão que os determina e realiza em função de fins aos quais eles devem servir. 4º) É nisso que está fundamentada a competência do sábio; pois o sábio é o melhor juiz [238] da ordem e dos fins, dos deveres que daí decorrem, dos serviços e das ações que cabe a cada um fazer e executar. Podemos adivinhar que

⁷ *TTP*, cap. 16 (II, p. 258)

⁸ Sobre a identidade da “lei de instituição natural” com o direito de natureza, cf. *TTP*, cap. 16, e ainda *TP*, cap. 2, 4.

⁹ *TTP*, cap. 16 (II, pp. 258-259); *TP*. Cap. 2, 5.

partido o cristianismo iria tirar dessa concepção da lei de natureza. Com ele essa lei tornou-se inseparável da teologia natural e até da Revelação¹⁰.

Coube a Hobbes ter destacado quatro teses fundamentais que se opõem a essas. Essas teses originais transformam o problema filosófico do direito, mas exatamente porque tomam o corpo como modelo mecânico e dinâmico. Espinosa adota essas teses, integrando-as no seu próprio sistema onde elas encontram novas perspectivas. 1º) A lei de natureza não é mais relacionada a uma perfeição final, mas sim ao primeiro desejo, ao “apetite” mais forte; dissociada de uma ordem dos fins, ela se deduz do apetite como de sua causa eficiente. 2º) Desse ponto de vista a razão não goza de nenhum privilégio: o insensato se esforça tanto quanto o ser sensato para perseverar no seu ser, e os desejos ou as ações que nascem da razão manifestam esse esforço tanto quanto os desejos ou as paixões do próprio insensato. Mais do que isso, *ninguém nasce sensato*. Pode ser que a razão utilize e conserve a lei de natureza, mas de maneira nenhuma ela será seu princípio ou sua motivação. Assim como também *ninguém nasce cidadão*¹¹. Pode ser que o estado civil conserve o direito de natureza mas o estado de natureza nele mesmo é pré-social, pré-civil. E ainda mais, *ninguém nasce religioso*: “O estado de natureza, por natureza e no tempo, é anterior à religião; a natureza nunca ensinou a ninguém que ele é obrigado a obedecer a Deus...”¹² 3º) O que é primordial e incondicional é, portanto, o poder ou o direito. Os “deveres”, quaisquer que sejam, são sempre secundários, relativos à afirmação da nossa potência, ao exercício do nosso poder, à conservação de nosso direito. E a potência não mais se refere a um ato que a determina e a realiza em função de uma ordem dos fins. Minha própria potência existe em ato, porque as afecções que experimento [239] a cada instante a determinam e preenchem com todo o direito, quaisquer que sejam essas afecções. 4º) Disso resulta que ninguém tem competência para decidir sobre o meu direito. Cada um, no estado de natureza seja sábio ou insensato, é juiz daquilo que é bom e mau, daquilo que é necessário para sua conservação. Portanto, o direito de natureza não é contrário “nem às lutas, nem aos ódios, nem à cólera, nem ao logro, nem a absolutamente nada daquilo que o apetite aconselhe”¹³. E se tivermos que renunciar ao nosso direito natural, não será reconhecendo a competência do sábio, mas consentindo por nós mesmos a essa renúncia, por medo de um mal maior ou pela esperança de um bem maior. O princípio do consentimento (pacto ou contrato) torna-se princípio da filosofia política e substitui a regra de competência.

¹⁰ Essas quatro teses, assim como as quatro teses contrárias que indicamos no parágrafo seguinte, estão bem assinaladas por Léo Strauss, no seu livro *Droit naturel et Histoire* (trad. fr., Plon, 1953). Strauss confronta a teoria de Hobbes, da qual sublinha o caráter de novidade, com as concepções da antiguidade.

¹¹ *TP*, cap. 5, 2: “Os homens não nascem cidadãos, tornam-se”.

¹² *TTP*, cap. 16 (II, p 266).

¹³ *TP*, cap. 2, 8 (*E*, IV, 37, esc.2: “Pelo direito supremo da natureza, cada um julga aquilo que é bom, e aquilo que é mau ...”).

Definido dessa maneira, o estado *de natureza* manifesta em si aquilo que o torna impossível de ser vivido. O estado de natureza não é viável, enquanto o direito natural que corresponde a ele continuar sendo teórico e abstrato¹⁴. Ora, no estado de natureza vivo ao acaso dos encontros. Não deixa de ser verdade que minha potência é determinada pelas afecções que preenchem a cada instante meu poder de ser afetado; não deixa de ser verdade que tenho sempre toda a perfeição da qual sou capaz, em função dessas afecções. Justamente porém, no estado de natureza meu poder de ser afetado é preenchido em condições tais que experimento, não apenas afecções passivas que me separam de minha potência de agir, mas também afecções passivas onde predomina a tristeza que diminui incessantemente essa própria potência. Não tenho nenhuma chance de encontrar corpos que se componham diretamente com o meu. Por mais que eu o faça prevalecer em vários encontros com corpos que me sejam contrários, esses triunfos ou essas alegrias do ódio, não vão suprimir a tristeza que o ódio envolve; e, principalmente, nunca estarei seguro de ser ainda vencedor no próximo encontro, serei portanto afetado por um medo perpétuo.

Só haveria, portanto, um meio de tornar viável o estado de natureza: esforçando-se para *organizar os encontros*. Qualquer que seja o corpo encontrado, procuro pelo útil. Existe, porém, uma [240] grande diferença entre procurar o útil ao acaso (isto é, esforçar-se para destruir os corpos que não convêm com nosso) e procurar uma organização do útil (esforçar-se para encontrar os corpos cuja natureza convêm com a nossa, nas relações em que eles convêm). Somente esse segundo esforço define o *útil próprio ou verdadeiro*¹⁵. Certamente esse esforço tem limites: seremos sempre determinados a destruir certos corpos, ao menos para subsistir; não evitaremos todos os maus encontros, não evitaremos a morte. Mas vamos nos esforçar para nos unir ao que convém com a nossa natureza, para compor nossa relação com relações que combinem com a nossa, para juntar nossos gestos e nossos pensamentos com a imagem de coisas que concordem conosco. De um esforço como esse teremos o direito de esperar, por definição, um máximo de afecções alegres. Nosso poder de ser afetado será preenchido em condições tais que nossa potência de agir aumentará. E se perguntarmos em que consiste aquilo que nos é mais útil, veremos que é o homem. Pois o homem, em princípio, convém por natureza com o homem; compõe sua relação com a dele; o homem é útil ao homem absoluta ou verdadeiramente. Quando cada um procura aquilo que lhe é verdadeiramente útil, está procurando também, portanto, aquilo que é útil ao homem. Dessa maneira, o esforço para organizar os encontros é antes de mais nada o esforço para formar a associação dos homens em relações que *se compõem*¹⁶.

¹⁴ TP, cap. 2, 15: “Durante todo o tempo em que o direito natural humano é determinado pela potência de cada um, e é prerrogativa de cada um, esse direito, na realidade, é inexistente, é mais teórico do que real, já que não temos nenhuma segurança de poder usufruí-lo”.

¹⁵ Cf. E, IV, 24, prop.: *proprium utile*.

¹⁶ Cf. E, IV, 35, prop., dem., cor. 1 e 2, esc.

Não existe nem Bem nem Mal na Natureza, não existe oposição moral, mas existe uma diferença ética. Essa diferença ética se apresenta sob várias formas equivalentes: entre o sensato e o insensato, entre o sábio e o ignorante, entre o homem livre e o escravo, entre o forte e o fraco¹⁷. E, na verdade, a sabedoria ou a razão não têm outro conteúdo que não seja a força, a liberdade. Essa diferença ética não diz respeito ao *conatus*, pois tanto o insensato quanto o sensato, tanto o fraco quanto o forte se esforçam para perseverar no seu ser. *Ela diz respeito ao gênero de afecções que determinam o conatus*. No máximo, o homem livre, forte e sensato será plenamente definido pela posse de sua potência de agir, pela presença nele de ideias adequadas e de afecções ativas; o escravo, o fraco, pelo contrário, só têm paixões que [241] derivam de suas ideias inadequadas, e que o separam da sua potência de agir.

A diferença ética, porém, se exprime, primeiramente, nesse nível mais simples, preparatório ou preliminar. Antes de conseguir a posse formal da sua potência, *o homem livre e forte* será reconhecido por suas paixões alegres, por suas afecções que aumentam essa potência de agir; *o escravo ou o fraco* serão reconhecidos por suas paixões tristes, pelas afecções a base de tristeza que diminuem sua potência de agir. Tudo se passa, então, como se devêssemos distinguir dois momentos da razão ou da liberdade: aumentar a potência de agir ao mesmo tempo que nos esforçamos para experimentar o máximo de afecções passivas alegres; e dessa maneira, passar ao estágio final no qual a potência de agir aumentou tanto que é capaz de produzir afecções elas mesmas ativas. É verdade que o encadeamento dos dois tempos ainda é um mistério para nós. Pelo menos, não temos dúvida da presença do primeiro tempo. O homem que se torna sensato, forte e livre, começa por fazer tudo aquilo que está em seu poder, para experimentar paixões alegres. É ele, portanto, que se esforça para extrair encontros do acaso e, no encadeamento das paixões tristes, organizar os bons encontros, compor sua relação com relações que combinam diretamente com a sua, unir-se com aquilo que convém com ele por natureza, formar a associação sensata entre os homens; tudo isso, de maneira a ser afetado pela alegria. Na *Ética*, a descrição do livro IV, que diz respeito ao homem livre e sensato, identifica o esforço da razão com essa arte de organizar os encontros, ou de formar uma *totalidade* nas relações que se compõem¹⁸.

Em Espinosa, a razão, a força ou a liberdade não podem ser separadas de um devir, de uma formação, de uma cultura. Ninguém nasce livre, ninguém nasce sensato¹⁹. E ninguém pode fazer por nós a lenta experiência daquilo que convém coma nossa natureza, o lento esforço para descobrir nossas alegrias. A infância, diz Espinosa frequentemente, é um estado de impotência e de escravidão, um estado irracional onde dependemos, no mais alto grau, de causas exteriores, e onde temos necessariamente mais tristezas do que alegrias; nunca estaremos tão separados de nossa potência de

¹⁷ E, IV, 66, esc. (o homem livre e o escravo); IV, 73, esc. (o homem forte); V, 42, esc. (o sábio e o ignorante).

¹⁸ Cf. E, IV, 67-73.

¹⁹ E, IV, 68.

agir. O primeiro homem, Adão, é a infância da [242] humanidade. É por isso que Espinosa se opõe com tanta força à tradição cristã, depois racionalista, que nos apresenta, antes do pecado, um Adão racional, livre e perfeito. Pelo contrário, é preciso imaginar Adão como uma criança: triste, fraco, escravo, ignorante, entregue ao acaso dos encontros. “É preciso reconhecer que o primeiro homem não possuía o poder de usar corretamente a razão, mas era, como nós somos, submisso às paixões²⁰.” Ou seja: *Não é o pecado que explica a fraqueza, é a nossa fraqueza primordial que explica o mito do pecado*. Espinosa apresenta três teses referentes a Adão, que formam um conjunto sistemático: 1º) Deus nada proibiu a Adão, apenas revelou a ele que o fruto era um veneno que destruiria seu corpo se entrasse em contato com ele. 2º) Como seu entendimento era fraco como o de uma criança, Adão percebeu essa revelação como uma proibição; ele desobedeceu como uma criança, não compreendendo a necessidade natural da relação ação–consequência, acreditando que as leis da natureza são leis morais possíveis de serem violadas. 3º) Como imaginar um Adão livre e racional, quando o primeiro homem está necessariamente afetado por sentimentos passivos, e não teve tempo de realizar essa longa formação que a razão exige, não menos do que a liberdade²¹?

O estado de razão, assim como ele já aparece no seu primeiro aspecto, tem uma relação complexa com o estado de natureza. De um lado, o estado de natureza não está submetido às leis da razão: a razão diz respeito à utilidade própria e verdadeira do homem, e tende, unicamente, a sua conservação; a natureza, pelo contrário, nada tem a ver com a conservação do homem e compreende uma infinidade de outras leis que dizem respeito ao universo inteiro, do qual o homem é apenas uma pequena parte. Por outro lado, porém, o estado de razão não é de uma ordem diferente do próprio estado de natureza. Mesmo nos seus “mandamentos”, a razão nada pede que seja contrário à natureza: ela pede apenas que cada um ame a si mesmo, procure aquilo que lhe for particularmente útil, e se esforce para conservar seu ser, aumentando sua potência de agir²². [243] Não existe, então, artifício nem convenção no esforço da razão. A razão não procede por artifício, mas sim por composição natural de relações; ela não procede por cálculos, mas por uma espécie de reconhecimento direto do homem pelo homem²³. A questão de saber se seres supostamente racionais, ou que estão assim se tornando, precisam estabelecer um compromisso mútuo através de uma espécie de contrato, é muito complexa; mesmo que haja contrato nesse nível, esse contrato não implica nenhuma renúncia convencional ao

²⁰ TP, cap. 2, 6.

²¹ Em E, IV, 68, esc., Espinosa atribui a Moisés a tradição adâmica: o mito de um Adão racional e livre se explica pela perspectiva de uma “hipótese” abstrata, na qual consideramos Deus, “não enquanto infinito, mas apenas enquanto causa pela qual o homem existe”.

²² E, IV, 18, esc.

²³ A ideia de um devir ou de uma formação da razão já tinha sido desenvolvida por Hobbes (cf. comentário de R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, P.U.F., 1953, pp. 26-40). Ambos, Hobbes e Espinosa, concebem o ato da razão como sendo uma espécie de soma, como se fosse a formação de um todo. Em Hobbes, porém, trata-se de um cálculo; em Espinosa, de uma composição de relações que é, pelo menos por direito, objeto de intuição.

direito natural, nenhuma limitação artificial. O estado de razão coincide com a formação de um corpo e uma alma superiores, que usufruem do direito natural que corresponde à potência deles: na verdade, se dois indivíduos compõem inteiramente suas relações, eles formam naturalmente um indivíduo duas vezes maior, tendo ele mesmo um direito de natureza duas vezes maior²⁴. O estado de razão não suprime nem limita em nada o direito natural, ele o eleva a uma potência sem a qual esse direito continuaria irreal e abstrato.

A que, então, se reduz a diferença entre o estado de razão e o estado de natureza? Na ordem da natureza, cada corpo encontra outros, mas sua relação não se compõe necessariamente com as relações dos corpos que ele encontra. A coincidência dos encontros e das relações se dá apenas ao nível da natureza inteira; ela acontece de conjunto para conjunto no modo infinito mediato. Entretanto, quando nos elevamos na série das essências, assistimos a um esforço que prefigura o esforço da natureza inteira. As essências mais altas, na existência, já se esforçam para fazer coincidir *seus próprios encontros* com relações que se compõem com *o seu*. Esse esforço, que não pode ser totalmente bem sucedido, constitui o esforço da razão. É nesse sentido que se pode dizer que o ser racional, a sua maneira, reproduz e exprime o esforço da natureza inteira.

[244] Como é, então, que os homens conseguirão se encontrar em relações que se compõem, e formar, dessa maneira, uma associação racional? Se o homem convém com o homem, é apenas enquanto supomos que ele *já* seja racional²⁵. Enquanto viverem ao acaso dos encontros, enquanto forem afetados por paixões fortuitas, os homens se deixarão levar de diferentes maneiras e, justamente, não terão nenhuma chance de se encontrar em relações que convenham: serão contrários uns aos outros²⁶. É verdade que escapamos à contradição na medida em que invocamos uma experiência muito lenta, uma formação empírica muito lenta. Mas logo nos deparamos com uma outra dificuldade. De um lado, o peso dos encontros presentes está sempre ameaçando aniquilar o esforço da razão. E esse esforço principalmente, na melhor das hipóteses, só terá êxito no final da vida; “ora, é preciso viver até lá²⁷.” Isso explica porque a razão não seria nada e nunca conquistaria sua própria potência, se ela não fosse favorecida por uma potência de um outro gênero, que vem se juntar a ela, preparando-a e acompanhando sua formação. Essa potência de um outro gênero é a potência do Estado ou da cidade.

²⁴ E, IV, 18, esc.

²⁵ E, IV, 35.

²⁶ E, IV, 32-34.

²⁷ TTP, cap. 16 (II, p. 259).

Com efeito, a cidade não é de modo algum uma associação racional. Aquela se distingue desta de três maneiras: 1º) O móbil de sua formação não é uma afecção da razão, ou seja, uma afecção produzida em nós por um outro homem, em uma relação que se compõe perfeitamente com o nosso. O móbil é o medo, ou a angústia do estado de natureza, a esperança de um bem maior²⁸. 2º) O todo, como ideal da razão, é constituído por relações que se compõem direta e naturalmente, por potências ou direitos que se somam naturalmente. Não acontece assim na cidade: como os homens não são sensatos, é preciso que cada um “renuncie” a seu direito natural. Essa alienação é a única coisa que torna possível a formação de um todo, ele mesmo beneficiado pela soma desses direitos. Assim é o “pacto” ou o “contrato” civil²⁹. Então a cidade soberana [245] tem bastante potência para instituir relações indiretas e convencionais pelas quais os cidadãos *são forçados a convir* e concordar. 3º) A razão está no princípio de uma distinção ética entre “aqueles que vivem sob seu comando”, e aqueles que continuam sob o comando do sentimento, aqueles que se libertam e aqueles que continuam escravos. Mas o estado civil distingue apenas os justos e os injustos, de acordo com a obediência às suas leis. Tendo renunciado a seu direito de julgar aquilo que é bom e mau, os cidadãos se remetem ao Estado, que recompensa e castiga. Pecado—obediência, justiça—injustiça são categorias propriamente sociais; a própria oposição moral tem por princípio e meio a sociedade³⁰.

Entretanto, entre a cidade e o ideal da razão, existe uma grande semelhança. Tanto em Espinosa quanto em Hobbes, o soberano se define por seu direito natural, igual a sua potência, ou seja, igual a todos os direitos dos quais os contratantes abriram mão. Esse soberano não é, porém, como em Hobbes, um terceiro em benefício do qual o contrato dos particulares seria feito. O soberano é o todo; o contrato é feito entre indivíduos, mas estes transferem seus direitos ao todo que eles formam ao estabelecer o contrato. É por isso que Espinosa descreve a cidade como sendo uma pessoa coletiva, corpo comum e alma comum, “massa conduzida, de certa forma, por um mesmo pensamento³¹.” Que o seu procedimento de formação seja muito diferente do procedimento da razão, que ele seja pré-

²⁸ TP, cap. 6, 1.

²⁹ Cf. TTP, cap. 16 (E ainda E, IV, 37, esc. 2). Qualquer que seja o regime de uma sociedade, a delegação contratual, segundo Espinosa, é sempre feita, não em benefício de um terceiro (como em Hobbes), mas em benefício do Todo, ou seja, da totalidade dos contratantes. Mme Francès tem razão ao dizer, nesse sentido, que Espinosa anuncia Rousseau (se bem que ela minimize a originalidade de Rousseau, na maneira de conceber a formação desse todo): cf. “Les Réminiscences spinozistes dans le Contrat social de Rousseau”, *Revue philosophique*, janeiro, 1951, pp 66-67. Se é verdade, porém, que o contrato transfere a potência para o conjunto da cidade, as condições dessa operação, sua diferença de uma operação da razão pura, exigem a presença de um segundo momento, através do qual o conjunto da cidade, por sua vez, transfere sua potência para um rei, uma assembléia aristocrática ou democrática. Será um *segundo* contrato, realmente distinto do primeiro, como sugere o TTP, cap. 17? (Espinosa diz, na verdade, que os Hebreus formaram uma unidade política ao transferir sua potência para Deus, e *depois*, transferiram a potência dessa unidade para Moisés, considerado como intérprete de Deus, cf. II, p.274). Ou será que o primeiro contrato só existe abstratamente como fundamento do segundo? (No *Traité Politique*, o Estado parece não existir na sua forma *absoluta*, *absolutum imperium*, mas parece ser sempre representado por uma forma monárquica, aristocrática ou democrática, sendo a democracia o regime que mais se aproxima do Estado absoluto).

³⁰ E, IV, 37, esc.2; TP, cap. 2, 18, 19 e 23.

³¹ TP, cap. 3, 2.

racional, nada disso impede que a cidade imite e prepare a razão. Na verdade, não existe, e não pode [246] existir, totalidade irracional contrária à razão. Certamente o soberano tem o direito de dirigir tudo aquilo que ele quer, de acordo com a potência que ele tenha; ele é o único juiz das leis que institui e não pode nem pecar nem desobedecer. Porém, justamente porque ele é um todo, só pode se conservar como tal, na medida em que “tende ao objetivo que a razão sadia ensina a todos os homens a alcançar”: o todo só pode se conservar quando tende a alguma coisa que tenha pelo menos a aparência da razão³². O contrato pelo qual os indivíduos alienam seu direito não tem outra motivação a não ser o interesse (o medo de um mal maior, a esperança de um bem maior); se os cidadãos começarem a temer a cidade mais do que tudo, voltarão ao estado de natureza, ao mesmo tempo em que a cidade perderá potência, alvo das facções que suscitou. É portanto sua própria natureza que determina à cidade que ela tenha em vista, tanto quanto possível, o ideal da razão, que ela se esforce para adaptar à razão o conjunto de suas leis. E quanto mais a cidade for conveniente à razão, menos paixões tristes ela produzirá nos cidadãos (medo ou mesmo esperança), apoiando-se, de preferência, nas afecções alegres³³. (33)

Tudo isso é o que devemos compreender da “boa” cidade. Pois a cidade é como o indivíduo: muitas causas intervêm, às vezes insensíveis, que pervertem sua natureza e provocam sua ruína. Do ponto de vista, porém, da boa cidade, dois outros argumentos vêm se juntar aos anteriores. Primeiro, que significa para o cidadão “renunciar ao seu direito natural”? Não é, evidentemente, renunciar a perseverar no ser. Mas renunciar a se determinar segundo *quaisquer afecções pessoais*. Ao abandonar seu direito de julgar pessoalmente aquilo que é bom e mau, o cidadão se compromete a receber *afecções comuns e coletivas*. Mas, em função dessas afecções, ele continua pessoalmente a perseverar no seu ser, a fazer tudo aquilo que está em seu poder para [247] conservar sua existência e a velar pelos seus interesses³⁴. É nesse sentido que Espinosa pode dizer que cada um renuncia a seu direito natural de acordo com a regra da cidade e, no entanto, conserva inteiramente esse direito natural no estado civil³⁵. Por outro lado, as *afecções da razão* não dependem da cidade: a potência de conhecer, de pensar e de

³² TTP, cap. 16 (II, pp 262-263). E ainda TP, cap. 2, 21; cap. 3, 8; cap. 4, 4; cap. 5, 1.

³³ O móbil de formação da cidade é sempre o medo e a esperança, medo de um mal maior, esperança de um bem maior. Mas são paixões essencialmente tristes (cf. E, IV, 47, dem.). A cidade, uma vez estabelecida, deve suscitar *o amor da liberdade* e não o medo dos castigos ou até mesmo a esperança das recompensas. “Os escravos, e não os homens livres, é que recebem prêmios pela virtude” (TP, cap. 10, 8).

³⁴ TP, cap. 3, 3 e 8.

³⁵ Em dois textos importantes (*Carta 50, para Jelles*, III, p. 172, e TP, cap. 3,3), Espinosa diz que sua teoria política tem como característica manter o direito natural no próprio estado civil. Essa declaração pode ser interpretada de maneira diferente nos dois casos: ora é o soberano que é definido pelo seu direito natural, sendo esse direito igual à soma dos direitos aos quais os súditos renunciaram; ora são os súditos que conservam seu direito natural de perseverar no ser, embora esse direito seja agora determinado por afecções comuns.

expressar seu pensamento continua sendo um direito natural inalienável, que a cidade não pode comprometer sem restabelecer entre ela e seus súditos relações de simples violência³⁶.

A “boa” cidade ora toma o lugar da razão naqueles que não a têm, ora prepara, prefigura e imita, a sua maneira, o trabalho da razão. É ela que torna possível a formação da própria razão. Não consideraremos como provas de um otimismo exagerado as duas proposições de Espinosa: finalmente, e apesar de tudo, a cidade é o melhor meio onde o homem pode se tornar racional; e é também o melhor meio onde o homem racional pode viver³⁷.

Em uma visão ética do mundo, é sempre uma questão de poder e de potência, e não de outra coisa. A lei é idêntica ao direito. As verdadeiras leis naturais são as normas do poder, e não regras de dever. É por isso que a lei moral, que tem a pretensão de proibir e dirigir, implica em uma espécie de mistificação: quanto menos compreendemos as leis da natureza, isto é, as normas da vida, mais as interpretamos como ordens e proibições. A ponto de que o filósofo deve evitar se servir da palavra lei, tanto essa palavra conserva um ranço moral: é preferível falar de “verdades eternas”. Na verdade, as leis morais, ou os deveres, são puramente [248] civis, sociais: só a sociedade ordena e proíbe, ameaça e faz esperar, recompensa e castiga. Certamente a razão compreende, por conta própria, uma *pietas* e uma *religio*; certamente existem preceitos, regras ou “mandamentos” da razão. Mas a lista desses mandamentos é suficiente para mostrar que não se trata de deveres, mas de normas de vida, que dizem respeito à “força” da alma e a sua potência de agir³⁸. Certamente, também pode acontecer que essas normas coincidam com leis da moral usual; de um lado, porém, essas coincidências não são numerosas; por outro lado, quando a razão recomenda ou denuncia alguma coisa de análogo ao que a moral ordena ou proíbe, é sempre por razões muito diferentes das razões da moral³⁹. A *Ética* julga sentimentos, condutas e intenções relacionando-os, não a valores transcendentais, mas a modos de existência que eles supõem ou implicam: existem coisas que não podemos fazer nem mesmo dizer, acreditar, sentir, pensar, a não ser que sejamos fracos, escravos, impotentes; outras coisas que não podemos fazer, sentir etc., a não ser que sejamos livres ou fortes. *Um método de explicação dos modos de existências imanentes* substitui dessa maneira o recurso aos valores transcendentais. De qualquer maneira, a pergunta é a

³⁶ TTP, cap. 20 (III, pp. 306-307). E ainda TP, cap. 3, 10: “A alma, na medida em que usa a razão, não depende do soberano mas dela mesma.”

³⁷ E, IV, 35, esc.; IV, 73, prop. e dem.

³⁸ Sobre a *pietas* e a *religio*, sempre relativas a nossa potência de agir, cf. E, IV, 37, esc. 1 e V, 41. Sobre os “mandamentos” da razão (*dictamina*), cf. E, IV, 18, esc.

³⁹ Por exemplo, a razão denuncia o ódio e tudo aquilo que se refere a ele: E, IV, 45 e 46. Mas é unicamente porque o ódio não se separa da *tristeza* que ele envolve. A esperança, a piedade, a humildade, o arrependimento também serão denunciados, pois também envolvem tristeza: E, IV, 47, 50, 53, 54.

seguinte: determinado sentimento, por exemplo, aumenta ou não nossa potência de agir? Ele nos ajuda a adquirir a posse formal dessa potência?

Ir o mais longe possível naquilo que podemos, essa é a tarefa propriamente ética. É isso que a *Ética* toma como modelo para o corpo; pois todo corpo estende sua potência o mais longe que ele pode. Em certo sentido, todo ser, a cada instante, vai o mais longe que pode. “O que pode” é o seu poder de ser afetado, que é necessária e constantemente preenchido pela relação desse ser com os outros. Em outro sentido, porém, nosso poder de ser afetado pode ser preenchido de tal maneira que sejamos separados de nossa potência de agir, e que essa não pare de diminuir. Neste segundo sentido, ocorre que [249] vivemos separados “do que podemos”. Esse é mesmo o destino da maioria dos homens, a maior parte do tempo. *O fraco, o escravo, não é alguém cuja força é mínima, considerada absolutamente.* O fraco é aquele que, qualquer que seja sua força, está separado da sua potência de agir, mantido na escravidão ou na impotência. Ir o mais longe possível naquilo que se pode significa duas coisas: como preencher nosso poder de ser afetado de tal maneira que nossa potência de agir aumente? E como aumentar essa potência até o ponto em que, finalmente, possamos produzir afecções ativas? Existem portanto fracos e fortes, escravos e homens livres. Não existe nem Bem nem Mal na Natureza, não existe oposição moral, mas existe uma diferença ética. Essa diferença é a dos modos de existência imanentes, envolvidos naquilo que sentimos, fazemos, pensamos.

Essa concepção ética tem um aspecto crítico fundamental. Espinosa se inscreve em uma tradição célebre: a tarefa prática do filósofo consiste em denunciar todos os mitos, todas as mistificações, todas as “superstições”, qualquer que seja sua origem. Essa tradição, acreditamos, não se separa do naturalismo como filosofia. *A superstição*, é tudo aquilo que nos mantém separados de nossa potência de agir e a está sempre diminuindo. Da mesma forma, a fonte da superstição é o encadeamento das paixões tristes, o medo, a esperança que se encadeia ao medo, a angústia que nos entrega aos delírios⁴⁰. Como Lucrécio, Espinosa sabe que não existe mito nem superstição alegre. Como Lucrécio, ele traça a imagem de uma Natureza positiva contra a incerteza dos deuses: *aquilo que se opõe à Natureza não é a cultura, nem o estado de razão, nem mesmo o estado civil, mas apenas a superstição que ameaça todas as empreendimentos do homem.* Ainda como Lucrécio, Espinosa atribui ao filósofo a tarefa de denunciar tudo aquilo que é tristeza, tudo aquilo que vive da tristeza, todos aqueles que precisam da tristeza para afirmar seu poder. “O grande segredo do regime monárquico e seu interesse vital consistem em enganar os homens travestindo o medo sob o nome de religião, para mantê-los sob rédeas curtas; de maneira que eles lutam pela sua [250] servidão como se fosse pela sua salvação...”⁴¹.

⁴⁰ A análise que Espinosa faz da superstição, no prefácio do *TTP* está muito próxima da de Lucrécio: a superstição se define essencialmente por uma mistura de avidez e angústia. E a causa da superstição não é uma ideia de Deus confusa, mas a esperança, as paixões tristes e seu encadeamento (*TTP*, prefácio, II, p. 85).

⁴¹ *TTP*, prefácio (II, p.87).

Desvalorizar as paixões tristes, denunciar aqueles que as cultivam e que se servem delas, formam o objeto prático da filosofia. Poucos temas na *Ética* aparecem com tanta constância quanto esse: tudo aquilo que é triste é nefasto e nos torna escravos; tudo aquilo que envolve a tristeza exprime um tirano.

“Nenhuma potência divina, ninguém, a não ser um invejoso, sente prazer com a minha impotência e o meu desgosto, e considera que nossa virtude são as lágrimas, os soluços o medo e outras manifestações do gênero, signos de uma alma impotente. Porém, pelo contrário, quanto mais somos afetados por uma grande alegria, mais passamos a uma perfeição maior, isto é, mais nos é necessário participar da natureza divina”. “Aquele que sabe que todas as coisas decorrem da necessidade da natureza divina e são feitas de acordo com as leis e as regras eternas da Natureza, esse, certamente nada encontrará que seja digno de ódio, de escárnio ou desprezo, e não terá pena da nada; mas tanto quanto o permita a virtude humana, se esforçará para agir bem, como se costuma dizer, e se alegrar”. “Os supersticiosos que sabem recriminar os vícios mais do que ensinar as virtudes, e que se empenham não em conduzir os homens pela razão, mas em cerceá-los pelo medo, fazendo com que eles fujam do mal, ao invés de amar as virtudes, só estão ocupados em tornar os homens tão infelizes quanto eles próprios o são; não surpreende, portanto, que na maior parte do tempo sejam importunos e odiosos aos homens”. “Aqueles que são maltratados por suas amantes só pensam na inconstância das mulheres, no seu espírito enganador e outros vícios dos quais tanto se fala, coisas que eles esquecem tão logo são novamente acolhidos por elas. Por isso, aquele que se empenha em regular seus sentimentos e seus apetites unicamente por amor à liberdade se esforçará, tanto quanto possa, para conhecer as virtudes e suas causas, e preencher sua alma com a alegria que nasce de seu verdadeiro conhecimento; mas não considerará os vícios dos homens, não os destruirá nem se contentará com uma falsa aparência de liberdade”. “A última coisa em que pensa o homem livre é na morte, e sua sabedoria é uma meditação não da morte mas da vida⁴².”

[251] Através dos escólios do livro IV, vemos Espinosa formar uma concepção propriamente ética do homem, fundada sobre a alegria e as paixões alegres. Ela se opõe a uma concepção supersticiosa ou satírica fundada apenas sobre as paixões tristes: “na maioria das vezes, ao invés de uma *Ética*, escrevemos uma sátira⁴³”. Mais profundamente ainda, Espinosa denuncia as potência opressivas que só podem reinar inspirando ao homem paixões tristes das quais tiram proveito (“aqueles que só sabem despedaçar as almas dos homens...”)⁴⁴. Certamente algumas paixões tristes têm uma utilidade social: como o medo, a esperança, a humildade, e até o arrependimento. Mas só na medida em que não

⁴² Cf. *E*, IV, 45, esc. 2; IV, 50, esc.; IV, 63, esc.; V, 10, esc.; IV, 67.

⁴³ *TP*, cap. 1, 1.

⁴⁴ *E*, IV, apêndice, 13.

vivemos sob a direção da razão⁴⁵. Resta dizer que toda paixão é nefasta por si mesma, enquanto envolve a tristeza: até mesmo a *esperança*, até mesmo a *segurança*⁴⁶. Uma cidade será melhor quanto mais ela se apoiar em afecções alegres; o amor da liberdade deve ser superior à esperança, ao medo e à segurança⁴⁷. O único mandamento da razão, a única exigência da *pietas* e da *religio*, é encadear um máximo de alegrias passivas com um máximo de alegrias ativas. Pois a alegria é a única afecção passiva que aumenta nossa potência de agir; e só a alegria pode ser uma afecção ativa. Reconhecemos o escravo por suas paixões tristes, e o homem livre por suas alegrias, passivas e ativas. O sentido da alegria aparece como sendo o sentido propriamente ético; ele é, na prática, aquilo que a própria afirmação é para a especulação. O naturalismo de Espinosa é definido pela afirmação especulativa na teoria da substância, pela alegria prática na concepção dos modos. Filosofia da afirmação pura, a *Ética* é também filosofia da alegria que corresponde a essa afirmação.

⁴⁵ *E*, IV, 54, esc.

⁴⁶ *E*, IV, 47, esc.

⁴⁷ *TP*, cap. 10, 8.

CAPÍTULO 17:

As noções comuns

[252] O espinosismo não é, de forma alguma, uma filosofia que se instala em Deus, nem que encontra na ideia de Deus seu ponto de partida natural. Pelo contrário: as condições sob as quais temos ideias parecem nos condenar a ter apenas ideias inadequadas; as condições sob as quais somos afetados parecem nos condenar a experimentar apenas afecções passivas. As afecções que preenchem naturalmente nosso poder de sermos afetados são paixões que o reduzem ao mínimo, que nos separam da nossa essência ou da nossa potência de agir.

Nessa avaliação pessimista da existência, aparece no entanto uma primeira esperança: a distinção radical entre a ação e a paixão não deve nos fazer negligenciar uma distinção prévia entre dois tipos de paixões. Certamente toda paixão nos mantém separados de nossa potência de agir; mas não totalmente. Enquanto somos afetados pelas paixões, não temos a posse formal da nossa potência de agir. Mas as paixões alegres nos aproximam dessa potência, isto é, ou a aumentam ou a favorecem; as paixões tristes nos afastam dela, isto é, ou a diminuem ou a impedem. A primeira pergunta da *Ética* é, portanto, a seguinte: que fazer para ser afetado por um máximo de paixões alegres? A Natureza não nos é favorável quanto a isso. Mas temos que contar com o esforço da razão, esforço empírico e muito lento que encontra na cidade as condições que o tornam possível: a razão, no princípio da sua gênese, ou sob seu primeiro aspecto, é o esforço para organizar os encontros de tal maneira que sejamos afetados por um máximo de paixões alegres. Na verdade, as paixões alegres aumentam nossa potência de agir; a razão é potência de compreender, potência de agir própria da alma; as paixões alegres [253] convêm portanto com a razão, nos conduzem a compreender ou determinam que nos tornemos racionais¹.

Não basta, porém, que nossa potência de agir aumente. Ela poderia aumentar indefinidamente, as paixões alegres poderiam se encadear com as paixões alegres indefinidamente, mas ainda não teríamos a posse formal da nossa potência de agir. Uma soma de paixões não faz uma ação. Não basta portanto que as paixões alegres se acumulem; é preciso que, em prol desse acúmulo, encontremos o meio de conquistar nossa potência de agir para experimentarmos finalmente afecções ativas das quais seremos a causa. A segunda pergunta da *Ética* será portanto: que fazer para produzir em si afecções ativas?

1º) Afecções ativas, se existem, são necessariamente afecções de alegria: não existe tristeza ativa, pois toda tristeza é diminuição de nossa potência de agir; só a alegria pode ser ativa². Na verdade, se

¹ E, IV, 59, dem.: “Na medida em que a alegria é boa, ela convém com a razão, pois ela consiste no aumento da potência de agir do homem ou no seu reforço”.

² E, III, 59, prop. e dem.

nossa potência de agir aumenta até que tenhamos dela a posse formal, surgirão afecções que são necessariamente alegrias ativas³. 2º) A alegria ativa é “um outro” sentimento, diferente da alegria passiva⁴. E no entanto, Espinosa sugere que, entre os dois, a distinção é apenas de razão⁵. É que os dois sentimentos só se distinguem pela causa; a alegria passiva é produzida por um objeto que convém conosco, cuja potência aumenta nossa potência de agir, mas do qual ainda não temos uma ideia adequada. A alegria ativa é produzida por nós mesmos, ela decorre de nossa própria potência de agir, ela deriva de uma ideia adequada em nós. 3º) Na medida em que as alegrias passivas aumentam nossa potência de agir, elas *convêm* com a razão. Mas, sendo a razão a potência de agir da alma, as alegrias supostamente ativas *nascem* da razão. Quando Espinosa sugere que aquilo que convém com a razão também pode nascer dela, ele quer [254] dizer que toda alegria passiva pode dar lugar a uma alegria ativa que só se distingue dela pela causa⁶.

Suponhamos dois corpos que convêm inteiramente, ou seja, que compõem todas as suas relações: eles são como as partes de um todo, o todo exerce uma *função geral* em relação a essas partes, essas partes têm uma *propriedade comum* em relação ao todo. Dois corpos que convêm inteiramente têm, portanto, uma identidade de estrutura. Como eles compõem todas as suas relações, eles têm uma analogia, similitude ou comunidade de composição. Suponhamos agora corpos que convêm cada vez menos, ou que são contrários: suas relações constitutivas não mais se compõem diretamente, mas apresentam tamanhas diferenças que qualquer semelhança entre esses corpos parece estar excluída. No entanto, ainda existe similitude ou comunidade de composição, mas *de um ponto de vista cada vez mais geral* que, no limite, coloca em jogo a Natureza inteira. É preciso levar em conta, na verdade, o “todo” que esses dois corpos formam, não diretamente um com o outro, mas com todos os intermediários que nos permitem passar de um para o outro. Como todas as relações se compõem na Natureza inteira, a natureza apresenta, do ponto de vista mais geral, uma similitude de composição válida para todos os corpos. Passaremos de um corpo a um outro, por mais diferente que ele seja, através de uma simples variação da relação entre as partes derradeiras do uno. Pois só as relações variam, no conjunto do universo onde as partes permanecem idênticas.

Isso é o que Espinosa chama de “noção comum”. A noção comum é sempre a ideia de uma similitude de composição nos modos existentes. Nesse sentido porém, existem diferentes tipos de

³ E, III, 58, prop. e dem.; IV, 59, dem.

⁴ E, III, 58, prop.

⁵ O sentimento ativo e o sentimento passivo se distinguem assim como a ideia adequada e a ideia inadequada. Mas entre uma ideia inadequada e uma ideia adequada de afecção, a distinção é apenas de razão: E, V, 3, dem.

⁶ Cf. E, IV, 51, dem.

noções. Espinosa diz que as noções comuns são mais ou menos úteis, mais ou menos fáceis de serem formadas; e também mais ou menos universais, isto é, elas se organizam de acordo com pontos de vista mais ou menos gerais⁷. De fato, devemos distinguir duas grandes espécies de noções comuns. As menos universais (mas também as mais úteis) são aquelas que representam uma similitude de composição entre corpos que convêm [255] diretamente e do seu próprio ponto de vista. Por exemplo, uma noção comum representa “aquilo que é comum a um corpo humano e a *certos* corpos exteriores⁸”. Essas noções nos fazem, portanto, compreender as conveniências entre modos: elas não se limitam a uma percepção externa das conveniências observadas fortuitamente, mas encontram na similitude da composição uma razão interna e necessária da conveniência dos corpos.

No outro extremo, as noções comuns mais universais representam uma similitude ou comunidade de composição, porém, entre corpos que convêm de um ponto de vista muito geral e não de *seu próprio* ponto de vista. Elas representam portanto “aquilo que é comum a todas as coisas”, por exemplo, a extensão, o movimento e o repouso, isto é, a similitude universal nas relações que se compõem ao infinito, do ponto de vista de toda a natureza⁹. Essas noções têm ainda sua utilidade; pois elas nos fazem compreender as próprias desconveniências, explicando-as por uma razão interna e necessária. Elas nos permitem, na verdade, determinar o ponto de vista a partir do qual cessa a conveniência mais geral entre dois corpos; elas mostram como e porque a contrariedade aparece, quando nos colocamos do ponto de vista “menos universal” desses dois mesmos corpos. Podemos, através de uma experiência de pensamento, fazer variar uma relação até o ponto em que o corpo correspondente seja revestido, de certa forma, por uma natureza “contrária” à sua; através disso podemos compreender a natureza das desconveniências entre corpos cujas relações são essas ou aquelas. É por isso que Espinosa diz, quando determina o papel de todas as noções comuns consideradas no seu conjunto, que o espírito é determinado do interior para compreender as conveniências entre as coisas, e também as diferenças e as oposições¹⁰.

Espinosa distingue, cuidadosamente, de um lado as Noções comuns, do outro lado os Termos transcendentais (Ser, coisa, alguma coisa) ou as Noções universais (gêneros e espécies, [256] Homem, Cavalo, Cachorro)¹¹. Entretanto, as próprias noções comuns são universais, “mais ou menos” universais

⁷ Mais ou menos úteis, mais ou menos fáceis de descobrir ou de formar: *E*, II, 40, esc. 1. Mais ou menos universais (*maxime universales, minime universalia*): *TTP*, cap. 7, II, p. 176.

⁸ Caso das noções comuns menos universais: *E*, II, 39, prop.

⁹ Caso das noções comuns mais universais: *E*, II, 37 e 38, prop.

¹⁰ *E*, II, 29, esc.: “Todas as vezes em que o espírito, por considerar várias coisas ao mesmo tempo, é determinado do interior a compreender suas conveniências, suas diferenças e suas oposições, todas as vezes em que, na verdade, ele é organizado a partir do interior, dessa ou daquela maneira, ele considera, então, as coisas clara e distintamente, como mostrarei mais adiante.”

¹¹ *E*, II, 40, esc. 1.

de acordo com seu grau de generalidade; devemos portanto pensar que Espinosa não ataca o universal, mas apenas uma certa concepção do universal abstrato. Da mesma maneira, Espinosa não critica as noções de gênero e de espécie em geral; de sua parte, ele fala do Cavalo ou do Cachorro como sendo tipos naturais, e do Homem como sendo um tipo ou um modelo normativo¹². Ainda quanto a isso, devemos pensar que Espinosa está lutando apenas contra uma certa determinação abstrata dos gêneros e das espécies. Na verdade, uma ideia abstrata tem dois aspectos que atestam sua insuficiência. Primeiramente, ela retém entre as coisas somente diferenças sensíveis e grosseiras: escolhemos uma característica sensível, fácil de imaginar; distinguimos os objetos que a possuem e os que não a possuem; identificamos todos aqueles que a possuem; quanto às pequenas diferenças, nós as negligenciamos, exatamente porque os objetos se confundem quando sua quantidade ultrapassa a capacidade de nossa imaginação. Por outro lado, a característica diferencial sensível é por natureza extremamente variável: ela é fortuita, e depende da maneira pela qual os objetos afetam cada um de nós ao acaso dos encontros. “Aqueles que costumavam considerar com admiração a estatura dos homens vão compreender, quando falarmos em homem, um animal de postura ereta, enquanto que aqueles que se acostumaram a considerar outra coisa terão dos homens uma outra imagem comum: por exemplo, o homem é um animal capaz de rir, um animal com dois pés, sem penas, um animal racional¹³.” E a característica que foi considerada não varia apenas com cada indivíduo, mas também de acordo com os objetos que afetam um mesmo indivíduo: certos objetos serão definidos por sua forma sensível, outros por sua utilização ou sua suposta função, sua maneira de ser etc. De qualquer maneira, a ideia abstrata é profundamente inadequada: é uma imagem que não é explicada pela nossa potência de pensar, mas, pelo contrário, envolve nossa impotência; e também não exprime a natureza das coisas, mas indica mais provavelmente o estado variável da nossa constituição.

Fica claro em tudo isso que Espinosa critica não apenas os procedimentos do senso comum, mas também a tradição [257] aristotélica. É na biologia aristotélica que surge o esforço para definir os gêneros e as espécies através de diferenças; e essas diferenças sensíveis são ainda de natureza muito variável, segundo os animais considerados. Contra essa tradição, Espinosa sugere um grande princípio: considerar as estruturas, e não mais as formas sensíveis ou as funções¹⁴. Mas o que significa “estrutura”? É um sistema de relações entre as partes de um corpo (partes que não são órgãos, mas sim os elementos anatômicos desses órgãos). Procuraremos saber como as relações variam em um corpo e outro; teremos o meio para determinar diretamente as semelhanças entre dois corpos, por mais distantes que estejam. A forma e a função de um órgão, em um determinado animal, dependem

¹² Cf. *E*, IV, prefácio.

¹³ *E*, II, 40, esc. 1.

¹⁴ *E*, 2, esc.: “Pois até aqui, ninguém conheceu a estrutura (*fabrica*) do corpo tão exatamente que tenha podido explicar todas as suas funções”.

unicamente das relações entre partes orgânicas, ou seja, entre elementos anatómicos constantes. No limite, a Natureza inteira é um mesmo Animal, no qual variam apenas as relações entre as partes. O exame das diferenças sensíveis foi substituído por um exame das similitudes inteligíveis, que nos permite compreender “do interior” as semelhanças e também as diferenças entre os corpos. As noções comuns, em Espinosa, são ideias mais biológicas do que físicas ou matemáticas. Elas representam verdadeiramente o papel de Ideias em uma filosofia da Natureza da qual está excluída qualquer finalidade. (Certamente as indicações de Espinosa são raras quanto a esse aspecto das noções comuns. Mas na verdade, elas são raras sob todos os aspectos das noções comuns; veremos por que. As indicações de Espinosa são, no entanto, suficientes para fazer dele um precursor de Geoffroy Saint-Hilaire, no caminho do grande princípio de unidade de composição¹⁵.)

[258] As noções comuns são ideias *gerais*, e não ideias *abstratas*. Ora, como tais, elas são necessariamente “adequadas”. Consideremos o caso das noções menos universais: o que é comum a meu corpo e a certos corpos exteriores está “igualmente” em cada um desses corpos; a ideia é portanto dada em Deus, não apenas enquanto ele tem a ideia dos corpos exteriores, mas também enquanto tem simplesmente a ideia de meu corpo; eu mesmo tenho então a ideia dessa alguma coisa comum, assim como ela está em Deus¹⁶. Quanto às noções mais universais: aquilo que é comum a todas as coisas está “igualmente” na parte e no todo, a ideia é portanto dada em Deus etc¹⁷. Essas demonstrações fundam os dois aspectos sob os quais as noções comuns, em geral, são necessariamente adequadas; em outras palavras, *as noções comuns são ideias explicadas formalmente através da nossa potência de pensar e que, materialmente, exprimem a ideia de Deus como sendo sua causa eficiente*. Elas são explicadas através da nossa potência de pensar porque, estando em nós como estão em Deus, elas caem sob nossa própria potência assim como caem sob a potência absoluta de Deus. Elas exprimem a ideia de Deus como sendo causa porque, assim como Deus as possui da mesma forma que nós as possuímos, elas “envolvem” necessariamente a essência de Deus. Na verdade, quando Espinosa diz que cada ideia de coisa particular envolve necessariamente a essência eterna e infinita de Deus, trata-se de coisas particulares assim como elas estão em Deus, logo, ideias de coisas da forma como Deus as possui¹⁸. Entre as ideias

¹⁵ Etienne Geoffroy Saint-Hilaire define sua “filosofia da Natureza” através do princípio de unidade de composição. Ele opõe seu método ao método clássico oriundo de Aristóteles, que considera as formas e as funções. Para além dessas, ele se propõe a determinar as relações variáveis entre elementos anatómicos constantes: os animais diferentes correspondem às variações de relação, de respectiva situação e de dependência desses elementos, de modo que todos eles se reduzem às modificações de um único e mesmo Animal em si. Geoffroy substitui dessa maneira as semelhanças de formas e as analogias de funções, sempre exteriores, pelo ponto de vista intrínseco de uma unidade de composição ou de uma semelhança de relações. Ele gosta de invocar Leibniz e um princípio de unidade no diverso. No entanto, ele nos parece ser ainda mais espinosista; pois sua filosofia da Natureza é um monismo, e exclui radicalmente qualquer princípio de finalidade, externa ou interna. Cf. *Principes de philosophie zoologique*, 1830, e *Études progressives d'un naturaliste*, 1835.

¹⁶ E, II, 39, prop. e dem.

¹⁷ E, II, 38, prop. e dem.

¹⁸ E, II, 45, prop. e esc.

que *temos*, as únicas que poderiam exprimir a essência de Deus, ou envolver o conhecimento dessa essência, são, portanto, ideias que estão em nós, assim como estão em Deus: ou seja, as noções comuns¹⁹.

Várias consequências importantes surgem daí: 1º) Perguntávamos como poderíamos chegar à ideias adequadas. Tudo na existência nos condenava a ter [259] apenas ideias inadequadas: não tínhamos nem a ideia de nós mesmos, nem a ideia dos corpos exteriores, mas apenas ideias de afecções, indicando o efeito de um corpo exterior sobre nós. Mas, justamente, a partir desse efeito, podemos formar a ideia daquilo que é comum a um corpo exterior e ao nosso. Se levarmos em conta as condições de nossa existência, esse é para nós o único caminho que pode nos levar a uma ideia adequada. *A primeira ideia adequada que temos* é a noção comum, é a ideia dessa “alguma coisa em comum”. 2º) Essa ideia é explicada pela nossa potência de compreender ou de pensar. Ora, a potência de compreender é a potência de agir da alma. Somos portanto ativos enquanto formamos noções comuns. A formação da noção comum marca o momento no qual tomamos *posse formalmente* da nossa potência de agir. Através disso, ela constitui o segundo momento da razão. A razão, na sua gênese, é o esforço para organizar os encontros em função das conveniências e das desconveniências percebidas. A razão, na sua própria atividade, é o esforço para conceber as noções comuns, logo, para compreender intelectualmente as próprias conveniências e desconveniências. Quando formamos uma noção comum, dizemos que nossa alma “se serve da razão”: tomamos posse da nossa potência de agir ou de compreender, tornamo-nos seres racionais. 3º) Uma noção comum é nossa primeira ideia adequada. Mas, seja ela qual for, nos leva imediatamente a uma outra ideia adequada. A ideia adequada é expressiva, e aquilo que ela exprime é a essência de Deus. Uma noção comum qualquer nos dá imediatamente o conhecimento da essência eterna e infinita de Deus. Não temos uma ideia adequada, isto é, expressiva, sem que essa ideia nos dê o conhecimento daquilo que exprime, logo, o conhecimento adequado da própria essência de Deus.

Entretanto, a noção comum corre o risco de intervir como se fosse um milagre, enquanto não explicarmos como conseguimos formá-la. *Como ela consegue romper o encadeamento das ideias inadequadas às quais parecíamos condenados?* “Comum”, talvez não signifique apenas algo de comum a dois ou mais corpos, mas comum também aos espíritos capazes de formar essa ideia. Espinosa lembra porém, primeiramente, que as noções comuns [260] são mais ou menos comuns a todos os espíritos²⁰. E ainda

¹⁹ E, II, 46, dem: “Então, aquilo que permite o conhecimento da essência eterna e infinita de Deus é comum a todas as coisas, e está igualmente em uma parte e no todo”.

²⁰ E, II, 40, esc. 1: Através de nosso método, estabeleceríamos “que noções são comuns, e quais delas são claras e distintas, apenas para aqueles que não tenham preconceitos ...”.

que sejam assimiladas à ideias inatas, o fato de ser inato nunca dispensou um esforço de formação, uma *causa fiendi* necessária para nos fazer encontrar o que só é dado por direito. Que as noções comuns estejam em nós como estão em Deus significa apenas que, se as formamos, é porque as *temos* como Deus as *tem*. Justamente, porém, como é que nós as formamos, em que circunstâncias favoráveis? Como chegaremos a nossa potência de agir?

Enquanto continuarmos em um ponto de vista especulativo, esse problema permanecerá insolúvel. Dois erros de interpretação nos parecem perigosos na teoria das noções comuns: negligenciar seu sentido biológico, em benefício de seu sentido matemático; mas, principalmente, negligenciar sua função prática, em benefício de seu conteúdo especulativo. Ora, esse último erro pode ocorrer pela maneira segundo a qual o próprio Espinosa introduz o sistema das noções comuns. O livro II da *Ética* considera, na verdade, essas noções do ponto de vista da pura especulação; elas são expostas em uma ordem lógica, que vai das mais universais às menos universais²¹. Mas então, Espinosa mostra apenas que, *se* formamos noções comuns, estas são necessariamente ideias adequadas. A causa e a ordem de sua formação ainda nos escapam; assim como também a natureza de sua função prática, igualmente sugerida no livro II²².

É verdade que todos os corpos têm alguma coisa em comum, pelo menos a extensão, o movimento e o repouso. Os corpos que não convêm e que são contrários também têm alguma coisa em comum, isto é, uma semelhança de composição muito geral que põe em jogo a Natureza inteira sob o atributo da extensão²³. Isso explica até mesmo porque a exposição das noções comuns, na ordem lógica, é feita a partir das mais universais: portanto, a partir de noções que se aplicam a corpos muito distantes [261] uns dos outros e contrários uns aos outros. Se é verdade, porém, que dois corpos contrários têm alguma coisa em comum, nunca, por outro lado, um corpo pode se opor a outro, ser mau para o outro, através daquilo que ele tem em comum com ele: “Coisa alguma pode ser má através daquilo que ela tem em comum com nossa natureza, mas na medida em que ela é má para nós, ela nos é contrária²⁴.” Quando sentimos uma afecção má, uma afecção passiva triste produzida em nós por um corpo que não convém com o nosso, *nada nos induz a formar a ideia* daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso. Quando sentimos uma afecção alegre, dá-se o contrário: se uma coisa é boa para nós, na medida em que convém com a nossa natureza, a própria afecção alegre nos induz a formar a noção comum correspondente. As primeiras noções comuns que formamos são portanto as menos universais, isto é, aquelas que se aplicam a nosso corpo e a um outro corpo que convém diretamente com o nosso

²¹ Cf. *E*, II, 38, 39. E também *TTP*, cap. 7, onde se parte das noções mais universais (II, pp. 176-177).

²² Cf. *E*, II, 39, dem.: Da noção comum deriva uma ideia de afecção (essa é sua função prática).

²³ *E*, IV, 29, prop.: “E, de uma maneira absoluta, coisa alguma pode ser boa ou *má* para nós, a menos que tenha algo em comum conosco”.

²⁴ *E*, IV, 30, prop.

e que o afeta de alegria. Se considerarmos a ordem de formação das noções comuns, devemos partir das noções menos universais; pois as mais universais, que se aplicam a corpos que são contrários ao nosso, não encontram nenhum *princípio indutor* nas afecções que experimentamos.

Em que sentido consideramos “induzir”? Trata-se de uma espécie de *causa ocasional*. A ideia adequada é explicada formalmente pela nossa potência de compreender ou de agir. Ora, tudo aquilo que se explica pela nossa potência de agir, depende unicamente de nossa essência, é portanto “inato”. Mas já em Descartes o inato se referia a uma espécie de ocasionalismo. O inato é ativo; justamente porém, ele só pode se tornar atual se encontrar uma oportunidade favorável nas afecções que vêm do exterior, afecções passivas. O esquema de Espinosa parece então ser o seguinte:

Quando encontramos um corpo que convém com o nosso, quando sentimos uma afecção passiva alegre, somos induzidos a formar a ideia daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso. Isso explica porque, no livro V da *Ética*, Espinosa é levado a reconhecer o privilégio das paixões alegres na formação das noções comuns: “*Enquanto não estamos atormentados por sentimentos contrários à nossa natureza* [sentimentos de tristeza provocados por objetos contrários que não nos convêm], durante esse tempo [262] a potência do espírito, pela qual ele se esforça para compreender as coisas, não é impedida, e por conseguinte ele tem, durante esse tempo, o poder de formar ideias claras e distintas²⁵.” Na verdade, basta que o impedimento desapareça para que a potência de agir passe ao ato, e que tomemos posse daquilo que é inato em nós. Vemos porque não bastava acumular as paixões alegres para nos tornarmos ativos. O amor–paixão se encadeia à alegria–paixão, outros sentimentos e desejos se encadeiam ao amor. Todos aumentam nossa potência de agir; nunca, porém, até o ponto em que nos tornaríamos ativos. Seria preciso, primeiramente, que esses sentimentos fossem “assegurados”; seria preciso primeiramente evitar as paixões tristes que diminuam nossa potência de agir; esse era o primeiro esforço da razão. Mas, em seguida, era preciso sair de um simples encadeamento das paixões, mesmo alegres. Pois estas ainda não nos permitem ter a posse da nossa potência de agir; não temos a ideia adequada do objeto que convém conosco por natureza; as próprias paixões alegres nascem de ideias inadequadas, que indicam apenas o efeito de um objeto sobre nós. É preciso portanto que, *em benefício das paixões alegres*, formemos a ideia daquilo que é comum entre o corpo exterior e o nosso. Pois somente essa ideia, essa noção comum, é adequada. Esse é o segundo momento da razão; então, e apenas então, compreendemos e agimos, somos racionais: não pelo acúmulo das paixões alegres enquanto paixões, mas através de um verdadeiro “salto”, que nos permite possuir uma ideia adequada, em benefício dessa acumulação.

Por que nos tornamos ativos na medida em que formamos uma noção comum ou temos uma ideia adequada? A ideia adequada é explicada pela nossa potência de compreender, logo, pela nossa

²⁵ E, V, 10, dem.

potência de agir. Ela nos permite ter essa potência, mas de que maneira? Precisamos lembrar que uma ideia adequada, por sua vez, não pode ser separada de um encadeamento de ideias que dela decorrem. O espírito que forma uma *ideia* adequada é *causa* adequada das ideias que dela decorrem: é nesse sentido que ele é ativo²⁶. Quais são portanto essas ideias, que derivam da noção comum que formamos em benefício das paixões alegres? As paixões alegres são as ideias das afecções produzidas por um corpo que convém com o [263] nosso; só nosso espírito forma a ideia daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso; *daí decorre uma ideia de afecção, um sentimento que não é mais passivo, mas sim ativo*. Esse sentimento não é mais uma paixão, porque ele deriva de uma ideia adequada em nós; ele mesmo é uma ideia adequada. Ele se distingue do sentimento passivo do qual tínhamos partido, mas se distingue apenas pela causa: ele tem como causa, não mais a ideia inadequada de um objeto que convém conosco, mas a ideia necessariamente adequada daquilo que é comum a esse objeto e a nós mesmos. Por isso Espinosa pode dizer: “Um sentimento que é uma paixão deixa de ser uma paixão tão logo formemos dele uma ideia clara e distinta (adequada)²⁷.” Pois formamos dele uma ideia clara e distinta na medida em que o ligamos à noção comum como se fosse sua causa; então, ele é ativo e depende de nossa potência de agir. Espinosa não quer dizer que toda paixão desaparece: o que desaparece não é a alegria passiva, ela mesma, mas todas as paixões, todos os desejos que se encadeiam com ela, ligados à ideia da coisa exterior (amor–paixão etc.)²⁸.

Um sentimento qualquer determina o *conatus* a fazer alguma coisa em função de uma ideia de objeto; o *conatus*, assim determinado, chama-se um desejo. Mas enquanto formos determinados por um sentimento de alegria passiva, nossos desejos serão ainda irracionais, pois nascem de uma ideia inadequada. Ora, agora, uma alegria ativa vem se juntar à alegria passiva e se distingue desta apenas pela causa; dessa alegria ativa nascem desejos que pertencem à razão, porque se originam de uma ideia adequada²⁹. “Todos os apetites ou desejos são paixões na medida em que nascem de ideias inadequadas, e aderem à virtude quando são provocados ou engendrados por ideias adequadas; pois todos os desejos através dos quais somos determinados a fazer alguma coisa podem nascer tanto de ideias adequadas, quanto de inadequadas³⁰.” Portanto, desejos da razão substituem os desejos irracionais, melhor dizendo, um encadeamento racional [264] substitui o encadeamento irracional dos desejos: “Temos o poder de

²⁶ E, III, 1, dem.

²⁷ E, V, 3, prop. E a proposição seguinte explica com precisão o meio de formar essa ideia clara e distinta: ligar o sentimento a uma noção comum como se fosse sua causa.

²⁸ Cf. E, V, 2, prop. e dem. E também V, 4, esc.: O que é destruído não é a própria alegria passiva, mas os amores que dela se originam.

²⁹ E, IV, 63, dem. do cor.: “O desejo que nasce da razão pode nascer apenas de um sentimento de alegria que não é uma paixão”.

³⁰ E, V, 4, esc.

colocar em ordem e encadear as afecções do corpo, segundo uma ordem de acordo com o entendimento³¹.”

O conjunto da operação descrita por Espinosa apresenta quatro momentos: 1º) Alegria passiva que aumenta nossa potência de agir, da qual decorrem desejos ou paixões, em função de uma ideia ainda inadequada; 2º) Formação de uma noção comum (ideia adequada), em benefício dessas paixões alegres; 3º) Alegria ativa, que deriva dessa noção comum e que é explicada através da nossa potência de agir; 4º) Essa alegria ativa é acrescentada à alegria passiva, mas *substitui* os desejos–paixões, que nascem desta, por desejos que pertencem à razão, e que são verdadeiras ações. Assim se realiza o programa de Espinosa: não se trata de suprimir toda paixão, mas sim, em benefício da paixão alegre, de fazer com que as paixões ocupem apenas a menor parte de nós mesmos, e com que nosso poder de ser afetado seja preenchido por um máximo de afecções ativas³². No começo do livro V da *Ética*, Espinosa mostra que um sentimento deixa de ser uma paixão tão logo formamos dele uma ideia clara e distinta (adequada); e que formamos dele uma ideia clara e distinta tão logo possamos ligá-lo a uma noção comum como se fosse sua causa. Entretanto, Espinosa não reserva essa tese para o sentimento de alegria, ele afirma que ela é válida para *todo* sentimento: “Não existe nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto³³.” A demonstração dessa proposição é muito concisa: “As coisas que são comuns a todas só podem ser concebidas de maneira adequada; em consequência disto...”. Consideremos o caso da tristeza. Evidentemente, Espinosa não quer dizer que a tristeza, sendo uma paixão inevitável, é ela mesma comum a todos os homens ou a todos os seres. Espinosa não esquece que a noção comum é sempre a ideia de alguma coisa de positivo: nada é comum por simples impotência ou por imperfeição³⁴. Espinosa [265] quer dizer que, mesmo no caso de um corpo que não convém com o nosso e nos afeta de tristeza, podemos formar a ideia daquilo que é comum a esse corpo e ao nosso; só que essa noção comum será muito universal, implicando um ponto de vista muito mais geral que o dos dois corpos presentes. Mas ela não deixará de ter uma função prática: ela nos faz compreender, precisamente, porque os dois corpos não convêm entre si do próprio ponto de vista *deles*. “Vemos que a tristeza oriunda da perda de algum bem torna-se mais branda, tão logo o homem que perdeu esse bem considera que, de qualquer maneira, não poderia tê-lo conservado³⁵.” (O homem, na verdade, compreende que seu próprio corpo e o corpo exterior não teriam podido compor suas relações de maneira durável, a não ser em outras circunstâncias: se os

³¹ E, V, 10, prop e dem.

³² Cf. E, v, 20 esc.

³³ E, V, prop. e cor.

³⁴ E, IV, 32, prop.: “Na medida em que os homens estão submetidos às paixões, não se pode dizer que eles convêm por natureza”. E o escólio precisa: “As coisas que convêm apenas na negação, ou seja, naquilo que elas não têm, na realidade não convêm em nada”.

³⁵ E, V, 6, esc.

intermediários tivessem sido dados, pondo em jogo a Natureza inteira, do ponto de vista da qual uma composição como essa se tornaria possível). Quando, porém, uma noção comum muito universal nos faz compreender uma desconveniência, ainda assim decorre daí um sentimento de alegria ativa: *sempre que compreendemos, segue-se uma alegria ativa*. “Na medida em que compreendemos as causas da tristeza, ela deixa de ser uma paixão, logo ela deixa de ser tristeza³⁶.” Parece portanto que, mesmo partindo de uma paixão triste, encontramos o essencial do esquema anterior: tristeza; formação de uma noção comum; alegria ativa que daí decorre.

No livro II da *Ética*, Espinosa considera as noções comuns no seu conteúdo especulativo; ele as supõe dadas ou podendo ser dadas; é portanto normal que ele vá das mais universais para as menos universais, de acordo com uma ordem lógica. No início do livro V da *Ética*, Espinosa analisa a função prática das noções comuns supostamente dadas: essa função consiste no fato de que a noção é causa de uma ideia adequada de afecção, isto é, de uma alegria ativa. Essa tese é válida tanto para as noções comuns mais universais quanto para as menos universais: podemos, portanto, considerar todas as noções comuns tomadas em conjunto, na unidade da sua função prática.

Tudo muda porém quando Espinosa pergunta, no decorrer do livro V: como conseguimos formar uma noção comum, [266] nós que parecemos condenados às ideias inadequadas e às paixões? Então, vemos que as primeiras noções são necessariamente as menos universais. As menos universais, na verdade, são aquelas que se aplicam a meu corpo e a um outro corpo que convém com ele (ou a alguns outros corpos); *elas são as únicas que encontram a oportunidade para se formar, nas alegrias passivas que experimento*. As mais universais, pelo contrário, se aplicam a todos os corpos; aplicam-se portanto a corpos muito diferentes, contrários uns aos outros. Mas a tristeza, ou a contrariedade, produzida em nós por um corpo que não convém com o nosso, nunca é a *oportunidade de formar* uma noção comum. De modo que o processo de formação das noções se apresenta assim: procuramos primeiramente experimentar um máximo de paixões alegres (primeiro esforço da razão). Procuramos, portanto, evitar as paixões tristes, escapar do seu encadeamento, conjurar os maus encontros. Em segundo lugar, usamos as paixões alegres para formar a noção comum correspondente, da qual decorrem alegrias ativas (segundo esforço da razão). Essa noção comum está entre as menos universais, pois ela se aplica apenas a meu corpo e a corpos que convém com ele. Mas ela nos torna ainda mais fortes para evitar os maus encontros; e, principalmente, ela nos permite a posse de nossa potência de agir e de compreender. *Então, em terceiro lugar*, nos tornamos capazes de formar noções comuns mais universais, que se aplicam a todos os casos, até mesmo aos corpos que nos são contrários; tornamo-nos capazes de compreender até mesmo nossas tristezas, e de tirar dessa compreensão uma alegria ativa. Somos capazes de enfrentar os maus encontros que não podemos evitar, reduzir as tristezas que subsistem necessariamente em nós.

³⁶ E, V, 18, esc.

Não devemos esquecer, porém, que apesar da identidade geral da sua função prática (produzir alegrias ativas), as noções comuns são mais úteis, mais eficazes porque decorrem de paixões alegres e são menos universais³⁷.

[267] Todas as noções comuns têm um mesmo conteúdo especulativo: elas implicam uma certa generalidade sem abstração. Elas têm uma mesma função prática: ideias necessariamente adequadas de tal ordem que delas decorre uma alegria ativa. Mas seu papel especulativo e prático não é de maneira alguma o mesmo, se considerarmos as condições de sua formação. As primeiras noções comuns que formamos são as menos universais, porque encontram em nossas paixões alegres um princípio indutor eficaz. É ao nível do “menos universal” que conquistamos nossa potência de agir: acumulamos as alegrias passivas, encontramos nelas a oportunidade de formar noções comuns, das quais decorrem alegrias ativas. Nesse sentido, o aumento de nossa potência de agir nos dá a oportunidade de conquistar essa potência, ou de nos tornarmos efetivamente ativos. Tendo conquistado nossa atividade em certos pontos, nos tornamos capazes de formar noções comuns, até mesmo nos casos menos favoráveis. Existe todo um aprendizado das noções comuns, ou do *dever-ativo*: não devemos negligenciar no espinosismo a importância do problema de um processo de formação; é preciso partir das noções comuns menos universais, as primeiras que tenhamos oportunidade de formar.

³⁷ É a ordem que apresenta E, V, 10. 1º) Na medida em que “não somos atormentados por sentimentos contrários a nossa natureza”, temos o poder de formar ideias claras e distintas (noções comuns), e delas deduzir as afecções que se encadeiam umas às outras de acordo com a razão. São portanto as paixões alegres (sentimentos que convêm com a nossa natureza) que servem de oportunidade primeira para a formação das noções comuns. Devemos *selecionar* nossas paixões, e mesmo quando encontramos algo que não convém conosco, devemos nos esforçar para reduzir a tristeza ao mínimo (cf. escólio). 2º) Quando tivermos formado as primeiras noções comuns, estaremos então mais fortes para evitar os maus encontros e os sentimentos que nos são contrários. E na medida em que experimentamos necessariamente ainda esses sentimentos, somos capazes de formar novas noções comuns que nos fazem compreender essas desconveniências e contrariedades. (cf. escólio).

CAPÍTULO 18:

Rumo ao terceiro gênero

[268] Os gêneros de conhecimento são também maneiras de viver, modos de existência. O primeiro gênero (imaginação) é constituído por todas as ideias inadequadas, pelas afecções passivas e seu encadeamento¹. Esse primeiro gênero corresponde, antes de mais nada, ao estado de natureza percebo os objetos ao sabor dos encontros, segundo o efeito que eles têm sobre mim. Esse efeito é apenas um “signo”, uma “indicação” variável. Esse é um conhecimento por *experiência vaga*, e vaga, segundo a etimologia, se refere ao caráter casual dos encontros². Aqui, só conhecemos a “ordem comum” da Natureza, isto é, o efeito dos encontros entre partes, segundo determinações meramente extrínsecas.

Mas o *estado civil* também pertence ao primeiro gênero de conhecimento. A partir do estado de natureza a imaginação forma ideias universais abstratas, que guardam do objeto essa ou aquela característica sensível. Essa característica será designada por um nome que servirá de signo, seja em relação a objetos que se pareçam com o primeiro, seja em relação a objetos que estão ligados habitualmente ao primeiro³. Mas com a linguagem e o estado civil desenvolve-se um segundo tipo de signos: não mais indicativos, mas sim imperativos. Signos parecem nos dizer aquilo que *é preciso* fazer para obter determinado resultado, para realizar determinado fim: esse é um conhecimento por *ouvir-dizer*. Assim, no famoso exemplo de Espinosa, um signo representa a operação que “devemos” fazer com três números para encontrar o quarto. Leis da [269] natureza ou regras técnicas, é inevitável que toda lei tome para nós uma forma moral, justamente na medida em que não temos dela um conhecimento adequado; uma lei nos parece moral, ou de tipo moral, toda vez que fazemos depender dela o efeito de um signo imperativo (e não vínculos constitutivos das coisas).

O que forma a unidade do primeiro gênero do conhecimento são os signos. Eles definem o estado de um pensamento que permanece inadequado, envolvido, não explicado. A esse primeiro gênero deveríamos até mesmo acrescentar o *estado de religião*, isto é, o estado do homem em relação a um Deus que lhe dá uma revelação. Esse estado não difere menos do estado de natureza do que o próprio estado civil: “A natureza nunca ensinou a ninguém que o homem é obrigado a obedecer a Deus; nenhum raciocínio poderia ensinar-lhe isso. Só a revelação, confirmada pelos signos, poderia dar conhecimento disso a cada um⁴”. Esse estado de religião também está no primeiro gênero: exatamente porque ele faz parte do conhecimento inadequado, porque está fundado em signos e se manifesta sob

¹ E, II, 41, dem.

² TRE, 19.

³ Sobre a ligação pelo hábito ou pela memória: E, II, 18, esc. Sobre a ligação pela semelhança, que define um conhecimento por signos: E, II, 40, esc. 1 e esc. 2.

⁴ TTP, cap. 16 (II, p. 266).

forma de leis que comandam e ordenam. A Revelação é ela mesma explicada pelo caráter inadequado de nosso conhecimento, e diz respeito unicamente a certos próprios de Deus. Os signos da revelação constituem um terceiro tipo de signos, e definem a religião dos profetas, religião do primeiro gênero ou da imaginação.

O segundo gênero de conhecimento na *Ética* corresponde ao estado de razão: é um conhecimento das noções comuns, através das noções comuns. É na *Ética* que surge a verdadeira ruptura entre os gêneros de conhecimento: “O conhecimento do segundo e do terceiro gênero, e não do primeiro, nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso⁵.” Com as noções comuns entramos no domínio da *expressão*: essas noções são nossas primeiras ideias adequadas, elas nos tiram do mundo dos signos inadequados. E como toda noção comum nos conduz à ideia de Deus, do qual ela exprime a essência, o segundo gênero de conhecimento [270] também implica uma religião. Essa religião não é mais da imaginação, mas sim do entendimento; a expressão da Natureza substitui os signos, o amor substitui a obediência; não é mais a religião dos profetas, mas sim, em graus diferentes, a religião de Salomão, a religião dos Apóstolos, a verdadeira religião do Cristo, fundamentada sobre as noções comuns⁶.

Mas, precisamente, o que é que conhecemos através dessas noções? Sabemos que as noções comuns não constituem a essência particular de coisa alguma. Entretanto, não basta defini-las pela sua generalidade. *As noções são aplicadas aos modos existentes particulares e não têm sentido independentemente dessa aplicação*. Representando (de pontos de vista mais ou menos gerais) a similitude de composição dos modos existentes, elas são para nós o único meio de chegar ao conhecimento adequado das relações características dos corpos, da composição dessas relações e de suas leis de composição. Também podemos ver bem isso no exemplo dos números: no segundo gênero de conhecimento, não mais aplicamos uma regra conhecida por ouvir–dizer, da mesma forma que se obedece a uma lei moral; compreendendo a regra de proporcionalidade em uma noção comum, compreendemos a maneira pela qual se compõem as relações constitutivas dos três números dados. Por isso, as noções comuns nos

⁵ E, II, 42, prop. E ainda V, 28, prop.

⁶ Essa religião do segundo gênero não se confunde com aquilo que Espinosa, no *Tratado teológico-político*, chama de “fé universal”, “comum a todos os homens”. Da maneira como é descrita no capítulo 14 (II, pp. 247-248) a fé universal diz respeito ainda à obediência, e utiliza abundantemente os conceitos morais de pecado, arrependimento e perdão: na verdade, ela mistura ideias do primeiro gênero e noções do segundo gênero. A verdadeira religião do segundo gênero, fundamentada unicamente sobre as noções comuns, só é exposta de maneira sistemática em E, V, 14-20. Mas o *TTP* dá indicações preciosas: a religião de Salomão foi a primeira que soube se guiar pela luz natural (cap. 4, II, pp. 142-144). Em outro sentido, temos a religião do Cristo: não é que o Cristo precise de noções comuns para conhecer Deus, mas seu ensinamento está de acordo com as noções comuns, e não é organizado pelos signos (é evidente que a Paixão e a Ressurreição fazem parte do primeiro gênero, cf. cap. 4, II, pp. 140-141, p. 144). Finalmente, a religião dos Apóstolos, mas apenas em uma parte do seu ensinamento e de sua atividade (cap. 11, *passim*).

fazem conhecer a ordem positiva da Natureza no seguinte sentido: ordem das relações constitutivas ou características, sob as quais os corpos convêm e se opõem. As leis da Natureza não mais aparecem como mandamentos e proibições, mas como aquilo que são, verdades eternas, normas de composição, regras de efetuação dos poderes. [271] É essa ordem da Natureza que exprime Deus como fonte; e quanto mais conhecemos as coisas de acordo com essa ordem, mais nossas próprias ideias exprimem a essência de Deus. Todo nosso conhecimento exprime Deus, quando é dirigido pelas noções comuns.

As noções comuns são uma das descobertas fundamentais da *Ética*. No que diz respeito a isso, devemos dar a maior importância à cronologia. Ferdinand Alquié insistiu recentemente nesse ponto: a introdução das noções comuns na *Ética* marca um momento decisivo do espinosismo⁷. Na verdade, nem o *Breve Tratado* nem o *Tratado da Reforma* mostram isso. O *Breve Tratado* já sabe que as coisas têm relações características, mas se fia apenas no “raciocínio” para descobri-las; não há nenhuma menção às noções comuns⁸. Da mesma maneira, o correspondente do segundo gênero de conhecimento no *Breve Tratado* (segundo “modo de consciência”) não constitui um conhecimento adequado, mas uma simples crença sincera. No *Tratado da Reforma*, o correspondente do segundo gênero (terceiro “modo de percepção”) constitui ainda apenas um conhecimento claro, não um conhecimento adequado: ele não se define de maneira alguma pelas noções comuns, mas por inferências do tipo cartesiano e deduções do tipo aristotélico⁹.

No entanto, *em um contexto totalmente diferente*, encontramos no *Tratado da Reforma* um pressentimento e uma aproximação daquilo que serão as noções comuns. Uma célebre passagem fala, com efeito, das “coisas fixas e eternas” que, em razão de sua onipresença, são para nós “como universais ou gêneros para a definição das coisas singulares mutantes”: reconhecemos aqui as noções mais universais, extensão, movimento, repouso, que são comuns a todas as coisas. E a continuação do texto exige ainda outros “coadjuvantes” necessários para compreender as coisas singulares mutantes: pressentimos então o papel das noções comuns menos universais¹⁰. Mas se esse texto apresenta muitas dificuldades, é porque foi escrito do ponto de vista do modo de percepção ou do [272] gênero de conhecimento supremo, tratando das próprias essências: nas coisas fixas e eternas, diz Espinosa, leis são inscritas como nos seus verdadeiros códigos; ora, essas leis parecem tanto leis de produção das essências quanto leis de composição das relações¹¹.

⁷ Cf. F. Alquié, *Nature et Vérité dans la philosophie de Spinoza*, curso publicado, C.D. U. pp. 30 seq.

⁸ *CT*, II, cap. 1, 2-3.

⁹ *TRE*, 19-21 (cf. nosso capítulo X).

¹⁰ *TRE*, 101-102. E o *Traité de la réforme* termina no momento em que Espinosa busca uma propriedade comum (*aliquid commune*) da qual dependeriam todas as características positivas do entendimento: 110.

¹¹ Espinosa diz na verdade que “as coisas fixas e eternas” devem nos dar o conhecimento da “essência íntima” das coisas: estamos aqui no último gênero de conhecimento. Por outro lado, porém, as coisas fixas também devem servir de

Como explicar que Espinosa assimile aqui espécies de leis tão diferentes? Supomos que ele só tenha tido o pressentimento das noções comuns ao avançar na redação do *Tratado da Reforma*. Ora, nesse momento, ele já havia definido de outra maneira o terceiro modo de percepção (correspondendo ao segundo gênero de conhecimento). Então, as coisas fixas e eternas com função de universais só tinham lugar ao nível do gênero ou do modo supremo: elas eram confundidas com o princípio do conhecimento das essências. Poderiam ter um outro lugar, mas teria sido preciso que Espinosa voltasse atrás e retomasse a descrição dos modos de percepção, em função de sua nova ideia. Essa hipótese explica, em parte, porque Espinosa desiste de terminar o *Tratado da Reforma*, justamente quando chega à exposição daquilo que ele mesmo chama de propriedade comum. Essa hipótese permitiria também datar a formação completa da teoria das noções comuns por Espinosa, entre o abandono do *Tratado da Reforma* e a redação da *Ética*. Ora, essa posse total iria suscitar nele o desejo de modificar o *Tratado*, de refazer a teoria do segundo gênero ou terceiro modo de percepção, dando às noções comuns seu desenvolvimento autônomo e distinto; por isso, na *Ética*, Espinosa fala de um Tratado no qual ele se propõe a desenvolver esses pontos¹².

Quando Espinosa descobre que as noções comuns são nossas primeiras ideias adequadas, se estabelece um hiato [273] entre o primeiro e o segundo gênero de conhecimento. A existência desse hiato não deve, no entanto, nos fazer esquecer todo um sistema de correspondências entre esses dois gêneros, sem as quais a formação de uma ideia adequada, ou de uma noção comum, permaneceria incompreensível. Vimos, primeiramente, que o estado civil ocupava o lugar de razão, preparava a razão e a imitava. Isso seria impossível se as leis morais e os signos imperativos, apesar do contrassenso que implicam, não coincidissem de certa maneira com a ordem verdadeira e positiva da Natureza. Assim são certamente as leis da Natureza que os profetas compreendem e transmitem, embora as compreendam inadequadamente. Da mesma maneira, o maior esforço da sociedade consiste em escolher signos e instituir leis cujo conjunto coincida ao máximo com a ordem da natureza e, principalmente, com a subsistência do homem nessa ordem. Sob esse aspecto, a variabilidade dos signos se torna uma vantagem e nos abre possibilidades que o entendimento não tem por ele mesmo, possibilidades próprias da imaginação¹³. Além do mais, a razão não conseguiria formar noções comuns, isto é, tomar posse de sua potência de agir, se ela não buscasse a si mesma no decorrer desse primeiro esforço que consiste em selecionar as paixões alegres. Antes que se tornem ativas, é preciso selecionar e

“universais”, em relação aos modos existentes variáveis: estamos então no segundo gênero, e no domínio da composição das relações, não mais da produção das essências. As duas ordens estão, portanto, misturadas. Cf. *TRE*, 101.

¹² *E*, II, 40. Esc. 1: a propósito do problema das noções, e das diferentes espécies de noções, Espinosa diz que já “meditou anteriormente sobre essas coisas”. Trata-se, evidentemente, do *Tratado da Reforma*. Mas acrescenta que “reservou esses assuntos para um outro tratado”: supomos que se trate, então, de uma revisão do *Tratado da Reforma*, em função da finalidade, o que obrigava Espinosa a retomar tudo.

¹³ *TTP*, cap. 1 (II, p. 106): “A partir de palavras e imagens podemos combinar mais ideias do que a partir apenas dos princípios e noções, sobre os quais está construído todo nosso conhecimento natural.”

encadear as paixões que aumentam nossa potência de agir. Ora, essas paixões se relacionam com a imagem de objetos que convêm conosco em natureza; essas imagens são ainda ideias inadequadas, simples indicações que nos fazem conhecer os objetos apenas pelo efeito que têm sobre nós. A razão não seria, então, “achada” se seu primeiro esforço não fosse esboçado no âmbito do primeiro gênero, utilizando todos os recursos da imaginação.

Consideradas na sua origem, as noções comuns encontram na imaginação as próprias condições de sua formação. Mais do que isso: consideradas na sua função prática, elas só se aplicam à coisas que podem ser imaginadas. Por isso, são elas mesmas, sob certos aspectos, assimiláveis a imagens¹⁴. *A aplicação [274] das noções comuns, em geral, implica uma curiosa harmonia entre a razão e a imaginação, entre as leis da razão e as leis da imaginação.* Espinosa analisa diferentes casos. Os livros III e IV da *Ética* tinham mostrado sob que leis específicas da imaginação uma paixão se torna mais ou menos intensa, mais ou menos forte. Assim, o sentimento para com uma coisa que imaginamos nela mesma é mais forte do que o sentimento que experimentamos, quando acreditamos que ela é necessária ou necessitada¹⁵. Ora, a lei específica da razão consiste, justamente, em considerar as coisas como necessárias: as noções comuns nos fazem compreender a necessidade das conveniências e das desconveniências entre corpos. A razão aproveita aqui de uma disposição da imaginação: quanto mais compreendemos as coisas como necessárias, menos as paixões fundadas sobre a imaginação têm força ou intensidade¹⁶. A imaginação, segundo sua própria lei, começa sempre por afirmar a presença de seu objeto; em seguida, ela é afetada por causas que excluem essa presença; ela entra em uma espécie de “flutuação”, e só acredita no seu objeto como possível ou mesmo contingente. A imaginação de um objeto contém, então, junto com o tempo, o princípio de seu enfraquecimento. Mas a razão, segundo sua própria lei, forma noções comuns, isto é, a ideia de propriedades “que consideramos sempre como presentes¹⁷.” Aqui a razão satisfaz a exigência da imaginação melhor do que esta mesma pode fazê-lo. A imaginação, arrastada por seu próprio destino, que a afeta por diversas causas, não consegue manter a presença do seu objeto. Só a razão não se contenta de diminuir relativamente a força das paixões: “em respeito ao tempo”, os sentimentos ativos que nascem da razão ou da noção comum são mais fortes neles mesmos que todos

¹⁴ Na *E*, II, 47, esc., Espinosa assinala expressamente a afinidade entre as noções comuns e as coisas que podem ser imaginadas, isto é, os corpos. É por isso mesmo que a ideia de Deus se distingue aqui das noções comuns. Espinosa falará das propriedades comuns que “imaginamos” sempre da mesma maneira (*E*, V, 7, dem.), ou então “imagens que se referem às coisas compreendidas clara e distintamente” (*E*, V, 12, prop.).

¹⁵ *E*, IV, 49; V, 5.

¹⁶ *E*, V, 6, prop. e dem.

¹⁷ *E*, V, 7, dem.: “Um sentimento da razão se refere necessariamente às propriedades comuns das coisas, que consideramos sempre como presentes (pois nada pode ser dado que exclua delas a existência presente), e que imaginamos sempre da mesma maneira.”

os sentimentos passivos que nascem da [275] imaginação¹⁸. Segundo a lei da imaginação, um sentimento é tanto mais forte quanto é provocado por mais causas agindo juntas¹⁹. Segundo, porém, sua própria lei, a noção comum se aplica ou se refere a várias coisas ou imagens de coisas que se juntam facilmente a elas: ela é portanto frequente e vivaz²⁰. Nesse sentido, ela diminui a intensidade do sentimento da imaginação, porque determina o espírito a considerar vários objetos. Mas também, esses objetos que se juntam à noção são como causas que favorecem o sentimento da razão que dela decorre²¹.

Necessidade, presença e frequência são as três características das noções comuns. Ora, essas características fazem com que elas se imponham de certa maneira à imaginação, seja para diminuir a intensidade dos sentimentos passivos, seja para assegurar a vivacidade dos sentimentos ativos. As noções comuns se servem das leis da imaginação para nos liberar da própria imaginação. Sua necessidade, sua presença, sua frequência permite que elas se insiram no movimento da imaginação, e desviem seu curso em benefício próprio. Não seria exagero falar aqui de uma *livre harmonia* entre a imaginação e a razão.

A maior parte da Ética, exatamente até V 21, foi escrita na perspectiva do segundo gênero do conhecimento. Pois é apenas pelas noções comuns que chegamos a ter ideias adequadas, e um conhecimento adequado do próprio Deus. Não existe aí uma condição de todo conhecimento, mas sim uma condição do nosso conhecimento, enquanto somos modos existentes finitos compostos de uma alma e de um corpo. Nós, que primeiramente, só temos ideias inadequadas e afecções passivas, só podemos conquistar nossa potência de compreender e de agir quando formamos noções comuns. Todo nosso conhecimento passa por essas noções. Por isso, Espinosa pode dizer que a própria existência [276] de Deus não é conhecida por ela mesma, mas “deve ser concluída de noções cuja verdade seja tão firme e tão inabalável que não possa existir nem ser concebida uma potência capaz de mudá-las²²”. Mesma confissão na *Ética*: o primeiro livro nos faz conhecer Deus e todas as coisas como dependentes de Deus; ora, esse conhecimento é ele mesmo do segundo gênero²³.

¹⁸ E, V, 7, prop. (Esse texto se refere apenas aos sentimentos da imaginação que dizem respeito às coisas “consideradas como ausentes”. Mas, levando em conta o tempo, a imaginação é *sempre* determinada a considerar seu objeto como ausente).

¹⁹ E, V, 8, prop. e dem.

²⁰ E, V, 11, 12, e 13.

²¹ Cf. E, V, 9 e 11.

²² TTP, cap. 6 (II, p. 159). Cf. também a nota acrescentada a esse texto (II, p. 315).

²³ E, V, 36, esc.

Todos os corpos convêm em certas coisas, extensão, movimento, repouso. As ideias de extensão, de movimento, de repouso são para nós noções comuns muito universais, pois se aplicam a todos os corpos existentes. Perguntamos: devemos considerar a própria ideia de Deus como uma noção comum, a mais universal de todas? Muitos textos parecem sugerir isso²⁴. Entretanto, não é bem assim: nossa ideia de Deus está em estreita relação com as noções comuns, mas não é uma dessas noções. Em certo sentido, a ideia de Deus se opõe às noções comuns, porque estas se aplicam sempre à coisas que podem ser imaginadas, enquanto Deus não pode sê-lo²⁵. Espinosa diz apenas que as noções comuns nos levam à ideia de Deus, que elas nos “dão” necessariamente o conhecimento de Deus e que, sem elas, não teríamos esse conhecimento²⁶. Na verdade, uma noção comum é uma ideia adequada; a ideia adequada é a ideia como sendo expressiva; e aquilo que ela exprime é a própria essência de Deus. A ideia de Deus está, portanto, em relação de expressão com as noções comuns. As noções comuns exprimem Deus como sendo a fonte de todas as relações constitutivas das coisas. Enquanto relacionada a essas noções que a exprimem, a ideia de Deus funda a religião do segundo gênero. Pois sentimentos ativos, alegrias ativas decorrem das noções comuns; exatamente, elas decorrem justamente daí “acompanhadas da ideia de [277] Deus”. O amor de Deus não é outra coisa senão essa alegria e esse acompanhamento²⁷. O maior esforço da razão, enquanto concebe noções comuns, é portanto para conhecer Deus e amá-lo²⁸. (Mas esse Deus ligado às noções comuns não tem que responder ao nosso amor: Deus impassível, que não nos dá nada em troca. Pois, por mais ativas que sejam, as alegrias que decorrem das noções não são separáveis das alegrias passivas ou de dados da imaginação que, primeiramente, aumentaram nossa potência de agir e nos serviram de causas ocasionais. Ora, o próprio Deus é isento de paixões: ele não experimenta nenhuma alegria passiva, nem mesmo nenhuma alegria ativa do gênero daquelas que supõem uma alegria passiva²⁹.)

Lembramos das exigências metodológicas do *Tratado da Reforma*: não podemos partir da ideia de Deus, mas devemos chegar a ela tão logo quanto possível. Ora, “tão logo quanto possível”, no *Tratado*, se apresentava assim: devíamos partir daquilo que era positivo em uma ideia que tínhamos; nos esforçávamos para tornar essa ideia adequada; ela era adequada quando estava ligada a sua causa,

²⁴ Na E, II, 45-47, Espinosa passa das noções comuns para a ideia de Deus (cf. principalmente 46, dem.). Em V, 14-15, passagem análoga: tendo mostrado que um grande número de imagens se juntava facilmente à noção comum, Espinosa concluiu que podemos juntar e ligar todas as imagens à ideia de Deus.

²⁵ E, II, 47, esc: “Que os homens não tenham um conhecimento igualmente claro de Deus e das noções comuns, isso provém do fato de que eles não podem imaginar Deus como imaginam os corpos”.

²⁶ E, II, 46, dem. (*id quod dat*).

²⁷ E, V, 15, dem.

²⁸ E, IV, 28, dem.

²⁹ Cf. E. V. 17 e 19. Espinosa lembra, explicitamente, que Deus não pode experimentar nenhum aumento da sua potência de agir, logo, nenhuma alegria passiva. Mas aqui, ele tem a oportunidade de negar que Deus possa experimentar uma alegria qualquer em geral: com efeito, as únicas alegrias ativas conhecidas *nesse momento* da *Ética* são aquelas do segundo gênero. Ora, essas alegrias supõem paixões, e estão excluídas de Deus da mesma maneira que as paixões.

quando exprimia sua causa; mas ela não exprimia sua causa sem também exprimir a ideia de Deus que determinava essa causa a produzir um certo efeito. Dessa maneira, não corríamos o risco de entrar em uma regressão infinita de causa em causa: Deus era exprimido a cada nível como aquilo que determinava a causa.

Não nos parece exato opor, nesse ponto, a *Ética* ao *Tratado da Reforma*. Tanto a *Ética* quanto o *Tratado* não começam por Deus como substância absolutamente infinita. A *Ética* não parte de maneira alguma da ideia de Deus como sendo um incondicional; vimos a esse respeito o papel das primeiras proposições. A *Ética* e o *Tratado da Reforma* têm o mesmo projeto: atingir tão logo quanto possível a ideia de Deus sem cair em uma regressão infinita, sem fazer do próprio Deus uma causa distante. Se a *Ética* se distingue do *Tratado da Reforma*, não será por uma mudança de método, menos ainda por uma [278] mudança de princípio, mas apenas porque a *Ética* encontrou meios menos artificiais e mais concretos. Esses meios são as noções comuns (até V, 21). Não mais partimos daquilo que é positivo em uma ideia qualquer para tentar formar uma ideia adequada: um procedimento como esse não é muito seguro e permanece indeterminado. Partimos daquilo que existe de positivo em uma paixão alegre; somos então determinados a formar uma noção comum, nossa primeira ideia adequada. Depois formamos noções comuns cada vez mais gerais, que constituem o sistema da razão; mas cada noção comum, em seu próprio nível, exprime Deus e nos conduz ao conhecimento de Deus. Cada noção comum exprime Deus como a fonte das relações que se compõem nos corpos aos quais a noção se aplica. Não diremos, portanto, que as noções mais universais exprimem melhor Deus do que as noções menos universais. Não diremos, principalmente, que a ideia de Deus seja ela mesma uma noção comum, a mais universal de todas: na verdade, cada noção nos conduz até ela, cada noção a exprime, tanto as menos universais quanto as mais universais. No sistema da expressão, Deus nunca é uma causa distante.

É por isso que a ideia de Deus, na *Ética*, vai representar o papel de um eixo. Tudo gira em volta dela, tudo muda com ela. Espinosa anuncia que “além” do segundo gênero do conhecimento, é dado um terceiro³⁰. Mais do que isso, ele apresenta o segundo gênero como sendo a causa motriz do terceiro: é o segundo que nos determina a entrar no terceiro, a “formar” o terceiro³¹. A pergunta é a seguinte: como o segundo gênero nos determina assim? *Só a ideia de Deus pode explicar essa passagem*, que aparece na *Ética* em V 20-21. 1º) Cada noção comum nos conduz à ideia de Deus. Ligada às noções comuns que a exprimem, a ideia de Deus faz ela mesma parte do segundo gênero de conhecimento. Dessa forma, ela representa um Deus impassível, mas essa ideia acompanha todas as alegrias que decorrem da nossa potência de compreender (enquanto essa potência procede por noções comuns). A ideia de Deus, nesse

³⁰ E, II, 40, esc. 2.

³¹ E, V, 28, prop.: “O esforço ou o desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento não pode nascer do primeiro, mas sim do segundo gênero de conhecimento”.

sentido, é a ponta extrema do segundo gênero. 2º) Porém, embora esteja necessariamente ligada [279] às noções comuns, a ideia de Deus não é ela mesma uma noção comum. É por isso que ela nos lança em um novo elemento. Só podemos alcançar a ideia de Deus pelo segundo gênero; mas não podemos chegar aí sem sermos determinados a sair desse segundo gênero para entrarmos em um novo estado. No segundo gênero, é a ideia de Deus que serve de fundamento para o terceiro; por “fundamento” é preciso entender a verdadeira causa motriz, a *causa fiendi*³². Essa ideia de Deus, ela mesma mudará então de conteúdo, terá um outro conteúdo, no terceiro gênero ao qual nos determina.

Uma noção comum tem duas características: ela se aplica a vários modos existentes; ela nos faz conhecer as relações sob as quais os modos existentes convêm ou se opõe. Podemos até compreender que uma ideia de atributo nos apareça primeiramente como uma noção comum: a ideia de extensão é uma noção muito universal enquanto aplicada a todos os corpos que existem; e a ideia dos modos infinitos da extensão nos faz conhecer a conveniência de todos os corpos do ponto de vista da Natureza inteira. Mas a ideia de Deus, que é acrescentada a todas as noções comuns ou as “acompanha”, nos inspira uma nova apreciação dos atributos e dos modos. Mais uma vez, é assim na *Ética* e no *Tratado da Reforma*: a ideia de Deus nos introduz no domínio dos “seres reais” e do seu encadeamento. O atributo não será mais compreendido apenas como uma *propriedade comum* a todos os *modos existentes* que lhe correspondem, mas como aquilo que constitui a *essência singular* da substância divina e aquilo que contém todas as *essências particulares* de modos. O terceiro gênero de conhecimento é definido assim: ele se estende “da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus ao conhecimento adequado da essência das coisas”³³. O atributo é ainda uma forma comum mas o que mudou é o sentido da palavra [280] “comum”. Comum não mais significa geral, isto é, aplicável a vários modos existentes, ou a todos os modos existentes de um determinado gênero. Comum significa unívoco: o atributo é unívoco, ou comum a Deus, do qual ele constitui a essência singular, e aos modos, do qual ele contém as essências particulares. Resumindo, aparece uma diferença fundamental entre o segundo e o terceiro gênero: as ideias do segundo gênero se definem pela sua função geral, se aplicam aos modos existentes, nos fazem conhecer a composição das relações que caracterizam esses modos existentes. As ideias do terceiro gênero se definem pela sua natureza singular, elas representam a

³² Em *E*, V, 20, esc., Espinosa fala do “fundamento” do terceiro gênero. Esse fundamento é o “conhecimento de Deus”. Não se trata, evidentemente, do conhecimento de Deus como nos será dado pelo terceiro gênero. Como prova o contexto (V, 15 e 16), trata-se de um conhecimento de Deus dado pelas noções comuns. Assim também, em II, 47, esc., Espinosa diz que “formamos” o terceiro gênero de conhecimento a partir de um conhecimento de Deus. Ainda nesse ponto, o contexto (II, 46, dem.) mostra que se trata do conhecimento de Deus assim como ele faz parte do segundo gênero.

³³ *E*, II, 40, esc. 2 (cf. também V, 25, dem.).

essência de Deus, nos fazem conhecer as essências particulares assim como elas estão contidas no próprio Deus³⁴.

Somos modos existentes. Nosso conhecimento está submetido à seguinte condição: devemos passar pelas noções comuns para atingir as ideias do terceiro gênero. Longe de poder deduzir a relação que caracteriza um modo a partir de sua essência, devemos primeiro conhecer a relação para chegar ao conhecimento da essência. Da mesma forma, devemos conceber a extensão como uma noção comum antes de compreendê-la como aquilo que constitui a essência de Deus. O segundo gênero é para nós causa eficiente do terceiro; e no segundo gênero, é a ideia de Deus que nos faz passar do segundo para o terceiro. Começamos formando noções comuns que exprimem a essência de Deus; somente então podemos compreender que Deus se exprime ele mesmo nas essências. Essa condição do nosso conhecimento não é uma condição para todo conhecimento: o verdadeiro Cristo não passa pelas noções comuns. Ele adapta, ele apropria às noções comuns o ensinamento que nos dá; mas seu próprio conhecimento é imediatamente do terceiro gênero; ele conhece a existência de Deus [281] por ela mesma, assim como todas as essências, e a ordem das essências³⁵. Por isso Espinosa diz: contrariamente ao Cristo, não conhecemos a existência de Deus por ela mesma³⁶. Na situação natural de nossa existência, estamos cheios de ideias inadequadas e de afecções passivas; não chegaremos nunca a qualquer ideia adequada nem a uma alegria ativa, se não formarmos primeiro noções comuns. Entretanto, não podemos concluir que Deus só nos seja conhecido *indiretamente*. As noções comuns nada têm a ver com signos; elas constituem apenas as condições sob as quais atingimos nós mesmos o terceiro gênero do conhecimento. Assim, as provas da existência de Deus não são provas indiretas: a ideia de Deus ainda é tomada aí na sua relação com as noções comuns, mas ela nos determina, justamente, a “formar” o terceiro gênero, ou a conquistar uma visão direta.

³⁴ Em que medida as ideias do segundo e do terceiro gênero são as mesmas? Elas se distinguem apenas por sua função ou por seu uso? O problema é complexo. É certo que as noções comuns mais universais coincidem com as ideias dos atributos. Como noções comuns, elas são tomadas na função geral que exercem em relação aos *modos existentes*. Como ideias do terceiro gênero, elas são pensadas na sua essência objetiva, enquanto contêm objetivamente as *essências de modos*. Todavia, as noções comuns menos universais não coincidem por sua vez com as ideias das essências particulares (as relações não se confundem com as essências, embora as essências se expressem nas relações).

³⁵ *TTP*, cap. 4 (II, pp. 140-141).

³⁶ *TTP*, cap. 1 (II, pp. 98-99).

CAPÍTULO 19:

Beatitude

[282] O primeiro gênero de conhecimento tem como único objeto os encontros entre as partes, segundo suas determinações extrínsecas. O segundo gênero vai até a composição dos relações características. Mas só o terceiro gênero diz respeito às essências eternas: conhecimento da essência de Deus e das essências particulares tal como elas estão em Deus e são concebidas por Deus. (Assim, nos três gêneros de conhecimento, reencontramos os três aspectos da ordem da Natureza: ordem das paixões, ordem de composição das relações, ordem das próprias essências). Ora, as essências têm várias características. Primeiramente, elas são particulares, logo, irredutíveis umas às outras: cada uma é um ser real, uma *res physica*, um grau de potência ou de intensidade. É por isso que Espinosa pode opor o terceiro gênero ao segundo, dizendo que o segundo gênero nos mostra em geral que todas as coisas que existem dependem de Deus, mas só o terceiro gênero nos faz compreender a dependência de determinada essência em particular¹. Entretanto, por outro lado, cada essência convém com todas as outras. É porque todas as essências estão compreendidas na produção de cada uma. Não se trata mais de conveniências relativas, mais ou menos gerais, entre modos existentes, mas de uma conveniência ao mesmo tempo singular e absoluta de cada essência com todas as outras². Então, o espírito não conhece uma essência, isto é, uma coisa sob a espécie da eternidade, sem ser determinado a conhecer ainda mais coisas e a desejar [283] conhecer cada vez mais³. Enfim, as essências são expressivas: não apenas cada essência exprime todas as outras no princípio de sua produção, mas também exprime Deus como sendo esse próprio princípio que contém todas as essências, e do qual cada uma depende em particular. Cada essência é uma parte da potência de Deus, logo, concebida pela própria essência de Deus, mas enquanto a essência de Deus é explicada por *essa* essência⁴.

O conhecimento supremo compreende, portanto, três dados. Uma ideia adequada de nós mesmos ou de nossa própria essência (ideia que exprime a essência de nosso corpo sob a espécie da eternidade): cada um forma a ideia de sua própria essência, e é nessa ideia que Espinosa está pensando quando diz que o terceiro gênero mostra como uma essência *em particular* depende de Deus⁵. Uma ideia adequada do maior número de coisas possíveis, sempre na sua essência ou sob a espécie da eternidade. Uma ideia adequada de Deus, enquanto Deus contém todas as essências, e as compreende todas na produção de cada uma (logo, na produção da nossa em particular).

¹ Na E, V, 36, esc., Espinosa opõe a demonstração *geral* do segundo gênero à conclusão *singular* do terceiro gênero.

² E, V, 37, esc.: Só modos existentes podem se destruir, nenhuma essência pode destruir uma outra.

³ Cf. E, V, 25-27.

⁴ E, V, 22, dem., e 36, prop.

⁵ Cf. E, V, 36, esc. (todo o contexto prova que se trata para cada um de sua própria essência, da essência do seu próprio corpo: cf. V. 30, prop. e dem.).

O eu, as coisas e Deus são as três ideias do terceiro gênero. Delas decorrem alegrias, um desejo e um amor. As alegrias do terceiro gênero são alegrias ativas: na verdade, elas são explicadas pela nossa própria essência e “são acompanhadas” sempre pela ideia adequada dessa essência. Tudo aquilo que compreendemos sob o terceiro gênero, inclusive a essência das outras coisas e de Deus, o compreendemos pelo fato de concebermos nossa essência (a essência do nosso corpo) sob a espécie da eternidade⁶. É nesse sentido que o terceiro gênero não tem outra *causa formal* a não ser nossa potência de agir ou de compreender, isto é, a potência de pensar do próprio Deus enquanto ela se explica pela nossa própria essência⁷. No terceiro gênero, todas as ideias têm como causa formal nossa potência de compreender. Todas as afecções que derivam dessas ideias são, portanto, por natureza, afecções [284] ativas, alegrias ativas⁸. É preciso imaginar que a essência de Deus afeta a minha, e que as essências se afetam umas às outras; mas não existem afecções de uma essência que não possam ser explicadas formalmente por essa própria essência, logo, que não sejam acompanhadas da ideia de si como causa formal ou da consideração da potência de agir.

Dessa alegria que decorre da ideia adequada de nós mesmos, nasce um *desejo*, desejo de conhecer sempre mais coisas na sua essência ou sob a espécie da eternidade. Mas, principalmente, nasce um *amor*. Pois, no terceiro gênero, a ideia de Deus por sua vez, é como a causa material de todas as ideias. Todas as essências exprimem Deus como aquilo pelo que elas são concebidas: a ideia da minha própria essência representa minha potência de agir, mas minha potência de agir nada mais é senão a potência do próprio Deus enquanto explicada pela minha essência. Não existe, portanto, alegria do terceiro gênero que não seja acompanhada da ideia de Deus como causa material: “Do terceiro gênero de conhecimento nasce necessariamente o Amor intelectual de Deus: pois desse gênero de conhecimento nasce a alegria que a ideia de Deus acompanha como causa⁹.”

Ora, como podem as alegrias ativas do terceiro gênero se distinguir das alegrias do segundo? As alegrias do segundo gênero já são ativas, porque são explicadas por uma ideia adequada que temos. Elas são explicadas, portanto, pela nossa potência de compreender ou de agir. Elas implicam que tenhamos a posse formal dessa potência. Mas embora essa não mais pareça suscetível de aumento, ainda lhe falta uma certa qualidade, nuança qualitativa individual que corresponde ao grau de potência ou de intensidade de nossa essência própria. Na verdade, enquanto permanecermos no segundo gênero de

⁶ E, V, 29, prop.

⁷ E, V, 31, prop.: “O terceiro gênero de conhecimento depende do espírito, como de sua causa formal, enquanto o próprio espírito é eterno.”

⁸ E, V, 27, dem.: Aquele que conhece pelo terceiro gênero “é afetado pela maior alegria (*summa laetitia*)”.

⁹ E, V, 32, cor.

conhecimento, a ideia adequada que temos ainda não é uma ideia de nós mesmos, da nossa essência, da essência do nosso corpo. Essa restrição parecerá importante se lembrarmos qual é o ponto de partida do problema do conhecimento: não temos imediatamente a ideia adequada de nós mesmos ou de nosso corpo, porque esta [285] só está em Deus enquanto ele é afetado por ideias de outros corpos; só conhecemos, portanto, nosso corpo através de ideias de afecções, necessariamente inadequadas, e só conhecemos a nós mesmos pelas ideias dessas ideias; quanto às ideias de corpos exteriores, quanto à ideia do nosso próprio corpo ou do nosso próprio espírito, não as *temos*, nas condições imediatas de nossa existência. Ora, o segundo gênero de conhecimento nos dá certamente ideias adequadas; mas essas ideias são apenas as de propriedades comuns ao nosso corpo e aos corpos exteriores. Elas são adequadas porque estão na parte como no todo e porque estão em nós, no nosso espírito, como estão nas ideias das outras coisas. Mas elas não constituem de forma alguma uma ideia adequada de *nós mesmos*, nem uma ideia adequada de uma *outra coisa*¹⁰. Elas são explicadas por nossa essência, mas elas mesmas não constituem uma ideia dessa essência. Pelo contrário, com o terceiro gênero de conhecimento, formamos ideias adequadas de nós mesmos e das outras coisas, assim como elas estão em Deus e são concebidas por Deus. As alegrias ativas que decorrem das ideias do terceiro gênero são, portanto, de uma natureza diferente daquelas que decorrem das ideias do segundo. E, mais geralmente, Espinosa está em condições de distinguir duas formas de atividade do espírito, dois modos sob os quais somos ativos e nos sentimos ativos, duas expressões da nossa potência de compreender: “...É da natureza da razão conceber as coisas sob uma espécie de eternidade [segundo gênero], e também pertence à natureza do espírito conceber a essência do corpo sob uma espécie de eternidade [terceiro gênero]; e além dessas *duas coisas*, nada mais pertence à essência do espírito¹¹.”

Todas as afecções, passivas ou ativas, são afecções da essência, na medida em que preenchem o poder de ser afetado no qual a essência se exprime. Mas as afecções passivas, tristezas ou alegrias, são *adventícias*, pois são produzidas do exterior; as afecções ativas, as alegrias ativas, são *inatas* porque são explicadas [286] pela nossa essência ou nossa potência de compreender¹². Entretanto tudo se passa como se o inato tivesse duas dimensões diferentes, que dessem conta das dificuldades que temos para alcançá-lo ou encontrá-lo. Em primeiro lugar, as noções comuns são elas mesmas inatas, assim como as alegrias ativas que delas decorrem. O que não as impede de terem que ser formadas, e serem formadas mais ou menos facilmente, logo, serem mais ou menos comuns aos espíritos. A aparente contradição desaparece, se considerarmos que nascemos separados de nossa potência de agir ou de compreender:

¹⁰ É por isso que as noções comuns enquanto tais não constituem a essência de nenhuma coisa singular: cf. *E*, II, 37, prop. E em V, 41, dem., Espinosa lembra que o segundo gênero não nos dá nenhuma ideia da essência eterna do espírito.

¹¹ *E*, V, 29, dem. Existem portanto aqui duas espécies de eternidade, uma definida pela *presença* da noção comum, a outra pela *existência* da essência singular.

¹² Sobre as afecções da essência em geral, e sobre o adventício e o inato, cf. *E*, III, explicação da definição do desejo.

na existência, devemos conquistar aquilo que pertence a nossa essência. Justamente, só podemos formar noções comuns, mesmo as mais gerais, se encontrarmos um ponto de partida nas paixões alegres que aumentam primeiramente nossa potência de agir. É nesse sentido que as alegrias ativas que decorrem das noções comuns encontram, de certa maneira, suas causas ocasionais nas afecções passivas de alegria: inatas por direito, elas não deixam por isso de depender de afecções adventícias como causas ocasionais. O próprio Deus, porém, dispõe imediatamente de uma potência de agir infinita que não é suscetível de nenhum aumento. Deus não sente, portanto, paixão alguma, nem mesmo alegre, assim como também não tem ideias inadequadas. Mas surge também o problema de saber se as noções comuns, e as alegrias ativas que delas decorrem, estão em Deus. Sendo ideias adequadas, as noções comuns estão certamente em Deus, mas apenas enquanto ele tem, primeiramente, outras ideias que as compreendem necessariamente (essas outras ideias serão para nós as do terceiro gênero)¹³. De maneira que nem Deus nem o Cristo, que é a expressão do seu pensamento, nunca pensam, portanto, *através* de noções comuns. As noções comuns não podem, portanto, em Deus, servir de princípios à alegrias correspondentes àquelas que temos no segundo gênero: Deus é isento de alegrias passivas, mas nem mesmo tem as alegrias ativas do segundo gênero que supõem um aumento [287] da potência de agir como causa ocasional. Por isso, *de acordo com a ideia do segundo gênero*, Deus não tem nenhum sentimento de alegria¹⁴.

As ideias do terceiro gênero não são apenas explicadas pela nossa essência, elas consistem na ideia dessa própria essência e de suas relações (relação com a ideia de Deus, relações com as ideias das outras coisas, sob a espécie da eternidade). A partir da ideia de nossa essência como causa formal, a partir da ideia de Deus como causa material, imaginamos todas as ideias assim como elas estão em Deus. Sob o terceiro gênero do conhecimento, formamos ideias e sentimentos ativos que estão em nós como estão imediata e eternamente em Deus. Pensamos como Deus pensa, experimentamos os próprios sentimentos de Deus. Formamos a ideia de nós mesmos tal como ela está em Deus e, pelo menos em parte, formamos a ideia de Deus tal como ela está no próprio Deus: as ideias do terceiro gênero constituem portanto uma dimensão mais profunda do inato, e as alegrias do terceiro gênero são as únicas verdadeiras afecções da essência nela mesma. Certamente parece que estamos *chegando* ao terceiro gênero de conhecimento¹⁵. Aqui, porém, o que nos serve de causa ocasional são as próprias noções comuns, logo, algo de adequado e ativo. A “passagem” é só uma aparência; na verdade, nós nos

¹³ Segundo E, II, 38 e 39, dem., as noções comuns estão certamente em Deus. Mas apenas enquanto estão compreendidas nas ideias das coisas singulares (ideias de nós mesmos e das outras coisas) que estão elas mesmas em Deus. O mesmo não ocorre conosco: as noções comuns são primeiras na ordem do nosso conhecimento. É porque elas são em nós fonte de afecções especiais (alegrias do segundo gênero). Deus, pelo contrário, só tem afecções do terceiro gênero.

¹⁴ Cf. E, V, 14-20.

¹⁵ E, V, 31, esc.: “Embora agora estejamos certos de que o espírito é eterno enquanto concebe as coisas sob a espécie da eternidade, entretanto, a fim de explicar mais facilmente e dar a compreender melhor o que queremos mostrar, nós o consideramos como se ele começasse agora a ser e a compreender as coisas sob a espécie da eternidade...”.

encontramos da maneira como somos imediata e eternamente em Deus. “O espírito possui eternamente essas mesmas perfeições que imaginamos poderiam acontecer a ele¹⁶.” Isso explica porque as alegrias que derivam das ideias do terceiro gênero são as únicas a merecer o nome de *beatitude*: não são mais alegrias que aumentam nossa potência de agir, nem mesmo alegrias que supõem ainda esse aumento, são alegrias que derivam absolutamente de nossa essência, assim como ela está em Deus e é concebida por Deus¹⁷.

Devemos ainda perguntar: qual é a diferença entre as ideias de Deus do segundo e do terceiro gênero? [288] A ideia de Deus só pertence ao segundo gênero na medida em que se refere às noções comuns que a exprimem. E as condições do nosso conhecimento são tais que “chegamos” à ideia de Deus através das noções comuns. Mas a ideia da Deus não é, nela mesma, uma dessas noções. É ela então que nos faz sair do segundo gênero de conhecimento e nos revela um conteúdo independente: não mais propriedades comuns, mas a essência de Deus, minha essência e todas as outras que dependem de Deus. Ora, enquanto a ideia de Deus se referir às noções comuns, ela representará um ser soberano que não tem nenhum amor, nenhuma alegria. Ao nos determinar, porém, ao terceiro gênero, ela mesma recebe novas qualificações que correspondem a esse gênero. As alegrias ativas que sentimos no terceiro gênero de conhecimento são as alegrias que o próprio Deus sente, porque as ideias das quais elas derivam estão em nós assim como estão eterna e imediatamente em Deus. Não veremos, portanto, nenhuma contradição entre os dois amores sucessivamente descritos no livro V da *Ética*: amor por um Deus que não pode nos amar, pois não sente nenhuma alegria; amor por um Deus, ele mesmo alegre, que se ama e nos ama com o mesmo amor com o qual o amamos. Basta, como indica o contexto, ligar os primeiros textos ao segundo gênero de conhecimento, os outros ao terceiro gênero¹⁸.

Vindas da ideia de nós mesmos assim como ela está em Deus, nossas alegrias ativas são uma parte das alegrias de Deus. Nossa alegria é a alegria do próprio Deus enquanto ele é explicado pela nossa essência. E o amor do terceiro gênero, que sentimos por Deus, é “uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo”. O amor que sentimos por Deus é o amor que Deus sente por si mesmo enquanto explicado pela nossa própria essência, logo, o amor que ele sente pela nossa própria essência¹⁹. A *beatitude* não designa apenas a posse de uma alegria ativa, assim como ela está em Deus, mas a posse de um amor ativo, assim como ele está em Deus²⁰. Em tudo isso, a palavra parte deve ser sempre interpretada de maneira explicativa ou expressiva: não é uma parte aquilo que compõe, mas aquilo que exprime e explica. Nossa essência é uma parte de [289] Deus, a ideia da nossa essência é uma

¹⁶ E, V, 33, esc.

¹⁷ E, V, 33, esc.

¹⁸ Amor a Deus, do segundo gênero: E, V, 14-20. Amor de Deus, do terceiro gênero: E, V, 32-37.

¹⁹ E, V, 36, prop. e cor.

²⁰ E, V, 36, esc.

parte da ideia de Deus, isso porque a essência de Deus se explica pela nossa. E é no terceiro gênero que o sistema de expressão encontra sua forma final. A forma final da expressão é a identidade da afirmação especulativa e da afirmação prática, a identidade do Ser com a Alegria, da Substância com a Alegria, de Deus com a Alegria. A alegria manifesta o desenvolvimento da própria substância, sua explicação nos modos e a consciência dessa explicação. A ideia de Deus não é mais simplesmente exprimida pelas noções comuns em geral, é ela que se exprime e se explica em todas as essências, segundo a lei de produção que lhes é própria. Ela se exprime em cada essência em particular, mas cada essência compreende todas as outras essências na sua lei de produção. A alegria que sentimos é a alegria que o próprio Deus sente enquanto tem a ideia da nossa essência; a alegria que Deus sente é aquela que nós mesmos sentimos enquanto temos ideias tais como elas estão em Deus.

A partir da nossa existência na duração, logo “durante” nossa própria existência, podemos atingir o terceiro gênero de conhecimento. Mas só o conseguiremos numa ordem estrita que represente a melhor maneira pela qual nosso poder de ser afetado possa ser preenchido: 1º) Ideias inadequadas que nos são dadas, e afecções passivas que daí derivam, umas aumentando nossa potência de agir, outras diminuindo-a. 2º) Formação das noções comuns como resultado de um esforço de seleção sobre as próprias afecções passivas; as alegrias ativas do segundo gênero derivam das noções comuns, um amor ativo deriva da ideia de Deus tal como se reporta às noções comuns. 3º) Formação das ideias adequadas do terceiro gênero, alegrias ativas e amor ativo que derivam dessas ideias (beatitude). Enquanto, porém, existirmos na duração, será inútil esperar que tenhamos apenas alegrias ativas do terceiro gênero, ou apenas afecções ativas em geral. Teremos sempre paixões e tristezas com nossas alegrias passivas. Nosso conhecimento passará sempre pelas noções comuns. O máximo que podemos nos esforçar será para termos proporcionalmente mais paixões alegres do que tristezas, mais alegrias ativas do segundo gênero do que paixões, e o maior [290] número possível de alegrias do terceiro gênero. Tudo é questão de proporção nos sentimentos que preenchem nosso poder de ser afetado: trata-se de fazer com que as ideias inadequadas e as paixões ocupem apenas *a menor parte de nós mesmos*²¹.

A duração está relacionada à existência dos modos. Lembramos que a existência de um modo é constituída por partes extensivas que, numa certa relação, são determinadas a pertencer à essência desse modo. É por isso que a duração é medida pelo tempo: um corpo existe por tanto tempo quanto ele possua partes extensivas na relação que o caracteriza. Quando os encontros dispõe de outra maneira, o próprio corpo deixa de existir, e suas partes formam outros corpos sob novas relações. É, portanto, evidente que não podemos suprimir toda paixão durante nossa existência: as partes extensivas, na

²¹ Cf. *E*, V, 20, esc.; 38, dem.

verdade, são determinadas e afetadas de fora, ao infinito. Às partes do corpo correspondem *faculdades* da alma, faculdades de experimentar afecções passivas. Dessa maneira a imaginação corresponde à marca atual de um corpo sobre o nosso, a memória corresponde à sucessão das marcas no tempo. Memória e imaginação são verdadeiras partes da alma. A alma tem partes extensivas que só lhe pertencem na medida em que ela é a ideia de um corpo, ele mesmo composto de partes extensivas²². A alma “dura”, na medida em que exprime a existência atual de um corpo que dura. E as faculdades da alma se referem elas mesmas a uma potência, potência de sofrer, potência de imaginar as coisas segundo as afecções que elas produzem no nosso corpo, logo, potência de conceber as coisas na duração e em relação ao tempo²³.

As partes extensivas pertencem à essência em uma certa relação e durante um certo tempo; mas elas não constituem essa essência. A própria essência tem uma outra natureza completamente diferente. A essência nela mesma é um grau de potência ou de intensidade, uma parte intensiva. Nada nos parece menos exato do que uma interpretação matemática das essências particulares em Espinosa. É verdade [291] que uma essência se exprime em uma relação, mas ela não se confunde com essa relação. Uma essência particular é uma realidade física; por isso, as afecções são afecções da essência, e a própria essência uma essência de corpo. Essa realidade física é uma realidade intensiva, uma existência intensiva. Imaginamos, então, que a essência não dura. A duração é dita em função das partes extensivas e é medida pelo tempo durante o qual essas partes pertencem à essência. A essência nela mesma, porém, tem uma realidade ou uma existência eterna; ela não tem duração, nem tempo que marque o término dessa duração (nenhuma essência pode destruir uma outra). Espinosa diz exatamente que a essência é *concebida* “com uma certa necessidade eterna²⁴”. Mas essa fórmula, por sua vez, não autoriza nenhuma interpretação intelectualista ou idealista. Espinosa quer dizer apenas que uma essência particular não é eterna por ela mesma. Só a substância divina é eterna em virtude de si mesma; mas uma essência só é eterna em virtude de uma causa (Deus), da qual deriva sua existência ou sua realidade de essência. Ela é portanto necessariamente concebida por essa causa; ela é portanto concebida com a necessidade eterna que deriva dessa causa. Não nos causará surpresa que Espinosa fale então da “ideia que exprime a essência de determinado corpo humano sob a espécie da eternidade”. Ele não quer dizer que a essência do corpo só exista em ideia. O erro da interpretação idealista é de voltar contra o paralelismo um argumento que faz parte integrante dele, ou de compreender como uma prova do ideal um argumento da pura causalidade. Se uma ideia em Deus exprime a essência de

²² Sobre as partes da alma, cf. *E*, II, 15. Sobre a assimilação das faculdades às partes, cf. *E*, V, 40, cor.

²³ *E*, V, 23, esc. E 29, dem. (essa faculdade de sofrer, de imaginar ou de conceber na duração é mesmo uma *potência*, porque ela “envolve” a essência ou a potência de agir).

²⁴ *E*, V, 22, dem.

determinado corpo, é porque Deus é causa das essências; de onde se conclui que a essência é necessariamente concebida por essa causa²⁵.

O corpo existe e dura na medida em que possui atualmente partes extensivas. Mas ele tem uma essência que é como uma parte intensiva eterna (grau de potência). A própria alma tem partes extensivas, enquanto exprime a existência do corpo na duração. Mas ela também tem uma parte intensiva eterna, que é como [292] a ideia da essência do corpo. A ideia que exprime a essência do corpo constitui a parte intensiva ou a essência da alma, necessariamente eterna. Sob esse aspecto, a alma possui uma faculdade, isto é, uma potência que é explicada pela sua própria essência: potência ativa de compreender, e de compreender as coisas pelo terceiro gênero sob a espécie da eternidade. Enquanto exprime a existência atual do corpo na duração, a alma tem a potência de conceber os outros corpos na duração; enquanto exprime a essência do corpo, a alma tem a potência de conceber os outros corpos sob a espécie da eternidade²⁶.

O espinosismo afirma, portanto, uma distinção de natureza entre a duração e a eternidade. Se Espinosa, na *Ética*, evita empregar o conceito de *imortalidade*, é porque lhe parece que este implica as mais desagradáveis confusões. Três argumentos são encontrados, em diferentes ocasiões, em uma tradição da imortalidade que vai de Platão a Descartes. Em primeiro lugar, a teoria da imortalidade repousa sobre um certo postulado da simplicidade da alma: só o corpo é concebido como sendo divisível; a alma é imortal porque é indivisível, já que suas faculdades não são partes. Em segundo lugar, a imortalidade dessa alma absolutamente simples é concebida na duração: a alma já existia quando o corpo ainda não tinha começado a existir, ela continua durando quando o corpo deixou de durar. Por isso, a teoria da imortalidade traz frequentemente com ela a hipótese de uma memória puramente intelectual, pela qual a alma separada do corpo pode ser consciente da sua própria duração. Finalmente, a imortalidade assim definida não pode ser o objeto de uma experiência direta enquanto durar o corpo. Sob que forma ela sobrevive ao corpo, quais são as modalidades da sobrevivência, quais são as faculdades da alma uma vez desencarnada? Só uma *revelação* poderia nos dizer isso agora.

Essas três teses encontram em Espinosa um adversário declarado. A teoria da imortalidade é inseparável de uma confusão entre a duração e a eternidade. Primeiro, o postulado de uma simplicidade absoluta da alma não se separa ele mesmo da ideia confusa de uma união entre a alma e o corpo. Relacionando a alma ao corpo, opomos a simplicidade da alma, considerada em um todo, e a divisibilidade do corpo, considerado ele mesmo como um todo. Compreendemos que o corpo tem [293] partes extensivas enquanto existe, mas não compreendemos que a alma também possua partes

²⁵ E, V, 22, dem. Essa demonstração reivindica para si justamente o axioma do paralelismo, segundo o qual o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve. A fórmula de Espinosa *species aeternitatis* designa ao mesmo tempo a *espécie* de eternidade que deriva de uma causa, e a *concepção* intelectual inseparável dela.

²⁶ E, V, 29, prop. e dem.

como essas, na medida em que ela é a ideia do corpo existente. Compreendemos (mais ou menos bem) que a alma tenha uma parte intensiva absolutamente simples e eterna que constitui sua essência, mas não compreendemos que ela exprima dessa maneira a essência do corpo, não menos simples e eterno. Em segundo lugar, a hipótese da imortalidade nos convida a pensar em termos de sucessão, e nos torna incapazes de conceber a alma como um composto de coexistências. Não compreendemos que, enquanto o corpo existir, a duração e a eternidade “coexistirão” elas mesmas na alma como dois elementos diferentes por natureza. A alma dura enquanto pertencem a ela partes extensivas que não constituem sua essência. A alma é eterna enquanto pertence a ela uma parte intensiva que define sua essência. Não devemos pensar que a alma dura para além do corpo: ela dura tanto quanto dura o próprio corpo, ela é eterna enquanto exprime a essência do corpo. Enquanto a alma for a ideia do corpo existente, coexistirão nela partes extensivas que lhe pertencem na duração, e uma parte intensiva que a constitui na eternidade. Enfim, não precisamos de nenhuma revelação para saber sob que modos e como a alma sobrevive. A alma continua sendo eternamente aquilo que já é na sua essência, durante a existência do corpo: parte intensiva, grau de potência ou potência de compreender, ideia que exprime a essência do corpo sob a espécie da eternidade. Dessa maneira, a eternidade da alma é objeto de uma experiência direta. Para sentir e experimentar que somos eternos, basta entrar no terceiro gênero de conhecimento, ou seja, formar a ideia de nós mesmos tal como ela está em Deus. Essa ideia é justamente aquela que exprime a essência do corpo; na medida em que a formamos, na medida em que a temos, *experimentamos* que somos eternos²⁷.

O que acontece quando morremos? A morte é uma subtração, uma retração. Perdemos todas as partes extensivas que nos pertenciam em uma certa relação; nossa alma perde todas as faculdades que só possuía enquanto exprimia a existência de um corpo, [294] ele mesmo dotado de partes extensivas²⁸. Mas embora essas partes pertencessem a nossa essência, elas não *constituíam* nada dessa essência: nossa essência enquanto tal nada perde em perfeição quando perdemos em extensão as partes que compunham nossa existência. De qualquer maneira, a parte de nós mesmos que perdura, qualquer que seja sua grandeza, (isto é, o grau de potência ou a quantidade intensiva), é mais perfeita do que todas as partes extensivas que perecem, e conserva toda sua perfeição quando desaparecem essas partes extensivas²⁹. Mais do que isso, quando nosso corpo deixa de existir, quando a alma perde todas as suas partes que se reportam à existência do corpo, não estamos mais em estado de experimentar afecções passivas³⁰. Nossa essência deixa de ser mantida em um estado de envolvimento, não mais podemos ser

²⁷ E, V, 23, esc. Essa experiência pertence necessariamente ao terceiro gênero; pois o segundo gênero não possui a ideia adequada da essência do nosso corpo, e não nos faz ainda saber que nosso espírito é eterno (cf. V, 41, dem.).

²⁸ E, V, 21, prop.: “O espírito não pode imaginar nada nem lembrar das coisas passadas, a não ser na duração do corpo.”

²⁹ E, V, 40, cor.: “A parte do espírito que persiste, qualquer que seja sua grandeza, é mais perfeita do que a outra.”

³⁰ E, V, 34, prop.: “Só na duração do corpo, o espírito está submetido aos sentimentos relacionados à paixões.”

separados de nossa potência: só resta, na verdade, nossa potência de compreender ou de agir³¹. As ideias que temos são necessariamente ideias adequadas do terceiro gênero, assim como estão em Deus. Nossa essência exprime adequadamente a essência de Deus, as afecções de nossa essência exprimem adequadamente essa essência. *Tornamo-nos totalmente expressivos*, nada mais subsiste em nós que esteja “envolvido” ou simplesmente “indicado”. Enquanto existíamos, só podíamos ter um certo número de afecções ativas do terceiro gênero, elas próprias relacionadas a afecções ativas do segundo gênero, elas próprias relacionadas com afecções passivas. Só podíamos esperar uma beatitude parcial. Tudo se passa, porém, como se a morte nos colocasse em uma situação tal que só pudéssemos, a partir daí, ser afetados por afecções do terceiro gênero, elas mesmas explicadas pela nossa essência.

É verdade que esse ponto suscita ainda muitos problemas. 1º) Em que sentido, depois da morte, ainda somos afetados? Nossa alma perdeu tudo aquilo que lhe pertence enquanto é ideia de um corpo existente. Resta, porém, [295] a ideia da essência do nosso corpo existente. Resta, porém, a ideia da essência do nosso corpo, assim como ela está em Deus. Temos, nós mesmos, a ideia dessa ideia assim como ela está em Deus. Nossa alma é portanto afetada pela ideia de si, pela ideia de Deus, pelas ideias das outras coisas sob a espécie da eternidade. Como todas as essências convêm com cada uma, como elas têm Deus como causa, que compreende todas elas na produção de cada uma, as afecções que derivam das ideias do terceiro gênero são necessariamente afecções ativas e intensas, explicadas pela essência daquele que as experimenta, ao mesmo tempo em que exprimem a essência de Deus. 2º) Mas se, depois da morte, somos ainda afetados, não será porque nosso poder de ser afetado, nossa relação característica, subsistem, eles mesmos, juntamente com nossa essência? Na verdade, pode-se dizer que nossa relação foi destruída ou decomposta, mas apenas no sentido em que ela não mais subsume partes extensivas. As partes extensivas que nos pertenciam são agora determinadas a entrar em outras relações incomponíveis com as nossas. Porém, a relação que nos caracteriza não deixa de ter uma verdade eterna enquanto nossa essência nela se exprime. É a relação na sua verdade eterna que perdura juntamente com a essência. (Por isso, as noções comuns permanecem compreendidas nas ideias das essências). Da mesma forma, podemos dizer que nosso poder de ser afetado é destruído, mas apenas na medida em que não pode mais ser efetuado por afecções passivas³². Ele também não deixa de ter uma potência eterna, idêntica a nossa potência de agir ou de compreender. É o poder de ser afetado, na sua potência eterna, que persiste justamente com a essência.

Como conceber, porém, que, em todo caso, possamos desfrutar depois da morte de afecções ativas do terceiro gênero, como se encontrássemos necessariamente aquilo que nos é eternamente

³¹ E, V, 40, cor.: “A parte eterna do espírito é o entendimento, pelo qual se diz que agimos. Quanto a essa parte que mostramos que perece, trata-se da própria imaginação, pela qual se diz que sofremos.”

³² Na E, V, 39, dem. e esc., Espinosa diz que a morte destrói o corpo, logo, “nos torna totalmente inaptos para podermos ser afetados”. Mas, como indica o contexto, trata-se de afecções passivas produzidas por outros corpos existentes.

inato? Leibniz faz várias críticas à concepção espinosista da eternidade: ele critica seu geometrismo, por serem as ideias de essências análogas às formas ou figuras matemáticas; ele critica a concepção de uma eternidade sem memória e sem imaginação, no máximo a eternidade de um círculo ou de um triângulo. Uma terceira crítica de Leibniz, porém, nos parece mais importante, porque aponta o verdadeiro problema final do [296] espinosismo: se Espinosa tinha razão, não haveria motivo para nos aperfeiçoarmos, para deixar atrás de nós uma essência eterna ainda mais perfeita (como se essa essência ou ideia platônica “já não estivesse na natureza, quer eu tente ou não parecer com ela, e como se depois da minha morte, quando já não sou mais nada, pudesse me ser útil ter me parecido com essa ideia”)³³. Na verdade, a pergunta é a seguinte: de que nos serve a existência se, de qualquer maneira, nos reuniremos à nossa essência depois da morte, em condições tais que experimentamos intensamente todas as afecções ativas que correspondem a ela? Nada perdemos ao perdermos a existência: só perdemos partes extensivas. Mas para que serve nosso esforço durante a existência se nossa essência, de qualquer maneira, é o que ela é, grau de potência indiferente às partes extensivas que só estiveram ligadas a ela do exterior e temporariamente?

De fato, segundo Espinosa, nosso poder de ser afetado não será preenchido (depois da morte) por afecções ativas do terceiro gênero, se não tivermos conseguido, durante a própria existência, experimentar proporcionalmente um máximo de afecções ativas do segundo gênero e até do terceiro. É nesse sentido que Espinosa pode considerar que o conteúdo positivo da noção de salvação é inteiramente conservado. A própria existência é ainda concebida como uma espécie de prova. Não uma prova moral, é verdade, mas uma prova física ou química, como a dos artesãos que verificam a qualidade de um material, de um metal ou de um vaso.

Na existência, somos compostos de uma parte intensiva eterna, que constitui nossa essência, e de partes extensivas que nos pertencem no tempo sob uma determinada relação. O que conta é a importância respectiva dessas duas espécies de elementos. Suponhamos que conseguíssemos, desde que passamos a existir, experimentar afecções ativas: nossas partes extensivas elas mesmas são afetadas por afecções explicadas através de nossa única essência; as paixões subsistentes são proporcionalmente menores do que as afecções ativas. Ou seja: nosso poder de ser afetado se encontra proporcionalmente preenchido por um número maior de afecções ativas que de afecções [297] passivas. Ora, as afecções ativas são explicadas pela nossa essência; as afecções passivas são explicadas pelo jogo infinito de determinações extrínsecas das partes extensivas. Disso concluímos que, dos dois elementos que nos compõem, nossa parte intensiva adquiriu relativamente muito mais importância do que as partes extensivas. Podemos no máximo dizer que, quando morremos, o que parece não tem “nenhuma

³³ Leibniz, *Lettre au Landgrave*, 14 de agosto de 1683. Cf. Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz* (Paris, 1854). Considerando a eternidade da alma espinosista semelhante a uma verdade matemática, Leibniz negligencia todas as diferenças entre o terceiro gênero e o segundo.

importância aquilo relativamente ao que persiste³⁴”. Quanto mais coisas conhecemos pelo segundo e terceiro gêneros, maior será, relativamente, a nossa parte eterna³⁵. É obvio que essa parte eterna, considerada nela mesma independentemente das partes extensivas que a ela se acrescentam para compor nossa existência, é um absoluto. Suponhamos, porém, que durante nossa existência, continuemos preenchidos e determinados por afecções passivas. Dos dois elementos que nos compõem, as partes extensivas terão relativamente mais importância do que a parte intensiva eterna. Perdemos mais quando morremos; é por isso que só teme a morte aquele que tem algo a temer, aquele que perde relativamente mais quando morre³⁶. Nossa essência não deixa de ser o absoluto que é nela mesma; a ideia de nossa essência não deixa de ser aquilo que ela é absolutamente em Deus. Mas o poder de ser afetado que lhe corresponde eternamente permanece vazio: tendo perdido nossas partes extensivas, perdemos todas as nossas afecções que eram explicadas por elas. Ora, não temos outras afecções. Quando morremos, nossa essência persiste, mas como algo abstrato; nossa essência não é afetada.

Se soubemos fazer da parte intensiva o elemento mais importante de nós mesmos, acontece o contrário. Ao morrer, perdemos pouca coisa; perdemos as paixões que subsistiam em nós, pois estas são explicadas pelas partes extensivas; de certa maneira, perdemos também as noções comuns e as afecções ativas do segundo gênero, que só têm, na verdade, valor autônomo, [298] enquanto se aplicam à existência; enfim, as afecções ativas do terceiro gênero não podem mais se impor às partes extensivas, pois estas não mais nos pertencem. Mas nosso poder de ser afetado subsiste eternamente, acompanhando nossa essência e a ideia de nossa essência; ora, esse poder é necessária e absolutamente preenchido pelas afecções do terceiro gênero. Durante nossa existência, fizemos de nossa parte intensiva a parte relativamente mais importante de nós mesmos; depois da nossa morte, as afecções ativas explicadas por essa parte preenchem absolutamente nosso poder de ser afetado; o que resta de nós mesmos é absolutamente efetuado. Nossa essência, assim como ela está em Deus, e a ideia da nossa essência, assim como ela é concebida por Deus, são inteiramente afetadas.

Não existem sanções morais de um Deus justiceiro, nem castigos, nem recompensas, mas consequências naturais da nossa existência. É verdade que, durante nossa existência, nosso poder de ser afetado está sempre e necessariamente preenchido: seja por afecções passivas, seja por afecções ativas. Então, se nosso poder, enquanto existimos, for inteiramente preenchido por afecções passivas, ele permanecerá vazio, e nossa essência abstrata, quando tivermos deixado de existir. Ele será

³⁴ *E*, V, 38 esc. Nosso esforço durante a existência é definido assim, *E*, V, 39, esc.: formar nosso corpo de tal maneira que ele se relacione a um espírito altamente consciente de si mesmo, de Deus e das coisas. Então, aquilo que diz respeito à memória e à imaginação será “de muito pouca importância relativamente ao entendimento”.

³⁵ *E*, V, 38, dem. “Quanto mais coisas o espírito compreende pelo segundo e terceiro gêneros de conhecimento, maior é a parte dele que permanece ileso”.

³⁶ *E*, V, 38, prop. e esc.

absolutamente efetuado por afecções do terceiro gênero, se o tivermos proporcionalmente preenchido por um máximo de afecções ativas. Daí a importância dessa “prova” da existência: ao existir, devemos selecionar as paixões alegres pois apenas elas nos introduzem às noções comuns e às alegrias ativas que dela derivam; e devemos nos servir das noções comuns como de um princípio que já nos introduz às ideias e às alegrias do terceiro gênero. Então, depois da morte, nossa essência terá todas as afecções das quais ela for capaz; e todas essas afecções serão do terceiro gênero. Esse é o difícil caminho da salvação. A maior parte dos homens, na maior parte do tempo, se fixam nas paixões tristes que os separam da sua essência reduzindo-a ao estado de abstração. O caminho da salvação é o mesmo da expressão: tornar-se expressivo, quer dizer, tornar-se ativo — exprimir a essência de Deus, ser em si mesmo uma ideia pela qual a essência de Deus se explica, ter afecções que se expliquem pela nossa própria essência e que expressem a essência de Deus.

CONCLUSÃO:

Teoria da expressão em Leibniz e Spinoza

O expressionismo em filosofia

[299] A força de uma filosofia é medida pelos conceitos que ela criou, ou cujo sentido ela renova, e que impõem uma nova maneira de dispor as coisas e as ações. Pode acontecer que esses conceitos sejam evocados pelos tempos, carregados de um sentido coletivo de acordo com as exigências de uma época, e sejam descobertos, criados ou recriados por vários autores ao mesmo tempo. É o que acontece com Espinosa e Leibniz, e o conceito de expressão. Esse conceito toma para si a força de uma reação anticartesiana conduzida por esses dois autores, de dois pontos de vista muito diferentes. Ele implica uma redescoberta da natureza e de sua potência, uma recriação da lógica e da ontologia: um novo “materialismo” e um novo “formalismo”. O conceito de expressão se aplica ao Ser determinado como Deus, na medida em que Deus se exprime no mundo. Ele se aplica às ideias determinadas como verdadeiras, na medida em que as ideias verdadeiras exprimem Deus e o mundo. Ele se aplica, finalmente, aos indivíduos determinados como essências singulares, na medida em que as essências singulares se exprimem nas ideias. De maneira que as três determinações fundamentais: *ser*, *conhecer*, *agir ou produzir*, são medidas e sistematizadas sob esse conceito. Ser, conhecer, agir são as espécies da expressão. É a idade da “razão suficiente”: as três ramificações da razão suficiente, *ratio essendi*, *ratio cognoscendi*, *ratio fiendi ou agendi*, têm sua raiz comum na expressão.

O conceito de expressão, entretanto, da maneira como é redescoberto por Espinosa e Leibniz, não é novo: ele já tem uma longa história filosófica. Um história, porém, um pouco oculta, um pouco maldita. Na verdade, tentamos [300] mostrar como o tema da expressão já podia ser percebido nas duas grandes tradições teológicas da emanção e da criação. Ele não intervém como sendo um terceiro conceito que rivaliza do exterior com os outros dois. É como se ele interviesse em um determinado momento do desenvolvimento deles, sempre podendo desviá-los, confiscá-los em benefício próprio. Ou seja, é um conceito propriamente filosófico, de conteúdo imanente, que se intromete nos conceitos transcendentais de uma teologia emanativa ou criacionista. Traz com ele o “perigo” propriamente filosófico: o panteísmo ou a imanência — imanência da expressão naquilo que se exprime, e daquilo que é exprimido na expressão. Ele tem a pretensão de penetrar no mais profundo, nos “arcanos”, para usar uma palavra da qual Leibniz gostava. Ele dá novamente à natureza uma espessura que lhe é própria e, ao mesmo tempo, torna o homem capaz de penetrar nessa espessura. Torna o homem adequado a Deus, e detentor de uma nova lógica: autômato espiritual, igual à combinatória do mundo. Nascido nas tradições da emanção e da criação, ele faz delas duas inimigas, porque contesta tanto a transcendência de um Uno superior ao ser quanto a transcendência de um Ser superior à criação. Todo conceito possui

em si, virtualmente, um aparelho metafórico. O aparelho metafórico da expressão é o espelho e o germe¹. A expressão como *ratio essendi*, se reflete no espelho como *ratio cognoscendi* e se reproduz no germe como *ratio fiendi*. Mas eis que o espelho parece absorver tanto o ser que nele se reflete quanto o ser que olha a imagem. O germe ou o ramo parece absorver tanto a árvore da qual ele provém, quanto a árvore que provém dele. Que estranha existência é essa, assim como ela é “tomada” no espelho, implicada, envolvida no germe — resumindo, *aquilo que é exprimido*, entidade da qual mal podemos dizer que existe? Vimos que era como se o conceito de expressão tivesse duas origens: uma ontológica, que diz respeito à *expressão de Deus*, que nasce protegida pelas tradições da emanação e da criação, mas que as contesta profundamente; a outra, lógica, que diz respeito *aquilo que é exprimido nas proposições*, que nasce protegida pela lógica aristotélica, mas que a [301] contesta e subverte. As duas estão reunidas no problema dos Nomes divinos, do Logos ou do Verbo.

Se Leibniz e Espinosa, no século XVII, um a partir de uma tradição cristã, o outro a partir de uma tradição judaica, reencontram o conceito de expressão e lhe dão nova luz, isso se dá, evidentemente, num contexto que é aquele do tempo deles e em função de problemas dos seus respectivos sistemas. Tentaremos primeiro destacar o que existe de comum nos dois sistemas, e por que razões eles reinventam o conceito de expressão.

O que eles dois criticam em Descartes, concretamente, é o fato de este ter feito uma filosofia demasiado “rápida” ou demasiado “fácil”. Em todos os domínios, Descartes anda tão rápido que deixa escapar a razão suficiente, a essência ou verdadeira natureza: fica sempre apenas no relativo. *Primeiramente, quanto a Deus*: a prova ontológica de Descartes repousa sobre o infinitamente perfeito, e se apressa em tirar uma conclusão; mas o infinitamente perfeito é um “próprio”, totalmente insuficiente para mostrar qual é a “natureza” de Deus e como essa natureza é possível. Da mesma maneira, as provas a posteriori de Descartes repousam sobre a consideração das quantidades de realidade dadas, e não alcançam um princípio dinâmico do qual dependem. *Em seguida, quanto às ideias*: Descartes descobre os critérios do claro e do distinto; mas o “claro-e-distinto” ainda é um próprio, uma determinação extrínseca da ideia que não nos informa sobre a natureza e a possibilidade da coisa em ideia, nem do pensamento como tal. Descartes se restringe ao conteúdo representativo da ideia e à forma da consciência psicológica que a pensa: ele perde assim o verdadeiro conteúdo imanente da ideia, assim como a verdadeira forma lógica, e a unidade dos dois (o autômato espiritual). Ele nos diz que o verdadeiro está presente na ideia clara e distinta, mas o que é que está presente na ideia verdadeira? Podemos ver facilmente até que ponto essa segunda corrente crítica se reúne à primeira: pois se permanecermos no claro-e-distinto, só poderemos medir as ideias entre elas e compará-las às coisas

¹ Sobre esses dois temas do espelho e do germe (ou do ramo), em relação essencial com a noção de expressão cf., por exemplo, o processo de Eckhart. Na verdade, esses temas fazem parte das acusações principais: cf. *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, por G. Théry, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge (Vrin éd., 1926-1927).

através da consideração das quantidades de realidade. Como só dispomos de uma característica extrínseca da ideia, só atingimos no Ser características elas mesmas extrínsecas. Mais do que isso, a distinção como norma da ideia prejudica o estado das distinções entre coisas representadas na ideia: é em relação ao critério do claro e do distinto que Descartes, de todo o tesouro das distinções escolásticas, só fica com a distinção real, segundo ele necessariamente numérica, a distinção de razão, segundo [302] ele necessariamente abstrata, a distinção modal, segundo ele necessariamente accidental. *Finalmente, quanto aos indivíduos e suas ações*: Descartes interpreta o indivíduo humano como sendo o composto real de uma alma e de um corpo, isto é, de dois termos heterogêneos que supostamente agem, realmente, um sobre o outro. Não seria, então, inevitável que tantas coisas sejam “incompreensíveis”, segundo Descartes? Não apenas esse próprio composto, mas o processo da sua causalidade, e também o infinito, e também a liberdade? Em um único e mesmo movimento reduzimos o ser à monotonia do infinitamente perfeito, as coisas à monotonia das quantidades de realidade, as ideias à monotonia da causalidade real — e redescobrimos toda a espessura do mundo, mas então, sob uma forma incompreensível.

Ora, quaisquer que sejam as diferenças entre Leibniz e Espinosa, e principalmente suas diferenças na interpretação da expressão, o fato é que todos dois se servem desse conceito para ultrapassar, em todos os níveis anteriores, aquilo que eles estimam ser a insuficiência ou a facilidade do cartesianismo, para restaurar a exigência de uma razão suficiente que opera no absoluto. Isso não quer dizer que eles fiquem aquém de Descartes. Para eles, existem aquisições do cartesianismo que não podem ser questionadas: pelo menos, justamente, as propriedades do infinitamente perfeito, da quantidade de realidade, do claro e do distinto, do mecanismo etc. Espinosa e Leibniz são pós-cartesianos, no sentido em que Fichte, Schelling, Hegel são pós-kantianos. Trata-se para eles de atingir o fundamento de onde derivam todas essas propriedades enumeradas anteriormente, de redescobrir um absoluto que esteja à altura do “relativismo” cartesiano. Como é que eles procedem, e por que o conceito de expressão é o melhor para essa tarefa?

O infinitamente perfeito como próprio deve ser ultrapassado na direção do absolutamente infinito como natureza. E as dez primeiras proposições da *Ética* mostram que Deus existe necessariamente, mas isso porque o absolutamente infinito é possível ou não contraditório: esse é o procedimento espinosista no qual, entre todas as definições do começo da *Ética*, que são nominais, é demonstrado que a definição 6 é real. Ora, essa própria realidade é constituída pela coexistência de todas as formas infinitas, que introduzem sua distinção no absoluto, sem introduzir o número. Essas formas constitutivas da natureza de Deus, e que têm o infinitamente perfeito apenas como propriedade, são a expressão do absoluto. Deus é representado como infinitamente perfeito, [303] mas é constituído por essas formas mais profundas, ele *se exprime* nessas formas, nesses atributos. O procedimento de Leibniz é formalmente semelhante: mesma ultrapassagem do infinito na direção do absoluto. Não que

o Ser absoluto de Leibniz seja o mesmo de Espinosa. Mas ainda assim, trata-se de demonstrar a realidade de uma definição, e atingir uma natureza de Deus para além da propriedade. Ainda assim, essa natureza é constituída por formas simples e distintas, nas quais Deus se exprime e que exprimem, elas mesmas, qualidades positivas infinitas². Da mesma maneira, tanto em Espinosa quanto em Leibniz, vimos que é a descoberta de quantidades intensivas ou de quantidades de potência, que são mais profundas do que as quantidades de realidade, que transformam os procedimentos a posteriori, introduzindo neles a expressividade.

Passemos ao segundo ponto, que diz respeito ao conhecimento e à ideia. Aquilo que é comum a Leibniz e a Espinosa é a crítica do claro-e-distinto cartesiano, como algo que convém mais à reconhecimento e às definições nominais do que ao verdadeiro conhecimento por definições reais. Ora, o verdadeiro conhecimento é descoberto como sendo uma *espécie* da expressão: isto quer dizer ao mesmo tempo que o conteúdo representativo da ideia é ultrapassado na direção de um conteúdo imanente, propriamente expressivo, e que a forma da consciência psicológica é ultrapassada na direção de um formalismo lógico, “explicativo”. E o autômato espiritual apresenta a identidade dessa nova forma e desse novo conteúdo. Somos nós mesmos ideias, em virtude de nosso poder expressivo; “e poderíamos chamar de nossa essência ou ideia aquilo que compreende tudo o que exprimimos, e como ela exprime nossa união com o próprio Deus, ela não tem limites e nada a ultrapassa.”³

Quanto ao terceiro ponto, devemos repensar o indivíduo definido como sendo o composto de uma alma e de um corpo. É que a hipótese de uma causalidade real é talvez o meio mais simples de interpretar os fenômenos desse composto, as ações e as paixões, mas nem [304] por isso é o meio mais convincente nem o mais inteligível. Na verdade, negligenciamos um mundo rico e profundo: o mundo das *correspondências não causais*. Mais do que isso, é possível que a causalidade real se estabeleça e esteja alerta apenas em algumas regiões deste mundo das correspondências não causais e, na verdade, o suponha. A causalidade real seria apenas um caso particular de um princípio mais geral. Temos ao mesmo tempo a impressão de que a alma e o corpo têm uma quase-identidade que torna a causalidade real inútil entre eles, e uma heterogeneidade, uma heteronímia que a torna impossível. A identidade, ou a quase-identidade, é a de um “invariante”; a heteronímia é a de duas séries variáveis, uma corporal, outra espiritual. Ora, a causalidade real intervém sem dúvida em cada uma das séries por conta própria; mas a relação entre as duas séries, e a relação destas com o invariante, depende de uma correspondência não causal. Se perguntarmos agora qual é o conceito capaz de dar conta de tal correspondência, parece

² Sobre “as formas simples tomadas absolutamente”, “próprios atributos de Deus”, “causas primeiras e razão última das coisas”, cf. *Carta para Elisabeth*, 1678, e *Méditations sur la connaissance*, 1684. Na nota de 1676, *Quod ens perfectissimum existit*, a perfeição é definida por uma qualidade positiva absoluta *sen quae quicquid exprimit, sine ullis limitibus exprimit* (Gerhardt VII, pp. 261-262). Leibniz faz alusão, nos *Nouveaux Essais*, às “qualidades originais ou que podem ser conhecidas distintamente”, que podem ser levadas ao infinito.

³ Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 16.

que é o de expressão. Pois se é verdade que o conceito de expressão se aplica adequadamente à causalidade real, no sentido de que o efeito exprime a causa, e o conhecimento do efeito exprime um conhecimento da causa, esse conceito vai além da causalidade, pois faz com que séries completamente estranhas umas às outras correspondam e entrem em ressonância. De maneira que a causalidade real é uma espécie da expressão, mas apenas uma espécie subsumida sob um gênero mais profundo. Esse gênero traduz imediatamente a possibilidade para séries distintas heterogêneas (as expressões) de exprimir um mesmo invariante (aquilo que é exprimido), estabelecendo em cada série variável um mesmo encadeamento de causas e de efeitos. A expressão se instala no coração do indivíduo, no seu corpo e na sua alma, nas suas paixões e nas suas ações, nas suas causas e nos seus efeitos. Tanto Leibniz por *mônada*, quanto Espinosa por *modo*, não entendem outra coisa a não ser o indivíduo como centro expressivo.

Se o conceito de expressão tem mesmo essa tripla importância, do ponto de vista do ser universal, do conhecer específico, do agir individual, não podemos quanto a isso exagerar a importância do que há de comum entre Espinosa e Leibniz. Mesmo se eles divergem em cada ponto, na utilização e interpretação do conceito. E as diferenças formais, as diferenças de tom já prefiguram as diferenças de conteúdo. Dizíamos que não encontramos em Espinosa nem uma definição, nem uma demonstração explícitas da expressão (se bem que essa definição, essa demonstração estejam constantemente [305] implicadas na obra). Em Leibniz, pelo contrário, encontramos textos que tratam explicitamente da compreensão e da extensão da categoria de expressão. Estranhamente, porém, é Leibniz quem dá a essa categoria uma extensão tal, que ela termina por recobrir tudo, inclusive o mundo dos signos, das similitudes, dos símbolos e das harmonias⁴ – enquanto que Espinosa empreende a mais severa depuração, e opõe estritamente as expressões aos signos ou às analogias.

Um dos textos mais claros de Leibniz é *Quid est idea*⁵. Depois de ter definido a expressão como sendo uma correspondência de *habitus* entre duas coisas, Leibniz distingue dois grandes tipos de expressões naturais: as que implicam uma certa semelhança (um desenho, por exemplo), as que envolvem uma certa lei ou causalidade (uma projeção). Acontece, porém, que, de qualquer maneira, um dos termos da relação de expressão é sempre superior ao outro: seja porque ele desfruta da identidade reproduzida pelo segundo, seja porque ele envolve a lei que o outro desenvolve. E em todos os casos ele “concentra” na sua unidade aquilo que o outro “dispersa na sua multidão”. A expressão, segundo Leibniz, funda em todos os domínios uma determinada relação entre o Uno e o Múltiplo: aquilo que se exprime é “dotado de uma verdadeira unidade”, em relação as suas expressões; ou, o que dá no mesmo,

⁴ Cf. *Carta de Leibniz para Arnauld* (Janet I, p. 594): “A expressão é comum a todas as formas, e é um gênero do qual a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são espécies”.

⁵ Ed. Gerhardt, VII, pp. 263-264.

a expressão é una, em relação ao que é exprimido, múltiplo e divisível⁶. Dessa maneira, porém, uma certa zona obscura ou confusa é sempre introduzida na expressão: o termo superior, em razão da sua unidade, exprime *mais distintamente* aquilo que o outro exprime *menos distintamente*, na sua multidão. É mesmo nesse sentido que repartimos as causas e os efeitos, as ações e as paixões: quando dizemos que um corpo que nada é causa de uma “infinitude de movimentos de partes da água”, e não o contrário, é porque o corpo tem uma unidade que permite explicar [306] mais distintamente aquilo que acontece⁷. Mais do que isso, como o segundo termo é exprimido no primeiro, este molda, de certa forma, sua expressão distinta em uma região obscura que o cerca por todas as lados, e na qual ele mergulha: assim, cada mônada traça sua expressão parcial distinta sobre o fundo de uma expressão total confusa; ela exprime confusamente a totalidade do mundo, mas só exprime claramente uma parte dela, destacada ou determinada pela relação, ela mesma expressiva, que ela tem com seu corpo. O mundo exprimido por cada mônada é um *continuum* provido de singularidades, e é em torno dessas singularidades que as mônadas se formam elas mesmas enquanto centros expressivos. Assim também ocorre com as ideias: “Nossa alma só reflete sobre os fenômenos mais singulares que se distinguem dos outros, sem pensar distintamente em nenhum, quando ela pensa igualmente em todos⁸.” É por isso que nosso pensamento não atinge o absolutamente adequado, nem as formas absolutamente simples que estão em Deus, mas que se limitam a formas e termos relativamente simples (isto é, simples relativamente à multidão que eles envolvem). E isso é ainda verdadeiro quanto a Deus, “quanto as diferentes visões de Deus”, nas regiões de seu entendimento que dizem respeito à criação possível: os diferentes mundos que podem ser criados formam esse fundo obscuro, a partir do qual Deus cria o melhor, criando as mônadas ou expressões que o exprimem melhor. Mesmo em Deus, ou pelo menos em certas regiões do seu entendimento, o Uno combina com um “zero” que torna a criação possível. Devemos, portanto, levar em conta dois fatores fundamentais na concepção leibniziana da expressão: a *Analogia*, que exprime principalmente os diferentes tipos de unidade, em relação às multiplicidades que eles envolvem; a *Harmonia*, que exprime principalmente a maneira pela qual uma multiplicidade corresponde, em cada caso, a sua unidade de referência⁹.

⁶ Leibniz, *Carta para Arnauld* (Janet I, p. 594): “Basta que aquilo que é divisível e material, e está dividido em vários seres, seja exprimido ou representado em um único ser indivisível, ou na substância que é dotada de uma verdadeira unidade”. E ainda, *Nouveaux Essais* III, 6, § 24: A alma e a máquina “estão perfeitamente de acordo, e mesmo que elas não tenham influência imediata uma sobre a outra, elas se exprimem mutuamente, uma tendo concentrado em uma perfeita unidade aquilo que a outra dispersou na multidão”.

⁷ *Projeto de uma carta para Arnauld* (Janet I, pp. 552-553)

⁸ *Carta para Arnauld* (Janet I, p. 596).

⁹ Cf. Ed. Grua, p. 126: “Como todos os espíritos são unidades, podemos dizer que Deus é a unidade primitiva, exprimida por todas as outras de acordo com seu alcance ... Disso resulta a operação, na criatura, que varia segundo as diferentes combinações da unidade com o zero, ou então do positivo com o privativo”. São esses diferentes tipos de unidade que *simbolizam* uns com os outros: por exemplo as noções relativamente simples do nosso entendimento, com os absolutamente simples do entendimento divino (cf, ed. Couturat, *Elementa Calculi*, e *Introductio ad Encyclopaediam Arcanam*). Um tipo de

[307] Tudo isso forma uma filosofia “simbólica” da expressão, na qual a expressão nunca é separada dos signos das suas variações, não mais que das zonas obscuras em que ela mergulha. O distinto e o confuso variam em cada expressão (a entre-expressão significa, principalmente, que, aquilo que uma mônada exprime confusamente, uma outra o exprime distintamente). *Uma filosofia simbólica como essa é necessariamente uma filosofia das expressões equívocas*. E ao invés de opor Leibniz a Espinosa, lembrando a importância dos temas leibnizianos do possível e da finalidade, nos parece necessário destacar esse ponto concreto que diz respeito à maneira pela qual Leibniz interpreta e vive o fenômeno da expressão, porque todos os outros temas e conceitos daí decorrem. Tudo se passa como se Leibniz, ao mesmo tempo para salvar a riqueza do conceito de expressão e conjurar o “perigo” panteísta ligado a ele, encontrasse uma nova fórmula, segundo a qual a criação e a emanção fossem as duas espécies reais da expressão, ou correspondessem a duas dimensões da expressão: a *criação*, na constituição originária das unidades expressivas análogas (“combinações da unidade com o zero”); a *emanção*, na série derivada que desenvolve as multiplicidades exprimidas em cada tipo de unidade (os envolvimentos e desenvolvimentos, as “transproduções”, os “metaesquematismos”)¹⁰.

Ora, Espinosa dá uma interpretação viva da expressão, completamente diferente. Pois o essencial, para ele, é separar o domínio dos signos, sempre equívocos, e o das expressões, cuja regra absoluta deve ser a univocidade. Vimos, nesse sentido, como os três tipos de signos (signos indicativos da percepção natural, signos imperativos da lei moral e signos da revelação religiosa) eram radicalmente jogados no inadequado; e com eles cai toda a linguagem da analogia, tanto aquela que atribui a Deus um entendimento e uma vontade, quanto aquela que atribui um fim às coisas. Ao mesmo tempo, a ideia absolutamente adequada pode ser alcançada e formada por nós, na medida em que ela recebe suas condições do estrito regime da univocidade: a ideia adequada [308] é a ideia expressiva, isto é, a ideia distinta enquanto ela conjurou esse fundo obscuro e confuso do qual não se separava em Leibniz. (Tentamos mostrar como Espinosa operava concretamente essa seleção, no processo de formação das noções comuns, no qual a ideia deixa de ser um signo para se tornar uma expressão unívoca). Quaisquer que sejam os termos em questão, na relação de expressão, não poderemos dizer que um exprime distintamente aquilo que o outro exprime confusamente. Principalmente, não será assim que repartiremos o ativo e o passivo, a ação e a paixão, a causa e o efeito; pois, contrariamente ao princípio tradicional, as ações são paralelas às ações, as paixões paralelas às paixões. Se a harmonia preestabelecida de Leibniz e o paralelismo de Espinosa têm em comum o fato de romper com a hipótese de uma causalidade real entre a alma e o corpo, sua diferença fundamental consiste no

unidade é sempre causa final em relação à multiplicidade que ele subsome. E Leibniz emprega particularmente a palavra “harmonia” para designar essa referência do múltiplo ao uno (*Elementa verae pietatis*, Grua, p. 7).

¹⁰ Pode ocorrer que Leibniz empregue a palavra “emanção” para designar a criação das unidades e suas combinações: cf. por exemplo, *Discours de métaphysique*, § 14.

seguinte: a repartição das ações e das paixões continua sendo em Leibniz aquilo que era na hipótese tradicional (o corpo sofrendo quando a alma age, e inversamente) — enquanto que Espinosa modifica toda a repartição prática, ao afirmar a paridade das paixões da alma com as do corpo, das ações do corpo com as da alma. Isso acontece porque, em Espinosa, a relação de expressão só se estabelece entre iguais. Esse é o verdadeiro sentido do paralelismo: não existe nunca eminência de uma série. Certamente, a causa, na sua série, continua sendo mais perfeita do que o efeito, o conhecimento da causa, na sua série, continua sendo mais perfeito que o do efeito; longe porém de implicar uma “analogia”, uma “simbolização”, segundo a qual o mais perfeito existiria num modo qualitativo *superior* ao menos perfeito, a perfeição implica apenas um processo quantitativo imanente, segundo o qual o menos perfeito existe *no* mais perfeito, isto é, *dentro* dessa forma e *sob* essa mesma forma unívoca que constitui a essência do mais perfeito. (É também nesse sentido, como pudemos ver, que devemos opor a teoria da individuação qualitativa, em Leibniz, e a teoria da individuação quantitativa, em Espinosa, sem que possamos concluir, é verdade, que o modo tenha menos autonomia do que a mônada).

Tanto em Espinosa quanto em Leibniz, a relação de expressão diz respeito essencialmente ao Uno e ao Múltiplo. Mas na *Ética*, buscaríamos em vão um signo através do qual o Múltiplo, enquanto imperfeito, implica uma certa confusão no concernente à distinção do Uno que é exprimido nele. Mais ou menos perfeição, segundo Espinosa, não implica nunca uma mudança de forma. Dessa maneira, [309] a multiplicidade dos atributos é estritamente igual à unidade da substância: através dessa estrita igualdade, devemos entender que os atributos são *formalmente* aquilo que a substância é *ontologicamente*. Em nome dessa igualdade, as formas de atributos não introduzem nenhuma distinção numérica entre substâncias; pelo contrário, sua própria distinção formal é igual a toda a diferença ontológica da substância única. E se considerarmos a quantidade dos modos em cada atributo, vemos que esses modos envolvem o atributo, mas sem que esse envolvimento signifique que o atributo tome uma outra forma diferente daquela sob a qual ele constitui a essência da substância: os modos envolvem e exprimem o atributo *sob essa mesma forma* na qual ele envolve e exprime a essência divina. É por isso que o espinosismo é acompanhado por uma extraordinária teoria das distinções, a qual, mesmo quando toma emprestado a terminologia cartesiana, fala uma linguagem completamente diferente: dessa maneira, a distinção real é, na verdade, uma distinção formal não numérica (cf. os atributos); a distinção modal é uma distinção numérica intensiva ou extensiva (cf. os modos); a distinção de razão é uma distinção formal-objetiva (cf. as ideias). Na sua própria teoria, Leibniz multiplica os tipos de distinção, mas é para garantir todos os recursos da simbolização, da harmonia e da analogia. Em Espinosa, pelo contrário, a única linguagem é a da univocidade: primeiramente, *univocidade dos atributos* (enquanto os atributos, sob a mesma forma, são aquilo que constitui a essência da substância e aquilo que contém os modos e suas essências); depois, *univocidade da causa* (enquanto Deus é causa de todas as coisas no

mesmo sentido em que é causa de si); em seguida, *univocidade da ideia* (enquanto a noção comum é a mesma na parte e no todo). Univocidade do ser, univocidade do produzir, univocidade do conhecer; forma comum, causa comum, noção comum — essas são as três figuras do Unívoco que se reúnem absolutamente na ideia do terceiro gênero. A expressão, em Espinosa, longe de se reconciliar com a criação e a emanação, pelo contrário, expulsa-as, joga-as para o lado dos signos inadequados ou da linguagem equívoca. Espinosa aceita o “perigo” propriamente filosófico implicado na noção de expressão: a imanência, o panteísmo. Mais do que isso, ele aposta nesse perigo. Em Espinosa, *toda a teoria da expressão está a serviço da univocidade*; e todo seu sentido é de arrancar o Ser unívoco do seu estado de indiferença ou de neutralidade, para fazer dele o objeto de uma afirmação pura, efetivamente [310] realizada no panteísmo ou a imanência expressiva. Essa nos parece ser a verdadeira oposição entre Espinosa e Leibniz: *a teoria das expressões unívocas de um se opõe à teoria das expressões equívocas do outro*. Todas as outras oposições (a necessidade e a finalidade, o necessário e o possível) derivam daí, e são abstratas em relação a ela. Pois existe, na verdade, uma origem concreta das diferenças filosóficas, uma certa maneira de *avaliar* um fenômeno: aqui, é a expressão.

Qualquer que seja, porém, a importância da oposição, devemos voltar aquilo que existe de comum entre Leibniz e Espinosa, nesse uso da noção de expressão que manifesta toda a força da reação anticartesiana dos dois. Essa noção de expressão é essencialmente triádica: devemos distinguir aquilo que se exprime, a própria expressão e aquilo que é exprimido. Ora, o paradoxo é que, ao mesmo tempo, “o que é exprimido” *não existe* fora da expressão e, no entanto, não se assemelha a ela, mas está *essencialmente* ligado aquilo que se exprime, como sendo distinto da própria expressão. De maneira que a expressão é o suporte de um duplo movimento: ou envolvemos, implicamos, enrolamos o que é exprimido na expressão, para guardar apenas o par “expressivo—expressão”; ou então desenvolvemos, explicamos, desenrolamos a expressão de maneira a restituir o que é exprimido (expressivo-exprimido). Dessa forma existe na verdade, primeiramente, em Leibniz, uma expressão divina: Deus se exprime em formas absolutas ou noções absolutamente simples, como em um Alfabeto divino; essas formas exprimem qualidades ilimitadas ligadas a Deus como sendo sua essência. Em seguida, Deus se re-exprime, ao nível da criação possível: ele se exprime, então, em noções individuais ou relativamente simples, mônadas, que correspondem a cada uma das “visões” de Deus; e essas expressões, por sua vez, exprimem o mundo todo, ou seja, a totalidade do mundo escolhido, que está ligado a Deus como sendo a manifestação da sua “glória” e da sua vontade. Em Leibniz, podemos ver bem que o mundo não existe fora das mônadas que o exprimem, e que, no entanto, Deus faz com que o mundo exista, e não as mônadas¹¹. Essas duas proposições não são, de forma alguma, contraditórias, mas atestam o duplo movimento pelo qual o mundo exprimido se envolve nas mônadas que o exprimem, e através do qual,

¹¹ Tema constante nas *Cartas para Arnould*: Deus não criou Adão pecador, mas o mundo onde Adão pecou.

inversamente, as mônadas se desenvolvem e restituem essa continuidade de um fundo provido de singularidades, [311] em torno das quais elas se constituíram. Com as mesmas reservas anteriores, diremos a mesma coisa de Espinosa. Na tríade da substância, Deus se exprime nos atributos, os atributos exprimem qualidades ilimitadas que constituem sua essência. Na tríade do modo, Deus se re-exprime, ou os atributos se exprimem por sua vez: eles se exprimem nos modos, os modos exprimem modificações como sendo modificações da substância, constitutivas de um mesmo mundo através de todos os atributos. É em função dessa característica, sempre triádica, que o conceito de expressão não se deixa ligar nem à causalidade no ser, nem à representação na ideia, mas ultrapassa as duas, fazendo delas dois de seus casos particulares. Pois, à díade da causa e do efeito, ou da ideia e seu objeto, vem juntar-se um terceiro termo que as transforma. É certo que o efeito exprime sua causa; mais profundamente, porém, a causa e o efeito formam uma série que deve exprimir alguma coisa, e alguma coisa idêntica (ou semelhante) aquilo que exprime uma outra série. Assim, a causalidade real acha-se localizada em séries expressivas que gozam entre si de correspondências não causais. Assim também, a ideia representa um objeto e, de uma certa maneira, o exprime; mais profundamente, porém, a ideia e seu objeto exprimem alguma coisa que é lhes é comum e, no entanto, própria a cada um: a potência, ou o absoluto sob duas potências, que são as potências de pensar ou de conhecer, de ser ou de agir. Assim, a representação acha-se localizada numa certa conexão extrínseca entre a ideia e o objeto, cada qual, por sua vez, gozando de uma expressividade para além da representação. Enfim, por toda a parte, o que é exprimido intervém como um terceiro que transforma os dualismos. Para além da causalidade real, para além da representação ideal, descobrimos aquilo que é exprimido como sendo o terceiro que torna as distinções infinitamente mais reais, a identidade infinitamente melhor pensada. Isso que é exprimido é o sentido: mais profundo do que a relação de causalidade, mais profundo do que a relação de representação. Há um mecanismo dos corpos que segue a realidade, há um automatismo dos pensamentos que segue a idealidade; mas aprendemos que a mecânica corporal e o autômato espiritual são mais *expressivos* quando recebem seu “sentido” e sua “correspondência”, como sendo essa razão necessária que faltava em todo o cartesianismo.

Não podemos dizer o que é mais importante: as diferenças entre Leibniz e Espinosa na sua avaliação da expressão; ou seu apelo comum a esse conceito para fundar uma filosofia pós-cartesiana.

APÊNDICE:

Estudo formal do plano da Ética

e do papel dos escólios na realização desse plano:

as duas Éticas

| | TEMA | CONSEQUÊNCIA | CONCEITO EXPRESSIVO CORRESPONDENTE |
|---------------------|--|--|--|
| LIVRO I | | | A Afirmção especulativa |
| 1-8 | Não existem várias substâncias com o mesmo atributo, a distinção numérica não é real. | Essas oito proposições não são hipotéticas, mas sim categóricas; é portanto falso que a Ética “comece” pela ideia de Deus. | Primeira tríade da substância: atributo, essência, substância. |
| 9-14 | A distinção real não é numérica, existe apenas uma substância para todos os atributos. | Somente aí a ideia de Deus é alcançada como sendo uma substância absolutamente infinita; e fica demonstrado que a definição 6 é real. | Segunda tríade da substância: perfeito, infinito, absoluto. |
| 15-36 | A potência ou a produção: os procedimentos da produção e a natureza dos produtos (modos). | A imanência significa ao mesmo tempo a univocidade dos atributos e a univocidade da causa (Deus é causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si). | Terceira tríade da substância: a essência como potência, aquilo de que ela é a essência, o poder de ser afetado (por modos). |
| LIVRO II | | | A Ideia expressiva |
| 1-7 | Paralelismo epistemológico da ideia e de seu objeto, paralelismo ontológico da alma e do corpo. | Da substância aos modos, transferência de expressividade: papel da ideia de Deus nessa transferência. | Tríade modal: atributo, modo, modificação. |
| 8-13 | As condições das ideias: as ideias que Deus tem em função da sua natureza, as ideias que nós temos em função da nossa natureza e do nosso corpo. | Os aspectos de Deus em relação às ideias: Deus enquanto infinito, enquanto afetado por muitas ideias, enquanto ele tem somente determinada ideia. | O adequado e o inadequado. |
| Exposição da física | O modelo do corpo. | As partes extensivas, as relações entre movimento e repouso, a composição e a decomposição dessas conexões. | Primeira tríade individual do modo: a essência, a relação característica, as partes extensivas. |
| 14-36 | As condições nas quais temos ideias fazem com que estas sejam necessariamente inadequadas: ideia de si mesmo, ideia de seu corpo, ideia dos outros corpos. | A ideia inadequada é “indicativa”, “envolvente”, por oposição à ideia adequada, que é expressiva e explicativa: o acaso, os encontros e o primeiro gênero de conhecimento. | Caráter inexpressivo da ideia inadequada. |

| | | | |
|-----------|--|--|---|
| 37-49 | Como são possíveis as ideias adequadas? Aquilo que é comum a todos os corpos, ou a vários corpos. | As noções comuns, por oposição às ideias abstratas. Como as noções comuns levam à ideia de Deus: o segundo gênero de conhecimento e a razão. | Caráter expressivo da ideia adequada, do ponto de vista de sua forma e de sua matéria. |
| LIVRO III | | | A alegria prática |
| 1-10 | Aquilo que deriva das ideias: as afecções ou sentimentos. O “conatus”, enquanto determinado por essas afecções. | Distinção entre dois tipos de afecções: as ativas e as passivas; as ações que derivam das ideias adequadas, e as paixões que derivam das ideias inadequadas. | Segunda tríade individual do modo: a essência, o poder de ser afetado, as afecções que preenchem esse poder. |
| 11-57 | A distinção entre dois tipos de afecções, ativas e passivas, não deve permitir negligenciar a distinção entre dois tipos de afecções passivas, umas tristes, outras alegres. | As duas linhas, de alegria e de tristeza: seus desenvolvimentos, suas variações e seus recortes. | Aumentar e diminuir a potência de agir. |
| 58-59 | Possibilidade de uma alegria ativa, distinta da alegria passiva: possuir a potência de agir. | Crítica da tristeza. | O conceito completo de alegria. |
| LIVRO IV | | | O bom e o mau. |
| 1-18 | As relações de força entre afecções: os fatores de suas respectivas potências. | O bom e o mau, por oposição ao Bem e ao Mal. | As determinações do “conatus”. |
| 19-45 | Primeiro aspecto da razão: selecionar as afecções passivas, eliminar as tristezas, organizar os encontros, compor as relações, aumentar a potência de agir, experimentar o máximo de alegrias. | Utilidade e necessidade relativas da sociedade, como maneira de tornar possível, preparar e acompanhar esse primeiro esforço da razão. | Crítica desenvolvida da tristeza. |
| 46-73 | O bom e o mau segundo esse critério da razão. | Continuação da crítica da tristeza. | O homem livre e o escravo, o forte e o fraco, o racional e o insensato. |
| LIVRO V | | | Alegria prática e afirmação especulativa. |
| 1-13 | Como conseguimos de fato formar ideias adequadas (noções comuns). Como as afecções passivas alegres nos levam a isso. E como, através disso, diminuimos as tristezas, e formamos uma ideia adequada de todas as afecções passivas. | Chegamos então ao segundo gênero de conhecimento, graças a certas oportunidades fornecidas pelo primeiro gênero. | Segundo aspecto da razão: formar as noções comuns e as afecções ativas de alegria que delas derivam. Tornar-se ativo. |
| 14-20 | A ideia de Deus, na extremidade do segundo gênero de conhecimento. | Noções comuns à ideia de Deus. | O Deus impassível tal como ele está compreendido no segundo gênero. |
| 21-42 | Essa ideia de Deus, por | Existem tantas partes da alma | A Ética procedia até aqui |

| | | | |
|--|--|---|--|
| | sua vez, nos faz sair do segundo gênero e alcançar um terceiro gênero de conhecimento: o Deus recíproco do terceiro gênero, a ideia de si mesmo, do corpo e dos outros corpos. | quantos são os tipos de afecções. Não apenas afecções passivas de tristeza e de alegria, mas também afecções ativas de alegria do segundo gênero; e ainda afecções ativas de alegria do terceiro gênero. De onde podemos chegar á conclusão sobre aquilo que é mortal e aquilo que é eterno na alma: o lado que morre e o lado que subsiste, as partes extensivas e a essência intensiva. | por noções comuns, unicamente por noções comuns. Mas ela muda, e fala agora em nome do terceiro gênero. Unidade, nesse terceiro gênero, da alegria prática e da afirmação especulativa: tornar-se expressivo, a beatitude, a reciprocidade, a univocidade. |
|--|--|---|--|

[315] Seria preciso um longo estudo dos procedimentos formais da *Ética* e do papel de cada elemento (definições, axiomas, postulados etc.). Gostaríamos apenas de considerar a função particular e complexa dos escólios.

O primeiro grande escólio da *Ética* é o de I, 8 (escólio 2). Ele se propõe a dar uma *outra* demonstração da proposição 5, segundo a qual não pode haver várias substâncias com o mesmo atributo. Como vimos no nosso primeiro capítulo, o procedimento é o seguinte: 1º) a distinção numérica implica uma causalidade externa; 2º) ora, é impossível aplicar uma causa externa a uma substância, porque toda substância é em si e [316] é concebida através de si; 3º) duas ou mais substâncias não podem, portanto, se distinguir numericamente, sob um mesmo atributo.

A proposição 5 tinha outro procedimento, mais curto: duas substâncias com o mesmo atributo deveriam se distinguir pelos modos, o que é absurdo. Mas depois de 5, a proposição 6 demonstrava que a causalidade externa não pode, *portanto*, convir com a substância. E 7 demonstrava que uma substância é, *portanto*, causa de si. E 8 concluía que uma substância é, *portanto*, necessariamente infinita.

O grupo das proposições 5-8, e o escólio 8, procedem contrariamente um ao outro. As proposições partem da natureza da substância, e concluem pela sua infinidade, isto é, pela impossibilidade de aplicar a ela distinções numéricas. O escólio parte da natureza da distinção numérica, e conclui pela impossibilidade de aplicá-la à substância.

Ora, podemos acreditar que o escólio, para provar que a substância não aceita a causalidade externa, preferiria invocar as proposições 6 e 7. De fato, isso é impossível. Pois 6 e 7 supõem 5; o escólio não seria, portanto, uma outra demonstração. No entanto, ele invoca, e longamente, a proposição 7. Mas em um sentido totalmente novo: ele conserva dela um conteúdo puramente axiomático, destacando-a inteiramente de seu contexto demonstrativo. “Se os homens dessem atenção à substância, não duvidariam nem um pouco da verdade da proposição 7, mais do que isso, essa proposição seria para todos um axioma e estaria entre as noções comuns...”. Então o escólio pode, ele mesmo, operar uma demonstração completamente independente do grupo demonstrativo 5-8.

Podemos destacar três características de um escólio como esse: 1º) Ele propõe uma segunda demonstração, e essa demonstração é *positiva e intrínseca*, em relação à primeira que operava negativa e extrinsecamente. (Na verdade, a proposição 5 se contentava em invocar a anterioridade da substância, para concluir pela impossibilidade de assimilar a distinção modal a uma distinção substancial. O escólio de 8 conclui pela impossibilidade de assimilar a distinção numérica à distinção substancial, isso a partir das características intrínsecas e positivas da quantidade e da substância). 2º) O escólio é *ostensivo* porque, independentemente das demonstrações anteriores, ele deve tomar o lugar delas, e guarda apenas certas proposições de maneira axiomática, destacando-as do seu encadeamento demonstrativo. (É claro que pode acontecer que um escólio invoque [317] demonstrações, mas não aquelas do grupo que ele está encarregado de “duplicar”. 3º) De onde vem então a evidência que permite tratar as proposições retomadas como axiomas, independentemente do seu primeiro contexto e da sua demonstração? Essa nova evidência vem de argumentos *polêmicos*, nos quais Espinosa ataca, frequentemente com violência, aqueles que têm o espírito demasiado confuso para compreender, ou mesmo que têm interesse em manter a confusão. (Desde o escólio 8, são fortemente denunciados aqueles que não compreendem a proposição 7 nela mesma, e que estão também prontos a acreditar que as árvores falam ou que os homens nascem das pedras).

Resumindo, os escólios são geralmente positivos, ostensivos e agressivos. Em virtude da sua independência quanto às proposições que eles duplicam, diríamos que a *Ética* foi escrita duas vezes, simultaneamente, em dois tons, em um duplo registro. Na verdade, existe uma maneira, descontínua, pela qual os escólios saltam de uns para os outros, fazem eco uns aos outros, são encontrados no prefácio de determinado livro da *Ética* ou na conclusão de outro, formando uma linha interrompida que atravessa toda a obra em profundidade, mas só aflora em determinados pontos (os pontos de ruptura). Por exemplo, o escólio de I, 8, constitui uma determinada linha com o de I, 15, em seguida com o de I, 7, depois, com o de I, 33, depois, com o de II, 3, finalmente, com o de II, 10: trata-se de diferentes modos de desfiguração que o homem impõe a Deus. Da mesma maneira, o escólio de II, 13, que constitui o modelo do corpo, salta para o escólio de III, 2, para terminar no prefácio do livro V. Da mesma maneira, uma linha interrompida de escólios forma uma espécie de hino à alegria, sempre interrompido, e onde são violentamente denunciados aqueles que vivem de tristeza, aqueles que têm interesse nas nossas tristezas, aqueles que têm necessidade da tristeza humana para garantir seu poder: IV, 45, esc. 2; IV, 50, esc.; IV, 63 esc.; V, 10, esc. Ou ainda, o par homem livre-escravo de IV, 66, esc., reaparece no par forte-fraco de IV, 73, esc., depois sábio-ignorante de V, 42, esc., no qual a *Ética* termina. Ou, finalmente, V, 4, esc.; V, 20, esc.; que formam a cadeia real (NT: real relativo à realeza. No original “la chaîne royale”). que nos conduz ao terceiro gênero.

Então, as grandes “curvas” da *Ética* são forçosamente apresentadas nos escólios. Pois a continuidade das proposições e demonstrações não pode receber pontos notáveis, impulsos diversos, mudanças de direção, a não ser pela emergência de alguma coisa que se exprima nos escólios, pedra-escólio, turbilhão-escólio, que provoca essa quebra ao emergir. Exemplos dessas curvas: [318] II, 13, esc. (modelo do corpo); III, 57, esc. (modelo das alegrias ativas); IV, 18, esc. (modelo da razão); V, 20, esc. e 36, esc. (terceiro gênero).

Portanto, é como se duas *Éticas* coexistissem, uma constituída pela linha ou o movimento contínuo das proposições, demonstrações e corolários, a outra, descontínua, constituída pela linha interrompida ou a cadeia vulcânica dos escólios. Uma, com implacável rigor, representa uma espécie de terrorismo cerebral e progride de uma proposição à outra sem se preocupar com consequências práticas, elabora suas *regras* sem se preocupar em identificar os *casos*. A outra reúne as indignações e as alegrias do coração, manifesta a alegria prática e a luta prática contra a tristeza, e se exprime dizendo “é o caso”. Nesse sentido, a *Ética* é um livro duplo. Pode ser interessante ler a segunda *Ética* sob a primeira, saltando de um escólio para o outro.

Voltemos às três características do escólio: positivo, ostensivo, agressivo. É evidente que essas características tomam os lugares umas das outras, no interior de um mesmo escólio. Podemos, no entanto, considerá-las separadamente.

O procedimento positivo do escólio pode querer dizer, já vimos isso, que ele se apoia em características intrínsecas, enquanto que a demonstração correspondente repousava apenas em propriedades extrínsecas. Um exemplo particularmente claro é dado em III, 7, a propósito da “flutuação da alma”: isso é definido, na demonstração da proposição, pelo jogo das causas externas que o provocam e, no escólio, pela diversidade das relações internas que nos compõem. Isso pode querer dizer também que o escólio procede a priori, enquanto que a demonstração é a posteriori: é assim em II, 1, onde a demonstração passa pelos modos, mas o escólio repousa sobre a possibilidade de pensar diretamente uma qualidade como sendo infinita. Da mesma maneira, em I, 11, o escólio propõe uma demonstração a priori fundada “sobre o mesmo princípio” que o procedimento a posteriori da demonstração. Ou ainda, o escólio tão importante do paralelismo, em II, 7: enquanto a demonstração vai do efeito para a causa para concluir que a ordem do conhecimento é a mesma das coisas, enquanto o conjunto da demonstração e do corolário se eleva dessa identidade de ordem nos modos para uma igualdade de potências em Deus, o escólio, pelo contrário, parte da unidade ontológica da substância para concluir pela igualdade das potências e pela identidade de ordem. (Entre os dois procedimentos, vimos que há um desnivelamento que só pode ser preenchido na [319] medida em que Espinosa, no próprio escólio, invoca a ideia de Deus de uma maneira ostensiva: o que já nos remete para a segunda característica dos escólios).

Para terminar, porém, a primeira característica, devemos dizer que a positividade dos escólios se manifesta ainda de outra maneira particularmente complexa: pode ser que o escólio opere no elemento de uma definição real, enquanto a proposição e a demonstração tiravam suas conclusões de definições nominais: é assim que, no livro I, as proposições 9 e 10 estabelecem a possibilidade simplesmente lógica de um mesmo ser que tenha uma infinidade de atributos dos quais cada um é concebido por si, mas se contentam em invocar as definições 3 e 4, que são as definições nominais da substância e do atributo. O escólio, pelo contrário, invoca a definição 6, que vimos ser a única real de todas aquelas que abrem o livro I. Mais do que isso, como uma definição real é uma definição da qual devemos poder *demonstrar* que ela é real, isto é, que funda a possibilidade “real” do seu objeto (possibilidade transcendental por oposição à possibilidade apenas lógica), o escólio de 10 se encarrega efetivamente dessa tarefa, e demonstra que a definição 6 é certamente real: na verdade, a distinção dos atributos, em virtude das suas características positivas, não pode ser numérica. Ainda nesse caso, é preciso uma utilização ostensiva da proposição 9, separada de seu contexto.

O caráter positivo dos escólios tem portanto três aspectos: intrínseco, a priori ou real. Consideremos a segunda característica, ostensiva. Essa também tem vários aspectos, dos quais vimos o principal. Esse aspecto principal é axiomático: consiste, para o escólio, em invocar o tema de uma proposição anterior extraíndo-o da cadeia contínua das proposições e demonstrações, dando a ele uma nova força diretamente polêmica: assim é nos escólios de I, 8 (utilização da proposição 7); de I, 10 (utilização da proposição 9); de II, 3 (invocação da ideia de Deus); de II, 7 (invocação dos Hebreus)... O segundo aspecto, é verdade, parece recuado relativamente a este; pois pode acontecer que os escólios se contentem em apresentar um simples exemplo da proposição correspondente: é assim em II, 8 (o exemplo das linhas no círculo); em IV, 40 (o tão curioso exemplo da ação de bater); em IV, 63 (o exemplo do são e do doente)... Parece, porém, que a maior parte dos exemplos de Espinosa se ultrapassam em duas direções, rumo a duas funções mais elevadas e essenciais: uma paradigmática, a outra casuística. É assim [320] que em II, 13, esc., depois em III, 2, esc. se delineia o *modelo* do corpo: não que o corpo sirva de modelo para o pensamento, e rompa o paralelismo ou a autonomia respectiva do pensamento e da extensão, mas ele intervém como um exemplo que desenvolve uma função paradigmática, para mostrar “paralelamente” quantas coisas existem no próprio pensamento que ultrapassam a consciência. Assim também o modelo da natureza humana, anunciado em IV, 18, esc., desenvolvido em V, 10, esc., e 20, esc. Finalmente o modelo do terceiro gênero, anunciado em II, 40, esc., depois nas últimas linhas de V, 20, esc., e formulado em V, 36, esc.

Por outro lado, a função casuística do pseudo-exemplo aparece em todos os escólios que se exprimem, em relação à demonstração anterior, sob a forma de um “é exatamente o caso”. Não se trata de um simples exemplo, mas de uma estrita atribuição das condições sob as quais o objeto da

demonstração correspondente é efetivamente realizado: o escólio determina o caso subsumido pela regra contida na demonstração correspondente, não como um caso entre outros, mas como o caso que preenche essa regra satisfazendo todas as condições. Pode acontecer que as condições sejam restritivas, e que um escólio, às vezes muito longe da proposição correspondente, lembre que essa proposição e a demonstração deveriam ser entendidas em um sentido restrito: II, 45, esc.; IV, 33, esc.; etc. Mais profundamente, porém, existe nesse aspecto dos escólios alguma coisa que vem recortar o procedimento positivo, pois, pelo menos para os erros e as paixões é impossível obter uma definição real, independentemente das condições que efetuam o objeto previamente indicado na proposição e na demonstração, e é também impossível destacar o que existe de positivo no erro ou na paixão, se essas condições não estão determinadas no escólio. É por isso que os escólios desse tipo procedem sob a forma de um “fiat”: eis como a coisa se produz... É assim que o escólio de II, 35 explica como o erro, definido na proposição como sendo uma privação, se produz efetivamente, e já não deixa de ter uma certa positividade nessas condições em que se produz. É ainda assim que em II, 44, tendo enunciado e demonstrado que só a imaginação considera as coisas como contingentes, o escólio se propõe, por sua vez, demonstrar “em que condição isso acontece” (*qua ratione fiat*). O livro III generaliza esse procedimento: quando as proposições e as demonstrações traçam na sua progressão contínua o movimento pelo qual as [321] afecções se encadeiam e derivam umas das outras, os escólios introduzem uma parada, como uma foto tirada de repente, uma fixidez, uma imobilidade provisória, um instantâneo, que mostra que determinada afecção ou determinada faculdade bem conhecidas respondem efetivamente, e em determinadas condições, aquilo de que falava a proposição. Já era assim no livro II, com a memória (II, 18, esc.), com as noções comuns (II, 40, esc. 1). Mas no livro III, multiplicam-se as fórmulas dos escólios do tipo: “Com isso entendemos como pode acontecer...”, “Vemos que pode acontecer”, “Isso acontece porque...”. E ao mesmo tempo encontramos os nomes das afecções ou faculdades: não apenas Memória, Noções comuns no livro II, mas, no livro III, todos os nomes de afecções que serão reunidas nas definições finais, como um eco de todos os escólios, Alegria, Tristeza, Amor, Ódio etc. Como se o movimento das proposições, demonstrações e corolários empurrasse continuamente o fluxo das afecções, mas esse só formasse suas ondas e espumas nos escólios. Como se as proposições, demonstrações e corolários falassem a linguagem mais elevada, impessoal e pouco preocupada em identificar aquilo de que ela fala, pois o que ela diz está, de qualquer maneira, fundamentado em uma verdade superior — enquanto que os escólios batizam, dão um nome, identificam, designam e denunciam, sondando em profundidade aquilo que a “outra” linguagem exibía e fazia avançar.

A segunda característica do escólio, ostensivo, tem, portanto, por sua vez, três aspectos principais: axiomático, paradigmático e casuístico. Ora, eles já põem constantemente em jogo a última

característica dos escólios, polêmico ou agressivo. Essa última característica tem também aspectos diversos. Ora trata-se de analisar a *confusão especulativa* ou a estupidez intelectual daqueles que desfiguram Deus, tratando-o como um “rei”, atribuindo a ele entendimento e vontade, finalidade e projeto, figura e função etc. (principalmente os escólios do livro I). Ora trata-se de determinar as condições segundo as quais são produzidos o *erro sensível* e as paixões que dele decorrem (principalmente os escólios dos livros II e III). Ora trata-se de denunciar o *mal prático*, isto é, as paixões tristes, o contágio dessas paixões, o interesse daqueles que delas se aproveitam — essa denúncia já era feita principalmente no livro IV, mas em relação ao projeto mais geral da *Ética* tal como ele é lembrado nos prefácios ou conclusões de certas partes. A polêmica tem portanto por conta própria três aspectos, especulativo, sensível [322] e prático. Como é possível nos surpreendermos com o fato de que todos esses aspectos, e todas as características das quais eles dependem, se confirmam e interferem uns com os outros? Os grandes escólios reúnem todos eles. O escólio tem sempre uma intenção positiva; mas só pode preenchê-la com a ajuda de um procedimento ostensivo; e este só pode ser fundado gerando uma polêmica. O procedimento ostensivo, por sua vez, se acha dividido entre a argumentação polêmica que dá a ele seu pleno valor, e o princípio positivo ao qual ele serve. Perguntaremos como é possível conciliar o procedimento positivo do escólio com seu argumento polêmico, crítico e negatório. É que, contrariamente, a potência polêmica tão forte de Espinosa se desenvolve em silêncio, longe das discussões, a serviço de uma afirmação superior e de uma “ostentação” superior. Segundo Espinosa, a negação só serve para negar o negativo, para negar aquilo que nega e aquilo que obscurece. A polêmica, a negação, a denúncia estão lá apenas para negar aquilo que nega, aquilo que engana e aquilo que esconde: aquilo que se aproveita do erro, aquilo que vive da tristeza, aquilo que pensa no negativo. É por isso que os escólios mais polêmicos reúnem, em um estilo e tom particulares, os dois gostos supremos da afirmação especulativa (da substância) e da alegria prática (dos modos): a linguagem dupla, para uma dupla leitura da *Ética*. Ao mesmo tempo, a polêmica é o mais importante nos maiores escólios, mas sua potência se desenvolve porque está a serviço da afirmação especulativa e da alegria prática, e faz com que elas se encontrem no elemento da univocidade.