Gilles Deleuze

Espinosa

Filosofia prática

escuta

Este livro é sobre o homem Baruch Espinosa e sua filosofia, e foi escrito por um outro grande filósofo: Gilles Deleuze. Nele, o autor se pergunta: "Como explicar que uma vida frugal e sem haveres, consumida pela doença, um corpo delgado, frágil, rosto oval e moreno com olhos negros e brilhantes dêem a impressão de serem percorridos pela própria Vida, de ter um poder idêntico à Vida?"

Para Espinosa, a vida não é uma idéia, uma questão de teoria. A vida é uma maneira de ser, um mesmo modo eterno em todos os seus atributos. Sua grande tese teórica – há uma única substância que possui uma infinidade de atributos, *Deus sive natura,* sendo todas as "criaturas" apenas modos desses atributos ou modificações dessa substância – leva a um novo modelo: o corpo e à geometria.

Uma das teses teóricas mais célebres de Espinosa é conhecida pelo nome de *paralelismo:* ela não consiste apenas em negar qualquer ligação de causalidade real entre o espírito e o corpo, mas recusa toda eminência de um sobre outro. Se recusa qualquer superioridade da alma sobre o corpo, não é para instaurar uma superioridade do corpo sobre a alma, a qual não seria mais inteligível. A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência: quando o corpo agia, a

Espinosa

Filosofia prática

Gilles Deleuze

Espinosa

Filosofia prática

Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins
Revisão técnica: Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes

escuta

© by Editora Escuta para edição em língua portuguesa
1ª edição: maio de 2002
Título original em francês: *Spinoza – Philosophie Pratique*
Les Éditions de Minuit, 1981
A primeira edição deste livro foi publicada pela editora Presses Universitaires de France, em 1970. A presente versão foi modificada e ampliada pelo próprio autor, em 1981, que acrescentou os capítulos III, V e VI.

EDITORES
Manoel Tosta Berlinck
Maria Cristina Rios Magalhães

CAPA
Ediara Rios, com foto "Isto é a cor dos meus sonhos", de Juan Miró

PRODUÇÃO EDITORIAL
Araide Sanches

Catalogação na Fonte do Departamento Nacional do Livro

D348e Deleuze, Gilles
Espinosa: filosofia prática / Gilles Deleuze. – São Paulo: Escuta, 2002.
144p.; 14x21cm

ISBN: 85-7137-196-2

1. Filosofia. I. Título.

CDD: 193

Editora Escuta Ltda.
Rua Dr. Homem de Mello, 351
05007-001 São Paulo, SP
Telefax: (11) 3865-8950 / 3675-1190 / 3672-8345
e-mail: escuta@uol.com.br

Sumário

Apresentação 7

Capítulo I
Vida de Espinosa 9

Capítulo II
Sobre a diferença da Ética em relação a uma Moral 23

Capítulo III
As cartas do mal 37

Capítulo IV
Glossário dos principais conceitos da "Ética" 51

Capítulo V
A evolução de Espinosa 115

Capítulo VI
Espinosa e nós 127

Apresentação

"— Diga-me, o que o levou a ler Espinosa? O fato de ele ser judeu?

— Não, Vossa Excelência, eu nem tinha idéia disso quando me deparei com seu livro. Aliás, se o Senhor leu a história de sua vida, pôde ver que não era amado na sinagoga. Encontrei o volume em um antiquário na cidade vizinha; paguei por ele um copeque, lamentando naquele momento gastar um dinheiro tão difícil de ganhar. Mais tarde, li algumas páginas, em seguida, continuei como se um vento forte me impulsionasse pelas costas. Não compreendi tudo, como lhe falei, mas quando tocamos em tais idéias é como se segurássemos uma vassoura de feiticeira. Eu não era mais o mesmo homem...

— Gostaria que me explicasse qual o significado que tem para você a obra de Espinosa. Noutros termos, se se trata de uma filosofia, em que consiste ela?...

— Não é fácil dizê-lo... Conforme o tema abordado nos diversos capítulos, e embora tudo pareça sorrateiramente coeso, o livro significa diferentes coisas. Todavia, creio que o significado dele é, sobretudo, que Espinosa queria fazer de si mesmo um homem livre – tão livre quanto possível, tendo em vista sua filosofia, se o senhor me entende – e isso indo até o limite de seus pensamentos, e interligando todos os elementos uns aos outros, se Vossa Excelência puder desculpar o mal jeito da expressão.

— Não considero que este seja um modo errôneo de abordar o problema: por meio do homem mais que mediante sua obra. Contudo..."

Malamud, *The Fixer*
(*O homem de Kiev*. Paris: Seuil, p. 75-6).

Capítulo I

Vida de Espinosa

Por tê-lo vivido, Nietzsche percebeu em que consiste o mistério da vida de um filósofo. O filósofo se apropria de virtudes ascéticas – humildade, pobreza, castidade – para fazê-las servir a fins totalmente particulares, inusitados, na verdade muito pouco ascéticos.[1] Ele faz delas a expressão de sua singularidade. Mas isso não significando para ele fins morais, nem tampouco meios religiosos para outra vida, mas antes os "efeitos" da própria filosofia. E isso porque para o filósofo não existe em absoluto outra vida. Humildade, pobreza, castidade tornam-se assim os efeitos de uma vida particularmente rica e superabundante, poderosa o suficiente para ter conquistado o pensamento e ter-se subordinado a qualquer outro instinto – isso a que Espinosa chama a Natureza: uma vida não mais vivenciada a partir da necessidade, em função dos meios e dos fins, mas a partir de uma produção, de uma produtividade, de uma potência, em função das causas e dos efeitos. Humildade, pobreza, castidade, eis a maneira própria de o filósofo ser um Grande Vivente, e de fazer de seu próprio corpo um templo para uma causa por demais orgulhosa, demasiado rica, demasiado sensual. De tal modo que, ao atacar o filósofo, sofremos a vergonha de atacar um invólucro modesto, pobre e casto; o que intensifica a raiva impotente, pois ele, o filósofo, não oferece nenhuma resistência, a despeito de padecer todos os golpes.

1. Nietzsche. *Genealogia da moral*, III.

Aí reside todo o sentido da solidão do filósofo. Por não poder integrar-se a nenhum meio, ele também não pertence a nenhum. É, sem dúvida, nos meios democráticos e liberais que ele encontra as melhores condições de vida, ou melhor, de sobrevivência. Mas tais meios são para ele apenas a garantia de que os maus não poderão envenenar ou mutilar a sua vida, nem separá-la da potência de pensar que transcende os fins de um Estado, de uma sociedade e de qualquer outro meio em geral. Em toda sociedade, mostrará Espinosa, trata-se de obedecer e nada mais: é por isso que as noções de culpa, de mérito e de demérito, de bem e de mal são exclusivamente sociais e estão vinculadas à obediência e à desobediência. A melhor sociedade será, pois, aquela que isenta o poder de pensar do dever de obedecer, e, em seu próprio interesse, se resguarda de submetê-lo à regra do Estado, que vale apenas para as ações. Enquanto o pensamento for livre, portanto vital, nada estará comprometido; quando deixa de o ser, todas as outras opressões tornam-se igualmente possíveis, e, uma vez realizadas, qualquer ação se torna culpável, e toda a vida ameaçada. É certo que o filósofo encontra no Estado democrático e nos meios liberais as condições mais favoráveis. Contudo, em nenhum caso ele confunde seus fins com os de um Estado ou com os objetivos do meio, uma vez que solicita no pensamento forças que escapam tanto à obediência como à culpa, e apresenta a imagem de uma vida situada para além do bem e do mal, rigorosa inocência desprovida de mérito e de culpabilidade. O filósofo pode residir em diversos Estados, habitar diferentes meios, mas à maneira de um eremita, de uma sombra, viandante, inquilino de apartamentos mobiliados. Daí por que não se pode imaginar Espinosa rompendo com o meio judeu, supostamente fechado, para entrar nos meios liberais, supostamente abertos, cristianismo liberal, cartesianismo, burguesia favorável aos irmãos De Witt... Porque, aonde quer que ele vá, só pede ou reivindica, com mais ou menos possibilidades de êxito, que o tolerem, ele próprio e seus fins insólitos, e julgará, por essa tolerância, o grau de democracia e de verdade que uma sociedade pode suportar, ou senão, ao contrário, o perigo que ameaça todos os homens.

Baruch de Espinosa nasceu em 1632 no bairro judeu de Amsterdã, no seio de uma família de comerciantes prósperos,

de origem espanhola ou portuguesa. Realiza seus estudos teológicos e comerciais na escola judia. Desde os treze anos, trabalha na casa comercial de seu pai, e prossegue os seus estudos (por ocasião da morte do pai em 1654, ele assume os negócios juntamente com o seu irmão, até 1656). Como vai se operar a lenta conversão filosófica que o fez romper com a comunidade judaica, com os negócios e o levou à excomunhão em 1656? Não devemos imaginar homogênea a comunidade de Amsterdã; ela é tão diversificada, tem tantos interesses e ideologias como os meios cristãos. Ela é composta, na sua maioria, de ex-marranos, isto é, de judeus que praticaram exteriormente o catolicismo na Espanha e em Portugal, e tiveram de emigrar nos fins do século XVI. Embora sinceramente apegados à sua fé, são impregnados de uma cultura filosófica, científica e médica que encontra dificuldades em se conciliar com o judaísmo rabínico tradicional. O próprio pai de Espinosa, apesar de seu ceticismo, nem por isso deixou de desempenhar um papel importante na sinagoga e no seio da comunidade judaica. Em Amsterdã, alguns não se contentam apenas em duvidar do papel dos rabinos e da tradição, mas inclusive do sentido da própria Escritura: Uriel da Costa será condenado em 1647, por haver negado a imortalidade da alma e a lei revelada, reconhecendo apenas a lei natural; e sobretudo, em 1656, Juan de Prado, acusado de ter sustentado que as almas morrem com os corpos, que Deus só existe filosoficamente falando, que a fé é inútil, será castigado e depois excomungado.[2] Documentos, recentemente publicados, comprovam os estreitos vínculos de Espinosa com Prado; o que leva a pensar que os dois casos foram agregados. Se Espinosa foi condenado mais severamente, excomungado desde 1656, é porque recusava penitenciar-se e buscava, ele próprio, a ruptura. Os rabinos, como em muitos outros casos, parecem ter desejado uma reconciliação. Mas, em vez de se retratar, Espinosa redigiu uma *Apologia para justificar a sua saída da Sinagoga*, ou, ao menos, um esboço do futuro *Tratado teológico-político*. O fato de ter nascido em Amsterdã, numa comunidade judia, devia agravar o seu caso. A vida se tornara difícil para ele naquela cidade. Talvez, devido a uma

2. Cf. I.S. Révad. *Spinoza et Juan de Prado*. Paris: Mouton, 1959.

tentativa de assassinato por um fanático, ele tenha ido à Leyde a fim de prosseguir os seus estudos de filosofia, estabelecendo-se no subúrbio de Rijnsburg. Conta-se que Espinosa conservava o seu casaco perfurado pela facada, para melhor se lembrar de que o pensamento nem sempre é apreciado pelos homens; e, se pode ocorrer que um filósofo acabe num processo, é mais raro que ele comece por uma excomunhão e uma tentativa de assassinato.

Desconhecemos, pois, a variedade da comunidade judaica e o devir de um filósofo, quando acreditamos necessário invocar influências cristãs liberais para explicar, embora aparentemente, a ruptura de Espinosa. Sem dúvida, em Amsterdã, quando seu pai ainda estava vivo, ele devia ter freqüentado os cursos da escola de Van den Ende, como muitos jovens judeus que ali aprendiam o latim, os elementos da filosofia e da ciência cartesianas, matemática e física. Francis Van den Ende, ex-jesuíta, ganhou rapidamente a reputação de ser não só cartesiano, mas também de livre-pensador e ateu, e até de agitador político (em 1674, ele será executado na Franca, após a revolta do cavaleiro de Rohan).[3] Não há dúvida também de que Espinosa tenha convivido com cristãos liberais e anticlericais, colegiantes e menonistas, inspirados por certo panteísmo e por um comunismo pacifista. Espinosa deve tê-los reencontrado em Rijnsburg, que era um dos seus centros: ele se une a Jarig Jelles, Pieter Balling, Simon de Vries e o livreiro e editor "progressista" Jan Rieuwertz (em 1665, uma carta de Espinosa para Oldenburg testemunha o pacifismo, assim como uma carta para Jelles, em 1671, o tema comunitário). No entanto, parece certo que Van den Ende permaneceu ligado a um modelo de catolicismo, malgrado todas as dificuldades desse culto na Holanda. Quanto à filosofia dos menonistas e dos colegiantes, ela é rapidamente superada pela de Espinosa, tanto na crítica religiosa como na concepção ética e na preocupação política. Mais que a uma influência de menonistas, ou mesmo de cartesianos, somos levados a pensar que Espinosa se voltou naturalmente para os meios mais tolerantes, os mais aptos a receber um excomungado, um judeu que recusava

3. O romance de Eugène Sue, *Latréaumont*, atribui a Van den Ende o papel de conspirador democrata.

tanto o cristianismo como o judaísmo de onde havia saído, e devia sua ruptura apenas a si próprio.

Dentre os seus vários sentidos, a excomunhão judaica tinha um significado político e econômico. Tratava-se de uma medida bastante comum e, às vezes, passível de reversão. Privados do poder de um Estado, os notáveis da comunidade não tinham outra sansão para punir aqueles que se esquivavam das contribuições financeiras ou até das ortodoxias políticas. Ora, os notáveis judeus, não menos do que os do partido calvinista, haviam conservado um ódio cristalizado da Espanha e de Portugal e eram politicamente vinculados à casa de Orange, tinham interesses nas Companhias das Índias (em 1640, o rabino Manassés ben Israel, que foi um dos professores de Espinosa, quase foi excomungado por ter criticado a Companhia Oriental; e os membros do conselho que julgou Espinosa eram orangistes, pró-calvinistas, anti-hispânicos e, na sua maioria, acionistas da Companhia). As ligações de Espinosa com os liberais, suas simpatias pelo partido republicano de Jan de Witt que reivindicava a dissolução dos grandes monopólios, tudo isso fazia de Espinosa um rebelde. Demais, não podendo romper com o meio religioso sem romper com o econômico, ele abandona os negócios do pai, aprende o ofício de polidor de lentes e faz-se artesão, filósofo-artesão, provido de uma profissão manual, apto a seguir e a captar o desenvolvimento das leis ópticas. Ele desenha também. Seu antigo biógrafo Colerus relata que ele desenhou um auto-retrato, na postura e indumentária do revolucionário napolitano Masaniello.[4]

Em Rijnsburg, Espinosa expõe aos seus amigos, em latim, o que se tornaria o *Breve tratado*. Todos anotam, Jelles o traduz em holandês; Espinosa talvez tenha ditado alguns textos que escrevera antes. Por volta de 1661, ele redige o *Tratado da correção do intelecto*, que começa com uma espécie de itinerário espiritual, no estilo menonista, focalizado em uma denúncia da riqueza. Esse *Tratado*, esplêndido discurso do método espinosista, ficou inacabado. Em torno de 1663, para um jovem que vivia com ele e lhe dava,

4. Uma gravura conservada em Amsterdã (Gabinete das Estampas do Rijksmuseum) seria a reprodução desse retrato.

ao mesmo tempo, esperanças e muitas contrariedades, ele apresenta *Princípios da filosofia de Descartes*, acrescentando a este um exame crítico das noções escolásticas (*Pensamentos metafísicos*): Rieuwertz publica este livro, Jelles o financia, Balling o traduz para o holandês. Lutz Meyer, médico, poeta, organizador de um novo teatro em Amsterdã, escreve o prefácio. Com os *Princípios* se conclui a obra "professoral" de Espinosa. Poucos pensadores escaparam à fugaz tentação de serem professores de suas próprias descobertas, tentação seminarista de um ensinamento espiritual privado. Mas o projeto e o começo da *Ética*, desde 1661, fazem com que Espinosa passe para outra dimensão, outro elemento que, ainda o veremos, não poderá mais ser o de uma "exposição", mesmo que metódica. Talvez por essa razão, Espinosa tenha deixado inacabado o *Tratado da correção do intelecto* e, apesar de suas intenções posteriores, não viria a retomá-lo.[5] Não se deve crer que no seu período quase-professoral Espinosa tivesse sido jamais cartesiano. O *Breve tratado* já assinala um pensamento que se serve do cartesianismo como um meio não para suprimir mas para depurar toda a escolástica, o pensamento judeu e o do Renascimento, para daí extrair algo profundamente novo que pertence apenas a Espinosa. A complexa relação entre a exposição dos *Princípios* e os *Pensamentos metafísicos* testemunha este duplo jogo em que o cartesianismo é manejado como um crivo, mas de tal modo que emerge dele uma nova e prodigiosa escolástica que já nada tem a ver com a antiga e menos ainda com o cartesianismo. O cartesianismo jamais foi o pensamento de Espinosa, a não ser como retórica; ele se serve do cartesianismo como da retórica que lhe é necessária. Mas tudo isso só encontrará na *Ética* a sua forma definitiva.

Em 1663, Espinosa instala-se em Voorsburg, subúrbio de Haia. Mais tarde, estabelecer-se-á na capital. Mas o que define Espinosa como viajante não são as distâncias que percorre, mas a disposição para hospedar-se em pensões mobiliadas, seu desapego, sua falta de posses e de propriedades após a sua renúncia à

5. A razão mais exata do abandono do *Tratado da correção* deve ser procurada na teoria das "noções comuns" tal como aparece na *Ética*, que torna caducas ou inúteis certas teses do *Tratado* (cf. Cap. V).

herança do pai. Ele continua a escrever a *Ética*; desde 1661, as cartas de Espinosa e de seus amigos mostram que estes estão cientes dos temas do primeiro livro, e em 1663 Simon de Vries faz referência a um colégio onde os membros lêem e comentam os textos enviados por Espinosa. Mas, ao mesmo tempo que se confia a um grupo de amigos, roga-lhes que mantenham em segredo suas idéias, que desconfiem de estranhos, precisamente como o fará com respeito a Leibniz, em 1675. O motivo de sua instalação perto de Haia é provavelmente político: a proximidade da capital é-lhe necessária, para se acercar dos meios liberais ativos e sair da indiferença política do grupo colegiante. Entre os dois grandes partidos, calvinista e republicano, a situação é a seguinte: o primeiro permanece dedicado aos temas da luta pela independência, a uma política de guerra, às ambições da casa de Orange, à formação de um Estado centralizado. O partido republicano, a uma política de paz, a uma organização provincial e ao desenvolvimento de uma economia liberal. À conduta passional e belicosa da monarquia Jan de Witt opõe a conduta racional da república apoiada em um método *natural* e *geométrico*. Ora, o mistério parece ser este: que o povo permaneça fiel ao calvinismo, à casa de Orange, à intolerância e aos temas belicistas. Desde 1653, Jan de Witt é o grande pensionista da Holanda. Mas a república não deixa de ser uma república embora por mera casualidade, isto é, mais por falta de rei que por preferência; mal aceita pelo povo. Quando Espinosa fala da nocividade das revoluções, não devemos esquecer que a revolução é concebida em função das decepções que inspirou a de Cromwell, ou das inquietações que faziam nascer um possível golpe de Estado da casa de Orange. A ideologia "revolucionária" está então impregnada de Teologia e muitas vezes, como no partido calvinista, a serviço de uma política de reação.

Não é, pois, de admirar que Espinosa, em 1665, interrompa provisoriamente a *Ética* e comece a redação do *Tratado teológico-político* cujas principais interrogações são: por que o povo é profundamente irracional? Por que ele se orgulha de sua própria escravidão? Por que os homens lutam "por" sua escravidão como se fosse sua liberdade? Por que é tão difícil não apenas conquistar mas suportar a liberdade? Por que uma religião que reivindica o amor e a alegria inspira a guerra, a intolerância, a malevolência,

o ódio, a tristeza e o remorso? Em 1670 é publicado o *Tratado teológico-político*, sem nome de autor e em uma falsa edição alemã. Mas o autor foi logo identificado; poucos livros suscitaram tantas refutações, anátemas, insultos e maldições: judeus, católicos, calvinistas e luteranos, todos os meios bem pensantes, inclusive os cartesianos, rivalizam em denúncias. É a partir desse momento que os termos "espinosismo" e "espinosista" passam a significar injúrias e ameaças. E até mesmo os críticos de Espinosa, sobre os quais pesa a suspeita de não serem suficientemente severos, são denunciados. Com efeito, entre esses críticos, encontram-se certamente liberais e cartesianos divididos, que, ao participar do ataque, dão provas de sua ortodoxia. Um livro explosivo mantém sempre a sua carga explosiva: ainda hoje não se pode ler o *Tratado* sem nele descobrir a função da filosofia como tentativa radical de desmistificação, ou como ciência dos "efeitos". Um comentador recente afirmou que a verdadeira originalidade do *Tratado* é a de considerar a religião como um *efeito*.[6] Não apenas no sentido causal, mas em um sentido óptico, efeito cujo processo de produção deve ser buscado, inserindo-o nas suas causas racionais necessárias, tais como elas condicionam os homens que não as compreendem (por exemplo, de que modo as leis da natureza são necessariamente apreendidas como "signos" por aqueles que têm uma imaginação fértil e um frágil entendimento). Espinosa pule lentes inclusive com a religião, lentes especulativas que fazem ver o efeito produzido e as leis de sua produção.

São os seus vínculos com o partido republicano, talvez a proteção de De Witt, que poupam Espinosa de ser propriamente perturbado. (Desde 1669, Koerbagh, autor de um dicionário filosófico cujo espírito espinosista fora denunciado, foi detido e morreu na prisão.) Mas Espinosa deve deixar o subúrbio, onde os pastores tornam sua vida difícil, para se estabelecer em Haia. E, sobretudo, ao preço do silêncio. Os Países-Baixos estão em guerra. Quando os irmãos De Witt foram assassinados, em 1672, e o partido orangista retomou o poder, Espinosa não podia mais publicar a

6. Cf. J.P. Osier, prefácio do livro *L'essence du christianisme (A essência do cristianismo)* de Feuerbach. Paris: Maspero ("Ou Spinoza ou Feuerbach").

Ética: uma breve tentativa em Amsterdã, em 1675, persuade-o logo a renunciar a isso. "Alguns teólogos aproveitaram-se da oportunidade para se queixar publicamente de mim ao príncipe e aos magistrados; além disso, alguns tolos cartesianos, para afastar a suspeita de me serem favoráveis, incessantemente apregoaram e continuam a apregoar a repulsa às minhas opiniões e aos meus escritos."[7] Espinosa não cogita de modo algum em deixar o país. Ele se sente, porém, cada vez mais solitário e doente. Falta-lhe o ambiente onde poderia viver em paz. Ele recebe, não obstante, visitas de homens esclarecidos que desejam conhecer a *Ética*, livres a seguir de se juntarem aos críticos, ou mesmo negar as visitas que lhe fizeram (como o fez Leibniz, em 1676). A cátedra de filosofia que o Eleitor palatino lhe oferece em Heidelberg, em 1673, não o seduz: Espinosa faz parte dessa estirpe de "pensadores privados" que mudam os valores e praticam uma filosofia a martelada, e não daquela dos "professores públicos" (aqueles que, segundo o elogio de Leibniz, não interferem nos sentimentos estabelecidos, na ordem da Moral e na Polícia). "Não tendo jamais sido tentado pelo ensino público, não pude determinar-me, embora tenha refletido sobre isso longamente, a aceitar esta magnífica ocasião."[8] O pensamento de Espinosa encontra-se agora ocupado com o problema mais recente: quais são as chances de uma aristocracia comercial? Por que a república liberal fracassou? De onde provém o fracasso da democracia? É possível fazer da multidão uma coletividade de homens livres, em vez de um ajuntamento de escravos? Todas estas interrogações nutrem o *Tratado político*, que fica inacabado, simbolicamente, no início do capítulo sobre a democracia. Em fevereiro de 1677, Espinosa morre, indubitavelmente de uma infecção pulmonar, em presença de seu amigo Meyer, que lhe preserva, então, os manuscritos. Desde o final do presente ano, as *Opera posthuma*, foram publicadas, graças a doações anônimas.

7. Carta LXVIII, para Oldenburg.
8. Carta XLVIII, para Fabritius. – Sobre a concepção espinosista do ensino, cf. *Tratado político*, Cap. VIII, § 49: "Toda personalidade que fizesse a solicitação, seria autorizada a ensinar publicamente, às suas custas e com o risco de sua reputação...".

Como explicar que esta vida frugal e sem haveres, consumida pela doença, esse corpo delgado, frágil, esse rosto oval e moreno com olhos negros e brilhantes dêem a impressão de serem percorridos pela própria Vida, de ter um poder idêntico à Vida? Tanto na sua maneira de viver como de pensar, Espinosa oferece uma imagem da vida positiva e afirmativa, em detrimento dos simulacros com os quais os homens se contentam. Não só os que com eles se comprazem, mas também o homem cheio de ódio à vida, envergonhado da vida, o homem da autodestruição que multiplica os cultos à morte, que faz a união sagrada do tirano e do escravo, do sacerdote, do juiz e do guerreiro, sempre prestes a encurralar a vida, a mutilá-la, assassiná-la lenta ou bruscamente, que a recobre ou a sufoca com leis, propriedades, deveres, impérios: eis o diagnóstico que Espinosa faz do mundo, esta traição do universo e do homem. Seu biógrafo Colerus conta que ele apreciava os combates de aranhas: "Ele apanhava aranhas que punha em luta, ou moscas que atirava na teia de aranha, e observava em seguida essa batalha com tanto prazer que às vezes desatava às gargalhadas".[9] É que os animais nos ensinam ao menos o caráter irredutivelmente exterior da morte. Eles não a trazem em si, embora necessariamente a dêem uns aos outros: a morte como mau encontro inevitável na ordem das existências naturais. Mas eles não inventaram ainda essa morte interior, esse sadomasoquismo universal do escravo-tirano. A crítica que Hegel fará a Espinosa, de ter ignorado o negativo e a sua potência, é a glória e a inocência de Espinosa, a sua própria descoberta. Em um mundo corroído pelo negativo, ele tem ainda bastante confiança na vida, na potência da vida, para questionar a

9. Esta anedota nos parece autêntica, porque apresenta inúmeras ressonâncias "espinosistas". A luta entre aranhas, ou entre aranha e mosca, poderia fascinar Espinosa por diversas razões: 1º) do ponto de vista da exterioridade da morte necessária; 2º) do ponto de vista da composição das relações na natureza (como a teia exprime uma relação da aranha com o mundo, que se apropria como tal das relações próprias da mosca); 3º) do ponto de vista da relatividade das perfeições (como um estado que marca uma imperfeição do homem, por exemplo a guerra, pode ao contrário testemunhar uma perfeição, se nós a reportarmos a outra essência como a do inseto: cf. Carta XIX, para Blyenbergh). Reencontraremos mais adiante esses problemas.

morte, o apetite mortífero dos homens, as regras do bem e do mal, do justo e do injusto. Ele confia bastante na vida para denunciar todos os fantasmas do negativo. A excomunhão, a guerra, a tirania, a reação, os homens que lutam por sua escravidão como se fosse a sua liberdade, formam o mundo do negativo no qual Espinosa vive; o assassinato dos irmãos De Witt é para ele exemplar. *Ultimi barbarorum*. Todas as maneiras de humilhar e de triturar a vida, todo o negativo, têm para ele duas origens, uma voltada para o exterior, e outra para o interior: ressentimento e má consciência, ódio e culpabilidade. "O ódio e o remorso, eis os dois inimigos fundamentais do gênero humano."[10] Essas duas origens, ele não deixa de denunciá-las como ligadas à consciência do homem, só podendo desaparecer mediante uma nova consciência, sob uma nova visão, com um novo desejo de viver. Espinosa sente e experimenta que ele é eterno.

Para Espinosa, a vida não é uma idéia, uma questão de teoria. A vida é uma maneira de ser, um mesmo modo eterno em todos os seus atributos. E é somente desse ponto de vista que o método geométrico assume todo o seu sentido. O método geométrico, na *Ética*, opõe-se ao que Espinosa chama de sátira; e sátira é tudo aquilo que se deleita com a impotência e com a pena dos homens, tudo o que exprime o desprezo e o escárnio, tudo o que se nutre de acusações, malevolências, depreciações, baixas interpretações, tudo o que despedaça as almas (o tirano necessita de almas despedaçadas, como as almas despedaçadas necessitam de um tirano). O método geométrico deixa de ser um método de exposição intelectual; não se trata mais de uma exposição professoral mas de um método de invenção. Ele se torna um método de retificação vital e óptica. Se o homem é de certa forma torcido, retificar-se-á este efeito de torsão religando-o a suas causas, *more geometrico*. Essa geometria óptica atravessa toda a *Ética*. Interrogamo-nos se a *Ética* devia ser lida em termos de pensamento ou em termos de potência (por exemplo, os atributos são potências ou conceitos?). Na verdade, há apenas um termo, a Vida, que compreende o pensamento, se bem que, inversamente, ela só é compreendida pelo

10. *Breve tratado*, primeiro diálogo.

pensamento. Não quer isto dizer que a vida esteja no pensamento. Mas só o pensador tem uma vida poderosa e sem culpabilidade nem ódio, somente a vida explica o pensador. É preciso compreender num todo o método geométrico, o ofício de polir lentes, e a vida de Espinosa. Porque Espinosa faz parte dos viventes-videntes. Ele diz precisamente que as demonstrações são os "olhos da alma".[11] Trata-se do terceiro olho, aquele que permite ver a vida para além das falsas aparências, das paixões e das mortes. Para tal visão são necessárias virtudes, humildade, pobreza, castidade, frugalidade, não mais como virtudes que mutilam a vida, mas como potências que a desposem e a penetrem. Espinosa não acreditava na esperança nem mesmo na coragem; acreditava somente na alegria e na visão. Deixava viver os outros desde que os outros o deixassem viver. Queria apenas inspirar, despertar, mostrar. A demonstração como terceiro olho não tem por objetivo comandar nem mesmo convencer, mas apenas constituir as lentes ou polir o cristal para essa visão livre e inspirada. "Vejam bem, em minha opinião, os artistas, os sábios, os filósofos parecem muito atarefados em polir lentes. Tudo isso não passa de um grande preparativo em vista de um acontecimento que jamais se produz. Um dia a lente será perfeita; e nesse dia todos nós perceberemos claramente a estupefata, a extraordinária beleza deste mundo..." (Henry Miller).

Bibliografia

Espinosa publicou as seguintes obras:

Primeira e segunda partes dos Princípios da filosofia de René Descartes, demonstradas à maneira dos geômetras, seguidas dos Pensamentos metafísicos (1663, em latim); *Tratado teológico-político* (1670, em latim).

Espinosa escreveu também, sem publicá-las, por diversas razões, as seguintes obras:

1650-1660: *Tratado breve de Deus, do homem e de sua beatitude*. Trata-se, na origem, de uma exposição em latim. Temos,

11. *Tratado teológico-político*, Cap. 13; *Ética*, V, 23, escólio.

apenas, conhecimento de dois manuscritos holandeses, que são como anotações de ouvinte, nas quais Espinosa teria podido contribuir em algumas partes. O conjunto parece reunir elementos de diferentes datas, sendo sem dúvida o "Primeiro diálogo" o mais antigo.

1661: *Tratado da correção do intelecto*, em latim. É um livro inacabado. Espinosa começa também a redação da *Ética*: é provável que certas teses da *Ética*, notadamente as referentes às "noções comuns", o tenham levado a considerar o *Tratado* já ultrapassado.

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

1675-1677: *Tratado político*. Livro inacabado, em latim.

Em datas incertas, Espinosa escreveu em holandês dois breves tratados, *Cálculo das probabilidades* e *Tratado do arco-íris*. E, em latim, o *Compêndio de gramática hebraica*, inacabado.

A partir de 1677, são publicadas as *Opera posthuma*, que contêm inúmeras cartas, assim como o *Tratado da correção*, a *Ética*, o *Tratado político* e o *Compêndio*.

As duas grandes edições são as de Van Vloten e Land (1882-1884) e a de Gebhardt (1925).

As principais traduções francesas são: para a maior parte da obra, a de Appuhn (Garnier) e a de Caillois, Francès e Misrahi (na coleção Pléiade); para a *Ética*, a belíssima tradução de Guérinot (Pelletan); para o *Tratado da correção*, a de Koyré (Vrin). O *Compêndio de gramática hebraica*, que contém observações extremamente preciosas sobre o sujeito, o atributo, o modo e as formas verbais em hebraico, foi traduzido por Joël e Jocelyne Askénazi, com um prefácio de Alquié (Vrin).

Martial Gueroult publicou um comentário sistemático da *Ética*, proposição por proposição: em dois volumes.

Sobre a vida de Espinosa, os três textos básicos são: o de Lucas, admirador confuso que afirma ter conhecido Espinosa; o de Colerus, discreto; o de Pierre Bayle, hostil e caricatural. As duas grandes biografias clássicas são as de Freudenthal (1899) e de Dunin-Borkowski (1933-1936).

Encontraremos uma descrição dos retratos presumidos de Espinosa, dos dados biográficos, dos manuscritos e edições, em um catálogo do Instituto Holandês de Paris: *Spinoza, troisième centenaire de la mort du philosophe*, 1977 (*Espinosa, terceiro centenário da morte do filósofo*, 1977).

Capítulo II

Sobre a diferença da Ética em relação a uma Moral

Nenhum filósofo foi mais digno do que Espinosa, mas também nenhum outro foi tão injuriado e odiado. Para melhor compreender a razão disso, não basta relembrar a grande tese teórica do espinosismo: há uma única substância que possui uma infinidade de atributos, *Deus sive Natura*, sendo todas as "criaturas" apenas modos desses atributos ou modificações dessa substância. Não basta também mostrar como o panteísmo e o ateísmo se conjugam nessa tese, negando a existência de um Deus moral, criador e transcendente. É preciso, antes de tudo, partir das teses práticas que fizeram do espinosismo um objeto de escândalo. Tais teses implicam uma tripla denúncia: da "consciência", dos "valores" e das "paixões tristes". Essas são as três grandes semelhanças com Nietzsche. E, ainda quando Espinosa estava vivo, essas são as razões pelas quais ele é acusado de *materialismo*, *imoralismo* e *ateísmo*.

1. *Desvalorização da consciência (em proveito do pensamento): Espinosa o materialista*

Espinosa propõe aos filósofos um novo modelo: o corpo. Propõe-lhe instituir o corpo como modelo: "Não sabemos o que pode o corpo...". Esta declaração de ignorância é uma provocação: falamos da consciência e de seus decretos, da vontade e de seus efeitos, dos mil meios de mover o corpo, de dominar o corpo e as paixões –

mas *nós nem sequer sabemos de que é capaz um corpo.*[1] Porque não o sabemos, tagarelamos. Como dirá Nietzsche, espantamo-nos diante da consciência, mas "o que surpreende é, acima de tudo, o corpo...".

Todavia, uma das teses teóricas mais célebres de Espinosa é conhecida pelo nome de *paralelismo*: ela não consiste apenas em negar qualquer ligação de causalidade real entre o espírito e o corpo, mas recusa toda eminência de um sobre outro. Se Espinosa recusa qualquer superioridade da alma sobre o corpo, não é para instaurar uma superioridade do corpo sobre a alma, a qual não seria mais inteligível. A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência: quando o corpo agia, a alma padecia, dizia-se, e a alma não atuava sem que o corpo padecesse por sua vez (regra da relação inversa, cf. Descartes, *Tratado das paixões*, artigos 1 e 2). Segundo a *Ética*, ao contrário, o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma.[2] Nenhuma preeminência, pois, de uma série sobre a outra. Que quer então dizer Espinosa quando nos convida a tomar o corpo como modelo?

Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e *o pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos*. Não há menos coisas no espírito que ultrapassam a nossa consciência que coisas no corpo que superam nosso conhecimento. É, pois, por um único e mesmo movimento que chegaremos, se for possível, a captar a potência do corpo para além das condições dadas do nosso conhecimento, e a captar a força do espírito, para além das condições dadas da nossa consciência. Procuramos adquirir um conhecimento das potências do corpo para descobrir *paralelamente* as potências do espírito que escapam à consciência, e poder *compará-los*. Em suma, o modelo do corpo, segundo Espinosa, não implica nenhuma desvalorização do pensamento em relação à extensão, porém, o que é muito mais

1. *Ética*, III, 2, escólio.
2. *Ética*, III, 2, esc. (e II, 13, esc.).

importante, uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento: uma descoberta do inconsciente e de um *inconsciente do pensamento*, não menos profundo que o *desconhecido do corpo.*

E isso porque a consciência é naturalmente o lugar de uma ilusão. A sua natureza é tal que ela recolhe efeitos, mas ignora as causas. A ordem das causas define-se pelo seguinte: cada corpo na extensão, cada idéia ou cada espírito no pensamento são constituídos por relações características que subsumem as partes desse corpo, as partes dessa idéia. Quando um corpo "encontra" outro corpo, uma idéia, outra idéia, tanto acontece que as duas relações se compõem para formar um todo mais potente, quanto que um decompõe o outro e destrói a coesão das suas partes. Eis o que é prodigioso tanto no corpo como no espírito: esses conjuntos de partes vivas que se compõem e decompõem segundo leis complexas.[3] A ordem das causas é então uma ordem de composição e de decomposição de relações que afeta infinitamente toda a natureza. Mas nós, como seres conscientes, recolhemos apenas os *efeitos* dessas composições e decomposições: sentimos *alegria* quando um corpo se encontra com o nosso e com ele se compõe, quando uma idéia se encontra com a nossa alma e com ela se compõe; inversamente, sentimos *tristeza* quando um corpo ou uma idéia ameaçam nossa própria coerência. Encontramo-nos numa tal situação que recolhemos apenas "o que acontece" ao nosso corpo, "o que acontece" à nossa alma, quer dizer, o efeito de um corpo sobre o nosso, o efeito de uma idéia sobre a nossa. Mas o que é o nosso corpo sob a sua própria relação, e nossa alma sob a sua própria relação, e os outros corpos e as outras almas ou idéias sob suas relações respectivas, e as regras segundo as quais todas essas relações se compõem e decompõem – nada sabemos disso tudo na ordem de nosso conhecimento e de nossa consciência. Em suma, as condições em que conhecemos as coisas e tomamos consciência de nós mesmos condenam-nos a *ter apenas idéias inadequadas*, confusas e mutiladas, efeitos distintos de suas próprias causas.[4] É

3. Mesmo o espírito possui considerável número de partes: cf. *Ética*, II, 15.
4. *Ética*, II, 28, 29.

por isso que não podemos nem sequer pensar que as criancinhas sejam felizes, nem o primeiro homem seja perfeito: ignorantes das causas e das naturezas, reduzidos à consciência do acontecimento, condenados a sofrer efeitos cuja lei lhes escapa, eles são escravos de qualquer coisa, angustiados e infelizes, na medida de sua imperfeição. (Ninguém melhor que Espinosa se insurgiu contra a tradição teológica de um Adão perfeito e feliz.)

Como a consciência acalma a sua angústia? Como pode Adão imaginar-se feliz e perfeito? Por meio de uma tripla ilusão. Considerando que a consciência recolhe apenas efeitos, ela vai suprir a sua ignorância invertendo a ordem das coisas, tomando os efeitos pelas causas (*ilusão das causas finais*): o efeito de um corpo sobre o nosso, ela vai convertê-la em causa final da ação do corpo exterior; e fará da idéia desse efeito a causa final de suas próprias ações. Desde esse momento, tomar-se-á a si própria por causa primeira e invocará o seu poder sobre o corpo (*ilusão dos decretos livres*). Nos casos em que a consciência não pode mais imaginar-se causa primeira, nem organizadora dos fins, invoca um Deus dotado de entendimento e de vontade, operando por causas finais ou decretos livres, para preparar para o homem um mundo na medida de sua glória e dos seus castigos (*ilusão teológica*).[5] Não basta sequer dizer que a consciência gera ilusões: ela é inseparável da tripla ilusão que a *constitui*, ilusão da finalidade, ilusão da liberdade, ilusão teológica. A consciência é apenas um sonho de olhos abertos. "É assim que uma criancinha julga apetecer livremente o leite; um rapaz irritado, a vingança; e o medroso, a fuga. Um homem embriagado julga também que é por uma livre decisão da alma que conta aquilo que, mais tarde, em estado de sobriedade, preferia ter calado."[6]

É preciso ainda que a própria consciência tenha uma causa. Espinosa chega a definir o desejo como "apetite com consciência de si mesmo". Observa, contudo, que se trata apenas de uma definição nominal do desejo, e a consciência nada acrescenta ao apetite ("não tendemos para uma coisa porque a julgamos boa; mas,

5. *Ética*, I, apêndice.
6. *Ética*, III, 2, esc.

ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela".)[7] É mister, pois, que cheguemos a uma definição real do desejo que mostre ao mesmo tempo a "causa" pela qual a consciência é como que cavada no processo do apetite. Ora, o apetite nada mais é que o esforço pelo qual cada coisa encoraja-se a perseverar no seu ser, cada corpo na extensão, cada alma ou cada idéia no pensamento (*conatus*). Mas, porque este esforço nos motiva a agir diferentemente segundo os objetos encontrados, devemos dizer que ele está, a cada instante, determinado pelas afecções que nos vêm dos objetos. *Essas afecções determinantes são necessariamente causa da consciência do conatus.*[8] E como as afecções não são separáveis de um movimento pelo qual nos fazem passar a uma perfeição maior ou menor (alegria e tristeza), conforme a coisa encontrada se componha conosco, ou, ao contrário, tenda a decompor-nos, a consciência emerge como o sentimento contínuo de uma tal passagem, do mais ao menos, do menos ao mais, testemunha das variações e determinações do *conatus*, em função dos outros corpos ou das outras idéias. O objeto que convém à minha natureza determina-me a formar uma totalidade superior, que nos inclui, a ele e a mim. Aquilo que não me convém compromete a minha coesão e tende a dividir-me em subconjuntos que, em última instância, entram em relações inconciliáveis com minha relação constitutiva (*morte*). A consciência é como a passagem, ou melhor, como o sentimento de passagem dessas totalidades menos poderosas às mais poderosas e inversamente. A consciência é puramente transitiva. Mas ela não é uma propriedade do Todo, nem de nenhum todo em particular; ela apenas tem um valor informativo, e de uma informação ainda necessariamente confusa e mutilada. Aí, ainda, Nietzsche é estritamente espinosista ao escrever: "A grande atividade principal é inconsciente; a consciência só aparece habitualmente quando o todo se quer subordinar a um todo superior; ela é antes de tudo a consciência desse todo superior, da realidade exterior ao eu; a consciência nasce em relação

7. *Ética*, III, 9, esc.
8. *Ética*, III, def. do desejo ("para que a causa da consciência seja envolvida na minha definição...").

ao ser do qual poderíamos ser função, é o meio de nos incorporarmos nele".

2. *Desvalorização de todos os valores e sobretudo do bem e do mal (em proveito do "bom" e do "mau"): Espinosa o imoralista*

"Não comerás do fruto...": Adão, o angustiado, o ignorante, entende estas palavras como a expressão de um interdito. Entretanto, de que se trata? Trata-se de um fruto, que, como tal, envenenará Adão se este o comer. É o caso do encontro entre dois corpos cujas relações características não se compõem: o fruto agirá como um veneno, ou seja, *determinará as partes do corpo de Adão* (e paralelamente a idéia do fruto determinará as partes de sua alma) *ao iniciar novas relações que não correspondem mais à sua própria essência*. Todavia, porque Adão ignora as causas, acredita que Deus o proíbe moralmente de algo, enquanto Deus lhe revela apenas as conseqüências naturais da ingestão do fruto. Espinosa lembra com obstinação: todos os fenômenos que agrupamos sob a categoria do Mal, doenças, morte, são deste tipo: mau encontro, indigestão, envenenamento, intoxicação, decomposição de relação.[9]

De qualquer maneira, há sempre relações que se compõem na sua ordem, em conformidade com as leis eternas de toda a natureza. Não existe o Bem ou o Mal, mas há o *bom* e o *mau*. "Para além do Bem e do Mal ao menos *não significa* para além do bom e do mau."[10] O bom existe quando um corpo compõe diretamente a sua relação com o nosso, e, com toda ou com uma parte de sua potência, aumenta a nossa. Por exemplo, um alimento. O mau para nós existe quando um corpo decompõe a relação do nosso, ainda que se componha com as nossas partes, mas sob outras relações que aquelas que correspondem à nossa essência: por exemplo, como um veneno que decompõe o sangue. Bom e mau têm pois um

9. *Tratado teológico-político*, Cap. 4. E Carta XIX, para Blyenbergh.
10. Nietzsche, *Genealogia da moral*, 1ª dissertação, § 17.

primeiro sentido, objetivo, mas relativo e parcial: o que convém à nossa natureza e o que não convém. E, em conseqüência, bom e mau têm um segundo sentido, subjetivo e modal, qualificando dois tipos, dois modos de existência do homem: será dito *bom* (ou livre, ou razoável, ou forte) aquele que se esforça, tanto quanto pode, por organizar os encontros, por se unir ao que convém à sua natureza, por compor a sua relação com relações combináveis e, por esse meio, aumentar sua potência. Pois a bondade tem a ver com o dinamismo, a potência e a composição de potências. Dir-se-á *mau*, ou escravo, ou fraco, ou insensato, aquele que vive ao acaso dos encontros, que se contenta em sofrer as conseqüências, pronto a gemer e a acusar toda vez que o efeito sofrido se mostra contrário e lhe revela a sua própria impotência. É que, à força de encontrar indiscriminadamente qualquer coisa, seja sob que relação for, julgando que sempre nos sairemos bem à custa de muita violência ou um pouco de astúcia, como não fazer mais encontros maus do que bons? Como evitar que nos destruamos a nós mesmos, à força de culpabilidade, e destruamos os outros à força de ressentimento, propagando por toda parte a nossa própria impotência e a nossa própria escravidão, a nossa própria doença, as nossas próprias indigestões, as nossas toxinas e venenos? Acabaremos por não mais encontrar sequer a nós mesmos.[11]

Eis, pois, o que é a Ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentes. A moral é o julgamento de Deus, o *sistema de Julgamento*. Mas a Ética desarticula o sistema do julgamento. A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau). A ilusão dos valores se confunde com a ilusão da consciência: porque a consciência é essencialmente ignorante, porque ignora a ordem das coisas e das leis, das relações e de suas composições, porque se contenta em esperar e recolher o efeito, desconhece toda a Natureza. Ora, basta não compreender para moralizar. É claro que uma lei, desde o momento em que não a compreendemos, nos aparece sob a espécie moral de um "Deve-se". Se não compreendemos

11. Cf. o texto sobre o suicídio, *Ética*, IV, 20, esc.

a regra de três, nós a aplicamos, nós a consideramos um dever. Se Adão não compreende a regra da relação de seu corpo com o fruto, entende a palavra de Deus como uma proibição. Mais ainda, a forma confusa da lei moral comprometeu de tal modo a lei de natureza que o filósofo não deve falar de lei da natureza, mas somente de verdades eternas: "É por analogia que a palavra lei se encontra aplicada a coisas naturais e, de maneira geral, por lei, entendemos um mandamento...".[12] Como diz Nietzsche a respeito da química, ou seja, da ciência dos antídotos e dos venenos, é preciso resguardar-se da palavra *lei*, pois tem um ranço moral.

Não obstante, é cômodo separar os dois domínios, o das verdades eternas da Natureza e o das leis morais de instituição, mesmo que seja apenas por seus efeitos. Tomemos consciência da palavra: a lei moral é um dever, a obediência é o seu único efeito e a sua única finalidade. É possível que essa obediência seja indispensável, é possível inclusive que os mandamentos estejam bem fundados. Mas não é esta a questão. A lei, moral ou social, não nos traz conhecimento algum, não dá nada a conhecer. Na pior das hipóteses, impede a formação do conhecimento (*a lei do tirano*). Na melhor, prepara o conhecimento e torna-o possível (*a lei de Abraão ou do Cristo*). Entre esses dois extremos, a lei supre o conhecimento naqueles que são incapazes de o obter em função do seu modo de existência (*a lei de Moisés*). Mas, de qualquer modo, não deixa de se manifestar uma diferença de natureza entre o conhecimento e a moral, entre a relação mandamento-obediência e a relação conhecido-conhecimento. Segundo Espinosa, o drama da teologia, a sua nocividade, não são apenas especulativos; provêm da confusão prática que ela nos inspira entre essas duas ordens diferentes por natureza. A teologia considera pelo menos que os dados da Escritura são bases para o conhecimento, mesmo que esse deva ser desenvolvido de forma racional, ou até transposto, traduzido pela razão: daí a hipótese de um Deus moral, criador e transcendente. Há, aqui, como o veremos adiante, uma confusão que compromete toda a ontologia: a história de um *longo erro* onde se confunde o mandamento com algo a compreender, a obediência

12. *Tratado teológico-político*, Cap. 4.

com o próprio conhecimento, o Ser com um *Fiat*. A lei é sempre a instância transcendente que determina a oposição dos valores Bem/Mal, mas o conhecimento é sempre a potência imanente que determina a diferença qualitativa dos modos de existência bom/mau.

3. *Desvalorização de todas as "paixões tristes" (em proveito da alegria): Espinosa o ateu*

Se a Ética e a Moral se contentassem em interpretar diferentemente os mesmos preceitos, sua distinção seria apenas teórica. Mas não é nada disso. Espinosa, em toda a sua obra, não cessa de denunciar três espécies de personagem: o homem das paixões tristes; o homem que explora essas paixões tristes, que precisa delas para estabelecer o seu poder; enfim, o homem que se entristece com a condição humana e as paixões do homem em geral (que tanto pode zombar como se indignar, essa mesma zombaria constitui um mau risco).[13] O escravo, o tirano e o padre... trindade moralista. Nunca, desde Epicuro e Lucrécio, se mostrou melhor o vínculo profundo e implícito entre os tiranos e os escravos: "O grande segredo do regime monárquico e seu profundo interesse consistem em enganar os homens, dissimulado, sob o nome de religião, o temor ao qual se quer acorrentá-los; de forma que eles combatem por sua servidão como se fosse sua salvação".[14] É que a paixão triste é um complexo que reúne o infinito dos desejos e o tormento da alma, a cupidez e a superstição. "Os mais ardentes ao aceitarem qualquer tipo de superstição não podem deixar de ser aqueles que desejam o mais imoderamente os bens exteriores." O tirano precisa da tristeza das almas para triunfar, do mesmo modo que as almas tristes precisam de um tirano para se prover e propagar. De qualquer forma, o que os une é o ódio à vida, o ressentimento contra a vida. A *Ética* traça o retrato do *homem do ressentimento*, para quem qualquer tipo de felicidade é uma ofensa, e faz da miséria ou da impotência sua única paixão. "Os que não sabem fortificar os

13. Cf. a denúncia da "sátira" por Espinosa: *Tratado político*, Cap. I, 1, e *Ética*, III, prefácio.
14. *Tratado teológico-político*, prefácio.

espíritos dos homens mas sim deprimi-los, esses são insuportáveis para si mesmos. Daí que muitos tenham preferido viver no meio dos animais a viver entre os homens. Como as crianças e os adolescentes que não podem suportar de ânimo igual as censuras de seus pais se refugiam no serviço militar, eles preferem os inconvenientes da guerra e a autoridade de um tirano às comodidades da família e às admoestações paternas, e suportam que lhes imponham qualquer carga, desde que se vinguem dos pais..."[15]

Há, efetivamente, em Espinosa, uma filosofia da "vida": ela consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida, todos esses valores transcendentes que se orientam contra a vida, vinculados às condições e às ilusões da nossa consciência. A vida está envenenada pelas categorias do Bem e do Mal, da falta e do mérito, do pecado e da remissão.[16] O que perverte a vida é o ódio, inclusive o ódio contra si mesmo, a culpabilidade. Espinosa segue passo a passo o terrível encadeamento das paixões tristes: em primeiro lugar a tristeza em si, a seguir o ódio, a aversão, a zombaria, o temor, o desespero, o *morsus conscientiae*, a piedade, a indignação, a inveja, a humildade, o arrependimento, a abjeção, a vergonha, o pesar, a cólera, a vingança, a crueldade...[17] A sua análise é tão profunda que consegue encontrar, até na *esperança* e na *segurança*, o grão de tristeza que basta para fazer delas sentimentos de escravos.[18] A verdadeira cidade propõe aos cidadãos o amor da liberdade de preferência à esperança das recompensas ou mesmo a segurança dos bens; pois "é aos escravos, não aos homens livres, que damos recompensas por boa conduta".[19] Espinosa não é daqueles que pensam que uma paixão triste tem algo de bom. Antes de Nietzsche, ele denuncia todas as falsificações da vida, todos os valores em nome dos quais nós depreciamos a vida: nós não vivemos, mantemos apenas uma aparência de vida, pensamos apenas em evitar a morte e toda a nossa vida é um culto à morte.

15. *Ética*, IV, apêndice, Cap. 13.
16. *Ética*, I, apêndice.
17. *Ética*, III.
18. *Ética*, IV, 47, esc.
19. *Tratado político*, Cap. X, 8.

Essa crítica das paixões tristes está profundamente enraizada na teoria das afecções. Um indivíduo é antes de mais nada uma essência singular, isto é, um grau de potência. A essa essência corresponde uma relação característica; a esse grau de potência corresponde certo poder de ser afetado. Essa relação, finalmente, subsume partes, esse poder de ser afetado é necessariamente preenchido por afecções. Assim, os animais definem-se menos por noções abstratas de gênero e de espécie que pelo poder de serem afetados, pelas afecções de que são "capazes", pelas excitações a que reagem nos limites da sua potência. A consideração dos gêneros e das espécies implica ainda uma "moral"; enquanto a *Ética* é uma *etologia* que, para os homens e para os animais, considera em cada caso somente o poder de ser afetado. Ora, precisamente, do ponto de vista de uma etologia do homem, devemos distinguir duas espécies de afecção: *as ações*, que se explicam pela natureza do indivíduo afetado e derivam de sua essência; as *paixões*, que se explicam por outra coisa e derivam do exterior. O poder de ser afetado apresenta-se então como *potência para agir*, na medida em que se supõe preenchido por afecções ativas e apresenta-se como *potência para padecer*, quando é preenchido por paixões. Para um mesmo indivíduo, isto é, para um mesmo grau de potência supostamente constante em certos limites, o poder de ser afetado permanece constante nesses mesmos limites, mas a potência de agir e a potência de padecer variam uma e outra profundamente, em razão inversa.

Não se devem, pois, distinguir apenas as ações e as paixões, mas duas espécies de paixão. O próprio da paixão, em qualquer caso, consiste em preencher a nossa capacidade de sermos afetados, separando-nos ao mesmo tempo de nossa capacidade de agir, mantendo-nos separados desta potência. Mas, quando encontramos um corpo exterior que não convém ao nosso (isto é, cuja relação não se compõe com a nossa), tudo ocorre como se a potência desse corpo se opusesse à nossa potência, operando uma subtração, uma fixação: dizemos nesse caso que a nossa potência de agir é diminuída ou impedida, e que as paixões correspondentes são de *tristeza*. Mas, ao contrário, quando encontramos um corpo que convém à nossa natureza e cuja relação se compõe com a nossa,

diríamos que sua potência se adiciona à nossa: as paixões que nos afetam são de *alegria*, nossa potência de agir é ampliada ou favorecida. Esta alegria é ainda uma paixão, visto que tem uma causa exterior; permanecemos ainda separados de nossa potência de agir, não a possuímos formalmente. Esta potência de agir não deixa de aumentar de modo proporcional, "aproximamo-nos" do ponto de conversão, do ponto de transmutação que nos tornará senhores dela, e por isso dignos de ação, de alegrias ativas.[20]

É o conjunto dessa teoria das afecções que estabelece o estatuto das paixões tristes. Sejam elas quais forem, justifiquem-se como se justificarem, representam o grau mais baixo de nossa potência: o momento em que estamos separados ao máximo de nossa potência de agir, altamente alienados, entregues aos fantasmas da superstição e às mistificações do tirano. A *Ética* é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação. A paixão triste é sempre impotência. Este será o tríplice problema prático da *Ética*: *Como alcançar um máximo de paixões alegres*, e, a partir daí, como passar aos sentimentos livres ativos (quando o nosso lugar na Natureza parece condenar-nos aos maus encontros e às tristezas)? *Como conseguir formar idéias adequadas*, de onde emergem precisamente os sentimentos ativos (quando a nossa condição natural parece condenar-nos a ter de nosso corpo, de nosso espírito e das outras coisas apenas idéias inadequadas)? *Como chegar a ser consciente de si mesmo, de Deus e das coisas – sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius* (quando a nossa consciência parece ser inseparável de ilusões)?

As grandes teorias da *Ética* – unicidade da substância, univocidade dos atributos, imanência, necessidade universal, paralelismo etc. – não são separáveis das três teses práticas acerca da consciência, dos valores e das paixões tristes. *Ética* é um livro simultaneamente escrito duas vezes: uma vez no fluxo contínuo das definições, proposições, demonstrações e corolários, que explanam os grandes temas especulativos com todos os rigores

20. Sobre as duas espécies de paixão, cf. *Ética*, III, definição geral dos sentimentos.

do raciocínio; outra, na cadeia quebrada dos escólios, linha vulcânica descontínua, segunda versão sob a primeira, que exprime todas as cóleras do coração e expõem as teses práticas de denúncia e libertação.[21] Todo o caminho da *Ética* se faz na imanência; mas a imanência é o próprio inconsciente e a conquista do inconsciente. A *alegria* ética é o correlato da *afirmação* especulativa.

21. É um procedimento corrente que consiste em ocultar as teses mais audaciosas ou menos ortodoxas nos apêndices ou nas notas (a exemplo do dicionário de Bayle). Espinosa renova a prática mediante seu método sistemático dos escólios, que remetem uns aos outros e se ligam eles próprios aos prefácios e apêndices, formando assim uma segunda *Ética* subterrânea.

Capítulo III

As cartas do mal

(Correspondência com Blyenbergh)

A correspondência com Blyenbergh forma um conjunto de oitas cartas conservadas (XVIII-XXIV e XXVII), quatro para cada um, entre dezembro de 1664 e junho de 1665. Ela representa um grande interesse psicológico. Blyenbergh é um corretor de sementes que escreve a Espinosa para questioná-lo sobre a problemática do mal. De início, Espinosa acredita que seu correspondente é movido pela procura da verdade. Ele percebe rapidamente que Blyenbergh demonstra antes de tudo uma disposição pela disputa, pelo desejo de ter razão e pela mania de julgar: mais do que um filósofo, ele é um teólogo calvinista amador. A certas insolências de Blyenbergh Espinosa reage friamente, e isto desde a segunda carta (XX). Mas, apesar de tudo, continua a correspondência como se *ele próprio estivesse fascinado pelo tema*. Espinosa apenas romperá a correspondência após uma visita de Blyenbergh, quando este começa a questioná-lo sobre temas aleatórios, estranhos à problemática do mal. Ora, é precisamente o interesse profundo desse conjunto de cartas: os únicos textos longos nos quais Espinosa considera em si o problema do mal, e tenta análises e fórmulas sem equivalência com os seus outros escritos. Não temos absolutamente a impressão de que Blyenbergh seja estúpido ou confuso, apesar do que dele foi dito (seus defeitos encontram-se alhures). Apesar de não conhecer a *Ética* e de iniciar sua primeira carta com observações alusivas à exposição da f

se estabelecia e agora assumiram outra relação.[3] Por exemplo, o veneno decompôs o sangue, isto é, determinou as partes do sangue a entrar sob outras relações que caracterizam outros corpos (não é mais sangue...). Aqui, ainda, Blyenbergh compreende muito bem, e escreverá em sua última carta (XXIV), que a mesma conclusão deve valer para a alma: sendo ela mesma composta de inúmeras partes, deveria ter a mesma dissolução, e suas partes, passar para outras almas não humanas...

Espinosa dá, portanto, um sentido particular à tese clássica segundo a qual o mal não é nada. É que, de todas as maneiras, *há sempre relações que se compõem* (por exemplo, entre o veneno e as novas relações onde entram as partes do sangue). Só que as relações que se compõem, segundo a ordem da natureza, não coincidem necessariamente com a conservação de *tal* relação, que pode ser decomposta, quer dizer, cessar de ser efetuada. É nesse sentido que não existe o *mal* (em si), mas há o *mau* (para mim): "O que faz que a relação de movimento e de repouso encontrada entre as partes do corpo humano seja conservada é bom; inversamente, ruim é o que faz que as partes do corpo humano efetuem entre si outro tipo de relação de movimento e de repouso".[4] Será concebido como bom todo objeto cuja relação se compõe com o meu (*conveniência*); será concebido como mau todo objeto cuja relação decompõe o meu, com o risco de compor-se com outros (*inconveniência*).

Sem dúvida, no pormenor, a situação torna-se cada vez mais complicada. Por um lado, temos muitas relações constituintes, tanto assim que um mesmo objeto pode nos convir sob uma relação e desconvir sob outra. Por outro, cada uma de nossas relações goza ela própria de certa latitude, a ponto de variar consideravelmente da infância ao envelhecimento e à morte. Além disso ainda, a doença e outras circunstâncias podem muito bem modificar essas relações a ponto de nos perguntarmos se é o mesmo indivíduo que subsiste:

3. É nessa via que Espinosa poderia responder à objeção precedente de Blyenbergh: sendo verdades eternas, as relações e suas leis de composição podem ser o objeto de um verdadeiro conhecimento ou de uma revelação, embora, nas condições naturais, tenhamos necessidade de passar por uma experiência das partes que efetuam essas relações.
4. *Ética*, IV, 39, prefácio.

nesse sentido, há mortos que não esperam a transformação do corpo em cadáver. Enfim, a modificação pode ocorrer de tal forma que a parte modificada de nós mesmos comporta-se como um veneno que dissolve as outras partes e volta-se contra elas (algumas doenças, inclusive, no limite, o suicídio).[5]

O modelo do envenenamento é válido para todos os casos e sua complexidade. Não vale apenas para o mal que sofremos, mas também para o mal que praticamos. Não somos apenas envenenados, mas envenenadores, nós agimos como toxinas e venenos. O próprio Blyenbergh evoca três exemplos. No caso de assassinato, decomponho a relação característica de outro corpo humano. No caso de roubo, decomponho a relação que une um homem e sua propriedade. No adultério igualmente, o que é decomposto é a relação com o cônjuge, a relação característica de um casal que, por ser uma relação contratual, instituída, social, não deixa de constituir certa forma de individualidade.

Considerando esse modelo, Blyenbergh aponta uma primeira série de objeções: 1º) Como distinguir o vício da virtude, o crime do ato justo? 2º) Como remeter o mal a um puro não-ser pelo qual

5. Dois belos textos da *Ética* encaram essas diversas situações: IV, 20, esc., e 39, esc. Espinosa aí considera, por um lado, o caso das sobrevivências inteiramente nominais, quando certas funções biológicas de um corpo são mantidas ao mesmo tempo em que todas as outras relações são desfeitas; por outro lado, o caso das autodestruições, quando algumas relações mudaram de tal modo sob influências exteriores que provocam uma destruição do conjunto (como o suicídio, em que "causas exteriores por nós ignoradas dispõem a imaginação e afetam o corpo de modo que nos revestimos de uma outra natureza contrária à primeira"). Alguns problemas médicos modernos parecem corresponder totalmente aos temas de Espinosa: por exemplo, as doenças ditas "auto-imunes" sobre as quais falaremos mais adiante; ou ainda a polêmica em torno das tentativas para manter artificialmente vivos corpos "naturalmente" mortos. As posições corajosas do dr. Schwartzenberg, hoje, parecem se inspirar espontaneamente num espinosismo autêntico: é nesse sentido que Schwartzenberg diz que a morte é, não um problema biológico, mas metafísico ou ético. Cf. Espinosa, *Ética*, IV, 39, esc.: "Nenhuma razão me força a admitir que o corpo só morre quando se transforma em cadáver; na verdade, a própria experiência parece persuadir doutra coisa. Pois por vezes ocorre de um homem sofrer tantas mudanças que eu hesitaria bastante em dizer que ele é o mesmo. É o que eu ouvi contar de certo poeta espanhol...".

Deus não é nem responsável nem causa? Efetivamente, se é verdade que sempre existem relações que se compõem, ao mesmo tempo em que outras são decompostas, deveríamos primeiramente reconhecer que tudo se vale, "o mundo deveria encontrar-se numa eterna e perpétua confusão, e nós nos tornaríamos semelhantes aos animais"; e, em segundo lugar, que o mal é algo tanto como o bem, já que não há menos positividade no ato sexual feito com a mulher de outro que com sua própria mulher (XX).

Sobre a possibilidade e a necessidade de *distinguir*, Espinosa mantém todos os direitos de uma lógica da ação, mas de uma lógica tão peculiar que suas respostas parecem extremamente obscuras. "O matricídio de Nero, por exemplo, enquanto contém algo positivo, não era um crime; Orestes pôde cometer um ato que exteriormente é o mesmo e ter ao mesmo tempo a intenção de matar a sua mãe sem portanto merecer a mesma acusação que Nero. Qual é então o crime de Nero? Consiste unicamente no fato de que, em seu ato, Nero mostrou-se ingrato, implacável e insubmisso... Deus não é a causa disso, embora seja a causa do ato e da intenção de Nero" (XXIII). Aqui, é a *Ética* que fornece a explicação de um texto tão difícil. O que é positivo ou bom no ato de espancar, pergunta Espinosa?[6] É que esse ato (levantar o braço, cerrar o punho, agir com rapidez e força) expressa uma potência do meu corpo, aquilo de que meu corpo é capaz sob certa relação. O que é mau nesse ato? O mau emerge quando esse ato é associado à imagem de uma coisa cuja relação é por isso mesmo decomposta (mato alguém ao espancá-lo). O mesmo ato teria sido bom se estivesse associado a uma imagem de uma coisa cuja relação estaria composta com a sua (por exemplo, bater no ferro). O que significa que um ato é mau quando decompõe diretamente uma relação, e é bom quando compõe diretamente sua relação com outras relações.[7] Objeta-se que, de qualquer forma, existe ao mesmo tempo composição e decomposição, decomposição de algumas relações e composições de outras. Mas o que conta é saber se o ato é associado à imagem de uma coisa *enquanto* componível com ele, ou, ao contrário *enquanto* decomposto

6. *Ética*, IV, 59, esc.
7. Sobre "reto" e "incorreto", cf. *Ética*, IV, 63, cor. e esc.

por ele. Voltemos aos dois matricídios: Orestes assassina Clitemnestra, mas esta matou Agamenon, seu marido, o pai de Orestes; de tal forma que o ato de Orestes está precisa e diretamente vinculado à imagem de Agamenon, à relação característica de Agamenon como verdade eterna com a qual ele se compõe. Ao passo que Nero, ao matar Agripina, seu ato está associado apenas à imagem da mãe que ele decompõe diretamente. É nesse sentido que ele se mostra "ingrato, implacável e insubmisso". Do mesmo modo, quando dou um golpe com "cólera ou ódio", junto minha ação a uma imagem de coisa que já não se compõe com ela, mas, ao contrário, é decomposta por ela. Em suma, há certamente uma distinção entre vício e virtude, entre má e boa ação. Essa distinção, contudo, não se refere ao próprio ato ou à sua imagem ("nenhuma ação considerada apenas em si pode ser boa ou má"). Não se refere tampouco à intenção, isto é, à imagem das conseqüências da ação. Ela se refere unicamente à determinação, isto é, à imagem da coisa à qual está associada a imagem do ato ou, mais exatamente, ao vínculo entre duas relações: a imagem do ato sob a sua própria relação e a imagem da coisa sob a sua relação. O ato é associado a uma imagem de coisa cuja relação ele decompõe, ou com a qual compõe sua própria relação?

Se é de fato aí que se encontra o ponto de distinção, podemos compreender em que sentido o mal não é nada. Pois, do ponto de vista da natureza ou de Deus, há sempre relações que se compõem, e *não há nada senão relações que se compõem* segundo leis eternas. Sempre que uma idéia é adequada, capta precisamente dois corpos pelo menos, o meu e outro, sob o aspecto segundo o qual eles compõem suas relações ("noção comum"). Pelo contrário, não há idéia adequada de um corpo que não convenha com o meu, enquanto não convém. É nesse sentido que o mal, ou melhor o mau, apenas existe na idéia inadequada e nas afecções de tristeza que daí decorrem (ódio, cólera etc.).[8]

Todavia, nesse aspecto, haverá ainda uma reviravolta. Assim, suponhamos que o mal nada seja do ponto de vista das *relações* que se compõem em conformidade com as leis da natureza, o mesmo

8. *Ética*, IV, 64.

aconteceria no que diz respeito às *essências* que se exprimem nessas relações? Espinosa reconhece que, se os atos e as obras também são perfeitos, os atores não o são, as essências não são igualmente perfeitas (XXIII).[9] E essas próprias essências singulares não são constituídas da mesma maneira que são compostas as relações individuais. Desde logo, não existem essências singulares que são irredutivelmente associadas ao mau – o que bastaria para reintroduzir a posição de um mal absoluto? Não há essências singulares *cujo papel* é o de envenenar? Blyenbergh aponta, pois, uma segunda série de objeções: cometer crimes, matar os outros ou até mesmo se matar, não é próprio de algumas essências (XXII)? Não há essências que encontram no crime, não um veneno, mas um delicioso alimento? E a objeção prossegue passando do mal-malvadeza ao mal-infortúnio: pois, cada vez que uma das minhas relações é decomposta, este acontecimento pertence à minha essência, mesmo se outras relações compõem-se na natureza. Tornar-se cego ou criminoso pode pois ser próprio de minha essência... (XX e XXII). O próprio Espinosa não fala de "afecções da essência"?[10] Ora, mesmo considerando que Espinosa conseguiu expulsar o mal da ordem das relações individuais, nada garante que ele logre expulsá-lo da ordem das essências singulares, isto é, singularidades mais profundas que tais relações.

Surge então a resposta áspera e seca de Espinosa: se o crime pertencesse à minha essência, seria pura e simples virtude (XXIII).[11] Mas, precisamente, toda a questão é: o que significa *pertencer* à essência? O que pertence a uma essência é sempre um estado, isto

9. "Trata-se de saber se uma e outra obra, a do ladrão e a do justo, enquanto são algo de real de que Deus é a causa, são igualmente perfeitas? Eu respondo que, se consideramos unicamente as obras, de tal modo determinado, pode acontecer que exista em uma e em outra uma perfeição igual. Perguntai-vos se o ladrão e o justo são igualmente perfeitos, se têm a mesma beatitude? Eu respondo não."
10. *Ética*, III, definição do desejo.
11. "Se algum homem percebe que pode viver mais comodamente pendurado na forca que sentado à sua mesa, ele agiria como um insensato ao não se pendurar; do mesmo modo, quem percebesse claramente que pode usufruir de uma vida ou de uma essência melhor cometendo crimes que sendo virtuoso, seria também insensato se se abstivesse de cometer crimes. Pois, do ponto de vista de uma natureza humana tão pervertida, os crimes seriam virtude."

é, uma realidade, uma perfeição que exprime uma potência ou poder de ser afetado. Ora, alguém não é malvado, ou infeliz, em função das afecções que tem, mas em função das afecções que não tem. O cego não pode ser afetado pela luz, nem o malvado por uma luz intelectual. Se alguém é tido como mau ou infeliz, não é em função de seu estado, mas em função de um estado que ele não tem ou não tem mais. Ora, uma essência não pode ter outro estado que o seu, e muito menos ser outra essência. "Neste momento, seria tão contraditório que a visão lhe pertencesse quanto o seria se pertencesse à pedra... Da mesma forma, quando consideramos a natureza de um homem dominado por um apetite vulgarmente sensual, e comparamos esse apetite presente nele àquele que se encontra nos homens de bem, ou àquele que se encontrou no mesmo homem em outro momento..., este apetite melhor não pertence mais, no instante considerado, à natureza desse homem, quanto à do diabo ou à da pedra" (XXI). Logo, o mal não existe mais na ordem das essências quanto na ordem das relações; pois, do mesmo modo que jamais consiste numa relação, mas apenas numa relação entre duas relações, o mal nunca está num estado ou numa essência, mas numa comparação de estados que não vale mais que uma comparação de essências.

É contudo aí que Blyenbergh protesta mais intensamente: se não tenho base para comparar duas essências a fim de acusar uma de não ter os poderes da outra (cf. a pedra que não enxerga), dar-se-ia o mesmo quando comparo dois estados de uma mesma essência, lá onde há passagem real de um estado ao outro, diminuição ou desaparecimento de um poder que eu antes possuía? "Se me torno mais imperfeito do que era antes, tornar-me-ei pior na medida em que for menos perfeito" (XX). Espinosa não suporia um instantaneísmo da essência que torna incompreensível qualquer devir e qualquer duração? "Segundo vossa opinião, só pertence à essência de uma coisa aquilo que, no *momento considerado*, percebemos que está nela" (XXII).[12] É muito curioso que Espinosa,

12. Na carta XXI, Espinosa havia dito: "Embora Deus tenha conhecimento tanto do estado passado de Adão como de seu estado presente, ele não concebia por isso que Adão fosse privado de seu estado passado, dito de outro modo, que seu estado passado pertencesse à sua natureza presente".

enfadado dessa correspondência, não responda mais a Blyenberg sobre esse assunto. Ora, na *Ética*, o próprio Espinosa insiste sobre a realidade da passagem a uma perfeição menor: "tristeza". Há algo aí que não se vincula nem à *privação* de uma perfeição maior, nem à *comparação* entre dois estados de perfeição.[13] Há na tristeza algo de irredutível que não é nem negativo nem extrínseco: uma *passagem*, vivenciada e real. Uma *duração*. Algo que testemunha uma última irredutibilidade do "mau": é a tristeza, como diminuição da potência de agir ou do poder de ser afetado, que não se manifesta menos no desespero do infeliz quanto nos ódios do malvado (mesmo as alegrias da malvadeza são reativas, no sentido de que dependem estritamente da tristeza infringida ao inimigo).[14] Em vez de negar a existência da duração, Espinosa define pela duração as variações contínuas da existência, e parece nisso reconhecer o último refúgio do mau.

O que pertence à essência é apenas o estado ou a afecção. O que pertence à essência é somente o estado, enquanto exprime uma quantidade absoluta de realidade ou de perfeição, sem comparação possível com outros estados. E sem dúvida o estado ou a afecção não exprimem apenas uma quantidade absoluta de realidade, mas envolvem também uma variação da potência de agir, aumento ou diminuiçao, alegria ou tristeza. Mas essa variação não pertence como tal à essência, só pertence à existência ou à duração, e concerne apenas à gênese do estado na existência. Cabe observar que os estados da essência são muito diferentes conforme são produzidos na existência por um aumento ou uma diminuição. Quando um estado exterior envolve um aumento de nossa potência de agir, ele *se desdobra em outro estado que depende dessa mesma potência*:

13. 1) *Ética*, III, definição da tristeza: "Não podemos dizer que a tristeza consiste na privação de uma perfeição maior, visto que a privação não é nada, ao passo que o sentimento da tristeza é um ato, que, por essa razão, só pode ser o ato de passar a uma perfeição menor..."; 2) Definição geral dos afetos: "Quando eu digo: uma força de existir maior ou menor que antes, eu não entendo que o espírito compare a presente constituição do corpo com uma passada, porém que a idéia que constitui a forma do afeto afirme do corpo algo que envolve mais ou menos realidade que antes".
14. Cf. *Ética*, III, 20 (e todos os encadeamentos de paixões tristes).

é assim, diz Espinosa, que a idéia de alguma coisa que nos convém, que se compõe conosco, nos conduz a formar a idéia adequada de nós mesmos e de Deus. É como se o estado exterior se duplicasse de uma felicidade que não depende mais senão de nós.[15] Ao contrário, quando o estado exterior envolve uma diminuição, pode apenas encadear-se com outros estados inadequados e dependentes, a menos que nossa potência já tenha atingido o ponto em que nada mais pode comprometê-la. Em suma, os estados da essência são sempre tão perfeitos quanto podem sê-lo, mas diferem conforme sua lei de produção na existência: exprimem na essência uma quantidade absoluta de realidade, que corresponde, porém, à variação que eles envolvem na existência.

É nesse sentido que a existência é uma prova. Mas é uma prova física e química, uma experimentação, o contrário de um Julgamento. Eis por que toda correspondência com Blyenbergh centraliza-se no tema do julgamento de Deus: possui Deus um entendimento, uma vontade e paixões que façam dele um juiz segundo o Bem e o Mal? Na verdade, somos julgados apenas por nós mesmos e conforme os nossos estados. A prova físico-química dos estados constitui a Ética, por oposição ao juízo moral. A essência, nossa essência singular, não é instantânea, ela é eterna. Mas a eternidade da essência só chega depois, é estritamente contemporânea, coexistente à existência na sua duração. A essência eterna e singular é a parte intensa de nós mesmos que se exprime numa relação como verdade eterna; e a existência é o conjunto das partes extensivas que nos pertencem sob esta relação na duração. Se ao longo de nossa existência soubemos compor essas partes de maneira a aumentar a nossa potência de agir, experimentamos então por isso mesmo muitas afecções que dependiam unicamente de nós mesmos, isto é, da parte intensa de nós mesmos. Se, ao contrário, não cessamos de destruir ou de decompor nossas próprias partes e as dos outros, nossa parte intensa ou eterna, nossa parte

15. É todo o movimento do início do Livro V: as alegrias-paixões, e as idéias inadequadas das quais elas dependem, entrelaçam-se a idéias adequadas e a alegrias "ativas" – enquanto as tristezas não se entrelaçam senão com outras tristezas e com outras idéias inadequadas.

essencial, só tem e apenas pode ter um número ínfimo de afecções que dela mesma provêm e nenhuma felicidade que dela dependa. Tal é pois a diferença final entre o homem bom e o homem mau: o homem bom ou forte é aquele que existe de maneira tão plena ou tão intensa que conquistou, ainda em vida, a eternidade, e que a morte, sempre extensiva, sempre exterior, é para ele pouca coisa. Portanto, a prova ética é o oposto do julgamento diferido: em vez de restabelecer uma ordem moral, ratifica desde logo a ordem imanente das essências e de seus estados. Em vez de uma síntese que distribui recompensas e castigos, a prova ética contenta-se em analisar nossa composição química (prova do ouro ou da argila).[16]

Temos três componentes: 1º) nossa essência singular eterna; 2º) nossas relações características (de movimento e de repouso), ou nossos poderes de ser afetado, que são igualmente verdades eternas; 3º) as partes extensivas que definem nossa existência na duração e pertencem à nossa essência enquanto efetuam esta ou aquela de nossas relações (do mesmo modo as afecções externas que preenchem nossa potência de ser afetado). O "mau" só existe no âmbito deste último estrato da natureza. O mau é quando partes extensivas que nos pertenciam sob uma relação são determinadas do exterior a entrar sob outras relações; ou então quando uma afecção nos toca e excede o nosso poder de ser afetado. Nesse caso, dizemos que nossa relação é decomposta, ou que nosso poder de ser afetado foi destruído. Mas, efetivamente, nossa relação deixa apenas de ser efetuada por partes extensivas, ou nosso poder por afecções exteriores, sem que eles nada percam de sua verdade eterna. Tudo o que denominamos de mau é estritamente necessário, e contudo provém do exterior: necessidade do acidente. A morte é tanto mais necessária quanto sempre emerge do exterior. Primeiramente há uma duração média da existência: dada uma relação, há uma duração média da efetuação. Porém, mais ainda, acidentes e afecções externas podem a cada momento interromper a efetuação. É a necessidade da morte que faz crer que ela é interior a nós mesmos. Mas, de fato, as destruições e decomposições não concernem nem às nossas relações em si mesmas nem à nossa essência. Concernem somente às nossas partes extensivas que nos pertenciam provisoriamente, e são agora determinadas a entrar sob outras relações que não as nossas. Eis por que a *Ética*, no Livro IV, atribui muita importância aos fenômenos aparentes de destruição de si: de fato, trata-se sempre de um grupo de partes determinadas a entrar sob outras relações e comportam-se desde então em nós como corpos estranhos. É o caso do que denominamos "doenças auto-imunes": um grupo de células cuja relação é perturbada por um agente externo do tipo vírus será de imediato destruído por nosso sistema característico (imunitário). Ou, inversamente, no suicídio: desta vez, é o grupo perturbado que domina e, sob sua nova relação, induz nossas outras partes a desertar de nosso sistema característico ("causas exteriores ignoradas por nós afetam o corpo de tal modo que nos revestimos de outra natureza contrária à primeira" (*Ética*).[17] Daí o modelo universal do envenenamento, da intoxicação, caro a Espinosa.

É verdade que nossas partes extensivas e nossas afecções exteriores, na medida em que efetuam uma de nossas relações, pertencem à nossa essência. Mas não "constituem" nem essa relação nem essa essência. Mais que isso, há duas maneiras de *pertencer à essência*. "Afecção da essência" deve-se compreender primeiro de maneira apenas objetiva: a afecção não *depende* de nossa essência mas de causas externas agindo na existência. Na verdade, essas afecções ora inibem ou comprometem a efetuação de nossas relações (tristeza como diminuição da potência de agir), ora a confortam e a reforçam (alegria como aumento). E é neste último caso apenas que a afecção externa ou "passiva" desdobra-se numa afecção ativa, que depende formalmente de nossa potência de agir e é interior à nossa essência, constitutiva de nossa essência: alegria ativa, auto-afecção da essência pela essência, de tal modo que o genitivo torna-se agora autônomo e causal. Pertencer à essência assume assim um novo sentido que exclui o mal e o mau. Não que sejamos então reduzidos à nossa própria essência; pelo contrário, tais afecções internas, imunitárias, são as formas sob as

16. Sobre a prova da argila, cf. carta LXXVIII, para Oldenburg.

17. *Ética*, IV, 20.

quais nos tornamos conscientes de nós mesmos, das outras coisas e de Deus, interior e eternamente, de modo essencial (terceiro gênero de conhecimento, intuição). Ora, quanto mais nos elevamos ao longo de nossa existência a essas auto-afecções, menos perdemos coisas ao perder a existência, morrendo ou até mesmo sofrendo, e tanto melhor poderemos afirmar efetivamente que o mal não era nada, ou que nada ou quase nada de mau pertencia à essência.[18]

18. Espinosa com efeito evoca uma variação inversamente proporcional: quanto mais temos idéias inadequadas e tristezas, maior é relativamente a parte de nós mesmos que morre; ao contrário, quanto mais temos idéias adequadas e alegrias ativas, maior é "a parte que persiste e permanece salva", muito menor é a parte que morre e é tocada pelo mau. (Cf. *Ética*, V, 38-40: estas proposições sobre as duas partes da alma são essenciais ao livro V. Elas permitiriam a Espinosa responder à objeção que Blyenbergh tinha-lhe feito na última carta referente à existência de "partes da alma".)

Capítulo IV

Glossário dos principais conceitos da "Ética"

ABSOLUTO – 1º) Qualifica a substância constituída por todos os atributos, enquanto cada atributo é apenas infinito em seu gênero. O infinito num gênero sem dúvida não implica de nenhum modo uma privação dos outros gêneros, tão pouco uma oposição a eles, mas apenas uma distinção real ou formal que não impede que todas estas formas infinitas se reportem ao mesmo Ser ontologicamente uno (*Ética*, I, def. 6 e explicação). O absoluto é precisamente a natureza deste ser, enquanto o infinito é apenas uma propriedade de cada "gênero" ou de cada um dos atributos. Observa-se em todo o espinosismo uma superação do infinitamente perfeito, como propriedade, rumo ao absolutamente infinito como Natureza. Tal é o "deslocamento" da prova ontológica.

2º) Qualifica as potências de Deus, potência absoluta de existir e de agir, potência absoluta de pensar e de compreender (I, 11, esc.: *infinitam absolute potentiam existendi*; I, 31, dem.: *absolutam cogitationem*). Há portanto como que duas partes do absoluto, ou melhor, duas potências do absoluto que são iguais e não se confundem com os dois grandes atributos que conhecemos. (Sobre a igualdade dessas duas potências, cf. II, 7 cor.)

ABSTRAÇÕES – O essencial é a diferença de natureza que Espinosa estabelece na *Ética* entre os conceitos abstratos e as noções comuns (II, 40, esc. 1). Uma noção comum consiste na idéia de que algo de comum entre dois ou vários corpos que são convenien-

tes, isto é, que compõem as suas respectivas relações segundo leis e se afetam de acordo com esta conveniência ou composição intrínsecas. A noção comum exprime também nosso poder de sermos afetados e explica-se pela nossa potência de compreender. Ao contrário, existe idéia abstrata quando, excedido o nosso poder de sermos afetados, contentamo-nos em imaginar em vez de compreender: já não procuramos compreender as relações que se compõem, mas retemos apenas um *signo* extrínseco, um caráter sensível e variável que toca nossa imaginação e erigimos um traço essencial negligenciando os demais (o homem como animal de estatura ereta, ou como animal que ri, que fala, animal racional, bípede sem plumas etc.). A unidade de composição, a composição das relações inteligíveis, as estruturas internas (*fabrica*), nós as substituímos por uma grosseira atribuição de semelhanças e de diferenças sensíveis, e estabelecemos continuidades, descontinuidades e analogias arbitrárias na Natureza.

Em certo sentido, a abstração supõe a ficção, dado que consiste em explicar as coisas por imagens (e em substituir a natureza interna dos corpos pelo efeito extrínseco que têm sobre o nosso). Noutro sentido, a ficção supõe a abstração, porque ela mesma é composta de elementos abstratos que se imbricam uns nos outros segundo uma ordem de associação ou até mesmo de transformação externa (*Tratado da correção*, 62-64: "Quando dizemos que alguns homens são subitamente transformados em animais, dizemo-lo de uma maneira muito geral..."). Veremos como a idéia inadequada combina o abstrato com o fictício.

As abstrações fictícias são de diferentes modalidades. Em primeiro lugar, *as classes*, *as espécies* e *os gêneros*, definidos por uma característica sensível variável, determinada como específica ou genérica (o cão, animal que ladra etc.). Ora, ao procedimento de definição por gênero e diferença específica opõe Espinosa outro procedimento distinto, ligado às noções comuns: definir os seres pelo seu *poder de serem afetados*, pelas afecções de que são capazes, pelas excitações a que reagem, aquelas a que permanecem indiferentes, aquelas que excedem o seu poder e os adoecem ou matam. Desse modo, obter-se-á uma classificação dos seres por sua potência, ver-se-ão quais os que convêm com outros e quais os que

não convêm, quem pode servir de alimento a quem, quem é social com quem, e sob quais relações. Um homem, um cavalo e um cão, por exemplo; ou melhor, um filósofo e um bêbado, um cão de caça e um cão de guarda, um cavalo de corrida e um cavalo de carga distinguem-se pelo seu poder de serem afetados e, antes do mais, pela maneira como cumprem e satisfazem a sua vida (*vita illa qua unumquodque est contentum* (*Ética*, III, 57). Existem pois tipos mais ou menos gerais que não têm rigorosamente os mesmos critérios que as idéias abstratas de gênero e espécie. Mesmo os atributos não são diferenças específicas que determinariam a substância como gênero; eles não são também gêneros, ainda que cada um seja dito infinito no seu gênero (mas "gênero" indica aqui apenas uma forma de existência necessária que constitui para a substância um poder infinito de ser afetado, sendo os modos do atributo as próprias afecções).

Em segundo lugar, o *número*. O número é o correlato das idéias abstratas, uma vez que contamos as coisas como membros de classes, gêneros e espécies. É nesse sentido que o número é um "auxiliar da imaginação" (carta XII, para Meyer). O próprio número é abstrato na medida em que se aplica aos modos existentes, "abstração feita" da maneira como derivam da substância e se relacionam uns com os outros. Ao contrário, a visão concreta da Natureza descobre por toda parte o infinito; ora, nada é infinito pelo número de suas partes. Nem a substância, de que se afirma imediatamente uma infinidade de atributos sem passar por 2, 3, 4... (carta LXIV, para Sculler). Nem o modo existente, que possui uma infinidade de partes – mas não é pelo seu número que tem essa infinidade (carta LXXXI, para Tschirnhaus). Logo, não só a distinção numérica não se aplica à substância, visto que a distinção real entre atributos nunca é numérica; mas também não se aplica adequadamente aos modos, uma vez que a distinção numérica exprime apenas de forma abstrata e pela imaginação a natureza do modo e da distinção modal.

Em terceiro lugar, os *transcendentais*: não se trata mais de caracteres específicos ou genéricos pelos quais se estabelecem diferenças exteriores entre os seres, mas de um conceito de Ser ou de conceitos com a mesma extensão que o Ser, aos quais se

confere um valor transcendente e se estabelece por oposição ao nada (ser-não ser, unidade-pluralidade, verdadeiro-falso, bem-mal, ordem-desordem, beleza-fealdade, perfeição-imperfeição...). Apresentamos como um valor transcendente aquilo que tem apenas um sentido imanente, e definimos por uma oposição absoluta aquilo que tem apenas uma oposição relativa: assim o Bem e o Mal são abstratos do bom e do mau, que se afirmam em relação a um modo existente preciso e qualificam suas afecções segundo o sentido das variações da sua potência de agir (*Ética*, IV, prefácio).

Os *seres geométricos* apresentam um problema particular. É que a sua figura faz parte dos abstratos ou seres de razão, em todos os sentidos: ela se define por uma característica específica; é objeto de medida, sendo esta um auxiliar da mesma ordem que o número; e, sobretudo, envolve um nada (carta L, para Jelles). Podemos, contudo, assinalar uma causa adequada aos seres geométricos, enquanto os outros seres de razão implicam a ignorância das verdadeiras causas. Efetivamente, podemos substituir a definição específica de uma figura (por exemplo, o círculo como o local dos pontos situados a igual distância do mesmo ponto denominado centro) por uma definição genética (o círculo como figura descrita por qualquer linha de que uma extremidade é fixa, e a outra, móvel, *Tratado da correção*, 95-96; ou a esfera como figura descrita pela rotação de um semicírculo, *ibidem*, 72). Sem dúvida, trata-se ainda de uma ficção, segundo a relação do abstrato e do fictício. É que na Natureza nenhum círculo, nenhuma esfera são engendrados desse modo; nenhuma essência singular é determinada por aquele procedimento; e o conceito de linha, ou de semicírculo não contém de modo algum o movimento que lhe atribuímos. Daí a expressão: *fingo ad libitum causam* (*ibidem*, 72). No entanto, mesmo quando as coisas reais se produzem tal como as idéias as representam, não é por isso que as idéias são verdadeiras, já que a sua verdade não depende do objeto, mas da potência autônoma do pensamento (*ibidem*, 71). Também a causa fictícia do ser geométrico pode ser um bom ponto de partida, caso a utilizemos para conhecer a nossa potência de compreender, como um trampolim para atingir a idéia de Deus (determinando Deus o movimento da linha ou do semicírculo). Isto porque com a idéia de Deus cessam todas as ficções e abstrações, e as idéias dela emanam em sua ordem como as coisas singulares e reais se produzem na sua (*ibidem*, 73, 75, 76). Eis por que as noções geométricas são *ficções aptas a conjurar o abstrato sobre o qual repousam e a conjurar-se a si mesmas*. Elas estão pois mais próximas das noções comuns que das abstratas; elas implicam, no *Tratado da correção*, um prenúncio daquilo que as noções comuns serão na *Ética*. Veremos como, de fato, estas mantêm uma relação complexa com a imaginação; e, de qualquer modo, o método geométrico conservará todo o seu sentido e sua extensão.

AÇÃO – Cf. Afecções.

ADEQUADO-INADEQUADO – Cf. Idéia.

AFECÇÕES, AFETOS – 1º) – As afecções (*affectio*) são os próprios modos. Os modos são as afecções da substância ou dos seus atributos (*Ética*, I, 25, cor.; I, 30, dem.). Estas afecções são necessariamente ativas, já que se explicam pela natureza de Deus como causa adequada, e porque Deus não pode padecer.

2º) Em um segundo grau, as afecções designam o que acontece ao modo, as modificações do modo, os efeitos dos outros modos sobre este. De fato, estas afecções são imagens ou marcas corporais (II, post. 5; II, 17, esc.; III, post. 2); e as suas *idéias* englobam ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e a do corpo exterior afetante (II, 16). "Chamaremos imagens das coisas as afecções do corpo humano cujas idéias representam os corpos exteriores como se estivéssemos presentes... e, quando o espírito contempla os corpos sob essa relação, diremos que ele imagina."

3º) Mas essas afecções-imagens ou idéias formam certo estado (*constitutio*) do corpo e do espírito afetados, que implica mais ou menos perfeição que o estado precedente. De um estado a outro, de uma imagem ou idéia a outra, há portanto transições, passagens vivenciadas, durações mediante as quais passamos para uma perfeição maior ou menor. Ainda mais, esses estados, essas afecções, imagens ou idéias, não são separáveis da duração que as relaciona ao estado precedente e as induzem ao estado seguinte. Essas durações ou variações contínuas de perfeição são chamadas "afetos", ou sentimentos (*affectus*).

Observou-se que, em regra geral, a afecção (*affectio*) se referia diretamente ao corpo, ao passo que o afeto (*affectus*) se referia ao espírito. Mas a verdadeira diferença não está aí. Ela existe entre a afecção do corpo e sua idéia que envolve a natureza do corpo exterior, por uma parte, e, por outro lado, o afeto que implica tanto para o corpo como para o espírito um aumento ou uma diminuição da potência de agir. A *affectio* remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o *affectus* remete à transição de um estado a outro, tendo em conta a variação correlativa dos corpos afetantes. Existe, pois, uma diferença de natureza entre as *afecções-imagens* ou *idéias*, e os *afetos-sentimentos*, se bem que os afectos-sentimentos possam ser apresentados como um tipo particular de idéias ou de afecções: "Por afetos, entendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir desse mesmo corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou impedida..." (III, def. 3); "Um afeto, que chamamos paixão da alma, é uma idéia confusa pela qual o espírito afirma uma força de existir de seu corpo maior ou menor que antes" (III, def. geral dos Afetos.). É certo que o afeto supõe uma imagem ou idéia, e dela deriva como da sua causa (II, ax. 3). Contudo, não se reduz a ela; possui outra natureza, sendo puramente transitivo, e não indicativo ou representativo, sendo experimentado numa duração vivida que abarca a diferença entre dois estados. Eis por que Espinosa mostra que o afeto não é uma *comparação de idéias*, e recusa assim toda interpretação intelectualista: "Quando eu falo de uma força de existir maior ou menor que antes, não entendo que o espírito compara o estado presente do corpo com o passado, mas que a idéia que constitui a forma do afeto afirma do corpo algo que envolve efetivamente mais ou menos realidade que antes" (III, def. geral).

Um modo existente define-se por certo poder de ser afetado (III, post. 1 e 2). Quando encontra outro modo, pode ocorrer que esse outro modo seja "bom" para ele, isto é, se componha com ele, ou, ao inverso, seja "mau" para ele e o decomponha: no primeiro caso, o modo existente passa a uma perfeição maior; no segundo caso, menor. Diz-se, conforme o caso, que a sua potência de agir ou força de existir aumenta ou diminui, visto que a potência do outro modo se lhe junta, ou, ao contrário, se lhe subtrai, imobilizando-a e fixando-a (IV, 18, dem.). A passagem a uma perfeição maior ou o aumento da potência de agir denomina-se afeto ou sentimento de *alegria*; a passagem a uma menor perfeição ou a diminuição da potência de agir, *tristeza*. É assim que a potência de agir varia em função das causas exteriores, para um mesmo poder de ser afetado. O afeto-sentimento (alegria ou tristeza) emana de uma afecção-imagem ou idéia que ela supõe (idéia do corpo que convém ou não com o nosso); e, quando o afeto retorna à idéia de que provém, a alegria torna-se *amor*, e a tristeza, *ódio*. É desse modo que as diversas séries de afecções e de afetos preenchem constantemente, ainda que sob condições variáveis, o poder de ser afetado (III, 56).

Na medida em que nossos sentimentos ou afetos provêm do encontro exterior com outros modos existentes, eles explicam-se pela natureza do corpo afetante e pela idéia necessariamente inadequada desse corpo, imagem confusa envolvida no nosso estado. Tais afetos são *paixões*, visto que não somos a sua causa adequada (III, def. 2). Mesmo os afetos baseados na alegria, que se definem pelo aumento da potência de agir, são paixões: a alegria é ainda uma paixão "enquanto a potência de agir do homem não cresceu a ponto de que ele se conceba adequadamente, a si mesmo e às suas próprias ações" (IV, 59, dem.). Mesmo que nossa potência de agir cresça materialmente, nem por isso deixamos de ser passivos, separados dessa potência, na medida em que não a dominamos formalmente. Eis por que, do ponto de vista dos afetos, a distinção fundamental entre *dois tipos de paixão*, paixões tristes e paixões alegres, prepara outra distinção bem diversa entre as *paixões e as ações*. De uma idéia como a de *affectio*, decorrem sempre afetos. Todavia, se a idéia for adequada em vez de uma imagem confusa, se ela exprimir diretamente a essência do corpo afetante em vez de envolvê-lo indiretamente no nosso estado, se ela for a idéia de uma *affectio* interna ou de uma auto-afecção que marca a conveniência interior de nossa essência, das outras essências e da essência de Deus (terceiro gênero de conhecimento), nesse caso, os afetos que dela se originam serão eles mesmos ações (III, 1). Não só esses afetos ou sentimentos ativos podem apenas ser alegrias e amores (III, 58 e 59), mas também alegrias e amores muito especiais, visto

que não se definem mais por um aumento da nossa perfeição ou potência de agir, porém, pela plena posse formal dessa potência ou perfeição. Para essas alegrias ativas devemos reservar o nome de *beatitude*: aparentemente elas conquistam-se e desenrolam-se na duração, tal como as alegrias passivas, mas, na realidade, são eternas e não se explicam mais pela duração; elas não implicam mais transições e passagens, mas exprimem-se todas umas às outras segundo um modo de eternidade, juntamente com as idéias adequadas das quais procedem (V, 31-33).

AFIRMAÇÃO – Cf. Negação.

ALEGRIA-TRISTEZA – Cf. Afecções, Bom, Potência.

AMOR-ÓDIO – Cf. Afecções.

ANALOGIA – Cf. Eminência.

APETITE – Cf. Potência.

APTIDÃO – Cf. Potência.

ATO – Cf. Potência.

ATRIBUTO – "Aquilo que o entendimento percebe da substância como constituindo a sua essência" (*Ética*, I, def. 4). Os atributos não são maneiras de ver do entendimento, visto que o entendimento espinosista só percebe o que é; tampouco se trata de emanações, pois não existe nenhuma superioridade, nenhuma eminência da substância em relação aos atributos, nem de um atributo em relação a outro. Cada atributo "exprime" certa essência (I, 10, esc. 1). Se o atributo se refere necessariamente ao entendimento, não é porque resida neste, mas porque é expressivo e aquilo que exprime implica necessariamente um entendimento que o "percebe". A essência expressa é uma qualidade ilimitada, infinita. O atributo expressivo relaciona a essência à substância e é essa relação imanente que o entendimento capta. Todas as essências, distintas nos atributos, formam uma unidade na substância a que os atributos as referem.

Cada atributo é "concebido por si e em si" (carta II, para Oldenburg). Os atributos são realmente distintos: nenhum precisa do outro, nem de qualquer outra coisa, para ser concebido. Eles exprimem, pois, qualidades substanciais absolutamente simples; devemos ainda dizer que uma substância corresponde a cada atributo *qualitativa* ou *formalmente* (e não numericamente). Multiplicidade formal puramente qualitativa, definida nas oito primeiras proposições da *Ética*, que permite identificar uma substância para cada atributo. A distinção real entre atributos é uma distinção formal entre "quididades" substâncias últimas.

Temos conhecimento de apenas dois atributos, sabendo entretanto que há uma infinidade deles. Conhecemos apenas dois porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvemos em nossa essência: o pensamento e a extensão, na medida em que somos espírito e corpo (II, 1 e 2). Mas sabemos que há uma infinidade de atributos, porque Deus tem uma potência absolutamente infinita de existir, que não se deixa esgotar nem pelo pensamento, nem pela extensão.

Os atributos são estritamente os mesmos, enquanto constituem a essência da substância, e enquanto são envolvidos pelas essências de modo e as contêm. Por exemplo, é sob a *mesma forma* que os corpos implicam a extensão e a extensão é um atributo da substância divina. Nesse sentido, Deus não possui as perfeições implicadas pelas próprias "criaturas" sob uma forma diferente daquela que elas têm nas próprias criaturas: desse modo, Espinosa nega radicalmente as noções de eminência, de equivocidade e até mesmo de analogia (segundo as quais Deus as possuiria sob outra forma, sob uma forma superior...). Portanto, a imanência espinosista não se opõe menos à emanação que à criação. A *imanência* significa notadamente a *univocidade dos atributos*: os mesmos atributos são ditos da substância que eles compõem e dos modos que contêm (primeira figura da univocidade, sendo as duas outras a da causa e a do necessário).

AUTÔMATO – Cf. Método.

BEATITUDE – Cf. Afecções.

BOM-MAU. – O bom e o mau são duplamente relativos, e exprimem-se um em relação ao outro, e ambos em relação a um modo existente. São os dois sentidos da variação da potência de agir: a diminuição desta potência (tristeza) é má, seu aumento (alegria) é bom (*Ética*, IV, 41). Objetivamente, é bom, desde logo, o que aumenta ou favorece nossa potência de ação, e mau o que a diminui ou a impede; não conhecemos o bom e o mau a não ser pelo sentimento de alegria ou de tristeza de que estamos conscientes (IV, 8). Como a potência de agir é o que abre o poder de ser afetado ao maior número de coisas, é bom "aquilo que dispõe o corpo de tal maneira que possa ser afetado pelo maior número de modos" (IV, 38). Ou então aquilo que mantém a relação de movimento e de repouso que caracteriza o corpo (IV, 39). Em todos esses sentidos, o bom é o útil, o mau é o nocivo (IV, def. 1 e 2). Mas o importante é a originalidade dessa concepção espinosista do útil e do nocivo.

O bom e o mau exprimem, pois, os encontros entre modos existentes ("ordem comum da Natureza", determinações extrínsecas ou encontros fortuitos, *fortuito occursu*, II, 29, cor. e esc.). Não há dúvida de que todas as relações de movimento e de repouso compõem-se no modo infinito mediato. Mas um corpo pode induzir as partes do meu corpo a iniciar uma nova relação que não é direta ou imediatamente compatível com a minha relação característica: é o que ocorre na morte (IV, 39). Ainda que inevitável e necessária, a morte permanece sempre como o fruto de um encontro fortuito extrínseco, encontro com um corpo que decompõe minha relação. A proibição divina de consumir o fruto da árvore é apenas a revelação feita a Adão de que o fruto é "mau", isto é, que decomporá a relação de Adão: "É assim que nós tomamos consciência pela luz natural que um veneno provoca a morte" (carta XIX, para Blyenbergh, e *Tratado teológico-político*, Cap. 4). Todo mal se reduz ao mau, e tudo o que é mau é do tipo veneno, indigestão, intoxicação. Até mesmo o mal que pratico (mau = malvado) consiste apenas no fato de associar a imagem de uma ação à de um objeto incapaz de suportar esta ação sem perder sua relação constitutiva (IV, 59, esc.).

Tudo o que é mau mede-se pois pela diminuição da potência de agir (triteza-ódio); tudo o que é bom, pelo aumento dessa mesma

potência (alegria-amor). Daí a luta total de Espinosa, a denúncia radical de todas as paixões tristes, que inscreve Espinosa numa grande estirpe que vai de Epicuro a Nietzsche. É uma vergonha procurar a essência interior do homem do lado de seus maus encontros extrínsecos. Tudo o que envolve a tristeza serve à tirania e à opressão. Tudo o que envolve a tristeza merece ser denunciado como mau, pois nos separa de nossa potência de agir: não só o remorso e a culpabilidade, não só o pensamento da morte (IV, 67), mas até a esperança, e mesmo a segurança, que significam a impotência (IV, 47).

Ainda que em qualquer encontro haja relações que se compõem, e todas as relações se compõem infinitamente no modo infinito mediato, temos de evitar dizer que tudo é bom, que tudo é bem. É bom todo aumento de potência de agir. Desse ponto de vista, a posse formal dessa potência de agir e igualmente de conhecer emerge como o *summum bonum*; é nesse sentido que a Razão, em vez de flutuar ao acaso dos encontros, procura unir-nos às coisas e aos seres cuja relação se compõe diretamente com a nossa. A Razão busca, então, o soberano bem ou a "o útil próprio", *proprium utile*, comum a todos os homens (V, 24-28). Todavia, desde o momento em que atingimos a posse formal da nossa potência de agir, as expressões *bonum*, *summum bonum*, excessivamente impregnadas de ilusões finalistas, desaparecem para ceder lugar à linguagem da pura potência ou virtude ("primeiro fundamento" e não fim último): é assim o que acontece no terceiro gênero de conhecimento. É por esse motivo que Espinosa afirma: "Se os homens nascessem livres não formariam nenhum conceito de coisa boa ou má, enquanto permanecessem livres" (IV, 68). Precisamente porque o bom se diz em relação a um modo existente, e em relação a uma potência de agir variável e ainda não possuída, não se pode totalizá-lo. Se hipostasiarmos o bom e o mau em Bem e Mal, fazemos do Bem uma razão de ser e de agir, caímos em todas as ilusões finalistas, desfiguramos a necessidade da produção divina e a nossa maneira de participar na plena potência divina. Eis a razão por que Espinosa se distingue fundamentalmente de todas as teses de seu tempo segundo as quais o Mal não é nada e o Bem faz ser e agir. O Bem, como o Mal, não tem sentido. Um e outro são seres de razão, ou

de imaginação, que dependem totalmente dos signos sociais, do sistema repressivo das recompensas e dos castigos.

CAUSA – "Entendo por causa de si aquilo cuja essência envolve a existência; ou, por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente" (*Ética*, I, def. 1). Ao começar a *Ética* pela definição da causa de si, Espinosa tem uma intenção precisa. Tradicionalmente, a noção de causa de si é usada com muitas precauções, por *analogia* com a causalidade eficiente (causa de um efeito distinto), e portanto em um sentido apenas derivado: causa de si significaria "como por uma causa". Espinosa desarticula esta tradição e faz da causa de si o arquétipo de toda causalidade, seu sentido originário e exaustivo.

Mas nem por isso deixa de haver uma causalidade eficiente: aquela em que o efeito é distinto da causa, seja porque a essência e a existência do efeito se distinguem da essência e da existência da causa, seja porque o efeito, possuindo ele próprio uma existência distinta de sua própria essência, remete para qualquer outra coisa como causa de existência. Assim, Deus é causa de todas as coisas, e toda coisa finita existente remete para outra coisa finita como à causa que a faz existir e agir. Diferindo em essência e em existência, dir-se-á que não há nada em comum entre a causa e o efeito (I, 17, esc.; carta LXIV, para Schuller). No entanto, em outro sentido, há de fato algo em comum: o atributo, no qual se produz o efeito e pelo qual a causa age (carta IV, para Oldenburg; carta LXIV, para Schuller); *mas* o atributo, que constitui a essência de Deus como causa, não constitui a essência do efeito, sendo apenas envolvido por essa essência (II, 10).

Que Deus produza nesses mesmos atributos que constituem também a sua essência, isso acarreta então que Deus é causa de todas as coisas no *mesmo sentido* em que é causa de si (I, 25, esc.). Deus produz tal como existe. Assim, a univocidade dos atributos, enquanto se afirmam num único e mesmo sentido da substância cuja essência constituem, e dos produtos que os envolvem na *sua* essência, prolonga-se numa univocidade da causa, na medida em que "causa eficiente" se diz no mesmo sentido que "causa de si". É por essa razão que Espinosa desarticula duplamente a tradição: por um

lado, porque causa eficiente não é mais o sentido primeiro de causa e, por outro, porque não é mais causa de si que se diz em um sentido diferente de causa eficiente, mas causa eficiente que se diz no mesmo sentido que causa de si.

Uma coisa finita existente remete a outra coisa finita como causa. Devemos evitar, porém, dizer que uma coisa finita está submetida a uma dupla causalidade, uma horizontal constituída pela série indefinida das outras coisas, e a outra vertical, constituída por Deus. Isto porque, em cada termo da série, somos reenviados a Deus como àquilo que determina a causa que terá o seu efeito (*Ética*, I, 26). Assim, Deus jamais é causa remota, mas sim atingível desde o primeiro termo da regressão. E só Deus é causa, há apenas um único sentido e uma só modalidade para todas as figuras da causalidade, se bem que tais figuras sejam elas próprias diversas (causa de si, causa eficiente das coisas infinitas, causa eficiente das coisas finitas umas em relação às outras). Considerada em seu sentido único e na sua única modalidade, a causa é essencialmente *imanente*: isto é, permanece em si para produzir (por oposição à causa *transitiva*), e o efeito não provém dela tampouco (por oposição à causa *emanante*).

CIDADE – Cf. Sociedade.

COMPREENDER – Cf. Espírito, Explicar, Potência.

CONATUS – Cf. Potência.

CONHECIMENTO (GÊNEROS DE) – O conhecimento não é a operação de um sujeito, mas a afirmação da idéia na alma: "Não somos nós quem afirma ou nega jamais nada de uma coisa, mas é ela mesma que em nós afirma ou nega algo de si mesma" (*Breve tratado*, II, 16, 5). Espinosa recusa qualquer análise do conhecimento que distinguisse dois elementos: entendimento e vontade. O conhecimento é a auto-afirmação da idéia, "explicação" ou desenvolvimento da idéia, à maneira de uma essência que se explica em suas propriedades ou de uma causa que se explica nos seus efeitos (*Ética*, I, ax. 4; I, 17). Assim concebido, o conhecimento como afirmação da idéia distingue-se: 1°) da consciência como reduplicação da idéia; 2°) dos afetos como determinações do *conatus* pelas idéias.

Mas os gêneros de conhecimento são modos de existência, porque o conhecer prolonga-se nos tipos de conciência e de afetos que lhe correspondem, de sorte que todo o poder de ser afetado seja necessariamente preenchido. Ao longo da obra de Espinosa, a exposição dos gêneros de conhecimento varia consideravelmente, sobretudo porque o estatuto central das noções comuns só é estabelecido na *Ética*. Na formulação definitiva (II, 40, esc. 2), o primeiro gênero define-se antes de tudo por *signos* equívocos, signos indicativos que envolvem o conhecimento inadequado das coisas, signos imperativos que envolvem o conhecimento inadequado das leis. Esse primeiro gênero exprime as condições naturais de nossa existência enquanto não temos idéias adequadas; é constituído pelo encadeamento das idéias inadequadas e dos afetos-paixões que delas decorrem.

O segundo gênero define-se pelas noções comuns: a composição das relações, o esforço da Razão no intuito de organizar os encontros entre modos existentes sob relações que se compõem, e ora o *desdobramento*, ora a *substituição* dos afetos passivos por afetos ativos decorrentes das próprias noções comuns. Mas as noções comuns, sem serem abstratos, são ainda idéias gerais que se aplicam apenas aos modos existentes; é nesse sentido que não nos fazem conhecer a essência singular. Pertence ao terceiro gênero fazer-nos conhecer as essências: nesse caso, o atributo não é mais captado como noção comum (ou seja, geral) aplicável a todos os modos existentes, mas como forma comum (a saber, unívoca) à substância cuja essência constitui e às essências de modo que ele contém como essências singulares (V, 36, esc.). A figura do terceiro gênero é um triângulo que reúne as idéias adequadas de nós mesmos, de Deus e de outras coisas.

A ruptura existe entre o primeiro e o segundo gênero, uma vez que as idéias adequadas e os afetos ativos começam com o segundo (II, 41 e 42). Entre o segundo e o terceiro existe diferença de natureza, mas o terceiro encontra no segundo uma *causa fiendi* (V, 28). É a idéia de Deus que nos faz passar de um ao outro: efetivamente, a idéia de Deus pertence de certa forma ao segundo gênero, enquanto está vinculada às noções comuns; mas não sendo em si mesma uma noção comum, já que compreende a essência

de Deus, ela nos força, sob esse novo aspecto, a passar para o terceiro gênero que incide sobre a essência de Deus, sobre a nossa essência singular e sobre todas as essências singulares das outras coisas. É verdade que, quando afirmamos que o segundo gênero é *causa fiendi* do terceiro, essa expressão deve entender-se mais num sentido ocasional que efetivo, visto que o terceiro gênero, propriamente falando, não acontece, mas é eterno e só é encontrado como eternamente dado (V, 31, esc. e 33, esc.).

Entre o primeiro e o segundo gênero, apesar da ruptura, existe ainda certa relação ocasional que explica a possibilidade do salto de um a outro. Por um lado, quando encontramos corpos que convêm com o nosso, ainda não temos a idéia adequada desses outros corpos nem de nós mesmos, mas sentimos paixões alegres (aumento de nossa potência de agir), que pertencem ainda ao primeiro gênero, mas nos induzem a formar a idéia adequada do que é comum entre tais corpos e o nosso. Por outro lado, a noção comum, em si mesma, estabelece harmonias complexas com as imagens confusas do primeiro gênero e apóia-se em certas características da imaginação. Esses dois pontos formam teses essenciais na teoria das *noções comuns*.

CONSCIÊNCIA – Propriedade da idéia de duplicar-se, de se desdobrar ao infinito: idéia da idéia. Com efeito, toda idéia representa algo que existe num atributo (realidade objetiva da idéia); mas ela própria é algo que existe no atributo pensamento (forma ou realidade formal da idéia); nessa qualidade, é objeto de outra idéia que a representa etc. (*Ética*, II, 21). Daí as três características da consciência: 1ª) *Reflexão*: a consciência não é a propriedade moral de um sujeito mas a propriedade física da idéia; ela não é reflexão do espírito sobre a idéia, mas reflexão da idéia no espírito (*Tratado da correção*); 2ª) *Derivação*: a consciência é sempre segunda em relação à idéia de que é consciência, e só vale o que vale a primeira idéia; eis por que Espinosa afirma que não é necessário saber que sabemos para saber (*idem*, 35), se bem que não possamos saber sem saber que sabemos (*Ética*, II, 21 e 43); 3ª) *Correlação*: a relação da consciência com a idéia de que é consciência é a mesma da relação da idéia com o objeto de que é conhecimento (II, 21); é verdade que Espinosa afirma, entretanto, que entre a idéia e

a idéia da idéia, existe apenas uma distinção de razão (IV, 8; V, 3); é que ambas estão de fato compreendidas no mesmo atributo pensamento, mas não deixam por isso de relacionar-se com duas potências diferentes, potência de existir e potência de pensar, tal como o objeto da idéia e a idéia.

A consciência se banha inteiramente no inconsciente. Isto porque: 1º) nós apenas somos conscientes das idéias que temos, nas condições em que as temos. Escapam-nos essencialmente todas as idéias que Deus tem, na medida em que não constitui simplesmente nosso espírito, mas é afetado por uma infinidade de outras idéias: assim, não temos consciência das idéias que compõem nossa alma, nem de nós mesmos e de nossa duração; só temos consciência das idéias que exprimem o efeito dos corpos exteriores sobre o nosso, idéias de afecções (II, 9 s.); 2º) as idéias não são os únicos modos de pensar; o *conatus* e suas diversas determinações ou afetos são também, na alma, modos de pensar; ora, nós só temos consciência deles na medida em que as idéias de afecções determinam precisamente o *conatus*. Então, o afeto que daí decorre goza por sua vez da propriedade de se refletir, do mesmo modo que a idéia que o determina (IV, 8). Eis por que Espinosa define o desejo como o *conatus* tornado consciente, sendo a afecção a *causa* dessa consciência (III, def. do desejo).

Sendo pois a consciência naturalmente consciência das idéias inadequadas, mutiladas e truncadas que temos, ela é a sede de duas ilusões fundamentais: 1ª) *A ilusão psicológica de liberdade*: retendo apenas efeitos cujas causas ignora essencialmente, a consciência pode julgar-se livre, e confere então ao espírito um poder imaginário sobre o corpo, quando na verdade não sabe sequer o que "pode" o corpo em função das causas que o fazem realmente agir (III, 2, esc.; V, prefácio); 2ª) *A ilusão teológica de finalidade*: captando o *conatus* ou o apetite apenas sob a forma de afetos determinados pelas idéias de afecções, a consciência pode crer que essas idéias de afecções, enquanto exprimem os efeitos de corpos exteriores sobre o nosso, são verdadeiramente primeiras, são verdadeiras causas finais, e, mesmo nos domínios em que não somos livres, um Deus previdente tudo dispôs segundo relações meios-fim; então, o desejo parece ser segundo em relação à idéia da coisa julgada boa (I, apêndice).

Precisamente porque a consciência é reflexão da idéia e só vale o que vale a primeira idéia, a tomada de consciência não tem nenhum poder por si mesma. E, contudo, do mesmo modo que o falso como tal não tem *forma*, a idéia inadequada não se reflete sem libertar o que nela há de positivo: é falso que o sol esteja a duzentos pés, mas é verdadeiro que eu o vejo a duzentos pés (II, 35, esc.). É esse núcleo positivo da idéia inadequada na consciência que pode servir de princípio regulador para um conhecimento do inconsciente, isto é, para uma busca do que podem os corpos, para uma determinação das causas e para a formação das noções comuns. Assim, desde que atingimos tais idéias adequadas, referimos os efeitos às suas verdadeiras causas, e a consciência tornada reflexão da idéia adequada é capaz de superar as suas ilusões formando afecções e afetos que experimentava tanto quanto conceitos claros e distintos (V, 4). Ou melhor, ela duplica os afetos passivos por afetos ativos que decorrem da noção comum e não se distinguem dos primeiros a não ser pela causa, portanto por uma distinção de razão (V, 3 s.). É esse o escopo do segundo gênero de conhecimento. E o objeto do terceiro consiste em tornar-se consciente da idéia de Deus, de si mesmo e das outras coisas, portanto, em fazer com que essas idéias se reflitam em nós tal como estão em Deus (*sui et Dei et rerum conscius*, V, 42, esc.).

DEFINIÇÃO, DEMONSTRAÇÃO – Definição é o enunciado da marca distintiva de uma coisa considerada em si mesma (e não em relação a outras coisas). É mister ainda que a distinção enunciada o seja realmente por essência, ou interior à coisa. É nesse sentido que Espinosa renova a repartição "definições nominais/definições reais": *Tratado da correção*, 95-97. As definições nominais são as que procedem por abstratos (gênero e diferença específica: o homem é animal racional), por próprios (Deus, ser infinitamente perfeito), ou ainda por uma propriedade (o círculo, lugar dos pontos eqüidistantes de um mesmo ponto). Elas abstraem pois uma determinação ainda extrínseca. As definições reais, ao contrário, são genéticas: enunciam a causa da coisa, ou os elementos genéticos. Um exemplo particularmente significativo é desenvolvido por Espinosa (*Ética*, III): a definição nominal do desejo ("apetite que

tem consciência de si mesmo") torna-se real se a ela juntamos "a causa dessa consciência" (isto é, as afecções). Esse caráter causal ou genético da definição real é válido não só para as coisas produzidas (como o círculo, movimento de uma linha de que uma extremidade é fixa) mas mesmo para Deus (Deus, ser constituído de uma infinidade de atributos). De fato, é justo que Deus seja merecedor de uma definição genética na medida em que é causa de si, no sentido pleno da palavra causa, e os seus atributos sejam verdadeiras causas formais.

Uma definição real pode ser, pois, *a priori*. Mas há também definições reais *a posteriori*: são as que definem algo já existente, um animal ou o homem, pelo que pode o seu corpo (potência, poder de ser afetado). Só podemos sabê-lo pela experiência, ainda que a potência seja a própria essência, enquanto sente afecções. Enfim, podemos conceber definições reais mesmo para certos seres de razão. Visto que uma figura geométrica é de fato um abstrato; simples definição nominal nesse sentido, mas é igualmente a idéia abstrata de uma "noção comum" que podemos captar por sua causa e numa definição real. (Tal como nas duas definições precedentes do círculo, nominal e real.)

Demonstração é a continuação necessária da definição: ela consiste pelo menos em concluir uma propriedade da coisa definida. Mas, na medida em que as definições são nominais, só podemos concluir de cada uma apenas uma propriedade; assim, para demonstrar-lhes outras, é necessário fazer intervir outros objetos, outros pontos de vista, e pôr a coisa definida em relação a coisas exteriores (cartas LXXXII e LXXXIII). É nesse sentido que a demonstração permanece um movimento exterior à coisa. Mas, quando a definição é real, a demonstração está apta a concluir todas as propriedades da coisa, ao mesmo tempo em que ela se torna uma percepção, isto é, capta um movimento interior à coisa. A demonstração encadeia-se então com a definição, independentemente de um ponto de vista externo. É a coisa que "se explica" no entendimento, e não mais o entendimento que explica a coisa.

DESEJO – Cf. Consciência, Potência.

DETERMINAÇÃO – Cf. Negação.

DIREITO – Cf. Potência, Sociedade.

DURAÇÃO – Continuação de existência a partir de um começo. A duração se diz do modo existente. Ela envolve claramente um começo, mas não um fim. Com efeito, quando o modo passa à existência sob a ação de uma causa eficiente, já não está simplesmente contido no atributo, mas dura (*Ética*, II, 8), ou melhor, tende a durar, isto é, a perseverar na existência. E é então sua própria essência que está determinada como tendência a perseverar (III, 7). Ora, nem a essência da coisa nem a causa eficiente que estabelece a existência podem conferir um termo à duração (II, explicação da def. 5). Eis por que a duração em si mesma é "continuidade indefinida da existência". O fim de uma duração, ou seja, a morte, provém do encontro entre o modo existente com outro modo que decompõe a sua relação (III, 8; IV, 39). Por isso a morte e o nascimento não são de modo algum simétricos. Na medida em que o modo existe, a duração é feita das transições vividas que definem os afetos, das passagens perpétuas a perfeições maiores ou menores, das variações da potência de agir do modo existente. A duração opõe-se à eternidade porque a eternidade não tem começo e diz-se daquilo que possui uma plena potência de agir invariável: a eternidade não é nem uma duração indefinida nem algo que comece após a duração, mas coexiste com a duração, tal como coexistem as duas partes de nós mesmos que diferem em natureza, a que envolve a existência do corpo e a que exprime a sua essência (V, 20, esc. ss.).

EMINÊNCIA – Se o triângulo falasse, diria que Deus é *eminentemente* triangular (carta LVI, para Boxel). O que Espinosa reprova na noção de eminência é pretender salvar a especifidade de Deus, definindo-o por caracteres antropológicos ou mesmo antropomórficos. Atribuem-se a Deus traços tomados da consciência humana (os quais nem sequer são adequados ao homem como tal); e, para salvaguardar a essência de Deus, contentamo-nos em elevá-los ao infinito, ou em afirmar que Deus os possui sob uma forma infinitamente perfeita, que não compreendemos. Em conseqüência, atribuímos a Deus uma justiça e uma caridade infinitas; um entendimento legislador e uma vontade criadora infinitos; ou mesmo uma

voz, mãos e pés infinitos. A esse respeito, Espinosa não estabelece nenhuma distinção entre a equivocidade e a analogia, as quais denuncia com o mesmo vigor: pouco importa que Deus possua tais características num sentido *diferente*, ou num sentido *proporcional* ao nosso, pois nos dois casos a univocidade dos atributos permanece desconhecida.

Ora, tal univocidade é a pedra angular de todo o espinosismo: é precisamente porque os atributos existem sob a mesma forma em Deus cuja essência constituem e nos modos que os envolvem em *sua* essência, que não existe nada em comum entre a essência de Deus e a essência dos modos, e existem, contudo, formas absolutamente idênticas, noções absolutamente comuns a Deus e aos modos. A univocidade dos atributos é o único meio de distinguir radicalmente a essência e a existência da substância e as dos modos, conservando-se ao mesmo tempo a unidade absoluta do Ser. A eminência e, com ela, a equivocidade e a analogia, caem no duplo erro de pretender ver algo de comum entre Deus e as criaturas aí onde nada existe de comum (confusão de essência) e de negar as formas comuns precisamente onde elas existem (ilusão de formas transcendentes): ao mesmo tempo fragmentam o ser e confundem as essências. A linguagem da eminência é antropomórfica, porque confunde a essência do modo com a da substância; é extrínseca, porque se modela segundo a consciência e confunde as essências com os próprios; e é imaginária, porque é linguagem de signos equívocos e não de expressões unívocas.

ENCONTROS (*OCCURSUS*) – Cf. Afecções, Bom, Natureza, Necessário, Potência.

ENTENDIMENTO (ENTENDIMENTO INFINITO, IDÉIA DE DEUS) – O entendimento, mesmo infinito, é apenas um modo do atributo pensamento (*Ética*, I, 31). Neste sentido, e tal como a vontade, não constitui a essência de Deus. Aqueles que incluem o entendimento e a vontade na essência de Deus concebem Deus sob predicados antropológicos e mesmo antropomórficos: desde logo, não podem salvar a distinção das essências senão invocando um entendimento divino que supera o nosso e tem em relação ao nosso um estatuto de eminência e uma simples relação de analogia. Desse modo se

cai em todas as confusões de uma linguagem equívoca (como acontece com a palavra *cão*, que designa ao mesmo tempo uma constelação celeste e o animal que ladra, I, 17, esc.)

A *Ética* opera a dupla crítica de um entendimento divino, que seria o de um legislador, com modelos ou possíveis pelos quais Deus regularia a criação, e de uma vontade divina que seria a de um príncipe ou de um tirano, criando *ex nihilo* (I, 17, esc.; 33, esc. 2). São estes os dois grandes contra-sensos que desnaturam tanto a noção de necessidade como a de liberdade.

O verdadeiro estatuto do entendimento infinito consiste nas três seguintes proposições: 1ª) Deus produz tal como *se* compreende; 2ª) Deus compreende tudo o que produz; 3ª) Deus produz a forma sob a qual ele se compreende e compreende todas as coisas. Essas três proposições demonstram, cada qual à sua maneira, que não existe possível, que todo o possível é necessário (Deus não concebe possíveis no seu entendimento, mas 1ª) – limita-se a compreender a necessidade da sua própria natureza ou da sua própria essência; 2ª) compreende necessariamente tudo o que emana de sua essência; 3ª) produz necessariamente essa compreensão de si mesmo e das coisas). Acontece que a necessidade invocada por essas três proposições não é a mesma e o estatuto do entendimento parece variar.

Segundo a primeira, Deus produz tal como se compreende e tal como existe (*Ética*, II, 3, esc.). A necessidade de compreender parece para Deus não apenas fundada na de existir, mas igual a ela. Também a idéia de Deus compreende a substância e os atributos, e produz a infinidade das idéias tal como a substância produz a infinidade das coisas nos atributos (II, 4). Finalmente, à idéia de Deus corresponde uma potência de pensar igual à de existir e de agir (II, 7). Ora, como conciliar esses caracteres com o ser apenas modal do entendimento infinito, que não é ele próprio mais que um produto, como afirma a terçeira proposição? Acontece que a potência da idéia de Deus deve entender-se *objetivamente*: "Tudo o que se segue formalmente da natureza infinita de Deus segue-se também em Deus, objetivamente, da idéia de Deus, na mesma ordem e com a mesma conexão da idéia de Deus" (*idem*, II, 7, cor.). Logo, é enquanto representa os atributos e os modos que a idéia

de Deus tem uma potência igual àquela que representa. Mas essa potência "objetiva" permaneceria virtual e não estaria em ato, contrariamente a todas as exigências do espinosismo, caso a idéia de Deus e todas as outras que dela decorrem não fossem elas mesmas *formadas*, quer dizer, não tivessem um ser formal próprio. Ora, este ser formal da idéia é apenas um modo do atributo pensamento. E é justamente assim que se distinguem terminologicamente a idéia de Deus e o ententedimento infinito: a idéia de Deus é idéia no seu ser objetivo, e o entendimento infinito é a mesma idéia tomada no seu ser formal. Os dois aspectos são inseparáveis: não se poderia dissociar o primeiro aspecto do segundo a não ser fazendo da potência de compreender uma potência sem ato.

Por um lado, é esse estatuto complexo da idéia de Deus-entendimento infinito que explica como a idéia de Deus tenha tanta unidade quanto o próprio Deus ou a substância, mas seja capaz de transmitir essa unidade aos próprios modos: daí o papel central da *Ética*, II, 4. Por outro lado, esse estatuto complexo dá conta dos privilégios do atributo pensamento, como o veremos nas relações do espírito com o corpo.

Por outro lado, enfim, nosso entendimento explica-se como parte integrante do entendimento divino (II, 11, cor.; 43, esc.). Com efeito, que o entendimento infinito seja um modo explica a adequação do nosso entendimento ao entendimento infinito. Sem dúvida, nós não conhecemos tudo de Deus; apenas conhecemos os atributos incluídos naquilo que somos. Mas tudo o que dele conhecemos é absolutamente adequado, e uma idéia adequada é em nós tal como é em Deus. A idéia que nós temos do próprio Deus é pois, para o que dele conhecemos, a idéia que Deus tem de si mesmo (V, 36). O caráter absolutamente adequado do nosso conhecimento não se funda então simplesmente de maneira negativa na "desvalorização" do entendimento infinito, reduzido ao estado de modo; o fundamento positivo reside na univocidade dos atributos que têm uma só e mesma forma na substância cuja essência constituem e nos modos que os implicam, ainda que o nosso entendimento e o entendimento infinito possam ser modos, não deixam de compreender objetivamente seus atributos correspondentes tais como são formalmente. Daí por que a idéia de Deus desempenhará no

conhecimento adequado um papel fundamental, sendo captada, em primeiro lugar, num uso que dela fazemos vinculado às noções comuns (segundo gênero de conhecimento), e, em segundo, no seu ser próprio enquanto somos uma parte dela (terceiro gênero de conhecimento).

ERRO – Cf. Idéia.

ESPÉCIES E GÊNEROS – Cf. Abstrações.

ESPÍRITO E CORPO (PARALELISMO) – A palavra alma não é utilizada na *Ética*, salvo em raras ocasiões polêmicas. Espinosa a substitui pela palavra *mens – espírito*. É que alma, excessivamente imbuída de preconceitos teológicos, não dá conta: 1º) da verdadeira natureza do espírito, que consiste em ser uma idéia, e idéia de alguma coisa; 2º) da verdadeira relação com o corpo, que é precisamente o objeto dessa idéia; 3º) da verdadeira eternidade na sua diferença de natureza com a pseudo-imortalidade; 4º) da composição pluralista do espírito, como idéia composta que possui tantas partes quantas faculdades.

O corpo é um modo da extensão; o espírito, um modo do pensamento. Como o indivíduo tem uma essência, o seu espírito é primeiramente constituído pelo que é primordial nos modos do pensamento, a saber, por uma idéia (*Ética*, II, ax. 3 e prop. 11). O espírito é pois a idéia *do* corpo correspondente. Não que a idéia se defina pelo seu poder representativo; mas a idéia que nós somos é para o pensamento e para as outras idéias o que o corpo que nós somos é para a extensão e para os outros corpos. Existe um automatismo do pensamento (*Tratado da correção*, 85), como um mecanismo do corpo capaz de nos surpreender (*Ética*, III, 2, esc.). Toda coisa é corpo e espírito simultaneamente, coisa e idéia; é nesse sentido que todos os indivíduos são *animata* (II, 13, esc.). O poder representativo da idéia emana de fato dessa correspondência.

O mesmo ocorre com as idéias que temos, e não apenas com a idéia que somos. Pois nós não temos a idéia que somos, pelo menos imediatamente: ela está em Deus enquanto ele é afetado por uma infinidade de outras idéias (II, 11, cor.). O que nós temos é a idéia do que *acontece* ao nosso corpo, a idéia das afecções do nosso corpo, e é apenas por tais idéias que conhecemos imediatamente

nosso corpo e os outros, nosso espírito e os demais (II, 12-31). Há, pois, correspondência entre as afecções do corpo e as idéias no espírito, correspondência pela qual essas idéias representam aquelas afecções.

Donde provém esse sistema de correspondência? O que está excluído é toda ação real entre o corpo e o espírito, visto que dependem de dois atributos diferentes, sendo cada atributo concebido por si (III, 2, dem.; V, prefácio). O espírito e o corpo, aquilo que acontece a um e aquilo que acontece ao outro respectivamente, são portanto autônomos. Mas não deixa por isso de haver correspondência entre os dois, porque Deus, como substância única que contém todos os atributos, nada produz sem o produzir em cada atributo segundo uma única e mesma ordem (II, 7, esc.). Há pois uma única e mesma ordem no pensamento e na extensão, uma única e mesma ordem dos corpos e dos espíritos. Todavia, não é essa correspondência sem causalidade real, nem mesmo essa identidade de ordem, que definem a originalidade da doutrina de Espinosa. Com efeito, tais doutrinas são comuns entre os cartesianos; pode negar-se a causalidade real entre o espírito e o corpo mantendo porém uma causalidade ideal ou uma causalidade ocasional; pode afirmar-se entre os dois uma correspondência ideal segundo a qual, como quer a tradição, uma paixão da alma corresponde a uma ação do corpo, e inversamente; pode afirmar-se uma identidade de ordem entre os dois sem que os dois tenham contudo "dignidade" ou perfeição; por exemplo, Leibniz criou a palavra *paralelismo* para designar o seu próprio sistema sem causalidade real, em que as séries do corpo e as séries da alma são de preferência concebidas segundo os modelos da assíntota e da projeção. O que é que faz, então, a originalidade da doutrina espinosista; o que é que faz com que a palavra *paralelismo*, que não é de Espinosa, lhe convenha, todavia, estritamente?

É que não há apenas identidade "de ordem" entre os corpos e os espíritos, os fenômenos do corpo e os fenômenos do espírito (*isomorfia*). Há também identidade de "conexão" entre as duas séries (*isonomia* ou *equivalência*), ou seja, igual dignidade, igualdade de princípio entre a extensão e o pensamento, e entre o que se passa numa e no outro: em virtude da crítica espinosista a toda eminência,

a toda transcendência e equivocidade, nenhum atributo é superior ao outro, nenhum é reservado ao criador, e nenhum é remetido às criaturas e à sua imperfeição. Assim, pois, não somente a série do corpo e a série do espírito apresentam a mesma ordem, mas apresentam também o mesmo encadeamento sob princípios iguais. Enfim, há identidade de ser (*isologia*), a mesma coisa, a mesma modificação, sendo produzida no atributo pensamento sob o modo de um espírito, e no atributo extensão sob o modo de um corpo. A conseqüência prática é imediata: contrariamente à visão moral tradicional, tudo o que é ação no corpo é também ação na alma, tudo que é paixão na alma é também paixão no corpo (III, 2, esc.: "A ordem das ações e das paixões de nosso corpo vai, por natureza, de par com a ordem das ações e paixões do espírito").

Observar-se-á que o paralelismo do espírito e do corpo é o primeiro caso de um *paralelismo epistemológico* em geral, entre a idéia e o seu objeto. Eis por que Espinosa invoca o axioma segundo o qual o conhecimento do efeito implica o conhecimento da causa, na medida em que o próprio efeito envolve a causa (I, ax. 4; II, 7, dem.). Mais precisamente, demonstra-se que a toda idéia corresponde algo (visto que nenhuma coisa poderia ser conhecida sem uma causa que a faça ser) e a toda coisa corresponde uma idéia (visto que Deus forma uma idéia de sua essência e de tudo o que dela resulta). Contudo, esse paralelismo entre a idéia e seu objeto implica apenas a correspondência, a equivalência e a identidade entre um modo do pensamento e outro modo tomado num único atributo bem determinado (no nosso caso, a extensão como único outro atributo que conhecemos: assim o espírito é a idéia do corpo e de nada mais). Ora, a seqüência da demonstração do paralelismo (II, 7, esc.) eleva-se ao contrário a um *paralelismo ontológico*: entre modos em todos os atributos, modos que não diferem senão pelo atributo. Segundo o primeiro paralelismo, uma idéia no pensamento e seu objeto em tal outro atributo formam um mesmo "indivíduo" (II, 21, esc.); conforme o segundo, modos em todos os atributos formam uma mesma modificação. O desvio entre ambos foi bem realçado por Tschirnhaus (carta LXVI): ao passo que um só modo em cada atributo exprime a modificação substancial, há no pensamento diversos modos ou idéias, das quais uma exprime o modo

correspondente do atributo A, e outra o modo correspondente do atributo B... " Por que o espírito que representa uma certa modificação, a qual se exprime ao mesmo tempo não só na extensão, mas sob uma infinidade de outros modos, não percebe senão a única expressão pela extensão que é o corpo humano, e ignora todas as outras expressões pelos demais atributos?"

Esta *multiplicação* das idéias é um privilégio em *extensão*. Mas não é o único privilégio do atributo pensamento. Um segundo privilégio, em *repetição*, consiste na *reduplicação* da idéia que constitui a consciência: a idéia que representa um objeto tem ela mesma um ser formal no atributo pensamento, é portanto o objeto de outra idéia que a representa, até o infinito. Finalmente, um terceiro privilégio, em *compreensão*, consiste na potência que a idéia tem de representar a própria substância e seus atributos, embora ela seja apenas um modo dessa substância, sob o atributo pensamento.

Esses privilégios do atributo pensamento repousam no estatuto complexo da idéia de Deus ou do entendimento infinito. Com efeito, a idéia de Deus compreende objetivamente a substância e os atributos, mas deve ser formada como um modo no atributo pensamento. Desde logo, devem ser formadas tantas idéias quantos sejam os atributos formalmente distintos. E cada idéia, no seu próprio ser formal, deve ser por sua vez objetivamente compreendida por outra idéia. Entretanto, esses privilégios não rompem de maneira alguma o paralelismo, eles são partes integrantes deste. Com efeito, o paralelismo ontológico (uma modificação para todos os modos que diferem pelo atributo) funda-se na igualdade de todos os atributos entre si como formas de existência (inclusive o pensamento). O paralelismo epistemológico funda-se em outra igualdade, a de duas potências, a potência formal de existir (condicionada por todos os atributos) e a potência objetiva de pensar (condicionada unicamente pelo atributo pensamento). E o que funda a passagem do paralelismo epistemológico ao paralelismo ontológico é ainda a idéia de Deus, porque somente ela autoriza a transferência da unidade da substância para os modos (II, 4). A fórmula final do paralelismo é pois: uma mesma *modificação* é expressa por um modo em cada atributo, cada modo formando um *indivíduo* com a idéia que o representa no atributo pensamento.

Não se deve confundir os privilégios reais do atributo pensamento, no paralelismo, com as rupturas aparentes. Estas são de duas espécies: 1º) no caso do modo existente, a maneira pela qual o corpo é tomado como modelo diretor para o estudo do espírito (II, 13, esc.; III, 2, esc.); 2º) no caso da essência de modo, a maneira pela qual o espírito é tomado como modelo exclusivo, a ponto de ser dito "sem relação com o corpo" (V, 20, esc.). Observar-se-á em primeiro lugar que, sendo o espírito uma idéia muito compósita (II, 15), essas rupturas não concernem às mesmas partes: o modelo do corpo é válido para o espírito como idéia que envolve o corpo existente, e conseqüentemente para as partes perecíveis do espírito que agrupamos sob o nome de imaginação (V, 20, esc., 21, 39, 40), ou seja, para as idéias de afecções que nós temos. O modelo do espírito puro é válido ao contrário para o espírito como idéia que exprime a essência do corpo, portanto para a parte eterna do espírito nomeada entendimento, isto é, para a idéia que nós somos, tomada na sua relação interna com a idéia de Deus e as idéias das outras coisas. Assim compreendidas, as rupturas são apenas aparentes. Isto porque, no primeiro caso, não se trata de modo algum de privilegiar o corpo sobre o espírito: trata-se, sim, de adquirir um conhecimento das potências do corpo para descobrir paralelamente as potências do espírito que escapam à consciência. Em vez de contentar-se em invocar a consciência para concluir prematuramente um suposto poder da "alma" sobre o corpo, proceder-se-á a uma comparação das potências que nos faz descobrir no corpo algo que vai além do que conhecemos, e em conseqüência, no espírito, algo mais do que temos consciência (II, 13, esc.). No segundo caso, não se trata igualmente de privilegiar o espírito em detrimento do corpo: há uma essência singular de tal corpo, tal como do espírito (V, 22). Esta essência, é verdade, aparece apenas expressa pela idéia que constitui a essência do espírito (idéia que nós somos). Mas nisso não reside nenhum idealismo; Espinosa quer somente relembrar, conforme o axioma do paralelismo epistemológico, que as essências de modos têm uma causa pela qual devem ser concebidas: há pois uma idéia que exprime a essência do corpo e nos faz concebê-la mediante sua causa (V, 22 e 30).

ESSÊNCIA – "Constitui necessariamente a essência de uma coisa..., aquilo sem o qual a coisa não pode nem ser nem ser concebida, *e que*

inversamente não pode sem a coisa nem ser nem ser concebido" (*Ética*, II, 10, esc.). Toda essência é pois essência de alguma coisa com a qual está em relação recíproca. Essa regra de reciprocidade acrescentada à definição tradicional da essência possui três conseqüências:

1º) Que não há várias substâncias com mesmo atributo (pois o atributo concebido ao mesmo tempo que uma dessas substâncias poderia ser concebido sem as outras);

2º) Que há uma distinção radical de essência entre a substância e os modos (pois, se os modos não podem ser concebidos sem a substância, inversamente a substância pode muito bem sê-lo sem eles; assim, a univocidade dos atributos, que se dizem sob a mesma forma da substância e dos modos, não implica nenhuma confusão de essência, visto que os atributos constituem a essência da substância, mas não constituem a dos modos, que se contentam em envolvê-los; a univocidade dos atributos é mesmo para Espinosa o único meio de garantir essa distinção de essência);

3º) Que os modos não existentes não são possíveis no entendimento de Deus (pois as idéias de modos não existentes estão incluídas na idéia de Deus da mesma maneira que as essências desses modos estão contidas nos atributos de Deus (II, 8); ora, toda essência sendo essência de alguma coisa, os modos não existentes são eles próprios seres reais e atuais, cuja idéia é, nesse contexto, necessariamente dada no entendimento infinito).

Se a essência da substância envolve a existência, é em virtude da sua propriedade de ser causa de si. Esta demonstração é antes de tudo efetuada para cada substância qualificada por um atributo (I, 7), em seguida, para a substância constituída por uma infinidade de atributos (I, 11), conforme a essência é referida ao atributo que a exprime, ou à substância que se exprime em todos os atributos. Os atributos não exprimem pois a essência sem exprimir a existência que ela envolve necessariamente (I, 20). Os atributos são também forças para existir e agir, ao mesmo tempo que a essência é potência absolutamente infinita de existir e de agir.

Mas em que consistem as essências de modos que não envolvem a existência e estão contidas nos atributos? Cada essência é uma parte da potência de Deus, enquanto esta se explica pela essência do modo (IV, 4, dem.). Espinosa sempre concebeu as essências de modos como singulares, desde o *Breve tratado*. Da mesma maneira os textos do *Breve tratado* que parecem negar a distinção das essências (II, Cap. 20, n. 3; ap. II, 1) apenas negam efetivamente sua distinção extrínseca, a qual implicaria a existência na duração e a posse de partes extensivas. As essências de modos são simples e eternas. Mas nem por isso deixam de ter, com o atributo e umas em relação às outras, outro tipo de distinção, puramente intrínseca. As essências não são nem possibilidades lógicas nem estruturas geométricas; são partes de potência, isto é, graus de intensidade físicos. Elas não têm partes, mas são elas mesmas partes, partes de potência, à maneira de quantidades intensivas que não se compõem de quantidades menores. Convêm todas umas com as outras até o infinito, porque todas estão compreendidas na produção de cada uma, mas cada uma corresponde a um grau determinado de potência distinto de todos os demais.

ETERNIDADE – Característica da existência enquanto é envolvida pela essência (*Ética*, I, def. 8). A existência é pois "verdade eterna" do mesmo modo que a própria essência é eterna, e não se distingue dela senão por uma distinção de razão. A eternidade opõe-se assim à duração, mesmo indefinida, que qualifica a existência do modo enquanto esta não está envolvida pela essência.

A essência do modo não deixa de gozar de uma forma de eternidade, *species aeternitatis*. É que a essência de um modo tem uma existência necessária que lhe é própria, embora não exista por si, mas pela virtude de Deus como causa. Logo, não só o modo infinito imediato é eterno, como também cada essência singular que é uma parte daquele, convindo infinitamente com todas as outras. Quanto ao modo infinito mediato, que regula as existências na duração, ele próprio é eterno na medida em que o conjunto das regras de composição e de decomposição é um sistema de verdades eternas; e cada uma das relações que correspondem a tais regras é uma verdade eterna. Eis por que Espinosa diz que o espírito é eterno na medida em que concebe a essência singular do corpo sob uma forma de eternidade, como também enquanto concebe as coisas existentes por noções comuns, ou seja, sob as relações eternas que determinam sua composição e sua decomposição na existência (V, 29, dem.: *et praeter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet*).

A diferença de natureza entre a existência eterna e a existência que dura (mesmo indefinidamente) não deixa de subsistir. De fato a duração diz-se apenas enquanto os modos existentes vêm efetuar relações segundo as quais nascem, morrem, se compõem e decompõem. Mas essas mesmas relações, e com maior razão as essências de modos, são eternas e não duram. É por isso que a eternidade de uma essência singular não é objeto de memória nem de pressentimento ou de revelação: ela é estritamente o objeto de uma experiência atual (V, 23, esc.). Ela corresponde à existência atual de uma parte da alma, sua parte intensiva constitutiva da essência singular e sua relação característica, ao passo que a duração afeta a alma nas partes extensivas que lhe pertencem temporariamente sob essa mesma relação característica (cf. a distinção das duas espécies de partes, V, 38, 39, 40).

Na expressão *species aeternitatis*, *species* remete sempre para um conceito ou para um conhecimento. É sempre uma idéia que exprime a essência de tal corpo, ou a verdade das coisas, *sub specie aeternitatis*. Não é que as essências ou as verdades não sejam em si mesmas eternas, mas sendo-o pela sua causa e não por si mesmas elas têm essa eternidade oriunda da causa pela qual devem ser necessariamente concebidas. *Species* significa pois indissoluvelmente forma e idéia, forma e concepção.

EXISTÊNCIA – Em virtude da causa de si, a existência da substância é envolvida na essência, de tal modo que a essência é potência absolutamente infinita de existir. Entre a essência e a existência, existe apenas uma distinção de razão, na medida em que se distingam a coisa afirmada e a sua própria afirmação.

Mas as essências de modos não envolve a existência, e o modo existente finito remete a outro modo existente finito que o determina (*Ética*, I, 24 e 28). Não significa que, nesso caso, a existência se distinga realmente da essência: desta apenas modalmente se pode distinguir. Existir, para o modo finito, significa: 1º) ter causas exteriores elas mesmas existentes; 2º) ter atualmente uma infinidade de partes extensivas que são determinadas de fora pelas causas a entrar sob a relação precisa de movimento e de repouso que caracteriza esse modo; 3º) durar e tender a perseverar, isto é, a manter

estas partes sob a relação característica, enquanto outras causas exteriores não as determinam a entrar em outras relações (morte, IV, 39). A existência do modo é pois a sua própria essência, na medida em que ela não está mais apenas contida no atributo, mas dura e possui uma infinidade de partes extensivas, *posição modal extrínseca* (II, 8, cor. e esc.). Não só o corpo tem tais partes extensivas, mas também o espírito que é composto de idéias (II, 15).

Mas a essência de modo como tal possui também uma existência que lhe é própria, independentemente da existência do modo correspondente. É pois neste sentido que o modo não existente não é uma simples possibilidade lógica, mas uma parte intensiva ou um grau dotado de realidade física. Com mais forte razão, esta distinção entre a essência e *sua própria* existência não é real, mas apenas modal: ela significa que a essência existe necessariamente, mas não existe por si, existe necessariamente em virtude de sua causa (Deus) e como contida no atributo, *posição modal intrínseca* (I, 24, cor. e 25, dem.; V. 22, dem.).

EXPLICAR-IMPLICAR – Explicar é um termo "forte" em Espinosa. Não significa uma operação do entendimento exterior à coisa, mas uma operação da coisa interior ao entendimento. Mesmo as demonstrações são ditas "olhos" do espírito, isto é, percebem um movimento que está na coisa. A explicação é sempre uma auto-explicação, um desenvolvimento, um desenrolar, um dinamismo: a coisa *se explica*. A substância explica-se nos atributos, os atributos explicam a substância; e eles explicam-se por sua vez nos modos, os modos explicam os atributos. E a implicação não é de modo algum o contrário da explicação: aquilo que explica implica por isso mesmo, o que desvela vela. Tudo na Natureza é feito da coexistência desses dois movimentos, a Natureza é a ordem comum das explicações e das implicações.

Há apenas um único caso em que explicar e implicar estão dissociados. É o caso da idéia inadequada: ela implica nossa potência de compreender, mas não se explica por si; envolve a natureza com uma coisa exterior, mas não a explica (*Ética*, II, 18, esc.). É que a idéia inadequada concerne sempre a uma mistura de coisas e retém apenas o efeito de um corpo sobre outro: falta-lhe uma "compreensão" apoiada nas causas.

Com efeito, compreender é a razão interna que dá conta dos dois movimentos, explicar e implicar. A substância compreende (comporta) todos os atributos, e estes compreendem todos os modos. É a compreensão que funda a identidade entre a explicação e a implicação. Espinosa reencontra assim toda uma tradição da Idade Média e do Renascimento, que definia Deus pela "complicatio": Deus complica toda coisa, ao mesmo tempo em que cada coisa explica e implica Deus.

Resta que a compreensão, a explicação e a implicação designam igualmente operações do entendimento. É seu *sentido objetivo*: o entendimento "compreende" os atributos e os modos (I, 30; II, 4), a idéia adequada compreende a natureza da coisa. Mas, justamente, o sentido objetivo provém do *sentido formal*: "aquilo que está contido objetivamente no entendimento deve necessariamente estar dado na natureza" (I, 30; II, 7, cor.). Compreender é captar sempre alguma coisa que existe necessariamente. Compreender, segundo Espinosa, opõe-se a conceber alguma coisa como possível: Deus não concebe possíveis, ele *se* compreende necessariamente como ele existe, ele produz as coisas como se compreende e produz a forma sob a qual ele se compreende e compreende toda coisa (idéias). É nesse sentido que todas as coisas são explicações e implicações de Deus, ao mesmo tempo formal e objetivamente.

FALSO – Cf. Idéia.

FICÇÕES – Cf. Abstrações.

FINALIDADE – Cf. Consciência.

IDÉIA – Modo do pensamento, primeiro em relação aos outros modos de pensar, distinguindo-se deles completamente (*Ética*, II, ax. 3). O amor supõe a idéia, por mais confusa que seja, da coisa amada. É que a idéia representa uma coisa ou um estado de coisas, enquanto o sentimento (afeto; *affectus*) inclui a passagem a uma perfeição maior ou menor, correspondente à variação dos estados. Existe, pois, simultaneamente primado da idéia sobre o sentimento, e diferença de natureza entre os dois.

A idéia é representativa. Devemos, contudo, distinguir a idéia que somos (o espírito como idéia do corpo) das idéias que temos.

A idéia que somos está em Deus, Deus a possui adequadamente, não simplesmente enquanto nos constitui, mas enquanto é afetado por uma infinidade de outras idéias (idéias de todas as outras essências que convêm com a nossa, e das outras existências que são causas da nossa, até o infinito). Por conseguinte, essa idéia adequada, não a possuímos imediatamente. As únicas idéias que temos nas condições naturais de nossa percepção são as que representam *o que acontece* ao nosso corpo, o efeito de outro corpo sobre o nosso, isto é, uma mistura dos dois corpos: elas são necessariamente inadequadas (II, 11, 12, 19, 24, 45, 26, 27...).

Tais idéias são imagens. Ou melhor, as imagens são as próprias afecções corporais (*affectio*), as marcas de um corpo exterior sobre o nosso. As nossas idéias são, pois, idéias de imagens ou de afecções que representam um estado de coisas, e pelas quais afirmamos a presença do corpo exterior, enquanto nosso corpo permanece assim marcado (II, 17): 1º) Tais idéias são *signos*: elas não *se explicam* pela nossa essência ou potência, mas *indicam* nosso estado atual, e nossa impotência, para nos subtrair a uma marca; elas não *exprimem* a essência do corpo exterior, mas *indicam* a presença desse corpo e o seu efeito sobre nós. (II, 16). Enquanto possui essas idéias, o espírito é dito *imaginar* (II, 17); 2º) Essas idéias entrelaçam-se umas às outras segundo uma ordem que é, em primeiro lugar, a da memória ou do hábito: se o corpo foi afetado por dois corpos ao mesmo tempo, a marca de um faz com que o espírito se recorde do outro (II, 18). Essa ordem da memória é igualmente a dos encontros fortuitos extrínsecos entre os corpos (II, 29). Quanto menos constância têm os encontros, mais a imaginação flutua e mais equívocos são os signos (II, 44). Daí por que, enquanto as nossas afecções misturam corpos diversos e variáveis, a imaginação forma puras ficções, como a do cavalo alado; e enquanto deixa escapar as diferenças entre corpos exteriormente semelhantes, ela forma abstrações, como as das espécies e dos gêneros (II, 40 e 49).

As idéias adequadas são completamente diferentes. São idéias verdadeiras que estão em nós como estão em Deus. São representativas, não mais de estados de coisas e do que nos acontece, mas daquilo que somos e daquilo que as coisas são. Elas formam um conjunto sistemático com três vértices, idéia de nós mesmos, idéia

de Deus, idéia das outras coisas (terceiro gênero de conhecimento): 1º) Essas idéias adequadas *explicam-se* pela nossa essência ou potência, como potência de conhecer e de compreender (causa formal). Elas *exprimem* outra idéia como causa, e a idéia de Deus como determinando esta causa (causa material); 2º) Em conseqüência, elas não são separáveis de um encadeamento autônomo de idéias no atributo pensamento. Esse encadeamento, ou *concatenatio*, que une a forma e a matéria, é uma ordem do entendimento que constitui o espírito como *autômato espiritual*.

Percebe-se que, se a idéia é representativa, sua representatividade (ser objetivo) nada explica da sua natureza, mas decorre ao contrário das peculiaridades internas da idéia (II, def. 4). Quando Espinosa diz "adequado", trata-se de algo completamente diferente do claro-distinto cartesiano, embora continue a empregar tais palavras. Não é do lado da consciência psicológica que se procura a forma da idéia, mas do lado de uma potência lógica que ultrapassa a consciência; a matéria da idéia não é buscada num conteúdo representativo mas num conteúdo expressivo, uma matéria epistemológica mediante a qual a idéia remete a outras idéias e à idéia de Deus; enfim, potência lógica e conteúdo epistemológico, explicação e expressão, causa formal e causa material da idéia reúnem-se na autonomia do atributo pensamento e no automatismo do espírito que pensa. A idéia adequada só representa verdadeiramente alguma coisa, só representa a ordem e a conexão das coisas, porque expõe no atributo pensamento a ordem autônoma de sua forma e as conexões automáticas de sua matéria.

Percebe-se claramente, desde logo, o que falta à idéia inadequada ou à imaginação. A idéia inadequada é como uma conseqüência sem as suas premissas (II, 28, dem.). Ela é separada, privada de suas duas premissas, a formal e a material, pois ela não se explica formalmente pela nossa potência de compreender, não exprime materialmente a sua própria causa, e atém-se a uma ordem de encontros fortuitos em vez de alcançar a concatenação das idéias. É nesse sentido que o falso não tem forma e não consiste em nada de positivo (II, 33). Há, contudo, algo de positivo na idéia inadequada: quando vejo o sol a duzentos pés, essa percepção, essa afecção representa de fato o efeito do sol sobre mim, embora esteja

separada das causas que a explicam (II, 35; IV, 1). O que há de positivo na idéia adequada deve se definir da maneira seguinte: é que ela *envolve* o mais baixo grau da nossa potência de compreender sem *se explicar* por ela, e *indica* a sua própria causa sem *a exprimir* (II, 17, esc.). "O espírito não incorre em erro porque imagina, mas somente enquanto está considerado como privado da idéia que exclui a existência das coisas que imagina presentes. Pois se o espírito, ao imaginar como presentes as coisas que não existem, soubesse ao mesmo tempo que elas não existem realmente, encararia essa potência de imaginar como uma virtude da sua natureza, e não como um vício" (II, 17, esc.).

O problema é então: como chegamos nós a ter, a formar idéias adequadas, uma vez que a nossa condição natural nos determina a não ter senão idéias inadequadas? Nós definimos a idéia adequada sem ter a menor idéia da maneira como podemos encontrá-la. A resposta será dada pela produção das *noções comuns*; e mesmo aí Espinosa começa por definir o que é a noção comum (Livro II), antes de mostrar como podemos produzi-la (Livro V). Consideraremos mais adiante o problema. Mas uma idéia, adequada ou inadequada, é sempre acompanhada de sentimentos-afetos (*affectus*) que daí decorrem como de sua causa, embora sejam de outra natureza. Inadequado e adequado qualificam, pois, primeiramente uma idéia, mas em segundo lugar qualificam uma causa (III, def. 1). Visto que a idéia adequada se explica por nossa potência de compreender, nós não temos uma idéia adequada sem sermos nós mesmos causa adequada dos sentimentos que daí resultam, e, desde logo, são ativos (III, def. 2). Ao contrário, enquanto temos idéias inadequadas, somos causa inadequada dos nossos sentimentos, que são paixões (III, 1 e 3).

IMAGEM, IMAGINAÇÃO – Cf. Afecções, Idéia, Noções comuns.

IMANÊNCIA – Cf. Atributo, Causa, Eminência, Natureza.

INDIVÍDUO – Por vezes este termo designa a unidade de uma idéia no atributo pensamento e do seu objeto num atributo determinado (*Ética*, II, 21, esc.). Contudo, designa mais geralmente a organização complexa do modo existente num atributo qualquer.

Com efeito: 1º) o modo tem uma essência singular, que é grau de potência ou parte intensiva, *pars aeterna* (V, 40), sendo cada essência absolutamente simples e convindo com todas as outras; 2º) esta essência exprime-se numa relação característica que é ela própria uma verdade eterna concernente à existência (por exemplo, certa relação de movimento e de repouso na extensão); 3º) o modo passa à existência quando sua relação subsume atualmente uma infinidade de partes extensivas. Estas partes são determinadas a entrar numa relação característica, ou a efetuá-la, pelo jogo de um determinismo externo. O modo deixa de existir logo que as suas partes são determinadas de fora a entrar em outra relação que não pode compor-se com a primeira. A duração se diz, pois, não das próprias relações, mas da pertença das partes atuais nesta ou naquela relação. E os graus de potência, que convêm todos uns aos outros enquanto constituem as essências de modos, entram necessariamente em luta na existência, na medida em que as partes extensivas que pertencem a um, em determinada relação, podem ser retomadas por outro, numa nova relação (IV, ax. e V, 37, esc.).

Um indivíduo é, pois, sempre composto de uma infinidade de partes extensivas enquanto estas pertencem a uma essência singular de modo, numa relação característica (II, depois de 13). Essas partes (*corpora simplicissima*) não são indivíduos; não há essência de cada uma, elas definem-se unicamente pelo seu determinismo exterior, e são sempre numerosíssimas; mas constituem um indivíduo existente na medida em que uma infinidade delas entra nesta ou naquela relação que caracteriza esta ou aquela essência de modo; elas constituem a matéria modal infinitamente variada da existência. Esses conjuntos infinitos são aqueles que a carta para Meyer define como maiores ou menores, e se referem a algo de limitado. Com efeito, dados dois modos existentes, se um tem um grau de potência duplo do outro, um terá na sua relação uma infinidade de partes duas vezes maior que o outro na sua e poderá inclusive tratar o outro como uma de suas partes. Sem dúvida, quando dois modos se encontram na existência, pode acontecer que um destrua o outro ou, pelo contrário, o ajude a conservar-se conforme as relações características dos dois modos se decomponham ou componham

diretamente. Mas há sempre, em qualquer encontro, relações como verdades eternas. De tal modo que, segundo esta ordem, conceberemos toda a Natureza como um Indivíduo que compõe todas as relações e possui todos os conjuntos infinitos de partes extensivas em diferentes graus.

Como processo modal, a individuação é, segundo Espinosa, sempre quantitativa. Mas há duas individuações muito diferentes: a da essência, definida pela singularidade de cada grau de potência como *parte intensiva* simples, indivisível e eterna; a da existência, definida pelo conjunto divisível de *partes extensivas* que efetuam temporariamente a relação eterna de movimento e de repouso, na qual a essência de modo exprime-se. (Sobre essas duas espécies de "partes" na alma, cf. V.)

INFINITO – A carta XIII para Meyer distingue três infinitos:

1º) O que é ilimitado por natureza (quer infinito num gênero, como cada atributo, quer absolutamente infinito, como a substância). Este infinito faz parte das propriedades de um Ser que envolve a existência necessária, com a eternidade, a simplicidade, a indivisibilidade: "Se, de fato, a natureza desse ser fosse limitada e concebida como tal, fora desses limites, ela seria conhecida como inexistente" (carta XXXV);

2º) O que é ilimitado por sua causa: trata-se dos modos infinitos imediatos nos quais os atributos se exprimem absolutamente. E, indubitavelmente, esses modos são indivisíveis; não obstante, têm uma infinidade atual de partes, todas convenientes e indissociáveis umas das outras: é o caso das essências de modos contidas no atributo (cada essência é uma parte intensiva ou um grau). Daí por que se considerarmos abstratamente uma dessas essências, separada das outras e da substância que as produz, percebemo-la como limitada, exterior às outras. Ainda mais, como a essência não determina a existência e a duração do modo, captamos a duração como podendo ser mais ou menos longa, a existência como composta com mais ou menos partes, e apreendemo-las abstratamente como quantidades divisíveis;

3º) O que não pode ser igual a nenhum número embora maior ou menor e comportando um máximo e um mínimo (o exemplo da soma das desigualdades de distância entre dois círculos não

concêntricos, na carta para Meyer). Este infinito remete desta feita aos modos finitos existentes e aos modos infinitos mediatos que eles compõem em certas relações. Com efeito, cada essência de modo como grau de potência comporta um máximo e um mínimo; e, enquanto o modo existe, uma infinidade de partes extensivas (*corpora simplicissima*) pertence-lhe na relação que corresponde à sua essência. Este infinito não se define pelo número de suas partes, uma vez que estas são sempre uma infinidade que excede qualquer número; mas pode ser maior ou menor, pois a uma essência cujo grau de potência é duplo de outra corresponde uma infinidade de partes extensivas duas vezes maior. Este infinito variável é o dos modos existentes, e o conjunto infinito de todos esses conjuntos, juntamente com todas as relações características, constitui o modo infinito mediato. Mas, quando concebemos abstratamente a essência de modo, concebemos também a existência abstratamente, medindo-a, contando-a e fazendo-a depender de um número de partes arbitrariamente determinado (cf. 2º).

Não existe pois indefinido, salvo abstratamente. Todo infinito está em ato, ou é atual.

LEI – Cf. Signo, Sociedade.

LIBERDADE – Todo o esforço da *Ética* consiste em romper o vínculo tradicional entre a liberdade e a vontade – quer a liberdade seja concebida como o poder de uma vontade de escolher ou mesmo de criar (liberdade de indiferença), ou como o poder de se regular por um modelo e de o realizar (liberdade esclarecida). Desde que se conceba assim a liberdade de Deus, como a de um tirano ou a de um legislador, vinculamo-la à contingência física ou então à possibilidade lógica: introduzimos então a inconstância na potência de Deus, uma vez que ele poderia ter criado outra coisa, ou, pior ainda, introduzimos a impotência, já que a sua potência se encontra limitada por modelos de possibilidade. Além disso, fazemos existir abstrações tais como o nada na criação *ex nihilo*, ou o Bem e o Melhor na liberdade esclarecida (*Ética*, I, 17, esc.; 33, esc. 2). O princípio de Espinosa é pois o seguinte: jamais a liberdade é propriedade da vontade, "a vontade não pode ser nomeada causa livre": a vontade, finita ou infinita, é sempre um modo que é determinado

por outra causa, ainda que esta causa seja a natureza de Deus sob o atributo pensamento (I, 32). Por um lado, as próprias idéias são modos, e a idéia de Deus não é senão um modo infinito sob o qual Deus compreende a sua própria natureza e tudo o que dela deriva, sem jamais conceber possíveis; por outro, as volições são modos envolvidos nas idéias, que se confundem com a afirmação ou a negação que provêm da própria idéia, sem que jamais haja nada de contingente em tais atos (II, 49). Eis por que nem o entendimento nem a vontade fazem parte da natureza ou essência de Deus e não são causas livres. A necessidade sendo a única modalidade de tudo o que é, somente deve dizer-se livre uma causa "que existe só pela necessidade de sua natureza e só por si é determinada a agir": é o caso de Deus constituído por uma infinidade de atributos, causa de todas as coisas no mesmo sentido que causa de si. Deus é livre porque tudo decorre necessariamente da sua própria essência, sem que conceba possíveis nem crie contingentes. O que define a liberdade é um "interior" e um "si mesmo" da necessidade. Nunca somos livres em virtude da nossa vontade e daquilo por que ela se regula, mas em virtude da nossa essência e daquilo que dela decorre.

Pode-se jamais dizer nesse sentido que um modo é livre visto que remete sempre a outra coisa? Liberdade é uma ilusão fundamental da consciência na medida em que esta ignora as causas, imagina o possível ou o contingente, e crê na ação voluntária da alma sobre o corpo (I, apêndice; II, 35, esc.; III, 2, esc.; V, pref.). Para o modo, ainda mais que para a substância, é impossível vincular a liberdade à vontade. Em compensação, o modo tem uma essência, isto é, um grau de potência. Quando ele forma idéias adequadas, estas idéias são tanto noções comuns que exprimem sua conveniência interna com outros modos existentes (segundo gênero de conhecimento), ou são então a idéia de sua própria essência, que convém necessariamente do interior, com a essência de Deus e todas as outras essências (terceiro gênero). Afetos ou sentimentos ativos decorrem necessariamente dessas idéias adequadas, de tal maneira que se explicam pela própria potência do modo (II, def. 1 e 2). Nesse caso, o modo existente diz-se livre: assim, o homem não nasce livre, mas torna-se livre ou liberta-se, e o Livro IV da

Ética traça o retrato deste homem livre ou forte (IV, 54 etc.). O homem, o mais potente dos modos finitos, é livre quando entra na posse da sua potência de agir, ou seja, quando seu *conatus* é determinado pelas idéias adequadas de onde decorrem afetos ativos, que se explicam por sua própria essência. A liberdade está sempre ligada à essência e ao que dela decorre, e não à vontade e ao que a regula.

MÉTODO – 1º) Não visa a nos fazer conhecer qualquer coisa, mas a nos fazer compreender a nossa potência de conhecer. Trata-se pois de tomar consciência dessa potência: conhecimento reflexivo ou idéia da idéia. Mas como a idéia da idéia tem o mesmo valor que a primeira idéia, a tomada de consciência supõe que tenhamos primeiro uma idéia verdadeira qualquer. Pouco importa qual: pode ser uma idéia que envolva uma ficção, como a idéia de um ser geométrico. Essa idéia nos fará compreender muito melhor a nossa potência de conhecer, sem referência a um objeto real. É assim que o método toma emprestado desde logo, da geometria, seu ponto de partida. No *Tratado da correção*, como o vimos a propósito da teoria da abstração, parte-se logo de uma idéia geométrica, embora esteja impregnada de ficção e nada represente na Natureza. Na *Ética*, a teoria das noções comuns torna possível uma prescrição ainda mais rigorosa do ponto de partida: parte-se das substâncias, qualificadas cada uma por um atributo, utilizadas como noções comuns, que são análogas a seres geométricos, mas sem ficção. De toda maneira, a idéia verdadeira tomada como ponto de partida reflete-se numa idéia da idéia que nos faz compreender a nossa potência de conhecer. Este é o aspecto formal do método.

2º) Mas, relacionada com a nossa potência de conhecer, a idéia verdadeira descobre simultaneamente seu próprio conteúdo interno, que não é seu conteúdo representativo. Ao mesmo tempo que se explica formalmente por nossa potência de conhecer, ela exprime materialmente a sua própria causa (seja esta uma causa formal, como causa de si, ou uma causa eficiente). A idéia verdadeira, ao exprimir sua causa, torna-se uma idéia adequada e nos fornece uma definição genética. Assim, no *Tratado da correção*, o ser geométrico é submetido a uma *definiçao causal* ou *genética*, de onde emanam ao mesmo tempo todas as suas propriedades; e, na *Ética*, passa-se das idéias de substâncias qualificadas cada uma

por um atributo à idéia da substância única que possui todos os atributos (I, 9 e 10), como causa de si (I, 11) e da qual decorrem todas as propriedades (I, 16). O procedimento é pois regressivo, uma vez que vai do conhecimento da coisa ao conhecimento da causa. Mas é sintético, já que não se contenta em determinar uma propriedade da causa em função de uma propriedade conhecida do efeito, mas eleva-se a uma essência como razão genética de todas as propriedades cognoscíveis. O método não parte de modo algum da idéia de Deus; mas chega a ela, e o faz "o mais rápido possível", sob este segundo aspecto. Com efeito, chega-se à idéia de Deus, quer como a própria causa enquanto causa de si (no caso da *Ética*), quer como o que determina a causa a produzir o seu efeito (no caso do *Tratado da correção*).

3º) Desde que se chega à idéia de Deus, tudo muda. Pois, mesmo do ponto de vista do *Tratado da correção*, todas as ficções são então conjuradas, e o que ainda era regressivo no método sintético dá lugar a uma dedução progressiva em que todas as idéias se encadeiam umas às outras a partir da idéia de Deus. Do ponto de vista da *Ética*, a idéia de Deus está profundamente ligada às noções comuns, e é inclusive usada como noção comum, embora não sendo, em si mesma, uma noção comum: está apta a conjurar todas as generalidades e a nos fazer passar da essência de Deus à essência das coisas como seres reais singulares. Esse encadeamento das idéias não provém de sua ordem representativa ou da ordem do que representam; ao contrário, elas só representam as coisas tais como são porque se encadeiam segundo a sua ordem própria e autônoma. O terceiro aspecto do método, sintético progressivo, reúne os dois outros, o aspecto formal reflexivo e o aspecto material expressivo: as idéias se encadeiam umas às outras a partir da idéia de Deus, enquanto exprimem a sua própria causa e se explicam pela nossa potência de compreender. Eis por que se diz que o espírito é "uma espécie de autômato espiritual", visto que é desenrolando a ordem autônoma de suas próprias idéias que ele desenrola a ordem das coisas representadas (*Tratado da correção,* 85).

O método geométrico, tal como Espinosa o concebe, é perfeitamente adequado aos dois primeiros aspectos do método: no *Tratado da correção*, em virtude do caráter especial da ficção nos

seres geométricos e de sua aptidão a comportarem uma definição genética; na *Ética*, em virtude da profunda afinidade das noções comuns com os próprios seres geométricos. E a *Ética* reconhece explicitamente que todo o seu método, desde o início até a parte V, 21, procede geometricamente na medida em que se funda no segundo gênero de conhecimento, a saber, nas noções comuns (cf. V, 36, esc.). Mas o problema é: que ocorre no terceiro momento, quando deixamos de utilizar a idéia de Deus como uma noção comum, quando passamos da essência de Deus às essências singulares dos seres reais, ou seja, quando temos acesso ao terceiro gênero de conhecimento? O verdadeiro problema do alcance do método geométrico não é simplesmente posto pela diferença entre os seres geométricos e os seres reais, mas pela diferença no âmbito dos seres reais entre o conhecimento do segundo e o do terceiro gênero. Ora, os dois textos célebres que identificam as demonstrações como "olhos do espírito" valem precisamente para o terceiro gênero, e num domínio de experiência e de visão em que as noções comuns são ultrapassadas (*Tratado teológico-político*, Cap. 13, e *Ética*, V, 23, esc.). É preciso, pois, concluir que o método geral de Espinosa não confere ao procedimento geométrico um valor apenas propedêutico, mas, sem que seu movimento o saiba, e pela sua interpretação formal e material original, comunica ao método geométrico a força para superar os seus limites ordinários, porque ela o liberta das ficções e mesmo das generalidades que lhe estão ligadas no seu uso restrito (carta LXXXIII, para Tschirnhaus).

MODO – " As afecções de uma substância ou, em outras palavras, aquilo que está em outra coisa pela qual também é concebido" (*Ética*, I, def. 5). Constitui o segundo termo da alternativa daquilo que é: ser em si (substância), ser em outra coisa (I, axioma 1).

Um dos pontos essenciais do espinosismo reside na identificação da relação ontológica substância-modos com a relação epistemológica essência-propriedades e a relação física causa-efeito. É que a relação causa-efeito não é separável de uma imanência pela qual a causa permanece em si para produzir. Inversamente, a relação essência-propriedades não é separável de um dinamismo mediante o qual as propriedades chegam à infinidade, não são deduzidas pelo entendimento que *explica* a substância, sem serem produzidas pela substância que *se explica* ou exprime no entendimento e, enfim, gozam de uma essência própria, distinta da essência de onde as deduzimos. Os dois aspectos reúnem-se nisto: os modos diferem da substância em existência e em essência, sendo entretanto produzidos nesses mesmos atributos que constituem a essência da substância. Deus produz "uma infinidade de coisas numa infinidade de modos" (*Ética*, I, 16) significa que os efeitos são efetivamente coisas, isto é, seres reais tendo uma essência e uma existência próprias, mas não existem e não estão fora dos atributos nos quais são produzidos. Assim, há uma univocidade do Ser (atributos), embora aquilo que é (aquilo de que o Ser se diz) não seja de forma alguma o mesmo (substância ou modos).

Espinosa não cessa de sublinhar a irredutibilidade dos modos a simples ficções ou seres de razão. É que existe uma especificidade dos modos que exigem princípios originais (por exemplo, a unidade do diverso no modo, carta XXXII, para Oldenburg). E a especificidade do modo repousa menos na finitude que no tipo de infinito que lhe corresponde.

O *modo infinito imediato* (entendimento infinito para o pensamento, repouso e movimento para a extensão) é infinito por sua causa e não por natureza. Este infinito compreende uma infinidade de partes atuais inseparáveis umas das outras (por exemplo, as idéias de essências como partes da idéia de Deus, ou os entendimentos como partes do entendimento infinito; as essências de corpo como forças elementares). O *modo infinito mediato* é, para a extensão, a *facies totius universi*, isto é, o conjunto de todas as relações de movimento e de repouso que regulam desta vez as determinações dos modos como existentes; e sem dúvida, para o pensamento, as relações ideais que regulam as determinações das idéias como idéias de modos existentes. Dessa forma, um modo infinito não é separável: 1º) por sua essência, da infinidade das outras essências que concordam conjuntamente no modo infinito imediato; 2º) por sua existência, da infinidade dos outros modos existentes que são suas causas segundo diferentes relações implicadas no modo infinito mediato, 3º) enfim, da infinidade de partes extensivas que cada modo existente possui atualmente sob sua própria relação.

MORTE – Cf. Bom – Mau, Duração, Existência, Negação, Potência.

NATUREZA – A Natureza dita naturante (como substância e causa) e a Natureza dita naturada (como efeito e modo) estão vinculadas por uma mútua imanência: por um lado, a causa permanece em si mesma para produzir; por outro, o efeito ou o produto permanecem na causa (*Ética*, I, 29, esc.). Essa dupla condição permite falar da Natureza em geral, sem outra especificação. O Naturalismo é aqui o que vem preencher as três formas de univocidade: univocidade dos atributos, em que os atributos, sob a mesma forma, constituem a essência de Deus como Natureza naturante e contêm as essências de modos como Natureza naturada; univocidade da causa, em que causa de todas as coisas se diz de Deus como gênese da natureza naturada, no mesmo sentido que causa de si, como genealogia da natureza naturante; univocidade de modalidade, em que o necessário qualifica tanto a ordem da natureza naturada como a organização da natureza naturante.

Quanto à idéia de uma ordem da Natureza naturada, devemos distinguir vários sentidos: 1º) a correspondência entre as coisas nos atributos diferenciados; 2º) o encadeamento das coisas em cada atributo (modo infinito imediato, modo infinito mediato, modos finitos); 3º) a conveniência interna de todas as essências de modos umas com as outras, como partes da potência divina; 4º) a composição das relações que caracterizam os modos existentes segundo a sua essência, composição que se efetua conforme leis eternas (um modo existindo sob a sua relação compõe-se com alguns outros, e a sua relação ao contrário pode ser decomposta por outras: trata-se pois ainda de uma ordem interna, mas de conveniências e inconveniências entre existências (*Ética*, II, 29, esc.; V, 18, esc.); 5º) os encontros exteriores entre modos existentes, que se realizam progressiva e independentemente da ordem de composição das relações (trata-se agora de uma ordem extrínseca, que é a do inadequado: ordem dos encontros, "ordem comum da Natureza", que se diz "fortuita", porque não segue a ordem racional das relações que se compõem, mas não deixa de ser necessária, visto que obedece às leis de um determinismo externo operando gradualmente; cf. II, 29, cor., e II, 36, onde se afirma existir uma ordem do inadequado).

NECESSÁRIO – O Necessário é a única modalidade daquilo que é: tudo aquilo que é, é necessário, ou por si, ou por sua causa. A necessidade é pois a terceira figura do unívoco (univocidade da modalidade, depois da univocidade dos atributos e da univocidade da causa).

O que é necessário é: 1º) a existência da substância enquanto é envolvida por sua essência; 2º) a produção pela substância de uma infinidade de modos, enquanto "causa de todas as coisas " se diz no mesmo sentido que causa de si; 3º) os modos infinitos, enquanto são produzidos no atributo tomado na sua natureza absoluta ou modificado por uma infinita modificação (são necessários em virtude de sua causa); 4º) as essências de modos finitos, que convêm todas juntas e formam a infinidade atual das partes constitutivas do modo infinito mediato (necessidade de relação); 5º) os encontros puramente extrínsecos entre modos existentes, ou melhor, entre as partes extensivas que lhe pertencem sob as relações precedentes e as determinações que daí decorrem para cada um, nascimento, morte, afecções (necessidade gradual).

As categorias de possível e de contingente são ilusões, mas ilusões fundadas na organização do modo existente finito. Isto porque a essência do modo não lhe determina a existência: se considerarmos apenas a essência do modo, sua existência não está posta nem excluída, e o modo é captado como contingente (*Ética*, IV, def. 3). E, mesmo ao considerarmos as causas ou determinações extrínsecas que fazem existir o modo (cf. 6º*), percebemo-lo apenas como possível, já que não sabemos se essas mesmas determinações são determinadas a agir. Acontece que a existência é necessariamente determinada, tanto no âmbito das relações como verdades eternas ou leis quanto no das determinações extrínsecas ou causas particulares (5º e 6º): contingência e possibilidade exprimem então nossa ignorância. A crítica de Espinosa possui dois pontos culminantes: não há nada de possível na Natureza, isto é, as essências de modo não existentes não são modelos ou possibilidades

* No original francês, não é identificado um dos 6 itens, embora o 5º seja numerado com o n. 6. Ou houve salto do item 5, ou a numeração está errada. (N. da T.).

em um entendimento divino legislador; não há nada de contingente na Natureza, a saber, as existências não são produzidas pelo ato de uma vontade divina que, à maneira de um príncipe, poderia ter escolhido outro mundo e outras leis.

NEGAÇÃO – A teoria espinosista da negação (sua eliminação radical, seu estatuto de abstração e de ficção) repousa na diferença entre a *distinção*, sempre positiva, e a *determinação* negativa: toda determinação é negação (carta L, para Jelles).

1º) Os atributos são realmente distintos, ou seja, a natureza de cada um deve ser concebida sem nada que se relacione com o outro. Cada um é infinito no seu gênero ou na sua natureza, não pode ser limitado ou determinado por qualquer coisa de mesma natureza. Não poderemos nem sequer dizer que os atributos se definem por oposição uns aos outros: a lógica da distinção real define cada natureza em si mesma, por sua essência positiva independente. Toda natureza é positiva, portanto ilimitada e indeterminada em seu gênero, de tal maneira que existe necessariamente (carta XXXVI, para Hudde). *À positividade como essência infinita corresponde à afirmação como existência necessária* (*Ética*, I, 7 e 8). É a razão pela qual todos os atributos realmente distintos, precisamente em virtude da sua distinção sem oposição, se afirmam simultaneamente de uma só e mesma substância cuja essência e cuja existência exprimem. (I, 10, esc. 1 e 19). Os atributos são ao mesmo tempo as formas positivas da essência e da substância e as forças afirmativas de sua existência. A lógica da distinção real é uma lógica das positividades coessenciais e de afirmações coexistentes.

2º) Em compensação, o finito é bem limitado e determinado: limitado na sua natureza, por outra coisa de mesma natureza; determinado na sua existência, por alguma coisa que lhe nega a existência, em determinado lugar ou em dado momento. A expressão espinosista *modo certo et determinato* significa: sob um modo limitado e determinado. O modo existente finito é limitado na sua essência e determinado na sua existência. A limitação é relativa à essência, enquanto a determinação, à existência: as duas figuras do negativo. Mas tudo isto só abstratamente é verdadeiro, isto é, quando se considera o modo em si mesmo, separado da causa que o faz ser em essência e em existência.

Isto porque a essência do modo é um grau de potência. Este grau em si mesmo não significa um limite ou uma barreira, uma oposição com os demais graus, mas uma distinção positiva intrínseca tal que todas as essências ou graus convêm juntos e formam um conjunto infinito em virtudes da sua causa comum. Quanto ao modo existente, é certo que ele é determinado a existir e a agir, que se opõe a outros modos, e passa por perfeições maiores ou menores. Mas, 1º) dizer que ele é determinado a existir é dizer que uma infinidade de partes é determinada do exterior a entrar sob a relação que caracteriza a sua essência; essas partes extrínsecas pertencem então à sua essência mas não a constituem; nada falta a essa essência quando o modo não existe ainda ou quando já não existe (IV, final do prefácio). E, enquanto existe, ele afirma a sua existência mediante todas suas partes: sua existência é pois um novo tipo de distinção, distinção extrínseca pela qual a essência afirma-se na duração (III, 7); 2º) o modo existente opõe-se aos outros modos que ameaçam destruir as suas partes, é afetado por outros modos, nocivos ou úteis. E, de acordo com as afecções de suas partes, ele aumenta a sua potência de agir ou passa a uma maior perfeição (alegria e tristeza). Mas, a cada instante, ele tem tanta perfeição ou potência de atuar quanto pode em função das afecções que ele experimenta. Tanto é assim que a sua existência não cessa de ser uma afirmação, variando apenas segundo as suas afecções qualificadas (que envolvem sempre algo de positivo): o modo existente afirma sempre uma força de existir (*vis existendi*, def. geral dos afetos).

A existência dos modos é um sistema de afirmações variáveis, e a essência dos modos, um sistema de positividades múltiplas. O princípio espinosista é que a negação não é nada, porque jamais o que quer que seja chega a faltar a algo. Negação é um ser de razão, ou melhor, de comparação, que resulta do fato de agruparmos todas as espécies de seres distintos num conceito abstrato no intuito de os relacionar a um mesmo ideal fictício, em nome do qual dizemos que uns ou outros faltam à perfeição desse ideal (carta XIX, para Blyenbergh). É, por exemplo, como dizer que a pedra não é um homem, que um cão não é um cavalo, que um círculo não é uma esfera. Nenhuma natureza falta ao que constitui outra natureza ou ao que pertence a outra natureza. Desse modo, um atributo

não carece da natureza de outro atributo, sendo tão perfeito quanto pode sê-lo em função do que constitui a sua essência; e mesmo um modo existente, comparado a si mesmo enquanto passa a uma menor perfeição (por exemplo, tornar-se cego, ou então tornar-se rancoroso e triste) é sempre tão perfeito quanto pode sê-lo em função das afecções que pertencem atualmente à sua essência. A comparação consigo mesmo não é mais fundada que a comparação com outra coisa (carta XXI, para Blyenbergh). Em suma, toda privação é uma negação, e a negação não é nada. Para eliminar o negativo, basta reintegrar cada coisa no tipo de infinito que lhe corresponde (é falso que o infinito como tal não suporta a distinção).

A tese segundo a qual a negação não é nada (o nada não tendo propriedades) é corrente na chamada filosofia pré-kantiana. Mas Espinosa confere-lhe um sentido profundamente original e renova-a completamente, voltando-a contra a hipótese da criação e mostrando como o nenhum ou o nada jamais está incluído na natureza de qualquer coisa. "Dizer que a natureza exigia a limitação... é nada dizer, pois a natureza de uma coisa não pode exigir nada na medida em que ela não é" (*Breve tratado*, I, Cap. 2, 5, n. 2). A eliminação do negativo passa, praticamente, pela crítica radical de todas as paixões baseadas na tristeza.

NOÇÕES COMUNS – As noções comuns (*Ética*, II, 37-40) não são assim nomeadas por serem comuns a todos os espíritos, mas primeiramente porque representam algo de comum aos corpos: quer a todos os corpos (a extensão, o movimento e o repouso), quer a alguns corpos (no mínimo dois, o meu e outro). Nesse sentido, as noções comuns não são de nenhuma forma idéias *abstratas*, mas idéias *gerais* (não constituem a essência de nenhuma coisa singular, II, 37); e, conforme a sua extensão, aplicando-se a todos os corpos ou apenas a alguns, são *mais ou menos gerais* (*Tratado teológico-político*, Cap. 7).

Cada corpo existente caracteriza-se por certa relação de movimento e de repouso. Quando as relações que correspondem a dois corpos se compõem, os dois corpos formam um conjunto de potência superior, um todo presente nas suas partes (por exemplo, o quilo e a linfa como partes do sangue, cf. carta XXXII, para Oldenburg). Numa palavra, noção comum é a representação de uma

composição entre dois ou vários corpos, e de uma unidade dessa composição. O seu sentido é mais biológico que matemático; ela exprime as relações de conveniência ou de composição dos corpos existentes. É apenas em segundo lugar que elas são comuns aos espíritos; e, mesmo nesse caso, elas são mais ou menos comuns, visto que só são comuns aos espíritos cujos corpos estão referidos pela composição e a unidade de composição consideradas.

Todos os corpos, mesmo aqueles que não se convêm entre si (por exemplo, um veneno e um corpo envenenado), têm algo em comum: extensão, movimento e repouso. É que todos se compõem do ponto de vista do modo infinito mediato. Mas nunca é *por* aquilo que têm em comum que eles não se convêm (IV, 30). Acontece que, considerando as noções comuns mais gerais, vemos interiormente onde cessa uma conveniência, onde começa uma desconveniência e em que nível se formam as "diferenças e oposições" (II, 29, esc.).

As noções comuns são necessariamente idéias adequadas: com efeito, ao representar uma unidade de composição, elas estão tanto na parte como no todo e não podem ser concebidas senão adequadamente (II, 38 e 39). Mas todo o problema consiste em saber como conseguimos *formá-las*. Desse ponto de vista, a maior ou menor generalidade da noção comum adquire toda a sua importância. E isto porque, em várias ocasiões, Espinosa procede como se fôssemos das mais gerais às menos gerais (*Tratado teológico-político*, Cap. 7; *Ética*, II, 38 e 39). Todavia, trata-se então de uma ordem de aplicação, na qual partimos das mais gerais para compreender por dentro a aparição das desconveniências em níveis menos gerais. As noções comuns, portanto, são aqui supostamente dadas. Completamente diferente é sua ordem de formação. Efetivamente, quando encontramos um corpo que convém com o nosso, experimentamos logo um afeto ou um sentimento de alegria-paixão, apesar de ainda não conhecermos adequadamente o que tem de comum conosco. Jamais a tristeza, que nasce do nosso encontro com um corpo que não convém com o nosso, nos induziria a formar uma noção comum; mas a alegria-paixão, como aumento da potência de agir e de compreender, induz-nos a fazê-lo: é a causa ocasional da noção comum. Eis por que a Razão se define de duas maneiras que demonstram que o homem não *nasce* razoável, mas mostra

como ele vem a sê-lo: 1º) um esforço para selecionar e organizar os bons encontros, a saber, os encontros dos modos que se compõem conosco e inspira-nos paixões alegres (sentimentos que *convêm* com a razão); 2º) a percepção e compreensão das noções comuns, isto é, das relações que entram nessa composição, de onde se deduzem outras relações (raciocínio) e a partir das quais se experimentam novos sentimentos, desta vez ativos (sentimentos que *nascem* da razão).

Espinosa expõe no início do Livro V a ordem de formação ou a gênese das noções comuns em oposição com o Livro II que se mantinha na ordem de sua aplicação lógica: 1º) "Enquanto *não estivermos* dominados por afetos contrários à nossa natureza...", afetos de tristeza, enquanto tivermos o poder de formar noções comuns (cf. V, 10, que invoca explicitamente as noções comuns como também as proposições precedentes). *As primeiras noções comuns são pois as menos gerais*, as que representam algo de comum entre meu corpo e outro que me afeta de alegria-paixão; 2º) dessas noções comuns decorrem por sua vez afetos de alegria, que já não são paixões, porém alegrias ativas que vêm, por um lado, superar as primeiras paixões, e por outro subistituí-las; 3º) essas primeiras noções comuns e os afetos ativos que delas dependem dão-nos força para formar noções comuns mais gerais, exprimindo o que há de comum, *mesmo* entre nosso corpo e corpos que não lhe convêm, que lhe são contrários ou o afetam de tristeza; 4º) e dessas novas noções comuns decorrem novos afetos de alegria ativa que vêm ultrapassar as tristezas e substituir as paixões nascidas da tristeza.

A importância da teoria das noções comuns deve ser avaliada de diversos pontos de vista: 1º) esta teoria não aparece antes da *Ética*; ela transforma toda a concepção espinosista da Razão e fixa o estatuto do segundo gênero de conhecimento; 2º) ela responde à questão fundamental: como chegamos a formar idéias adequadas, e em que ordem, dado que as condições naturais de nossa percepção nos condenam a não ter senão idéias inadequadas?; 3º) ela acarreta o mais profundo remanejamento do espinosismo: enquanto o *Tratado da correção* só se elevava ao adequado a partir de idéias geométricas impregnadas ainda de ficção, as noções comuns formam uma matemática do real ou do concreto graças à qual o método geométrico é liberto das ficções e abstrações que limitavam seu

exercício; 4º) é que as noções comuns são generalidades, no sentido de que se referem apenas aos modos existentes sem nada constituir da sua essência singular (II, 37). Mas não são de modo algum fictícias ou abstratas: elas representam a composição das relações reais entre modos ou indivíduos existentes. Enquanto a geometria não capta senão relações *in abstracto*, as noções comuns permitem que as captemos tais como são, isto é, tais como estão necessariamente encarnadas nos seres vivos, com os termos variáveis e concretos entre os quais se estabelecem. É nesse sentido que as noções comus são mais biológicas que matemáticas, e formam uma geometria natural que nos faz compreender a unidade de composição da Natureza inteira e os modos de variação dessa unidade.

O estatuto central das noções comuns é claramente indicado pela expressão "segundo gênero de conhecimento", situado entre o primeiro e o terceiro. Mas de duas maneiras muito diferentes, não simétricas. A relação do segundo com o terceiro gênero aparece sob a seguinte forma: sendo idéias adequadas, quer dizer idéias que estão em nós como estão em Deus (II, 38 e 39), as noções comuns nos dão necessariamente a idéia de Deus (II, 45, 46 e 47). A idéia de Deus *vale* inclusive para a mais geral das noções comuns, visto que ela exprime o que há de mais comum entre todos os modos existentes, a saber, que eles estão em Deus e são produzidos por Deus (II, 45, esc.; e notadamente V, 36, esc., que reconhece que toda a *Ética* é escrita do ponto de vista das noções comuns, até as proposições do Livro V que concernem ao terceiro gênero). A idéia de Deus como desempenhando função de noção comum é mesmo o objeto de um sentimento e de uma religião próprios ao segundo gênero (V, 14-20). Entretanto, a idéia de Deus não é *em si mesma* uma noção comum, e Espinosa distingue-a explicitamente das noções comuns (II, 47, esc.): é precisamente porque ela engloba a essência de Deus, e só funciona como noção comum em relação à composição dos modos existentes. Portanto, quando as noções comuns nos conduzem necessariamente à idéia de Deus, fazem-nos atingir um ponto em que tudo oscila e o terceiro gênero nos vai descobrir a correlação entre a essência de Deus e as essências singulares dos seres reais, com um novo sentido da idéia de Deus e de novos sentimentos constitutivos desse terceiro gênero (V, 21-37).

Não há pois ruptura do segundo ao terceiro gênero, mas passagem de uma vertente a outra da idéia de Deus (V, 28): passamos para além da Razão como faculdade das noções comuns ou sistema das verdades eternas referido à existência, entramos no *entendimento intuitivo* como sistema das verdades de essência (às vezes chamado *consciência*, visto que só aí as idéias se desdobram ou refletem em nós, tais como são em Deus, e nos fazem experimentar que somos eternos).

Quanto à relação do segundo gênero com o primeiro, apesar da ruptura apresenta-se da seguinte maneira: enquanto elas se aplicam exclusivamente aos corpos existentes, as noções comuns referem-se a coisas que podem ser imaginadas (daí por que a idéia de Deus não é em si mesma uma noção comum, II, 47, esc.). Elas representam de fato composições de relações. Ora, tais relações caracterizam os corpos enquanto convêm uns aos outros, enquanto formam conjuntos e se afetam uns aos outros, cada um deixando no outro "imagens", e sendo as idéias correspondentes "imaginações". E sem dúvida as noções comuns não são de todo imagens ou imaginações, visto que se elevam a uma compreensão interna das razões de conveniência (II, 29, esc.). Mas elas têm com a imaginação uma dupla relação. Por um lado, uma relação extrínseca: pois que a imaginação ou a idéia de afecção do corpo não é uma idéia adequada, mas, quando ela exprime o efeito sobre nós de um corpo que convém com o nosso, torna possível a formação da noção comum que compreende de dentro e adequadamente a conveniência. Por outro lado, uma relação intrínseca: pois que a imaginação capta como efeitos exteriores dos corpos, uns sobre os outros, o que a noção comum explica pelas relações internas constitutivas; há pois uma harmonia necessariamente fundada entre as características da imaginação e as da noção comum, que faz com que esta se apóie nas propriedades daquela (V, 5-9).

NÚMERO – Cf. Abstrações.

OBEDECER – Cf. Signo, Sociedade.

ORDEM – Cf. Natureza.

PAIXÃO – Cf. Afecções.

PENSAR – Cf. Espírito, Idéia, Método, Potência.

POSSÍVEL – Cf. Entendimento, Necessário.

POTÊNCIA – Um dos pontos fundamentais da *Ética* consiste em negar de Deus qualquer poder (*potestas*) análogo ao de um tirano ou mesmo de um príncipe esclarecido. É que Deus não é vontade, mesmo que fosse uma vontade esclarecida por um entendimento legislador. Deus não concebe possíveis no seu entendimento, que realizaria por sua vontade. O entendimento divino não é senão um modo pelo qual Deus não compreende outra coisa senão a sua própria essência e o que dela se segue, a sua vontade é apenas um modo sob o qual todas as conseqüências decorrem da sua essência ou do que ele compreende. Também, ele não tem poder (*potestas*) mas apenas uma potência (*potentia*) idêntica à sua essência. Por esta potência, Deus é igualmente causa de todas as coisas que se seguem da sua essência, e causa de si mesmo, isto é, da sua existência tal como é envolvida pela essência (*Ética*, I, 34).

Toda potência é ato, ativa, e em ato. A identidade da potência e do ato explica-se pelo seguinte: toda potência é inseparável de um poder de ser afetado, e esse poder de ser afetado encontra-se constante e necessariamente preenchido por afecções que o efetuam. A palavra *potestas* readquire aqui um uso legítimo: "O que está no poder de Deus (*in potestate*) deve estar compreendido de tal maneira na sua essência que dela se siga necessariamente" (I, 35). Ou seja: à *potentia* como essência corresponde uma *potestas* como poder de ser afetado, poder que é preenchido pelas afecções ou modos que Deus produz necessariamente, Deus não podendo padecer, mas sendo causa ativa dessas afecções.

A potência divina é dupla: potência absoluta de existir, que se prolonga em potência de produzir todas as coisas; potência absoluta de pensar, portanto de se compreender, que se prolonga em potência de compreender tudo o que é produzido. As duas potências são como duas metades do Absoluto. Não devemos confundi-las com os dois atributos infinitos que conhecemos: é evidente que o atributo extensão não esgota a potência de existir, mas esta é uma totalidade incondicionada que possui *a priori* todos os atributos como condições *formais*. Quanto ao atributo pensamento, ele próprio

faz parte dessas condições formais que remetem à potência de existir, visto que todas as idéias têm um ser formal pelo qual existem nesse atributo. É verdade que o atributo pensamento tem outro aspecto: ele é por si só toda condição *objetiva* que a potência absoluta de pensar possui *a priori* como totalidade incondicionada. Já vimos como essa teoria, longe de contradizer o paralelismo, era uma peça essencial deste. O importante é não confundir a rigorosa igualdade dos atributos em relação à potência de existir, e a rigorosa igualdade das duas potências em relação à essência absoluta.

A essência do modo, por sua vez, é grau de potência, parte da potência divina, ou seja, parte intensiva ou grau de intensidade: "A potência do homem, enquanto se explica pela sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da Natureza" (IV, 4). Quando o modo passa à existência, é que uma infinidade de partes extensivas são determinadas do exterior a entrar sob a relação que corresponde à sua essência ou a seu grau de potência. Então, e só então, esta essência é determinada como *conatus* ou apetite (*Ética*, III, 7). Ela tende com efeito a perseverar na existência, isto é, a manter e a renovar as partes que lhe pertencem sob a sua relação (primeira determinação do *conatus*, IV, 39). O *conatus* não deve ser principalmente compreendido como uma tendência a passar à existência: precisamente porque a essência de modo não é um possível, porque é uma realidade física que não carece de nada, ela não tende a passar à existência. Mas ela tende a perseverar na existência, já que o modo é determinado a existir, isto é, a subsumir sob a sua relação uma infinidade de partes extensivas. Perseverar é durar; também o *conatus* envolve uma duração indefinida (III, 8).

Tal como um poder de ser afetado (*potestas*) corresponde à essência de Deus como potência (*potentia*), uma aptidão para ser afetado (*aptus*) corresponde à essência do modo existente como grau de potência (*conatus*). Por isso o *conatus*, numa segunda determinação, é tendência a manter e abrir ao máximo a aptidão para ser afetado (IV, 38). Sobre esta noção de aptidão, cf. *Ética*, II, 13, esc.; III, post. 1 e 2, V, 39. A diferença consiste no seguinte: no caso da substância, o poder de ser afetado é necessariamente preenchido por afecções ativas, visto que a substância as produz (os próprios modos). No caso do modo existente, a sua aptidão a ser afetado é

também a cada instante necessariamente preenchida, mas primeiramente por afecções (*affectio*) e afetos (*affectus*) que não têm o modo como causa adequada, e nele são produzidos por outros modos existentes: tais afecções e afetos são pois imaginações e paixões. Os afetos-sentimentos (*affectus*) são exatamente as figuras que o *conatus* assume quando é determinado a fazer isto ou aquilo, por uma afecção (*affectio*) que lhe sobrevém. Estas afecções que determinam o *conatus* são causa de consciência: o *conatus* tornado consciente de si sob este ou aquele afeto chama-se desejo, sendo este sempre desejo de alguma coisa (III, def. do desejo).

Vemos a razão por que, a partir do momento em que o modo existe, sua essência como grau de potência é determinada como *conatus*, isto é, esforço ou tendência. Não tendência para passar à existência, mas para mantê-la e afirmá-la. Não que a potência deixe de estar em ato. Mas, enquanto consideramos as puras essências de modo, todas convêm entre si como partes intensivas da potência divina. Não acontece o mesmo com os modos existentes: enquanto partes extensivas pertencem a cada um sob a relação que corresponde à sua essência ou a seu grau de potência, um modo existente pode sempre induzir as partes do outro a entrar sob uma nova relação. O modo existente cuja relação é assim decomposta pode pois debilitar-se e, no limite, morrer (IV, 39). Então, a duração que ele em si envolvia como duração indefinida recebe do exterior um fim. Portanto, tudo aqui é luta de potências: os modos existentes não convêm necessariamente uns com os outros. "Nenhuma coisa singular se dá na Natureza sem que surja ao mesmo tempo outra mais potente e mais forte; mas ocorrendo uma coisa qualquer, também outra mais potente se dá, pela qual a primeira pode ser destruída" (IV, axioma). "Este axioma só concerne às coisas singulares consideradas em relação com um tempo e um lugar determinados" (V, 37, esc.). Se a morte é inevitável, não é absolutamente porque ela seria interior ao modo existente; é, ao contrário, porque o modo existente está necessariamente aberto para o exterior, porque experimenta necessariamente paixões, porque encontra necessariamente outros modos existentes capazes de lesar uma das suas relações vitais, porque as partes extensivas que lhe pertencem sob a sua relação complexa não deixam de ser determinadas e afetadas do exterior. Mas, da mesma maneira que a essência do modo

não tinha nenhuma tendência a passar à existência, ela nada perde ao perder a existência, visto que apenas perde as partes extensivas que não constituem a própria essência. "Nenhuma coisa singular pode ser dita mais perfeita porque perseverou mais tempo na existência, já que é duração das coisas não pode ser determinada por sua essência" (IV, pref.).

Se, portanto, a essência do modo como grau de potência não é mais que um esforço ou *conatus*, desde que o modo venha a existir, é que as potências que convêm necessariamente no elemento da essência (como partes intensivas) já não convêm no elemento da existência (como partes extensivas pertencem provisoriamente a cada uma). A essência em ato não pode, desde logo, ser determinada na existência senão como esforço, isto é, em comparação com outras potências que podem sempre prevalecer sobre ela (IV, 3 e 5). A esse respeito, devemos distinguir dois casos: ou o modo existente encontra outros modos existentes que convêm com ele e compõem a relação destes com a sua (por exemplo, de maneira muito diferente, um alimento, um ser amado, um aliado); ou então o modo existente encontra-se com outros que com ele não convêm e tendem a decompô-lo, a destruí-lo (um veneno, um ser odiado, um inimigo). No primeiro caso, a aptidão do modo existente para ser afetado é preenchida por afetos-sentimentos alegres, à base de júbilo e amor; no outro caso, pelos afetos-sentimentos tristes, à base de tristeza e de ódio. Em todos os casos, a aptidão para ser afetado é necessariamente preenchida, como ela deve sê-lo em função das afecções dadas (idéias dos objetos encontrados). Mesmo a enfermidade consiste nesse preenchimento. Mas a grande diferença entre os dois casos é a seguinte: na tristeza, a nossa potência como *conatus* serve toda ela para investir a marca dolorosa e para repelir ou destruir o objeto que a causou. A nossa potência está imobilizada e só pode reagir. Na alegria, pelo contrário, a nossa potência está em expansão, compõe-se com a potência do outro e une-se ao objeto amado (IV, 18). Eis por que, mesmo quando supomos constante o poder de sermos afetados, algo da nossa potência diminui ou é impedido por afecções de tristeza, aumenta ou é favorecido por afecções de alegria. Podemos dizer que a alegria aumenta a nossa *potência de agir*, e a tristeza a diminui. E o *conatus* é o esforço para experimentar alegria, ampliar a potência de agir,

imaginar e encontrar o que é causa de alegria, o que mantém e favorece essa causa; mas é também esforço para exorcizar a tristeza, imaginar e encontrar o que destrói a causa de tristeza (III, 12, 13 etc.). Com efeito, ao afeto-sentimento é o próprio *conatus* enquanto determinado a fazer isto ou aquilo por uma dada idéia de afecção. A potência de agir (Espinosa diz às vezes *força de existir*, def. geral dos afetos) do modo é pois submetida a variações consideráveis enquanto o modo existe, embora a sua essência permaneça a mesma, e a sua aptidão para ser afetado se suponha constante. É que a alegria, e o que dela resulta, preenche de tal maneira a aptidão para ser afetado que a potência de agir ou força de existir aumenta relativamente; e de maneira inversa com a tristeza. O *conatus* é pois esforço para aumentar a potência de agir ou experimentar paixões alegres (terceira determinação, III, 28).

Também a constância da aptidão para ser afetado é apenas relativa, e contida dentro de certos limites. É evidente que um mesmo indivíduo não tem o mesmo poder de ser afetado, criança, adulto e velho, com saúde ou doente (IV, 39, esc.; V, 39, esc.). O esforço para aumentar a potência de agir não é pois separável de um esforço para elevar ao máximo o poder de ser afetado (V, 39). Não há nenhuma dificuldade na conciliação das diversas definições do *conatus*: mecânico (conservar, manter, preservar); dinâmico (aumentar, favorecer); aparentemente dialético (opôr-se ao que se opõe, negar o que nega). De fato, tudo depende e deriva de uma concepção afirmativa da essência: o grau de potência como afirmação da essência em Deus; o *conatus* como afirmação da essência na existência; a relação de movimento e de repouso ou o poder de ser afetado como posição de um máximo e de um mínimo; as variações da potência de agir ou força de existir no interior desses limites positivos.

De qualquer modo, o *conatus* define o *direito* do modo existente. Tudo aquilo que eu sou determinado *a* fazer para perseverar na existência (destruir o que não convém, o que me é nocivo, conservar o que me é útil ou convém) *por* afecções dadas (idéias de objetos), *sob* afetos determinados (alegria e tristeza, amor e ódio...), tudo isso é meu direito por natureza. Este direito é rigorosamente idêntico à minha potência e é independente de toda ordem de fins, de toda consideração de deveres, visto que o *conatus* é fundamento

primeiro, *primum movens*, causa eficiente e não final. Este direito não é contrário "nem às lutas, nem ao ódio, nem à cólera, nem à trapaça, nem absolutamente a nada do que o apetite aconselha" (*Tratado teológico-político*, Cap. 16; *Tratado político*, Cap. 2, 8). O homem razoável e o insensato distinguem-se por suas afecções e seus afetos, mas esforçam-se igualmente em perseverar na existência em função de tais afecções e afetos: desse ponto de vista, a sua única diferença é de potência.

O *conatus*, como todo estado de potência, está sempre em ato. Mas a diferença reside nas condições em que se efetua esse ato. Podemos conceber um modo existente que se esforça por perseverar na existência, segundo o seu direito de natureza, ao acaso de seus encontros com os outros modos, ao capricho das afecções e dos afetos que o determinam do exterior: esforça-se então por aumentar a sua potência de agir, ou seja, por experimentar paixões alegres, mesmo que seja destruindo o que o ameaça (II, 13, 20, 23, 26). Não só estas alegrias da destruição estão envenenadas pela tristeza e pelo ódio de que procedem (II, 47), mas o acaso dos encontros faz com que corramos sem cessar o risco de encontrar algo mais potente do que nós que nos destruirá (*Tratado político-teológico*, Cap. 16, *Tratado político*, Cap. 2) e, mesmo nos casos mais favoráveis, encontremos os outros modos sob aspectos discordantes e hostis (IV, 32, 33, 34). Eis por que o esforço para perseverar, aumentar a potência de agir, experimentar paixões alegres, elevar ao máximo o poder de ser afetado, por mais que sempre se efetue, só se logra na medida em que o homem se esforça por organizar os seus encontros: isto é, entre os outros modos, se esforça por encontrar aqueles que convêm com a sua natureza e se compõe com ele, e por encontrá-los sob os mesmos aspectos em que se convêm e compõem. Ora, é este o esforço da Cidade, e, de uma maneira ainda mais profunda, o da Razão: tal esforço conduz o homem não só a aumentar a sua potência de agir, o que ainda é do domínio da paixão, mas igualmente a entrar na posse formal dessa potência e a experimentar alegrias ativas que decorram das idéias adequadas que a Razão forma. O *conatus* com esforço bem-sucedido, ou a potência de agir como potência possuída (mesmo se a morte a interrompe) chamam-se Virtude. Por essa razão a virtude não é outra coisa senão o *conatus*, nenhuma outra coisa senão a

potência, como causa eficiente, nas condições de efetuação que a fazem ser possuída por aquele que a exerce (IV, def. 8; IV, 18, esc.; IV, 20; IV, 37, esc. 1). E a expressão adequada do *conatus* é o esforço para perseverar na existência e agir sob a condução da Razão (IV, 24), ou seja, para adquirir o que conduz ao conhecimento, às idéias adequadas e aos sentimentos ativos (IV, 26, 27, 35; V, 38).

Do mesmo modo que a potência absoluta de Deus é dupla, potência de existir e de produzir, potência de pensar e de compreender, a potência do modo como grau é dupla: a aptidão para ser afetado que se diz em relação ao modo existente, e particularmente em relação ao corpo; e a potência de perceber e imaginar que se diz em relação ao modo considerado no atributo pensamento, portanto em relação ao espírito. "Quanto mais apto é um corpo em relação aos demais para agir ou padecer de várias maneiras simultaneamente, tanto mais apto é o espírito desse corpo em relação aos outros a perceber mais coisas simultaneamente (II, 13, esc.). Mas, já o vimos, a aptidão para ser afetado remete a uma potência de agir que varia materialmente nos limites dessa aptidão, e ainda não é formalmente possuída; igualmente, a potência de perceber ou de imaginar remete a uma potência de conhecer ou de compreender que ela envolve, mas não exprime ainda formalmente. Eis por que a potência de imaginar não é ainda uma virtude (II, 17, esc.), nem mesmo a aptidão para ser afetado. Somente quando, sob o esforço da Razão, as percepções ou idéias se tornam adequadas, e os afetos ativos, somente quando nos tornamos nós mesmos causas dos nossos próprios afetos e senhores das nossas percepções adequadas, é então que o nossso corpo tem acesso à potência de agir e o nosso espírito à potência de compreender, que é a sua maneira de agir. "Quanto mais as ações de um corpo dependem apenas de si, e menos corpos concorrem com ele na ação, mais o espírito desse corpo está apto a conhecer distintamente" (II, 13, esc.). Esse esforço atravessa o segundo gênero de conhecimento e se completa no terceiro, quando a aptidão para ser afetado tem apenas um mínimo de afetos passivos e a potência de perceber um mínimo de imaginações destinadas a perecer (V, 39 e 40). Então, a potência do modo compreende-se como parte intensiva ou grau da potência absoluta de Deus, todos os graus convindo em Deus, essa conveniência não

implicando nenhuma confusão, já que as partes são apenas modais e a potência de Deus permanece substancialmente indivisível: a potência de um modo é uma parte da potência de Deus, mas na medida em que a essência de Deus se explica pela essência do modo (IV, 4). Toda a *Ética* se apresenta como uma teoria da potência em oposição à moral como teoria dos deveres.

PROFETA – Cf. Signo.

PRÓPRIOS – Distinguem-se ao mesmo tempo da essência e daquilo que decorre da essência (propriedades, conseqüências ou efeito). Por um lado, o próprio não é a essência, porque não constitui nada da coisa e não nos faz conhecer nada dela; mas é inseparável da essência, é modalidade da própria essência. Por outro, o próprio não se confunde com o que decorre da essência, pois o que desta decorre é um produto que por sua vez tem uma essência, quer no sentido lógico de propriedade, quer no sentido físico de efeito.

Espinosa distingue em Deus três espécies de próprios (*Breve tratado*, I, Cap. 2-7): no primeiro sentido de modalidades da essência divina, os próprios dizem-se de todos os atributos (causa de si, infinito, eterno, necessário...) ou de um atributo determinado (onisciente, onipresente); num segundo sentido, os próprios qualificam Deus em relação aos seus produtos (causa de todas as coisas...); num terceiro sentido, designam apenas determinações extrínsecas que assinalam a maneira como nós o imaginamos, à falta de lhe compreendermos a natureza, e nos servem de regras de vida e de princípios de obediência (justiça, caridade...).

A essência de Deus, isto é, sua natureza, foi constantemente ignorada; e isso porque foi confundida com os próprios, porque se ignorou a diferença de natureza entre os próprios e os atributos. Este foi o erro fundamental da teologia, que comprometeu toda a filosofia. Assim, quase toda a teologia revelada se detém nos próprios da terceira espécie e ignora tudo acerca dos verdadeiros atributos ou da essência de Deus (*Tratado teológico-político*, Cap. 2). E mesmo a teologia racional não faz melhor, pois contenta-se em alcançar a segunda e a primeira espécie: assim, por exemplo, quando se define a natureza de Deus pelo infinitamente perfeito. Essa confusão geral atravessa toda a linguagem das

eminências e das analogias, em que se conferem a Deus peculiaridades antropológicas e antropomórficas, mesmo que sejam elevadas ao infinito.

RAZÃO – Cf. Noções comuns.

SENTIMENTOS – Cf. Afecções, Afetos.

SERES DE RAZÃO, DE IMAGINAÇÃO – Cf. Abstrações.

SERES GEOMÉTRICOS – Cf. Abstrações, Método, Noções comuns.

SIGNO – Em um primeiro sentido, signo é sempre a idéia de um efeito captado em condições que o separam de suas causas. Assim, o efeito de um corpo sobre o nosso não é captado em relação à essência do nosso corpo e à essência do corpo exterior, mas em função de um estado momentâneo de nossa constituição variável e de uma simples presença da coisa cuja natureza ignoramos (*Ética*, II, 17). Tais signos são *indicativos*, são *efeitos de mistura*; mostram primariamente o estado do nosso corpo, e secundariamente a presença do corpo exterior. Estas indicações fundam toda uma ordem de signos convencionais (linguagem), que se caracteriza já por sua equivocidade, isto é, pela variabilidade das cadeias associativas em que elas entram (II, 18, esc.).

Num segundo sentido, signo é a própria causa, porém captada em condições tais que não lhe compreendemos a natureza, nem a relação com o efeito. Por exemplo, Deus revela a Adão que o fruto o envenenará porque agirá sobre seu corpo decompondo-lhe a sua relação; todavia, porque Adão tem o entendimento fraco, ele interpreta o efeito como uma sanção, e a causa como uma lei moral, isto é, como uma causa final procedendo por mandamento e interdito (carta XIX, para Blyenbergh). Adão crê que Deus lhe faz um sinal. É desse modo que a moral compromete toda nossa concepção da lei, ou melhor, que a lei moral desfigura a reta concepção das causas e verdades eternas (ordem de composição e de decomposição das relações). O vocábulo lei é mesmo de tal maneira comprometido por sua origem moral (*Tratado teológico-político*, Cap. 4) que nele vemos uma barreira de potência, em vez de uma regra de desenvolvimento: basta não compreender uma verdade eterna, isto é, uma composição de relações, para interpretá-la como

um imperativo. Tais signos de segunda espécie são pois signos *imperativos* ou *efeitos de revelação*; não possuem outro sentido que o de nos fazer obedecer. E, precisamente, o mais grave erro da teologia é o de ter negligenciado e ocultado a diferença de natureza entre obedecer e conhecer, o de nos ter levado a tomar princípios de obediência por modelos de conhecimento.

Num terceiro sentido, signo é aquilo que garante de fora essa idéia desnaturada da causa ou esta mistificação da lei. Pois a causa interpretada como lei moral necessita de uma garantia extrínseca que autentique a interpretação e a pseudo-revelação. Ainda aí, tais signos variam com cada um: cada profeta exige signos adaptados às suas opiniões e ao seu temperamento, para estar certo de que as ordens e as proibições que ele imagina vêm de fato de Deus (*Tratado teológico-político*, Cap. 2). Tais signos são *interpretativos*, e são *efeitos de superstição*. A unidade de todos os signos consiste no fato de que formam uma linguagem essencialmente equívoca e de imaginação, a qual se opõe à linguagem natural da filosofia, feita de expressões unívocas. Também, cada vez que se apresenta um problema de signos, Espinosa responde: tais signos não existem (*Tratado da correção*, 36; *Ética*, I, 10, esc. 1). É próprio das idéias inadequadas serem signos que solicitam as interpretações da imaginação e não *expressões* submetidas às *explicações* do entendimento vivo (sobre a oposição entre expressões explicativas e signos indicativos, cf. II, 17, esc. e 18, esc.).

SOCIEDADE – Estado (civil) no qual um conjunto de homens compõe sua respectiva potência de maneira a formar um todo de potência superior. Este estado conjura a fragilidade e a impotência do estado de natureza em que cada um corre sempre o risco de encontrar uma força superior à sua e capaz de destruí-lo. O estado civil ou de sociedade assemelha-se ao estado de razão, e contudo apenas dele se assemelha, o prepara ou lhe ocupa o lugar (*Ética*, IV, 35, esc.; 54, esc.; 73; *Tratado teológico-político*, Cap. 16). Isto porque, no estado de razão, a composição dos homens faz-se segundo uma combinação de relações intrínsecas, determinada pelas noções comuns e pelos sentimentos ativos que delas decorrem (principalmente liberdade, firmeza, generosidade, *pietas* e *religio* do segundo gênero). No estado civil, a composição dos homens ou a formação do todo faz-se segundo uma ordem extrínseca, determinada por

sentimentos passivos de esperança e de temor (temor de permanecer no estado de natureza, esperança de sair dele, *Tratado teológico-político*, Cap. 16, e *Tratado político*, Cap. 2, 15, Cap. 6, 1). No estado de razão, lei é uma verdade eterna, isto é, uma regra natural para o pleno desenvolvimento da potência de cada um. No estado civil, a lei barra ou limita a potência de cada um, manda e proíbe, tanto mais quanto a potência do todo supera a do indivíduo (*Tratado político*, Cap. 3, 2): é uma lei "moral" que se refere unicamente à obediência e às matérias de obediência, que fixa o bem e o mal, o justo e o injusto, as recompensas e os castigos (*Ética*, IV, 37, esc. 2).

Contudo, o estado civil não conserva menos o direito natural que o estado de razão. E isso de duas maneiras. Por um lado, porque o todo formado pela composição das potências define-se ele próprio pelo seu direito natural (carta L, para Jelles). Por outro, o que se torna comum no estado civil não é a potência total como objeto de uma "noção comum" positiva que suporia a Razão, mas apenas afecções, paixões que determinam todos os homens como membros da comunidade: trata-se agora, dado que estamos numa sociedade constituída, da esperança de receber as recompensas e do temor de sofrer os castigos (segunda espécie de esperança e de temor). Mas essas afecções comuns, longe de o suprimirem, determinam o direito natural ou o *conatus* de cada um; cada um se esforça em perseverar na existência, simplesmente em virtude ou em função dessas afecções comuns (*Tratado político*, Cap. 3, 3).

Compreendemos agora por que o estado de sociedade segundo Espinosa repousa num *contrato* que comporta dois momentos: 1º) é preciso que os homens renunciem à sua potência, e isso em proveito do Todo que eles formam por meio dessa renúncia (a cessão conduz exatamente ao seguinte: os homens consentem em deixar-se "determinar" por afecções comuns de esperança e de temor); 2º) essa potência do Todo assim formada (*absolutum imperium*) é transferida para um Estado, monárquico, aristocrático ou democrático (sendo a democracia o mais próximo do *absolutum imperium* e tendendo a substituir as afecções-paixões de temor, de esperança e mesmo de segurança pelo amor da liberdade, como afecção da Razão, cf. *Tratado teológico-político*, Cap. 16).

SUBSTÂNCIA – "Aquilo que é em si e por si concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa para se formar"

(*Ética*, I, def. 3). Acrescentando à definição clássica "o que é concebido por si", Espinosa torna impossível uma pluralidade de substâncias possuindo o mesmo atributo; com efeito, estas teriam alguma coisa de comum pela qual poderiam ser compreendidas uma pela outra. Eis por que as oito primeiras proposições da *Ética* se dedicam a mostrar que não há várias substâncias por atributo: a distinção numérica nunca é uma distinção real.

Que não haja mais que uma substância por atributo basta já para conferir a cada substância qualificada a unicidade, a causalidade por si, a infinidade e a existência necessária. Mas essa multiplicidade de substâncias de atributos diferentes deve compreender-se de maneira puramente qualitativa: multiplicidade qualitativa ou distinção real-formal, à qual o termo "várias" se aplica inadequadamente. É nesse sentido que as oito primeiras proposições não são hipotéticas, mas mantêm a sua verdade categórica ao longo de toda a *Ética*.

Em compensação, do ponto de vista do ser, há apenas uma só substância para todos os atributos (e também aqui o termo "um" não é de todo adequado). Pois, se a distinção numérica nunca é real, de forma inversa a distinção real nunca é numérica. Os atributos realmente (formalmente) distintos dizem-se pois de uma substância absolutamente una, que os possui a todos e goza *a fortiori* das propriedades da causalidade por si, da infinidade e da existência necessária. As essências infinitas, que se distinguem formalmente nos atributos que as exprimem, confundem-se ontologicamente na substância à qual os atributos as relacionam (I, 10, esc. 1). A distinção real-formal dos atributos não se opõe à unidade ontológica absoluta da substância; mas, pelo contrário, é ela que a constitui.

TRANSCENDÊNCIA – Cf. Abstrações.

ÚTIL-NOCIVO – Cf. Bom-Mau.

VERDADEIRO – Cf. Idéia, Método.

VIRTUDE – Cf. Potência.

Capítulo V

A Evolução de Espinosa

(Sobre o inacabamento do "Tratado da correção")

Avenarius propôs o problema de uma evolução de Espinosa. Ele distingue três fases: o naturalismo do *Breve tratado*, o teísmo cartesiano dos *Pensamentos metafísicos*, o panteísmo geométrico da *Ética*.[1] Se podemos questionar a existência de uma fase cartesiana e teísta, tudo leva a crer, porém, que há uma considerável diferença de ênfase entre o naturalismo inicial e o panteísmo final. Retomando a questão, Martial Gueroult mostra como o *Breve tratado* repousa na equação Deus = Natureza, e a *Ética*, Deus = substância. O tema fundamental do *Breve tratado* é que todas as substâncias pertencem a uma única e mesma Natureza, enquanto o da *Ética* consiste em dizer que todas as naturezas pertencem a uma única e mesma substância. Com efeito, no *Breve tratado*, a igualdade Deus-Natureza acarreta que Deus não é ele próprio substância, mas "Ser" que apresenta e reúne todas as substâncias; a substância não tem, portanto, seu pleno valor, não sendo ainda causa de si, mas apenas concebida por si. Ao contrário, na *Ética*, a identidade Deus-substância faz que os atributos ou as substâncias qualificadas constituam verdadeiramente a essência de Deus e gozem desde logo da propriedade de causa de si. O naturalismo não é sem dúvida menos poderoso; porém, no *Breve tratado*, era

1. Avenarius, *Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozische Pantheismus...* Leipzig, 1868.

uma "coincidência" entre a Natureza e Deus, a partir dos atributos, enquanto a *Ética* demonstra uma identidade substancial, em função da substância única (panteísmo).[2] Há na *Ética* uma espécie de deslocamento da Natureza, cuja identidade com Deus deve ser fundada, e é, desde então, mais apta a exprimir a imanência do naturado e do naturante.

Neste estádio acabado do panteísmo, poderíamos acreditar que a filosofia se instala imediatamente em Deus e começa por Deus. Mas, a bem do rigor, isso não é verdadeiro. Será válido do *Breve tratado*: só ele começa por Deus, pela existência de Deus – embora tenha de sofrer o contragolpe, isto é, uma ruptura de encadeamento entre o primeiro e o segundo capítulo. Mas, na *Ética*, ou já no *Tratado da correção do intelecto*, quando Espinosa dispõe de um método de desenvolvimento contínuo, ele evita exatamente de começar por Deus. Na *Ética*, ele parte dos atributos substanciais quaisquer para chegar a Deus como substância constituída por todos os atributos. Ele chega então a Deus o mais rápido possível, ele próprio inventa esse atalho que necessita, todavia, de nove proposições. E no *Tratado da correção do intelecto*, ele partia de uma idéia verdadeira qualquer para chegar "o mais rápido possível" à idéia de Deus. Mas nós nos acostumamos tanto a acreditar que Espinosa devia começar por Deus que os melhores comentadores conjecturam sobre lacunas no texto do *Tratado*, e inconseqüências no pensamento de Espinosa.[3] Na verdade, atingir a Deus o mais

2. É todo movimento do Capítulo II do *Breve tratado* que implica a descoberta de uma coincidência Natureza-Deus (e o apêndice também invocará literalmente essa "coincidência", cf. prop. 4, cor.). Na *Ética*, trata-se de uma identidade demonstrada, que provém da substância única: I, 14, ("segue-se daí... que na Natureza só há uma única substância e que é absolutamente infinita"). Sobre essas diferenças entre o *Breve tratado* e a *Ética*, cf. Gueroult, *Spinoza*, Aubier, I, notadamente ap. 6). Como o observa Gueroult, a fórmula do naturalismo só aparece mais tarde no texto da *Ética*: *Deus sive Natura*, prefácio do Livro IV.

3. Cf. *Tratado da correção do intelecto:* "Desde o começo, ser-nos-á preciso cuidar *principalmente do fato de que devemos chegar o mais cedo possível ao conhecimento desse Ser mais perfeito"* (§ 49). "Se começarmos tão logo quanto possível pela fonte e origem da Natureza, não teremos de temer o erro" (§ 75); "É mister que, tão rapidamente quanto possa ser feito e quanto o

depressa possível, e não imediatamente, faz parte integral do método definitivo de Espinosa, tanto no *Tratado da correção do intelecto* como na *Ética*.

Geralmente, observaremos a importância dessas questões de velocidade, lentidão e precipitação ao longo do desenvolvimento da *Ética*: uma grande velocidade relativa, e não a instantaneidade, é antes de tudo requerida a fim de chegar a Deus como substância, a partir de que tudo se expõe e modera, mesmo que novas acelerações se produzam em momentos sempre necessários.[4] A *Ética* é como um rio que ora vai rápido e ora lentamente.

É verdade que o método de Espinosa é sintético, construtivo, progressivo, e procede da causa aos efeitos. Mas isso não quer dizer que nos possamos instalar na causa como por magia. "A ordem devida" vai de fato da causa aos efeitos, mas não podemos seguir imediatamente a ordem devida.[5] Do ponto de vista sintético como

exige a razão, procuremos se existe um Ser, e também qual é ele, o qual seja a causa de todas as coisas" (§ 99). Esta última frase é geralmente deformada pelos tradutores. Da mesma maneira, supõe-se uma lacuna imaginária no § 46: cf. os argumentos invocados inclusive por Koyré, na edição Vrin, pp. 104-5. Contudo, a *Ética*, como o *Tratado da correção do intelecto*, marca a necessidade de um mínimo de tempo antes de se chegar ao Absoluto. Por certo, pode objetar-se que as substâncias ou os atributos substanciais, que servem como ponto de partida à *Ética*, já constituem a essência de Deus. Mas, por um lado, não o sabemos ainda, só tomamos conhecimento na proposição 10. Por outro lado, e sobretudo, o início da *Ética* não capta os atributos na essência (3º gênero de conhecimento), mas os considera apenas como "noções comuns" (2º gênero): cf. as declarações de Espinosa em V, 36, esc. Encontramos no *Tratado teológico-político* a fórmula seguinte (Cap. 6): "A existência de Deus, não sendo por ela mesma conhecida, deve necessariamente se concluir de noções cuja verdade seja tão firme e inabalável...". O que é estritamente conforme à *Ética*.

4. Por exemplo, o Livro V se apresenta como um acelerado ou um precipitado de demonstrações. Chega-se mesmo a acreditar que o Livro V não passa de um esboço. Mas é muito mais porque as demonstrações aí não possuem o mesmo ritmo que nos livros anteriores, e apresentam atalhos, revelações súbitas. Com efeito, trata-se pois do terceiro gênero de conhecimento, como uma fulguração. Não se trata mais aqui sequer da maior velocidade relativa, como no início da *Ética*, mas de uma *velocidade absoluta que corresponde ao terceiro gênero.*

5. É o que o *Tratado da correção do intelecto*, § 46, onde não se trata de conjecturar sobre uma lacuna.

do ponto de vista analítico, procede-se evidentemente do conhecimento de um efeito, ou ao menos de um "dado". Contudo, enquanto o método analítico procura a causa como simples condição da coisa, o método sintético procura uma gênese em vez de um condicionamento, isto é, uma razão suficiente que nos faça também conhecer outras coisas. É nesse sentido que o conhecimento da causa será dito mais perfeito e procederá o mais rápido possível da causa aos efeitos. A síntese contém no seu começo um processo analítico acelerado, mas do qual ela se serve somente para atingir o princípio da ordem sintética: como já dizia Platão, parte-se de uma "hipótese" para ir, não em direção das conseqüências ou condições, mas rumo ao princípio "não-hipotético" de onde derivam em ordem todas as consequências e condições.[6]

Por conseguinte, no *Tratado da correção do intelecto,* parte-se de uma idéia verdadeira "dada", isto é, qualquer, para alcançar a idéia de Deus de onde emanam todas as idéas. E, na *Ética*, parte-se de um atributo substancial qualquer para atingir a substância que compreende todos os atributos e de onde toda coisa decorre. A questão é de aproximar ao máximo esses dois pontos de partida e determinar em que consiste a diferença exata entre a *Ética* e o *Tratado*. Ora, nesse aspecto, o *Tratado* é bem claro: a idéia verdadeira qualquer de onde se parte como de uma hipótese é a de um ser geométrico, porque ela só depende precisamente de nosso pensamento (assim o círculo como "lugar dos pontos situados à igual distância de um mesmo ponto"). A partir daí, nós nos elevamos ao elemento genético de onde decorrem não só a propriedade de partida mas todas as outras propriedades, isto é, à razão sintética do círculo ("figura descrita por toda linha de que uma extremidade é fixa e a outra móvel": a síntese está na união

6. Cf. Platão, *República*, VI, 510 ss. No seu livro sobre Fichte, Gueroult observava que o método sintético não se opunha ponto por ponto ao método analítico, mas, ao contrário, integrava um processo analítico subordinando-o aos seus próprios fins (*L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, t. I, p. 174). Nós nos lembramos do profundo espinosismo de Fichte.

da linha e do movimento, que nos remete a Deus como potência de pensar superior à nossa).[7] Como procede a *Ética*, por sua vez: o atributo, ou a substância qualificada qualquer de onde se parte como de uma hipótese, é captado em uma *noção comum*, e é a partir daí que nós nos elevamos à razão suficiente sintética, isto é, à substância única ou à idéia de Deus que compreende todos os atributos, e de onde toda coisa deriva.[8] A questão está pois em saber qual é a diferença entre esses dois pontos de partida, a idéia de um ser geométrico e a noção comum de um atributo.

Com efeito, tudo leva a crer que as noções comuns são uma contribuição própria da *Ética*. Elas não aparecem nas obras precedentes. Trata-se de saber se sua novidade é apenas a de uma palavra, ou de um conceito que acarreta conseqüências. Segundo Espinosa, toda coisa existente possui uma essência, mas possui igualmente relações características pelas quais se compõe com outras coisas na existência, ou se decompõe em outras coisas. Uma noção comum é precisamente a idéia de uma composição de relações entre diversas coisas. Seja o atributo "extensão": ele próprio possui uma essência, e não é nesse sentido que ele é objeto de uma noção comum. Os corpos na extensão têm eles próprios essências, e não é nesse sentido que são objeto de noções comuns. Mas o atributo extensão é também uma forma comum à substância de que constitui a essência, e a todos os corpos possíveis dos quais ele envolve as essências. O atributo extensão como noção comum não se confundirá com nenhuma essência, mas designará a *unidade de composição* de todos os corpos: todos os corpos estão na extensão... O mesmo raciocínio vale para condições mais restritas: dado um corpo, ele se compõe com tal outro corpo, e a relação composta ou a unidade de composição dos dois corpos define uma noção comum que não se refere nem à essência de uma ou de outra das partes nem à essência do todo: por exemplo, o que há em comum entre meu corpo e tal alimento. Observa-se então que as noções comuns oscilam entre dois limiares, o limiar máximo

7. *Tratado da correção do intelecto*, § 72-73, 95-96.
8. Cf. *Ética*, V. 36, esc.

daquilo que é comum a todos os corpos, o limiar mínimo daquilo que é comum a dois corpos, pelo menos meu corpo e outro. Eis por que Espinosa distingue as noções comuns mais universais, e as menos universais.[9] E é um sentido privilegiado que toma a Natureza na *Ética:* essa composição de relações ou essa unidade de composição variável, que vai mostrar o que existe em comum entre todos os corpos, entre certo número ou certo tipo de corpos, entre determinado corpo e outro... As noções comuns são sempre a idéia daquilo em que convêm os corpos: eles convêm em tal ou tal relação, a relação se efetuando entre mais ou menos corpos. Há, certamente, nesse sentido uma ordem da Natureza, visto que não importa qual relação não se compõe com não importa qual outra: existe uma ordem de composição das relações, a partir das noções mais universais até as menos universais, e inversamente.

A partir pelo menos de quatro pontos de vista, essa teoria das noções comuns da *Ética* tem uma importância decisiva. Em primeiro lugar, as noções comuns, tendo por objeto as composições de relações entre corpos existentes, rompem com as ambigüidades que ainda sobrecarregavam os conceitos geométricos. E, na verdade, as noções comuns são Idéias físico-químicas, ou biológicas, mais que geométricas: elas apresentam sob vários aspectos a unidade de composição da Natureza. Se elas são geométricas, é no sentido de uma geometria natural, real, que relaciona seres reais, físicos, existentes. Havia ao contrário uma grande ambigüidade no conteúdo das obras precedentes, no que tange aos seres geométricos: em que sentido esses permaneciam abstratos, ou fictícios...[10] Mas, uma vez que Espinosa inventou o estatuto das noções comuns, essas ambigüidades se explicam: o conceito geométrico é certamente uma idéia abstrata ou um ser de razão, mas é a idéia abstrata de uma noção comum, tanto assim que ao distinguir a noção comum liberta-se simultaneamente o método geométrico das limitações que o afetavam e o forçavam a passar

9. *Tratado teológico-político*, Cap. 7. A *Ética* expõe as noções comuns em II, 37-38 (as mais universais) e 39 (as menos universais).

10. Sobre a natureza ambígua das entidades geométricas, cf. Gueroult, *Spinoza*, t. I, apêndice 11.

por abstrações.[11] Graças às noções comuns, o método geométrico torna-se adequado ao infinito, e aos seres reais ou físicos. Vemos então que existe uma grande diferença entre o *Tratado da correção do intelecto* e a *Ética,* enquanto o primeiro apóia-se sobre o conceito geométrico, ainda com todas as suas ambigüidades, o segundo apóia-se na noção comum destacada mais recentemente.

Surge também uma grande diferença em relação à repartição dos gêneros de conhecimento: as noções comuns na *Ética* são idéias estritamente adequadas que definem o segundo gênero de conhecimento. Ao contrário, o que corresponde a esse segundo gênero de conhecimento no *Breve tratado*, ou ainda no *Tratado da correção do intelecto*, é definido como crença correta, ou como conhecimento claro, mas não adequado, e consiste apenas em inferências ou deduções que passam ainda por abstrações. Desde logo, a irrupção do gênero de conhecimento supremo, ou terceiro gênero, continua um mistério no *Breve tratado* e mesmo no *Tratado da correção do intelecto.* Na *Ética*, ao contrário, a estrita adequação das noções comuns não garante apenas a consistência do segundo gênero, mas também a necessidade da passagem para o terceiro. Esse novo estatuto do segundo gênero desempenha um papel determinante em toda a *Ética*: é a mais considerável modificação com relação às obras precedentes. Não que o segundo gênero da *Ética* cesse de integrar procedimentos bastante variados, inclusive imprevisíveis. No domínio da composição das relações, não é apenas o raciocínio que intervém, mas todos os recursos e a programação de experiências físico-químicas e biológicas (por exemplo, as pesquisas sobre a unidade de composição dos animais entre si).[12] Ora, precisamente,

11. *A carta LXXXIII*, para Tschirnhaus, afirma que as limitações do método geométrico não provêm desse próprio método, mas apenas da natureza abstrata das coisas que o método considera. E já o *Tratado da correção do intelecto* aspirava a que se pudesse substituir os conceitos geométricos e lógicos que interrompem o verdadeiro progresso do intelecto, pelas "coisas físicas e reais" (§ 99).

12. Com efeito, contrariamente às essências simples íntimas, que remetem à intuição do terceiro gênero, as relações componíveis ou decomponíveis remetem a todas as espécies de procedimentos (segundo gênero). Nós não temos conhecimento *a priori* das relações de composição, para tanto é preciso fazer

quando a *Ética* elabora a teoria das noções comuns, estas garantem a consistência e a adequação do segundo gênero de conhecimento, qualquer que seja a variedade dos procedimentos, visto que de toda maneira iremos "de um ser real a outro ser real".

Consideremos, então, a maneira como se passa do segundo gênero ao terceiro. Na *Ética*, tudo se torna claro a esse respeito: o segundo e o terceiro gênero de conhecimento são sistemas de idéias adequadas, mas muito diferentes um do outro. As idéias do terceiro gênero são idéias de essências, essências íntimas da substância constituídas pelos atributos, essências singulares de modos envolvidas nos atributos; e o terceiro gênero circula de umas às outras. Mas as idéias do segundo gênero são idéias de relações, as relações mais universais compostas pelo atributo existente e seus modos infinitos, relações menos universais compostas por este ou aquele modo existente no atributo. Assim, quando o atributo serve de noção comum, é tomado como noção comum, não é considerado na sua essência nem nas essências de modos aos quais ele se aplica, mas apenas como forma comum à substância existente da qual ele constitui a essência, e aos modos existentes dos quais ele envolve as essências. Daí a possibilidade de partir da noção comum sem

experimentações. Se buscarmos sucessores de Espinosa, tudo leva a crer que é Geoffroy-Saint-Hilaire, ou, em menor grau, Goethe, quando eles se lançam numa pesquisa sobre a unidade de composição da Natureza, em nome de um "princípio de conexões". Ora, essas pesquisas implicam todas as espécies de experimentações e de variações, mesmo imaginárias: por exemplo, as "dobraduras", tais que passamos de um animal a outro, cada espécie animal sendo uma efetuação do Animal em si tomado sob esta ou aquela relação. Hoje, a biologia molecular se depara com esse problema experimental da unidade de composição, que Geoffroy levantava não só no nível anatômico mas também no nível das partículas (e o próprio Espinosa aponta no âmbito dos "corpos mais simples"). Em Espinosa, há um papel muito particular da experimentação, não só na *Ética*, mas sob forma de pressentimento que surge no final das páginas redigidas do *Tratado da correção do intelecto*: um apelo rápido, mas intenso, às experimentações (§ 103). Jules Lagneau dizia que Espinosa não havia concluído o *Tratado da correção do intelecto* porque "ele não havia aplicado, experimentado o método experimental" (*Célèbres leçons et fragmentos*, PUF, 2ª ed., p. 52). É mister igualmente escutá-lo a respeito desse programa de experimentações que aparece na *Ética*. Mas, justamente, esse programa está subordinado à descoberta das noções comuns.

nada saber ainda das essências. Mas, uma vez que se parte do atributo como noção comum, é-se obrigatoriamente levado ao conhecimento das essênciais. O caminho é o seguinte: as noções comuns, sendo adequadas (apesar de elas não constituírem como tais nenhuma essência), nos conduzem necessariamente à idéia de Deus; ora, a idéia de Deus não é ela própria uma noção comum, embora lhe seja necessariamente ligada (ela não é composição de relações, mas fonte de todas as relações que se compõem); é pois a idéia de Deus que nos fará passar do segundo ao terceiro gênero, visto que ela tem uma face voltada para as noções comuns e outra voltada para as essências.[13]

Logo, tudo está claro se se consideram as noções comuns como ponto de partida. Contudo, subsiste ainda a questão: como se pode formar as próprias noções comuns visto que a experiência imediata nos concede os efeitos deste ou daquele corpo sobre o nosso, mas não as relações que compõem esses corpos? A explicação aparece tardiamente na *Ética*. Se nós encontramos na experiência um corpo que não convém ao nosso, ele tem por efeito nos afetar de tristeza (diminuição de nossa potência de agir); nada nesse caso nos inclina a formar uma noção comum, pois, se dois corpos não se harmonizam, não é *pelo* que têm de comum. Mas, ao contrário, quando encontramos um corpo que convém com o nosso, e tem por efeito nos afetar de alegria, essa alegria (aumento de nossa potência de agir) nos inclina a formar a noção comum dos dois corpos, isto é, a compor suas relações e a conceber sua unidade de composição.[14] Suponhamos agora que tenhamos selecionado alegrias suficientes:

13. As noções comuns nos dão a idéia de Deus: II, 45-46. Mas a idéia de Deus se distingue ela mesma das noções comuns: II, 47. A idéia de Deus terá desde logo duas faces, que serão apresentadas no Livro V (o Deus impassível do segundo gênero e o Deus amando do terceiro gênero). A maior parte da *Ética* é escrita do ponto de vista das noções comuns, e do segundo gênero de conhecimento: é isso que Espinosa lembra explicitamente em V, 36, esc., e 41, dem. O terceiro gênero não surge senão no Livro V, donde sua diferença de ritmo e de movimento. Mais ainda, ele só surge expressamente a partir de V, 21: ora, é a idéia de Deus que nos faz passar ao terceiro gênero, ou lhe serve de "fundamento" (V, 20, esc.).

14. *Ética*, V, 10, dem.

nossa arte das noções comuns será tal que, até mesmo no caso das inconveniências, tornar-nos-emos aptos a captar o que há de comum entre os corpos, num nível de composição suficientemente amplo (por exemplo, o atributo extensão como noção comum de todos os corpos possíveis).[15] *É assim que a ordem de formação prática das noções comuns vai das menos universais às mais universais*, enquanto a ordem de sua exposição teórica, ao contrário, ia das mais às menos universais. Ora, se perguntarmos por que essa explicação emerge tão tardiamente na *Ética*, é que a exposição do Livro II ainda era uma explanação teórica, que demonstrava o que são as noções comuns. Mas como alcançá-las, em que circunstâncias práticas, e qual é sua função prática, nós só o compreenderemos mais tarde, no Livro V, e de forma abreviada. Tudo indica então que as noções comuns são Idéias práticas, relacionadas com a nossa potência: ao contrário de sua ordem de exposição que só diz respeito às idéias, sua ordem de formação concerne aos afetos, mostra como o espírito "pode ordenar seus afetos e encadeá-los entre si". As noções comuns são uma Arte, a arte da própria *Ética*: organizar os bons encontros, compor os relacionamentos vivenciados, formar as potências, experimentar.

As noções comuns têm pois uma importância decisiva, do ponto de vista do começo da filosofia, do alcance do método geométrico, da função prática da *Ética* etc. E, já que não aparecem antes da *Ética*, permitem datar a última evolução de Espinosa, e ao mesmo tempo fixar as razões pelas quais o *Tratado da correção do intelecto* permaneceu inacabado. Os motivos invocados são muitas vezes arbitrários (falta de tempo?), ou então contraditórios (vaidade de um método separado de seu exercício ou de sua aplicação? Porém, o próprio *Tratado* não tinha jamais tentado essa abstração). Na verdade, a razão do inacabamento do *Tratado* nos parece muito clara: é porque ele descobre e inventa as noções comuns que Espinosa se apercebe que as posições do *Tratado da correção do intelecto* são insuficientes em vários aspectos, e precisaria remanejar o conjunto, ou então refazer tudo. Espinosa

15. *Ética*, V, 10, esc. (e 6, esc.).

parece dizê-lo na *Ética* quando, referindo-se ao *Tratado da correção do intelecto*, anuncia outro tratado, para o futuro.[16]

E o que torna essa hipótese verossímil é o fato de que, no próprio *Tratado da correção do intelecto*, Espinosa exprime um nítido pressentimento das noções comuns, exatamente próximo do final do texto redigido. Num célebre e difícil trecho, ele fala sobre "a série das coisas fixas e eternas" que não se confundem com as essências, mas implicam leis, aplicam-se aos existentes e lhes constituem o conhecimento. Ora, apenas as noções comuns possuem este caráter duplo de seres eternos e de formar uma "série", visto que há uma ordem de composição das relações.[17] Podemos, pois, supor que a descoberta das noções comuns se faz exatamente no final da parte redigida do *Tratado*, e nos inícios da redação da *Ética*: por volta de 1661-1662. Mas por que esta descoberta teria forçado Espinosa a renunciar à versão já existente do *Tratado*? É que as noções comuns emergem aqui num momento em que elas não podem mais cumprir suas funções nem desenvolver suas conseqüências. Elas são descobertas tarde demais em relação ao texto do *Tratado*. Elas deveriam garantir um novo ponto de partida da filosofia, mas o ponto de partida já foi fixado nas idéias geométricas. Deveriam determinar um modo de conhecimento adequado do existente e revelar como se passa desse modo de

16. Cf. *Ética*, II, 40, esc. 1: recapitulando a respeito das noções comuns um conjunto de problemas lógicos e metodológicos, Espinosa faz explicitamente alusão a um trabalho que realizou outrora; mas ele remete também a um tratado por vir. Igualmente, na *carta LX*, para Tschirnhaus (1675), Espinosa começa lembrando alguns temas do *Tratado da correção do intelecto*, mas acrescenta: "No que se refere ao movimento e ao método, eu falarei disso em outra ocasião, não tendo ainda posto por escrito numa ordem conveniente aquilo que a isso se refere".

17. Cf. *Tratado da correção do intelecto*, § 99-101. Essas "coisas fixas e eternas" nos parecem coincidir com o que Espinosa chamará noções comuns. Não as identificaremos pois com os atributos e modos infinitos. Isso será ao mesmo tempo muito amplo e muito restrito. Muito amplo, porque os atributos e modos infinitos não intervêm aqui senão sob um aspecto preciso (sua aplicação às coisas singulares cambiantes, isto é, seu uso como noções comuns). Muito restrito, porque as noções comuns na sua "série" compreendem também a idéia do que é comum a dois corpos apenas.

conhecimento ao último modo, conhecimento das essências. Mas, porque os modos de conhecimento já tinham sido definidos no *Tratado*, não há mais lugar para as noções comuns ou para a série das coisas fixas e eternas, que são desde logo projetadas no modo de conhecimento último, com o conhecimento das essências.[18] Em suma, para dar às noções comuns seu lugar e sua função, Espinosa teria de reescrever o *Tratado* em sua totalidade. Não que elas infirmem a parte já redigida, mas tê-la-iam modificado. Espinosa prefere escrever a *Ética* do ponto de vista das noções comuns, obrigando-se a adiar para mais tarde um novo tratado que teria considerado em si mesmos os problemas práticos apenas esboçados no final da *Ética*, no que diz respeito à origem, à formação e à série dessas noções comuns, com as experiências correspondentes.

18. Com efeito, Espinosa diz ao mesmo tempo que as coisas fixas e eternas devem nos dar o conhecimento da essência íntima das coisas, mas também que elas só têm sentido em relação aos existentes variáveis (*Tratado da correção do intelecto*, § 101). Há aí uma mescla do que a *Ética* distinguirá como segundo e terceiro gêneros de conhecimento.

Capítulo VI

Espinosa e nós[1]

"Espinosa e nós": esta fórmula pode querer dizer diversas coisas, e, entre outras, "nós no meio de Espinosa". Tentar perceber e compreender Espinosa pelo meio. Geralmente, começa-se pelo primeiro princípio de um filósofo. Mas o que conta é tanto o terceiro, o quarto ou o quinto princípio. Todos conhecemos o primeiro princípio de Espinosa: uma única substância para todos os atributos. Mas conhecemos também o terceiro, o quarto ou o quinto princípio: uma única Natureza para todos os corpos, uma única Natureza para todos os indivíduos, uma Natureza que é ela própria um indivíduo variando de uma infinidade de maneiras. Não é mais a afirmação de uma substância única, é a exposição de um *plano comum de imanência* em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos. Esse plano de imanência ou de consistência não é um plano no sentido de desígnio no espírito, projeto, programa, é um plano no sentido geométrico, seção, interseção, diagrama. Então, estar no meio de Espinosa é estar nesse plano modal, ou melhor, instalar-se nesse plano; o que implica um modo de vida, uma maneira de viver. Em que consiste esse plano e como construí-lo? Pois é ao mesmo tempo completamente plano de imanência, e todavia deve ser construído, para que se viva de maneira espinosista.

1. Este texto foi publicado parcialmente na *Revue de synyhèse*, janeiro de 1978.

Como Espinosa define um corpo? Um corpo qualquer, Espinosa o define de duas maneiras simultâneas. De um lado, um corpo, por menor que seja, sempre comporta uma infinidade de partículas: são as relações de repouso e de movimento, de velocidades e de lentidões entre partículas que definem um corpo, a individualidade de um corpo. De outro lado, um corpo afeta outros corpos, ou é afetado por outros corpos: é este poder de afetar e de ser afetado que também define um corpo na sua individualidade. Na aparência, são duas proposições muito simples: uma é cinética, e a outra é dinâmica. Contudo, se a gente se instala verdadeiramente no meio dessas proposições, se a gente as vive, é muito mais complicado e a gente se torna então espinosista antes de ter percebido o porquê.

Com efeito, a proposição cinética nos diz que um corpo se define por relações de movimento e de repouso, de lentidão e de velocidade entre partículas. Isto é: ele não se define por uma forma ou por funções. A forma global, a forma específica, as funções orgânicas dependerão das relações de velocidade e de lentidão. Até mesmo o desenvolvimento de uma forma, o fluxo do desenvolvimento de uma forma depende dessas relações, e não o inverso. O importante é conceber a vida, cada individualidade de vida, não como uma forma, ou um desenvolvimento de forma, mas como uma relação complexa entre velocidades diferenciais, entre abrandamento e aceleração de partículas. Uma composição de velocidades e de lentidões num plano de imanência. Acontece também que uma forma musical dependa de uma relação complexa entre velocidades e lentidões das partículas sonoras. Não é apenas uma questão de música, mas de maneira de viver: é pela velocidade e lentidão que a gente desliza entre as coisas, que a gente se conjuga com outra coisa: a gente nunca começa, nunca se recomeça tudo novamente, a gente desliza por entre, se introduz no meio, abraça-se ou se impõe ritmos.

A segunda proposição referente aos corpos nos remete ao poder de afetar e de ser afetado. Não se define um corpo (ou uma alma) por sua forma, nem por seus órgãos ou funções; tampouco se define um corpo como uma substância ou um sujeito. Cada leitor de Espinosa sabe que os corpos e as almas não são para ele

nem substâncias nem sujeitos, mas modos. Todavia, se a gente se contentar em pensá-lo teoricamente, não será suficiente. Pois, concretamente, um modo é uma relação complexa de velocidade e de lentidão, no corpo, mas também no pensamento, e é um poder de afetar e de ser afetado, do corpo ou do pensamento. Concretamente, se definirmos os corpos e os pensamentos como poderes de afetar e de ser afetado, muitas coisas mudam. Definiremos um animal, ou um homem, não por sua forma ou por seus órgãos e suas funções, e tampouco como sujeito: nós o definiremos pelos afetos de que ele é capaz. Capacidade de afetos, com um limiar máximo e um limiar mínimo, é uma noção freqüente no pensamento de Espinosa. Tomemos um animal qualquer, elaboremos uma lista de afetos, em qualquer ordem. As crianças sabem fazê-lo: o pequeno Hans, tal como Freud relata seu caso, faz uma lista de afetos de um cavalo de tiro que puxa um carro numa cidade (sentir orgulho, ter antolhos, andar depressa, puxar uma carga pesada, cair, ser chicoteado, fazer tumulto com suas patas etc.). Há, por exemplo, grandes diferenças entre um cavalo de lavoura ou de tiro, e um cavalo de corrida, entre um boi e um cavalo de lavoura. É porque o cavalo de corrida e o de lavoura não possuem os mesmos afetos nem o mesmo poder de ser afetado; o cavalo de lavoura tem antes mais afetos em comum com o boi.

Vê-se que o plano de imanência, o plano de Natureza que distribui os afetos, não separa absolutamente coisas que seriam ditas naturais e coisas que seriam ditas artificiais. O artifício faz parte completamente da Natureza, já que toda coisa, no plano imanente da Natureza, define-se pelos agenciamentos de movimentos e de afetos nos quais ela entra, quer esses agenciamentos sejam artificiais ou naturais. Muito tempo após Espinosa, diversos biologistas e naturalistas tentaram descrever mundos animais definidos pelos afetos e pelos poderes de afetar ou de ser afetado. Por exemplo, J. von Uexküll o fará para o carrapato, animal que suga o sangue dos mamíferos. Ele definirá esse animal a partir de três afetos: o primeiro, de luz (subir no alto de um galho); o segundo, olfativo (se deixar cair sobre o mamífero que passa sob o galho); o terceiro, calorífico (procurar a região sem pêlo e mais quente). Um mundo com três afetos apenas, em meio a tudo o que se passa

na floresta imensa. Um limiar ótimo e um limiar péssimo no poder de ser afetado: o carrapato repudia aquele que vai morrer, e o carrapato é capaz de jejuar muito tempo.[2] Tais estudos, que definem os corpos, os animais ou os homens, pelos afetos de que são capazes, fundaram o que chamamos hoje de *etologia*. Isso vale para nós, para os homens, não menos do que para os animais, visto que ninguém sabe antecipadamente os afetos de que é capaz; é uma longa história de experimentação, uma demorada prudência, uma sabedoria espinosista que implica a construção de um plano de imanência ou de consistência. A *Ética* de Espinosa não tem nada a ver com uma moral, ele a concebe como uma etologia, isto é, como uma composição das velocidades e das lentidões, dos poderes de afetar e de ser afetado nesse plano de imanência. Eis por que Espinosa lança verdadeiros gritos: não sabeis do que sois capazes, no bom como no mau, não sabeis antecipadamente o que pode um corpo ou uma alma, num encontro, num agenciamento, numa combinação.

A etologia é, antes de tudo, o estudo das relações de velocidade e de lentidão, dos poderes de afetar e de ser afetado que caracterizam cada coisa. Para cada coisa, essas relações e esses poderes possuem uma amplitude, limiares (mínimo e máximo), variações ou transformações próprias. E eles selecionam no mundo ou na Natureza aquilo que corresponde à coisa, isto é, o que afeta ou é afetado por ela, o que move a coisa ou é movido por ela. Por exemplo, dado um animal, a que esse animal é indiferente no mundo infinito, a que reage positiva ou negativamente, quais são os seus alimentos, quais são os seus venenos, o que ele "pega" no seu mundo? Todo ponto tem seus contrapontos: a planta e a chuva, a aranha e a mosca. Nunca, pois, um animal, uma coisa, é separável de suas relações com o mundo: o interior é somente um exterior selecionado; o exterior, um interior projetado; a velocidade ou a lentidão dos metabolismos, das percepções, ações e reações entrelaçam-se para constituir tal indivíduo no mundo. E, em segundo lugar, existe a maneira como essas relações de velocidade

2. J. von Uexkül. *Monde animaux et monde humain*. Gauthier.

e de lentidão são efetuadas conforme as circunstâncias, ou esses poderes de ser afetado, preenchido. Pois eles o são sempre, mas de maneira muito diferente, dependendo de que os afetos presentes ameacem a coisa (diminuam a sua potência, amorteçam-na, reduzam-na ao mínimo), ou confirmem, acelerem e aumentem: veneno ou alimento? Com todas as complicações, visto que um veneno pode ser um alimento para uma parte da coisa considerada. Enfim, a etologia estuda as composições de relações ou de poderes entre coisas diferentes. É ainda um aspecto distinto dos precedentes. Pois, anteriormente, tratava-se apenas de saber como uma coisa considerada pode decompor outras coisas, dando-lhes uma relação conforme a um dos seus, ou ao contrário como ela corre o risco de ser decomposta por outras coisas. Mas, agora, trata-se de saber se relações (e quais?) podem se compor diretamente para formar uma nova relação mais "extensa", ou se poderes podem se compor diretamente para constituir um poder, uma potência mais "intensa". Não se trata mais das utilizações ou das capturas, mas das sociabilidades e comunidades. Como indivíduos se compõem para formar um indivíduo superior, ao infinito? Como um ser pode se apoderar de outro no seu mundo, conservando-lhe ou respeitando-lhe, porém, as relações e o mundo próprios? E a esse respeito, por exemplo, quais são os diferentes tipos de sociabilidade? Qual é a diferença entre a sociedade dos homens e a comunidade dos seres racionais? Não se trata mais de uma relação de ponto a contraponto, ou de seleção de um mundo, mas de uma sinfonia da Natureza, da constituição de um mundo cada vez mais amplo e intenso. Em que ordem e como compor as potências, as velocidades e as lentidões?

Plano de composição musical, plano da Natureza, na medida em que esta é o Indivíduo o mais intenso e o mais amplo cujas partes variam de uma infinidade de maneiras. Uexküll, um dos principais fundadores da etologia, é espinosista ao definir em primeiro lugar as linhas melódicas ou as relações contrapontísticas que correspondem a cada coisa, e quando descreve uma sinfonia como unidade superior imanente que se amplia ("composição natural"). Essa composição musical intervém em toda a *Ética*, que a constitui como um único e mesmo Indivíduo cujas relações de velocidade

e de lentidão não cessam de variar, sucessiva e simultaneamente. Sucessivamente, nós o vimos para as diversas partes da *Ética* que são afetadas por velocidades relativas cambiantes, até a velocidade absoluta do pensamento no terceiro gênero do conhecimento. E, simultaneamente, na medida em que as proposições e os escólios não andam no mesmo ritmo e compõem dois movimentos que se atravessam. A *Ética*, composição de que todas as partes são levadas pela maior velocidade e no mais amplo movimento. Numa belíssima página, Lagneau falava dessa velocidade e dessa amplitude, que o induziam a aproximar a *Ética* de uma música, "rapidez do pensamento" fulgurante, "potência em extensão profunda", "poder de perceber num único ato a relação de um maior número possível de pensamentos".[3]

Em suma: se somos espinosistas, não definiremos algo nem por sua forma, nem por seus órgãos e suas funções, nem como substância ou como sujeito. Tomando emprestados termos da Idade Média, ou então da geografia, nós o definiremos por *longitude e latitude*. Um corpo pode ser qualquer coisa, pode ser um animal, pode ser um corpo sonoro, pode ser uma alma ou uma idéia, pode ser um *corpus* lingüístico, pode ser um corpo social, uma coletividade. Entendemos por longitude de um corpo qualquer conjunto das relações de velocidade e de lentidão, de repouso e de movimento, entre partículas que o compõem desse ponto de vista, isto é, entre *elementos não formados*.[4] Entendemos por latitude o conjunto dos afetos que preenchem um corpo a cada momento, isto é, os estados intensivos de uma *força anônima* (força de existir,

3. Jules Lagneau. *Célèbres leçons et fragments*. 2ª ed. Paris: PUF, 1964, p. 67-8. Esse texto de Lagneau faz parte dos grandes textos sobre Espinosa. Do mesmo modo Romain Rolland, quando fala da velocidade de pensamento e da ordem musical em Espinosa: *Empédocle d'agrigente*, acompanhado de *l'Eclair de Spinoza*, Sablier, 1931. Com efeito, o tema duma velocidade de pensamento maior que toda velocidade dada pode ser encontrado em Empédocles, Demócrito ou Epicuro.

4. Cf. o que Espinosa chama os "corpos mais simples". Eles não têm nem número nem forma ou figura, mas são infinitamente pequenos e vão sempre por infinidades. Só possuem uma forma os corpos compostos, aos quais os corpos simples pertencem sob esta ou aquela relação.

poder de ser afetado). Estabelecemos assim a cartografia de um corpo. O conjunto das longitudes e das latitudes constitui a Natureza, o plano de imanência ou de consistência, sempre variável, e que não cessa de ser remanejado, composto, recomposto, pelos indivíduos e pelas coletividades.

Há duas concepções bem opostas da palavra "plano", ou da idéia de plano, mesmo quando essas duas concepções se misturam e quando nós passamos insensivelmente de uma para a outra. Chamamos plano teológico toda organização que vem de cima e diz respeito a uma transcendência, mesmo oculta: desígnio no espírito de um deus, mas também evolução nas profundezas supostas da Natureza, ou ainda organização de poder de uma sociedade. Tal plano pode ser estrutural ou genético, e os dois ao mesmo tempo; ele se refere sempre a formas e a seus desenvolvimentos, a sujeitos e a suas formações. Desenvolvimento de formas e formação de sujeitos: é o caráter essencial dessa primeira espécie de plano. É, pois, um plano de organização e de desenvolvimento. Desde logo, será sempre, independentemente do que se diga, um plano de transcendência que dirige tanto as formas quanto os sujeitos, e permanece oculto, que nunca é dado, que deve apenas ser adivinhado, induzido, inferido a partir do que ele oferece. Ele dispõe, de fato, de uma dimensão a mais, implicando sempre uma dimensão suplementar às dimensões daquilo que é dado.

Ao contrário, um plano de imanência não dispõe de uma dimensão suplementar: o processo de composição deve ser captado por si mesmo, mediante aquilo que ele dá, naquilo que ele dá. É um plano de composição, e não de organização nem de desenvolvimento. Talvez as cores ilustrem o primeiro plano, enquanto a música, os silêncios e os sons pertençam a este último. Não há mais formas, mas apenas relações de velocidade entre partículas ínfimas de uma matéria não formada. Não há mais sujeito, mas apenas estados afetivos individuantes da força anônima. Aqui, o plano só retém movimentos e repousos, cargas dinâmicas afetivas: o plano será percebido como aquilo que ele nos faz perceber, passo a passo. Não vivemos, não pensamos, não escrevemos da mesma maneira num e noutro plano. Por exemplo, Goethe, e mesmo Hegel sob certos aspectos, puderam passar por espinosistas. Mas não

o são verdadeiramente, visto que nunca deixaram de vincular o plano à organização de uma Forma e à formação de um Sujeito. Os espinosistas, seriam antes Hölderlin, Kleist, Nietzsche, pois pensam em termos de velocidades e de lentidões, catatonias paralisadas e movimentos acelerados, elementos não formados, afetos não subjetivados.

Escritores, poetas, músicos, cineastas e também pintores, inclusive leitores ocasionais, podem se tornar espinosistas, mais do que filósofos de profissão. É uma questão de concepção prática do "plano". Não é que se seja espinosista sem sabê-lo. Mas, bem antes, há um curioso privilégio de Espinosa, algo que só ele parece ter alcançado. É um filósofo que dispõe de um extraordinário aparelho conceitual, extremamente avançado, sistemático e sábio; e contudo ele é, no nível mais alto, o objeto de um encontro imediato e sem preparação, tal que um não-filósofo, ou ainda alguém despojado de qualquer cultura, pode receber dele uma súbita iluminação, um "raio". É como se a gente se descobrisse espinosista, a gente chega no meio de Espinosa, é arrastado, levado ao sistema ou à composição. Quando Nietzsche escreve: "Estou surpreendido, encantado... quase não conhecia Espinosa; se acabo de sentir necessidade dele é o efeito de um *ato instintivo*..."[5], ele não fala apenas como filósofo, e sobretudo não, talvez, na qualidade de filósofo. Um historiador da filosofia tão rigoroso como Victor Delbos ficou impressionado com este traço:[6] o duplo papel de Espinosa, ao mesmo tempo como modelo exterior muito elaborado, mas também como uma impulsão secreta interna; a dupla leitura de Espinosa, por um lado leitura sistemática à procura da idéia de conjunto e da unidade das partes, mas por outro, ao mesmo tempo, a leitura afetiva, sem idéia de conjunto, onde se é levado ou colocado, posto em movimento ou em repouso, agitado ou acalmado dependendo da velocidade desta ou daquela parte. Quem é espinosista? Às vezes, certamente, aquele que trabalha "sobre" Espinosa, sobre os conceitos de Espinosa, à condição de isso ser feito com bastante reconhecimento e admiração. Mas também aquele que, não-filósofo, recebe de Espinosa um afeto, um conjunto de afetos, uma determinação cinética, uma pulsão, e faz assim de Espinosa um encontro e um amor. O caráter único de Espinosa é que ele, o mais filósofo dos filósofos (ao contrário do próprio Sócrates, ele só recorre à filosofia...), ensina ao filósofo a tornar-se não-filósofo. E é no Livro V, que não é de forma alguma o mais difícil, porém, o mais veloz, de uma velocidade infinita, que os dois se reúnem, o filósofo e o não-filósofo, como um único e mesmo ser. Além disso, que extraordinária composição tem este Livro V, e como nele se faz o encontro entre o conceito e o afeto. E como esse encontro é preparado, tornado necessário pelos movimentos celestes e subterrâneos que, os dois juntos, compõem os livros precedentes.

5. Cf. Nietzsche, carta para Overbeck, 30 de julho de 1881.
6. Delbos. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Alcan. É um livro muito mais importante que o clássico do mesmo autor, *Le spinozisme*, Vrin.

Muitos dos comentadores amavam suficientemente Espinosa para invocar um Vento quando falavam a seu respeito. E, efetivamente, não existe outra comparação senão a do sopro. Mas trata-se do grande sopro calmo de que fala Delbos como filósofo? Ou então da rajada de vento, do vento de bruxa, de que fala "o homem de Kiev", não-filósofo por excelência, pobre judeu que comprou a *Ética* por um "copeque", e sem captar o conjunto?[7] Os dois, visto que a *Ética* compreende ao mesmo tempo o conjunto contínuo das proposições, demonstrações e corolários, como o movimento grandioso dos conceitos, e o encadeamento descontínuo dos escólios, como um lançar de afetos e de pulsões, uma série de rajadas. O Livro V é a unidade extensiva extrema, mas isso porque ele é também a ponta intensiva a mais compacta: não existe mais nenhuma diferença entre o conceito e a vida. Contudo, precendentemente, já era a composição ou o entrelaçamento das duas componentes – aquilo que Romain Rolland chamava "o sol branco da substância" e "as palavras de fogo de Espinosa".

7. Cf. o texto de Malamud reproduzido como prólogo.

"— Gostaria que me explicasse qual o significado que tem para você a obra de Espinosa. Noutros termos, se se trata de uma filosofia, em que consiste ela?...

— Não é fácil dizê-lo... Conforme o tema abordado nos diversos capítulos, e embora tudo pareça sorrateiramente coeso, o livro significa diferentes coisas. Todavia, creio que o significado dele é, sobretudo, que Espinosa queria fazer de si mesmo um homem livre – tão livre quanto possível, tendo em vista sua filosofia, se o senhor me entende – e isso indo até o limite de seus pensamentos, e interligando todos os elementos uns aos outros, se Vossa Excelência puder desculpar o mal jeito da expressão."

ISBN 85-7137-196-2
9 788571 371965

escuta

alma padecia, dizia-se, e a alma não atuava sem que o corpo, por sua vez, padecesse. Segundo a *Ética*, ao contrário; o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma. Nenhuma preeminência, pois, de uma série sobre a outra. O que quer então dizer Espinosa quando nos convida a tomar o corpo como modelo?

Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e o *pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos.* Não há menos coisas no espírito que ultrapassam a nossa consciência do que coisas no corpo que superam nosso conhecimento. É, pois, a um único e mesmo movimento que chegaremos, se for possível, a captar a potência do corpo para além das condições dadas da nossa consciência. Procuramos adquirir um conhecimento de potências do corpo para descobrir *paralelamente* as potências do espírito que escapam à consciência, e poder *compará-los.* Em suma, o modelo do corpo, segundo Espinosa, não implica nenhuma desvalorização do pensamento em relação à extensão, porém, o que é muito mais importante, uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento: uma descoberta do inconsciente e de um *inconsciente do pensamento,* não menos profundo do que o *desconhecido do corpo.*