

A Idéia de Parte da Natureza em Espinosa

Marilena Chauí*

Resumo: Desde o século XVII, cria-se uma tradição interpretativa da obra de Espinosa afirmando a irrealidade dos seres finitos, à maneira dos panteísmos orientais. Tomando as versões antigas e recentes do suposto orientalismo espinosano, procuramos apontar seus equívocos. Para isto, tomamos as inovações de Espinosa na definição das idéias de *substância* e *modo* e o papel central da idéia de *parte da Natureza* para a compreensão dos modos finitos como realidades individuais e suas relações com a substância infinita.

Palavras-chave: Espinosa – substância – modo – parte da Natureza – infinito – finito – relação parte-todo – Natureza Naturante – Natureza Naturada

I. Eco das Terras Orientais

A idéia de uma substância única absolutamente infinita, causa imanente da Natureza e, nesta, de todas as coisas singulares como modificações finitas do ser infinitamente infinito, tem sido responsável pela interpretação da filosofia de Espinosa como panteísmo místico ou, segundo a expressão famosa de Novalis, como pensamento do “homem ébrio de Deus”.

* Professora do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Recentemente, autores como Paul Wienpahl e Jon Wetlesen, Huston Smith e Siegfried Hessing, Claude Piguet e Erwin Reinnisch enfatizam não só o que consideram misticismo de Espinosa, mas também seu parentesco com o pensamento oriental. Wienpahl identifica a unidade-unicidade substancial espinosana e a noção budista de aniquilamento do ego:

“A compreensão de Espinosa de que, no plano dos indivíduos humanos, não há substâncias é o equivalente à budista de que o ego é uma ilusão, pois, na linguagem do budismo, a palavra “ego” corresponde à palavra ‘substância’, na linguagem de Espinosa... Além disso, na Parte I e nas últimas 21 proposições da Parte V da *Ética*, Espinosa oferece duas alongadas descrições da nulidade do ego” (Wienpahl 29, p. 93).

Wienpahl aproxima a Carta 37 (de Espinosa a Bowmeester), na qual o filósofo afirma que o método para o conhecimento da verdade exige a distinção entre imaginação, memória e entendimento, o afastamento das duas primeiras pelo terceiro e sobretudo “meditação assídua”, “força de propósito” e “um certo modo de vida”, e o método budista do *Zazen*, “prática que envolve o corpo e a alma” para alcançar o esvaziamento de si e a nulificação do ego.

Wetlesen, por seu turno, parte da abertura do *De Emendatione* para demonstrar que podemos “com segurança caracterizá-lo [Espinosa] como místico, no sentido de haver penetrado profundamente na experiência mística”, a prova disso estando na afirmação espinosana da iluminação que lhe foi trazida pelo conhecimento “da união da mente com o todo da natureza”. O intérprete reconhece que não existem elementos empíricos que possam comprovar que Espinosa estivesse familiarizado com o budismo, no entanto, diz ele, são surpreendentes as coincidências terminológicas entre as proposições do Livro V da *Ética* e a linguagem da meditação budista, particularmente a palavra sânscrita *yoga* (meditação ascética para libertar-se da dispersão e do automatismo da consciência profana e chegar a um estado de integração que é a união com Deus) e o verbo latino *jungere*,

empregado por Espinosa para caracterizar o amor intelectual da alma por Deus.

“Parece haver sempre o perigo, quando nos aproximamos da filosofia de Espinosa, de nos envolvermos excessivamente com o aparato técnico e acadêmico de definições, axiomas, proposições e demonstrações, numa aproximação excessivamente intelectualista. Se quisermos evitar isto, precisamos indagar que experiência viva serviu de fonte para a filosofia de Espinosa. Supomos que na base dela encontra-se uma experiência mística e, dessa maneira, podemos penetrar mais profundamente nela e ver suas implicações para nossas vidas, tanto na teoria quanto na prática” (Wetlesen 28, p. 492).

Smith, partindo dos românticos alemães, de Renan e sobretudo de George Eliot – *“Spinoza says from his own soul what all the world is saying by rote”* –, aproxima a metafísica espinosana do gnosticismo Veda e do budismo, da imagem do mundo como “véu de Maya” e da beatitude como entrega de si ao Nirvana, escrevendo:

“Espinosa foi a prova viva de que é possível vislumbrar algo mais, algo majestoso – um Bem além de todos os bens –, cuja mera visão faz com que alguém abandone completamente desejos pessoais, esqueça-se de si mesmo em sua contemplação e acrescente novas dimensões ao tesouro de sua alma” (Smith 26, p. xiii).

Por sua vez, Hessing menciona uma série de adágios e aforismos de “descobridores de caminhos” para uso dos “buscadores de caminhos” com os quais relaciona textos espinosanos, colocando Espinosa na posição de profeta, guru e cabalista. Reinnisch, partindo da carta de Espinosa a Burgh – “Não pretendo haver encontrado a melhor filosofia, mas sei que conheço a verdadeira” –, indaga o que seria a “verdadeira filosofia” e responde, documentos em mão, que se trata da Cabala, cuja origem não é judaica, mas

persa, datando da época em que os judeus enfrentaram o primeiro exílio na Babilônia, quando Zoroastro difundia a nova religiosidade na região do Eufrates. É esse ensinamento que é absorvido pelos exilados, vindo a constituir-se como o fundo cifrado e secreto da Lei. Aluno de Menasseh ben Israel, místico cabalista, Espinosa teria conhecido o *Livro do Esplendor* – o *Zohar* –, bem como o pensamento esotérico da tradição cabalística, fato reconhecido na obra do filósofo, desde o século XVII, por Wachter e Leibniz (Hessing 12).

Numa outra linha interpretativa, Piguet considera o misticismo espinosano resultado da confluência de três tradições: a judaica, da viagem-aliança Deus-homem – a *Ética*, diz ele, é o relato de uma aliança que mede a distância entre homem e Deus e de uma viagem da alma para libertar-se das paixões, reencontrando Deus na beatitude –; a do misticismo espanhol das “moradas”, à maneira de Santa Tereza d’Ávila e de San Juan de la Cruz (as “moradas” espinosanas sendo os modos finitos, os modos infinitos mediatos e imediatos, os atributos e a substância), herdeiro próximo do gnosticismo de Valentim (donde a natureza gnoseológica das “moradas” espinosanas, isto é, dos graus de conhecimento e graus de realidade) e do *Zohar*, portanto, como passagem de uma perfeição menor a outra, maior, graças ao conhecimento da “essência íntima dos seres” (o papel da oração seria, em Espinosa, substituído pelo percurso através dos graus de conhecimento); e a tradição cabalística, que recusa os “signos” pelas “figuras”, pois é Deus quem dá sentido a todas as demonstrações da *Ética*, e não o contrário, como pensariam os racionalistas:

“É o próprio Deus que ‘dá sentido’ a todas as demonstrações da *Ética*, quando se poderia imaginar, inteiramente ao revés, que são os dédalos lógico-matemáticos do ‘sistema’ explícito da filosofia de Espinosa que confeririam sentido a Deus, construindo-o do exterior” (Piguet 23, p. 43).

Afirmção que, certamente, surpreenderá um leitor do primeiro capítulo do *Theologico-Politicus*, no qual Espinosa, numa fina análise filológica,

examina os vários sentidos em que a expressão “de Deus” é usada nas Escrituras, assinalando que a imaginação hebraica a empregava por estar habituada a referir todas coisas “imediatamente a Deus” e, particularmente, para indicar tudo quanto parecesse superlativo e estupendo, porque as causas naturais eram ignoradas. “Vento de Deus”, “montanha de Deus” ou “sono de Deus”, explica Espinosa, indicavam vento fortíssimo, montanha altíssima, sono profundíssimo. É assim que as Escrituras também falam no “espírito de Deus” que pairava sobre as águas – vento extremamente forte e seco –, que habitava Gedeão e Sansão – força cheia de audácia e pronta para tudo. O profeta imaginava-se habitado misteriosamente pelo “espírito de Deus” e era designado como “mente de Deus” porque os hebreus acreditavam que Jeová lhes enviava diretamente seus decretos e sua vontade, falando através do *nabi*, orador ou intérprete. Em suma, o entusiasmo profético é efeito da imaginação, pois “os homens ignoravam as causas do conhecimento profético e, por isso, admiravam-no e atribuíam-no a Deus, como faziam com qualquer outro prodígio, chamando-o conhecimento de Deus” (Espinosa 8, p. 134).

Ao lado dessas interpretações, existem as que poderíamos chamar de “cautelosas”, como as de Hubbeling e Kolakowski.

Hubbeling, opondo-se a Wetlesen, começa distinguindo experiência mística e estrutura mística de pensamento. Se, escreve ele, místico significar ter experiências místicas, então Espinosa não poderá ser chamado de místico; porém, se com tal expressão procura-se indicar uma filosofia que “defende certas doutrinas que ocorrem freqüentemente no misticismo, então, sem dúvida, Espinosa é um místico” (Hubbeling 14). De fato, entre os vários aspectos que caracterizam uma estrutura mística de pensamento, dois, pelo menos, encontram-se na filosofia espinosana: em primeiro lugar, a participação da mente humana no pensamento divino e, em segundo lugar, o contemplar o mundo e o eu humano do ponto de vista de uma totalidade inclusiva *sub specie aeternitatis*.

Para deixar claro que não se refere a experiências místicas, Hubbeling contrasta Espinosa e o holandês Ruusbroeck, considerado um dos maiores místicos de todos tempos, tendo influenciado os místicos espanhóis e, sob certos aspectos, Geulincx, o filósofo contemporâneo de Espinosa e também autor de uma *Ética*. Diferentemente de Ruusbroeck, Espinosa não oferece

ensinamentos morais que preparem a alma para o êxtase místico, não escreve exercícios espirituais preparatórios à submersão do eu na divindade, estágios de quietude e recolhimento que antecedam o momento final do arrebatamento e de dissolução no seio de Deus. No entanto, a filosofia de Espinosa possui, em termos lógicos, uma estrutura mística, ou como escreve Hubbeling, uma “dialética da infinitude” (dialética no sentido platônico) e uma “estrutura mística da participação”. A introdução a ambas se faz pelo Axioma 1 do Livro I – “Tudo o que é, é em si ou em outro” – e pela Proposição 7 do Livro II – “A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” –, cujo fundamento se encontra no Axioma 4 do Livro I – “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve”. Assim, a Proposição 1,I, preparando a demonstração da unidade e unicidade substancial e da essência modal do homem (como *pars Dei*), e a Proposição 7,II, introduzindo o paralelismo entre pensamento e ser, isto é, que as coisas devem ser inferidas do quadro do pensamento porque suas idéias estão envolvidas na idéia de Deus e devem incluir-se realmente em Deus porque são parte de Deus, estabelecem “a estrutura mística da filosofia espinosana”. Não é, como em geral tem sido o caso, o terceiro gênero de conhecimento (a ciência intuitiva, tal como aparece no Livro V da *Ética*) que leva Hubbeling a falar num misticismo espinosano, mas a estrutura lógica do sistema.

Kolakowski desenvolve aspectos de uma tradição interpretativa que vê Espinosa dilacerado entre o racionalismo mecanicista cartesiano e a herança dos cristãos sem igreja que, durante os séculos XVI e XVII (com anabatistas, quakers e outros “iluminados”), impuseram o espírito místico plebeu contra a nova ordem social e científica triunfante. Expulso da comunidade judaica, Espinosa conviveu intensamente com os cristãos sem igreja, tendo seu círculo de amigos mais próximos entre os colegiantes holandeses, a cujo misticismo teria acrescentado o legado da mística judaica, isto é, “o sentimento in formulável da unidade, mais do que isto, da unidade do homem com a natureza inteira”. O dilaceramento – que, para Kolakowski, se tornará, ao fim e ao cabo, incoerência – é perceptível na incapacidade de Espinosa para formular, nos quadros de sua própria doutrina, “o princípio de

individualidade do mundo corporal”, incapacidade que “se estende ao mundo da inteligibilidade, em virtude do isomorfismo e da identidade dos dois atributos”. Nem o corpo nem a alma conseguem ser justificados como individualidades e, portanto, não há justificativa metafísica para sua existência. Espinosa “se revolta contra tal conseqüência”, revolta que se exprime com a introdução do *conatus* como esforço das coisas particulares para perseverar na existência, mas que sua metafísica não consegue justificar. O espinosismo é, assim, atravessado por contradições insolúveis:

“A contradição entre o ponto de vista da substância e o dos *modi*, entre o universo-Deus e o universo-*modus infinitus* penetra em todas as dobras da doutrina: contradição entre a parte e o todo, na metafísica; contradição entre a intuição e a dedução, na metodologia; entre a moral contemplativa e a moral da autoconservação, na ética; entre o liberalismo e o poder autoritário, na política; entre o espírito trágico e o realismo, no estilo literário; entre o maquiavelismo e o estoicismo, na vida. A contradição interna do espinosismo revela a oposição de duas forças contraditórias e heterogêneas a partir das quais ele não consegue completar a síntese: a fonte cartesiana e a fonte mística, o espírito do racionalismo científico e individualista, enraizado nas tendências do terceiro estado ascendente, e o espírito do misticismo plebeu, distante do progresso científico. Com efeito, é desta segunda fonte que nasce a tendência, viva há séculos, de considerar toda individualidade como uma espécie do patológico, de buscar a desalienação do homem fora da vida particular, privada de grandes esperanças, numa comunhão com o absoluto, em que o homem pode encontrar a terra prometida que não lhe podem revelar nem a vida social, nem a ortodoxia petrificada das igrejas existentes. É em sua teoria da substância indivisível, que ultrapassa e aniquila toda individualidade das coisas – conseqüentemente, também a do homem como indivíduo –, que o espinosismo se constitui como transposição filosófica da consciência pequeno-burguesa desencorajada; é em seu racionalismo e sua lei da autoconservação que mostra seu

rosto otimista e confiante na vida científica de sua época, florescente no seio do progresso econômico” (Kolakowski 15, pp. 292-293).

O espinosismo seria, pois, o resultado incoerente da mescla absurda e irresolvida entre a “desesperança pequeno-burguesa”, espontaneamente irracionalista, o “comunismo plebeu” pessimista, espontaneamente místico-entusiasta, e o otimismo racionalista na nova classe dominante em ascensão.

Finalmente, opondo-se a essas várias interpretações, mas aceitando a tese da dualidade de inspiração do espinosismo, encontramos Negri, que enfatiza a “anomalia selvagem” do pensamento de Espinosa:

“Coexistem, na parte V da *Ética*, duas linhas teóricas incompatíveis e essencialmente contraditórias – em primeiro lugar, uma linha mística, proveniente de uma primeira fundação do pensamento espinosista e que se distingue da orientação profundamente materialista da segunda fundação [elaborada e desenvolvida entre a redação do *Tratado Teológico-Político* e os Livros III e IV da *Ética*]. A segunda linha de pensamento, a que chamei ascética, eu a via desenvolver-se e reforçar-se sobretudo no *Tratado Político*, em outras palavras, eu a via apresentar-se ali numa forma totalmente desdobrada enquanto filosofia da constituição do real e teoria democrática da *multidão*” (Negri 21, p. 126).

Para Negri, a utopia neoplatônica renascentista – Bruno e Leão Hebreu – e dos círculos entusiastas dos amigos de Espinosa, presente no *Tratado da Reforma* e no *Breve Tratado*, oferece a “primeira fundação” do espinosismo, isto é, a face mística do sistema que se mantém em certas partes do Livro V da *Ética*. Em contrapartida, o racionalismo cartesiano e o materialismo hobbesiano, críticos e não-utópicos, preparam a interpretação espinosana que, na “segunda fundação”, os suplantará, ao mesmo tempo que suplanta a herança neoplatônica. Trata-se, neste segundo momento, do pensamento espinosano no *Tratado Teológico-Político*, nos Livros III e IV

da *Ética* e no *Tratado Político*. Por que “anomalia selvagem”? Porque, ao passar da herança místico-panteísta de estilo renascentista ao racionalismo, Espinosa não se identifica com a marca da modernidade racionalista, qual seja, o pensamento das mediações, indispensável à burguesia ascendente. Negri indaga: haveria dois Espinosas? E responde afirmativamente:

“Existem efetivamente dois Espinosas... O primeiro representa a mais alta consciência produzida pela revolução científica e pela civilização do Renascimento. O segundo produz uma filosofia do porvir... O primeiro é o ponto final do mais alto desenvolvimento do idealismo. O segundo participa da fundação do materialismo revolucionário” (Negri 21, p. 31).

Em que consiste a “anomalia selvagem”? No fato espantoso de que Espinosa só é contemporâneo de seu tempo por ser duplamente anacrônico: é renascentista e “sua filosofia se apresenta como uma filosofia pós-burguesa”. É um místico pré-moderno e um materialista pós-moderno.

O parentesco com o neoplatonismo renascentista, particularmente com Bruno, também é mencionado por Serres, mas, diferentemente de Negri, a menção agora é feita para enfatizar a incapacidade espinosana para elaborar instrumentos de modernidade e de superação da cultura renascentista, fonte comum do pensamento de Espinosa e Leibniz. O panteísmo animista de Bruno, porém, produz dois resultados diferentes em seus pósteros. Leibniz não é monista, panteísta e imanentista como Bruno, mas associa a unidade bruniana (a mônada aritmética ou o uno, a mônada geométrica ou o ponto, e a mônada física ou o indivíduo) com a lógica do infinito, a filosofia monádica com a arte combinatória para chegar ao pluralismo substancial. Em outras palavras, Leibniz ultrapassa a herança renascentista e bruniana, graças às técnicas de domínio do infinito. Espinosa, ao contrário, permanece herdeiro direto da Renascença e de Bruno, dando aos conteúdos antigos a forma geométrica cartesiana:

“Se o espinosismo pode ser encarado como tentativa de dar coerência geométrica a um conteúdo monista e panteísta, recebido em parte da cultura renascente, o leibnizianismo pode ser considerado um ensaio para dar consistência matemática a uma forma problemática do pensamento renascente... para ele [Leibniz], tratava-se de formalizar o formal de uma cultura, enquanto Espinosa pretendia, de algum modo, formalizar o informal e, talvez, o não formalizável” (Serres 25, p. 292).

De que se trata nessa herança da cultura renascente? Retomando uma idéia de Boutroux, para quem a questão leibniziana é a da relação entre unidade e infinito (Boutroux 2), Serres considera o tema renascentista a relação entre o uno e o múltiplo, resolvida por Leibniz, graças ao domínio das técnicas de formalização da infinitude, e não resolvida por Espinosa por falta dessa formalização. No entanto, Serres observa que a matematização da mônada como lugar metafísico no qual sujeito e objeto, interior e exterior, unidade e multiplicidade são reversíveis e entrelaçados, no qual a mônada é espelho e eco do universo (ordem dos objetos e ordem das relações), repõe a idéia de comunhão universal,

“uma experiência amorosa, de amor puro ou de comunhão panteísta de estilo renascente ou neoplatônico. O entusiasmo amoroso acompanha passo a passo a matematização escrupulosa das relações que essa comunhão instaura; a compreensão total de um mundo que me compreende é a relação mesma do amor: ‘Encontrar minha alegria na alegria que o outro encontra em mim’” (*id., ibidem*, p. 389).

Se Leibniz chega, como Espinosa, ao panteísmo, dizer que Espinosa, diferentemente de Leibniz, não conceitualizou o pensamento renascentista porque apenas herdou a cultura renascente significa sugerir que nele permaneceu apenas o entusiasmo amoroso e, portanto, a tendência mística. Ora, Alexandre Mathéron considera que Espinosa segue um percurso matemáti-

co-demonstrativo tal que permite interpretar o Livro V da *Ética* como indicação da possibilidade de uma vida eterna inter-humana ou intersubjetiva que não está reservada apenas a alguns sábios, mas é virtualmente destinada a toda a humanidade. Essa comunidade existe em si, bastando revelá-la a seus membros. Essa revelação é a obra espinosana, que pretende chegar a um “comunismo dos espíritos”:

“Fazer existir a Humanidade inteira como totalidade consciente de si, microcosmo do Entendimento infinito, no seio do qual cada alma, permanecendo ela mesma, tornar-se-á ao mesmo tempo todas as outras. Perspectiva escatológica que seria um pouco análoga à de certos cabalistas... Caminhamos para uma solução parcial do drama ontológico que está na origem do drama humano: o Entendimento infinito, separado de si pela necessidade em que se encontra de pensar os modos da Extensão em sua existência *hic et nunc*, ultrapassará essa separação quanto mais a Humanidade reconciliar-se consigo mesma” (Mathéron 19, pp. 612-613).

Neste caso, a articulação entre geometria, política e ética daria um sentido rigoroso e novo à herança renascentista, e o panteísmo seria tudo menos uma experiência mística de perda de si no infinito e muito mais, à maneira leibniziana, uma outra conceituação da relação uno-múltiplo ou unidade e infinitude.

Poderíamos multiplicar exemplos de interpretações que vão desde a afirmação da existência de vários Espinosas até a assimilação total do filósofo aos quadros do misticismo panteísta. Não é necessário fazê-lo, mas vale a pena mencionar quais os temas e conceitos espinosanos, *ou atribuídos a Espinosa*, que suscitam esse tipo de interpretação. Unidade e unicidade da substância infinitamente infinita, imanência da Natureza Naturante à Natureza Naturada (e vice-versa), paralelismo entre pensamento e extensão e entre alma e corpo, concepção emanatista e fenomênica das coisas singulares, terceiro gênero de conhecimento como ciência intuitiva ou amor intelectual de Deus são alguns dos conceitos e temas que exporiam a estrutura

mística da filosofia espinosana, seus laços com o hermetismo renascentista, com o misticismo da elite judaica – a Cabala místico-gnóstica que busca a salvação através da purificação espiritual –, e não com a Cabala militante ou messiânica popular (segundo a distinção feita por Scholem), com o plebeísmo dos entusiastas cristãos (estudados por Kolakowski, e, neste caso, ao contrário da distinção de Scholem, teríamos que colocar Espinosa do lado popular e pequeno-burguês), com o zoroastrismo, o budismo e as cosmologias acosmistas orientais.

No cerne dessas interpretações (sejam elas positivas ou pejorativas), o que está em jogo é o estatuto ontológico da Natureza Naturada, isto é, da ordem natural constituída pelos seres finitos ou, na linguagem espinosana, pelas coisas singulares determinadas, existentes na duração. Trata-se da realidade ou irrealidade dos modos finitos, mas também dos modos infinitos, uma vez que são estes os mediadores entre a substância absoluta e a finitude.

O deslizamento do panteísmo ao acosmismo (portanto, para a irrealidade dos modos finitos e infinitos) é perceptível nas discussões alemãs de Espinosa. É assim que a referência a Espinosa começa, por exemplo, nas *Cartas* de Schelling sobre a diferença entre dogmatismo e criticismo, como expressão acabada da filosofia dogmática, na qual aspira-se à dissolução do sujeito num objeto absoluto (em contraposição ao desejo criticista de dissolução do objeto num sujeito absoluto). Essa imagem é reforçada pelas *Cartas sobre a Filosofia de Espinosa* de Jacobi a Mendelsohn tratando do espinosismo de Lessing, que se diz espinosista porque, após a cisão eu-natureza e a separação Deus-eu-mundo postas pela filosofia crítica, a única filosofia possível é aquela que volte a reafirmar “a poesia do *hen kai pan*” (um e todo; ou tudo uno). A via romântica da reconciliação, buscada por Lessing, é reafirmada com maior intensidade por Hölderlin, que começa por reconhecer que essa “bem-aventurada unicidade” está perdida, mas que era preciso perdê-la enquanto inocência infantil – a “mais alta simplicidade em que nossos carecimentos concordam mutuamente consigo mesmos, pela mera organização da natureza, sem nossa interveniência” – para reconquistá-la – num “estado da mais alta cultura, onde o mesmo ocorreria... pela organização que nós mesmos estamos aptos a dar a nós mesmos” –, reconciliando homem e mundo, liberdade e necessidade, cultura e natureza:

“Indagaste pelo homem, natureza?... Teus homens haverão de chegar, natureza! Um povo rejuvenescido também haverá de te rejuvenescer e serás como sua noiva, e, contigo, renovar-se-á a antiga aliança dos espíritos. Haverá de ser uma única beleza. *Humanidade e natureza haverão de reunir-se em uma divindade tudo abrangente*” (Hölderlin 13, p. 107).

A reconciliação romântica – a unidade refeita graças à beleza, à poesia, ao “sentido estético” –, essa “paz de todas as pazes” de que fala Hölderlin, exalta Espinosa porque, nele e com ele, a identidade Deus-Natureza é a reconquista do equilíbrio entre imaginação e entendimento, sentimento e razão, liberdade e necessidade, natureza e cultura, a síntese entre substancialidade e atividade. Ora, essa reconciliação, dirá Hegel, é muito rápida, abstrata e, finalmente, impossível nos quadros da filosofia espinosana, pois se o panteísmo de Espinosa não é, de maneira nenhuma, como tolamente supusera Jacobi, um ateísmo vulgar, é um acosmismo, forma superior do ateísmo, que não reconcilia nem pode reconciliar as divisões postas pelo idealismo transcendental e, desse ponto de vista, o Schelling da *Filosofia da Natureza* está tão equivocado quanto Jacobi, ainda que por motivos opostos.

Sem dúvida, reconhece Hegel, a filosofia moderna deve admitir a afirmação romântica – “ou Espinosa ou nenhuma filosofia” –, mas justamente porque *para começar a filosofar é preciso ser espinosista é que não se pode terminar* como espinosista:

“Para Espinosa, alma e corpo, pensamento e ser cessam de ter existência separada independente. A profunda unidade de sua filosofia, a manifestação do Espírito como identidade do finito e do infinito em Deus, em vez de Deus aparecer relacionado com eles como um Terceiro – *tudo isto é um eco das terras orientais*. A teoria oriental da absoluta identidade foi trazida ao pensamento europeu de maneira muito mais direta por Espinosa, primeiro com o pensamento europeu tradicional e depois com o concurso da filosofia européia e cartesiana.

O puro pensamento de Espinosa, tomado como um todo, é o que o *tò ón* era para os eleatas. Essa idéia é, no principal, verdadeira e bem fundada; a substância absoluta é a verdade, mas não é toda a verdade; para sê-lo também precisa ser pensada como ativa e vivente em si mesma e, para isto, precisa determinar-se a si mesma como Espírito. No entanto, em Espinosa, a substância é apenas o universal e conseqüentemente a determinação abstrata do Espírito. Pode-se dizer que este pensamento é a fundação de todas as verdades, não, porém, como suas bases absolutamente determinadas e permanentes, mas como a unidade abstrata do Espírito em si mesmo... Ser um seguidor de Espinosa é o começo essencial de toda filosofia, pois quando se começa a filosofar a alma deve necessariamente banhar-se no éter da substância una, na qual tudo o que foi tido por verdadeiro desapareceu; essa negação de todo particular, a que todo filósofo deve ter chegado, é a liberação da alma e sua absoluta fundação... O que constitui a grandeza de Espinosa é sua capacidade para renunciar a tudo o que é determinado e particular, restringindo-se ao Uno” (Hegel II, pp. 252 e 257).

Na *Ciência da Lógica*, a primeira crítica dirige-se à definição espinosana de Deus: Espinosa não definiu Deus como unidade Dele e do mundo, mas como unidade do pensamento e da extensão, e, por conseguinte, o mundo é apreendido apenas como fenômeno ao qual não pertence qualquer realidade efetiva.

A crítica prossegue, endereçando-se ao esboço defeituoso da categoria da efetividade, uma vez que a substância mantém a exterioridade entre o absoluto da reflexão e o diverso das determinações das quais a reflexão é o princípio. A determinação – a *omnis determinatio negatio* espinosana – permanece como negação externa, mera determinidade ou qualidade, fracassando por apreender-se como *negatio negationis*; a relação pensamento e extensão é um dado imóvel. Destarte, a substância não se efetua nem se efetiva porque não realiza o movimento de saída de si e de retorno a si, isto é, não é sujeito; conseqüentemente, os atributos permanecem formas

inessenciais de uma identidade imóvel; os modos são imediatamente dados, não são *Nichtigkeit*, estão desprovidos de reflexão dialética, não sendo genuinamente reais (*nicht warhfat wirklich*). A Natureza Naturada, por conseguinte, é o mundo da indeterminação abstrata, a diferença está ausente e os modos são irrealis. A substância é puro *Dasein* fechado sobre si mesmo, totalidade vazia e indiferente, incapaz da inversão dialética: a exposição do absoluto, embora completa (substância, atributo, modo), reduz-se à enumeração sucessiva e externa dos três momentos, pois a negação está ausente e com ela a reflexão cujo ponto culminante deveria ser o modo, onde ela deveria completar-se e cumprir-se.

A substância, unidade abstrata morta, aniquila os modos não porque estes tenham potência própria, mas porque não têm nenhuma, faltando-lhes o princípio da singularidade como auto-afirmação, já que lhes falta o jogo da negação da negação pelo qual o absoluto se realiza ou se efetua. Não se revela. E seus efeitos, os modos, não são o ser-posto. Eis por que o panteísmo espinosista não é senão um acosmismo:

“A censura de ateísmo dirigida à filosofia espinosista se reduz, considerada de perto, ao fato de que nela o princípio da diferença ou da finidade não acede ao seu direito e, por consequência, nela não se pode falar propriamente em mundo, no sentido de alguma coisa que é um ente positivo, e por isso esse sistema deveria ser designado não como ateísmo, mas, ao contrário, como *acosmismo*. Isto indica o que se deve pensar da censura de *panteísmo*. Se se entende por panteísmo, como acontece freqüentemente, uma doutrina que considera as coisas finitas enquanto tais e o complexo formado por elas como Deus, então não há como lavar a filosofia espinosista da censura de panteísmo, visto que, de acordo com ela, às coisas finitas ou ao mundo em geral não cabe verdade alguma. Essa filosofia é seguramente panteísta precisamente por causa de seu acosmismo” (Hegel 10, pp. 585-586).

O Nascimento da Tradição Interpretativa

A imagem místico-panteísta de Espinosa não é senão sua imagem atéia posta diante do espelho. Porque misticismo panteísta e ateísmo são inseparáveis para o pensamento europeu do século XVII ao XIX, a figura atéia de Espinosa foi construída, já no século XVII, através de sua imagem panteísta “oriental”.

Quando surge essa imagem? É difícil determinar o momento exato de seu surgimento. Podemos, porém, localizar os primeiros instantes em que se manifesta publicamente: anuncia-se como possibilidade nas cartas de Tschirnaus a Espinosa, na leitura da obra espinosana como cabalística, por Wachter, na crítica de Leibniz (a partir do livro de Wachter) à unicidade substancial e no opúsculo inacabado de Malebranche, *Diálogo entre um Espinosista e um Filósofo Chinês* (que retoma teses malebranchistas expostas na correspondência do oratoriano com Dortous de Mairan).

Sabe-se, hoje, que Tschirnaus considerava-se um discípulo de Espinosa, defendendo-o dos ataques de Oldenburg e Bayle; sabe-se, também, que, acuado por Christian Wolff e por Thomasius, que lhe atribuíam o ateísmo panteísta espinosano, defendeu-se da acusação oscilando entre a defesa de Espinosa e a afirmação de que mal conhecera o filósofo e sua obra. Sabemos, finalmente, que Tschirnaus era amigo de Schuller. Este procurara estabelecer o contato entre Espinosa e Leibniz, do qual Tschirnaus também se aproximara. Esses dados históricos, aparentemente irrelevantes, ganham sentido quando lemos as cartas de Tschirnaus a Espinosa, pois nelas observa-se, de um lado, a preocupação do missivista com o risco do panteísmo e, de outro lado, que a dúvida apresentada a Espinosa reaparecerá como crítica ao filósofo em Leibniz. Em suma, Tschirnaus tem uma atitude ambígua para com Espinosa, e podemos inferir que, entre várias, uma das razões para isto encontra-se justamente na questão formulada nas Cartas 80 e 82, colocando em dúvida a validade da Proposição 16 do Livro I da *Ética* – “Da necessidade da natureza divina deve-se seguir uma infinidade de coisas em uma infinidade de maneiras (*infinita infinitis modis*), isto é, tudo quanto possa cair sob um intelecto infinito”.

Tschirnaus considera impossível deduzir a existência de todos os corpos e todos os efeitos dos corpos apenas do conceito de extensão: na *Carta 80*, invoca a ausência de figura e movimento na extensão “quando considerada absolutamente”; na *Carta 82*, invoca o procedimento dos geômetras, no qual “da definição de uma coisa só podemos deduzir uma única propriedade”, sendo necessário aproximar a coisa definida de muitas outras para que novas propriedades sejam deduzidas:

“Por isso não posso ver como, de um atributo considerado com a exclusão de todos os outros e, por exemplo, da extensão infinita, possa sair a variedade dos corpos. Se acreditais que esta variedade não pode ser concluída da consideração de um só atributo, mas antes da de todos os atributos tomados juntamente, eu gostaria de sabê-lo de vós mesmos e, ao mesmo tempo, como essa dedução deve ser concebida” (Espinosa 7).

Não é o momento de discutirmos a dificuldade de Tschirnaus nem a resposta que lhe envia Espinosa. Aqui, nos interessa o fato de que a questão houvesse sido formulada, pois nela exprimem-se duas dúvidas: a primeira refere-se à possibilidade de oferecer um fundamento metafísico à física – dedução, a partir do atributo divino extensão, da variedade dos corpos dotados de figura e movimento; a segunda, à possibilidade de que tal fundamento possa ser a relação entre as *propriedades* do infinito (no caso, as propriedades da extensão infinita em seu gênero) e os modos como seus *efeitos* finitos (no caso, os modos corporais).

Em fevereiro de 1678, ao receber de Tschirnaus a edição da *Opera Posthuma*, Leibniz anotou e comentou a *Ética*, propôs melhorias nas definições e nas demonstrações e, numa carta a Justel, declarou: “Nela encontro muitos belos pensamentos, conformes aos meus”. No entanto, algum tempo depois, redigiu notas críticas sobre o Livro I, afirmando não ser Espinosa um bom matemático nem um bom filósofo e a Justel: “Julgo este livro perigoso para os que neles irão aprofundar-se, pois os demais não conseguirão entendê-lo”. Entre as várias críticas, duas nos interessam aqui: aquela

endereçada contra Proposição 14 – “Afora Deus, não pode dar-se nem ser concebida nenhuma substância” – e aquela endereçada a uma passagem do escólio da Proposição 17, quando Espinosa retoma o que demonstrara na Proposição 16 – “Da suma potência de Deus, ou, por outras palavras, da sua natureza infinita, dimanam necessariamente, ou resulta sempre com a mesma necessidade, uma infinidade de coisas numa infinidade de maneiras, isto é, tudo; do mesmo modo que da natureza do triângulo resulta de toda a eternidade e para a eternidade que seus três ângulos são iguais a dois retos”.

No caso da Proposição 14, Leibniz contesta a unicidade da substância (depois de haver criticado, em notas precedentes, o conceito espinosano de substância como confuso e impreciso, e “muitas outras coisas inadmissíveis”). Todavia, a nota prossegue com a seguinte observação: “Ainda não me parece certo que os corpos sejam substâncias. Mas o caso é outro no que respeita aos espíritos”. Temos, aqui, a indicação do que será demonstrado e posto como acabamento monumental da filosofia leibniziana: a *Monadologia* e, portanto, a natureza puramente fenomenal dos corpos (o agregado extenso tem fundamento real, mas não é real em si mesmo, isto é, não é substância) e a natureza substancial das mônadas espirituais.

Numa carta a Arnauld, Leibniz é mais explícito do que nas anotações sobre a *Ética*. O erro de Espinosa está em deduzir de Deus a natureza do próprio mundo, fazendo com que as coisas criadas desapareçam enquanto meras modificações da substância única. Substância, escreve Leibniz, é o que age por ter em si mesmo o princípio interno de sua ação. Os modos, sendo *in alio*, não são apenas causados por outro, mas existem por outro e agem por meio deste outro. Por conseguinte, estão despojados de atividade, sendo passivos e inertes e, portanto, inexistentes.

É sintomático que a crítica da unicidade substancial em favor da pluralidade das substâncias coincida com a observação sobre a dúvida (em 1678) quanto à substancialidade corporal, dirimida à medida que a metafísica monádica vai-se constituindo. Ora, é a fenomenalidade dos corpos que explica a carta de Leibniz a Bourget (em 1714), respondendo à acusação de que a *Monadologia* seria um espinosismo:

“Da maneira como defino percepção e apetite, é preciso que todas a mônadas assim sejam dotadas, pois percepção é a representação da multidão no simples e o apetite, tendência de uma percepção a outra. Estas duas coisas estão em todas as mônadas, pois do contrário uma mônada não teria nenhuma relação com o resto das coisas. Não vejo como disso podeis retirar algum espinosismo; pelo contrário, é justamente por essas mônadas que o espinosismo é destruído. Pois há tantas substâncias verdadeiras e, por assim dizer, espelhos vivos do universo sempre subsistentes, ou um universo concentrado, quantas mônadas houver; enquanto, segundo Espinosa, há apenas uma única substância. Ele teria razão se não houvesse mônadas, e então tudo, fora de Deus, seria passageiro e se evaporaria em simples acidentes ou modificações, pois não haveria a base das substâncias nas coisas, base que consiste na existência das mônadas” (Leibniz 16, p. 720).

O ponto que aqui nos interessa é a conclusão leibniziana: se não houvesse mônadas e se houvesse apenas uma substância, então *tudo* seria meramente fenomênico, à maneira dos corpos leibnizianos; tudo “seria passageiro e se evaporaria em acidentes ou modificações”, pois modo, em linguagem leibniziana, significa acidente, afecção passageira (o corpo é *mens momentanea*). Se a pluralidade substancial é a garantia da organicidade e perseveração do mundo, infere-se que, em Espinosa, não há fundamento para isto e, portanto, está preparada a tese sobre o “acosmismo espinosista”.

Quanto à crítica ao escólio da Proposição 17, no exato momento em que nele se repete o argumento da Proposição 16 (as coisas resultam da natureza de Deus com a mesma necessidade eterna em que as propriedades resultam da natureza do triângulo), vemos nela recolocada a questão de Tschirnaus, mas, agora, com resposta do próprio Leibniz. Este endereça duas críticas a Espinosa: a primeira concerne à identificação entre a natureza de Deus e a do triângulo, pois, como já observara Tschirnaus, da essência do triângulo não podem ser deduzidas *as essências* de outras coisas, mas apenas as simples *propriedades* do próprio triângulo (em termos leibnizianos, uma dedução geométrica não pode ser metafísica); a segunda concerne a

essa mesma identificação, mas agora criticada porque o triângulo não pensa, não se pensa e não é concebido por si mesmo, exatamente o contrário de Deus, que pensa, se pensa e é concebido por si mesmo. Deus é sujeito dotado de intelecto e vontade, que escolhe o melhor (qualitativamente) e o máximo (quantitativamente). Do Deus de Espinosa – que noutra local Leibniz critica porque “não é como o nosso Deus, não possui intelecto nem vontade” – não pode surgir um mundo nem a Natureza. Deus se conhece com necessidade, mas cria por escolha livre dos possíveis, pois há diferença entre essências e existências (Deus é inclinado por uma razão determinante a escolher o que cria, mas não é determinado por necessidade alguma). Ao identificar Deus e o triângulo, Espinosa destrói tanto a diferença entre inclinação e necessidade, quanto a diferença entre essência e existência, não tendo como passar da necessidade geométrica das essências à possibilidade das criaturas existentes.

Em suma, Espinosa erra ao identificar a relação lógico-matemática de implicação (de x resulta como consequência y), válida para as idealidades, e a relação ontológica de causalidade (x é causa do efeito y), válida para as realidades ou existências. Mas não só isto. Comentando a Proposição 28 do Livro I, na qual Espinosa demonstra que a existência determinada das coisas singulares finitas na duração não pode resultar direta e imediatamente da essência de Deus, mas resulta de séries causais infinitas entre coisas finitas, Leibniz afirma que, desta maneira, não só as coisas deixam de ser determinadas e causadas por Deus, como ainda deixam de resultar da natureza divina, de sorte que Espinosa também erra por não compreender a operação da causalidade de Deus.

Ora, para que a *Monadologia* pudesse ter sido acusada de “espinosismo”, para que Leibniz julgasse necessário explicitar o significado da acusação a fim de melhor refutá-la e que o conteúdo dela fosse a imputação a Leibniz da inexistência (ou a existência tão infundada quanto a essência) das coisas singulares, tudo isto atesta que, em 1714, a imagem panteísta acosmista já se tornara um instrumento de identificação da filosofia de Espinosa.

Vinda de diferentes procedências – do biógrafo Colerus, das acusações de Limborch, Kortholt e Mänsvelt, das críticas de Oldenburg e Henry More, das suspeitas de Velthuysen e das dificuldades de Tschirnaus, entre

outras –, a imagem será desenhada com contôrno nítido por Bayle que a obtém decalcando-a de uma outra que permanecera na sombra: a imagem (positiva e sublime) elaborada por Wachter no *Elucidarius Cabalisticus* (Wachtero 27, pp. 39-78).

No capítulo VI do *Elucidarius*, “*De consensu Cabalae et Spinozae*”, Wachter desenvolve 25 pontos de coincidência entre a filosofia de Espinosa e a “verdadeira Cabala” dos antigos sábios hebraicos. As proposições principais da *Opera Posthuma* são examinadas, e sua conformidade com o espírito da Cabala estabelecida a partir da definição espinosana de Deus – “O ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” –, que, segundo Wachter, é a definição especulativa do *En Soph*, o Uno inefável de onde emana o universo. Mais do que isto, Wachter analisa a expressão usada por Espinosa – “Os que seguem a ordem correta para filosofar” –, identificando-a como o começo *a Deo*, que é, para a Cabala, o único e verdadeiro começo do ser e do pensar. Será a partir dessa observação de Wachter que Leibniz repetirá a fórmula célebre, atribuída a Tschirnaus: “O vulgo começa *a creaturis*, Cartesius começa *a mente*, ele começa *a Deo*” (*Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se incipere a Deo*).

Dentre as várias coincidências entre o sistema espinosano e a Cabala, apontadas por Wachter, mencionaremos apenas aquelas que servirão aos críticos para o desenho do acosmismo ateu, isto é, pantefista: Espinosa, seguindo a Cabala, nega que a matéria tenha a realidade de uma massa divisível, finita e local (a extensão cartesiana) e afirma a espiritualidade do material, identificando matéria e espírito (extensão espiritual ou puramente inteligível); imanência de Deus ao mundo por meio do intelecto infinito imediato, primeira emanção divina, correspondendo exatamente ao que a tradição cabalista nomeava como Adão Kadmon e Messias ou Cristo, a partir da tradição gnóstica, neoplatônica e joanina da pré-existência do *Logos* à criação do mundo por Deus, isto é, o Verbo como Filho Unigênito, Homem Celeste, Pastor, Mediador, etc.; diferença de essência entre Deus e o mundo, pois a imanência não identifica *Natura Naturans* e *Natura Naturata* porque Deus, absoluto inefável (substância absolutamente infinita), *En Soph*, é potência

absoluta que engendra o mundo por emanção sem coincidir com ele, embora dele não se separe; o mundo como ser vivo ou animado – “Todas as coisas são animadas em graus diversos”, lemos no segundo livro da *Ética* –, Deus dando impacto à matéria graças à Alma do Mundo, isto é, ao intelecto infinito mediato.

Wachter faz corresponder os atributos espinosanos aos *sephirot* da Árvore cósmica cabalística, admitindo, porém, uma dificuldade para estabelecer a perfeita coincidência entre a *Ética* e a Cabala: esta fala em dez *sephirot*, e a obra de Espinosa, em dois atributos conhecidos por nós e em infinitos atributos infinitos em seu gênero, mas cuja essência desconhecemos. De toda maneira, escreve Wachter, é possível reencontrar a Árvore Sefirótica através das emanções principais do Deus espinosano: atributo pensamento, atributo extensão, intelecto infinito imediato (*Logos*, Filho de Deus), intelecto infinito mediato (Alma do Mundo), movimento e repouso (modo infinito imediato da extensão), *facies totius universi* (modo infinito mediato da extensão espiritual), séries causais infinitas de almas finitas e séries causais infinitas de corpos finitos. O intérprete conclui que a diferença numérica entre os *sephirot* e as realidades espinosanas é irrelevante, pois o que importa é a essência infinita dos *sephirot* e dos atributos, e que exprimam a essência de Deus. Muito da linguagem cabalística, escreve Wachter, se deve a inúteis e confusas imaginações dos antigos que Espinosa purificou, graças à demonstração matemática, única adequada para a verdadeira exposição cabalística. O terceiro modo de conhecimento – a *scientia intuitiva* –, chamada de “amor intelectual de Deus”, no Livro V, é aproximada por Espinosa do que “os livros santos chamam de glória”. Esta, *kabod* em hebraico, é o sinal da Presença Divina, a *Shekinah*, de que falam os verdadeiros cabalistas⁽¹⁾.

Assim, se não há como determinar o instante preciso em que a imagem pantefista e mística de Espinosa foi formulada, podemos, em contrapartida, conhecer o momento em que se consolida e constitui uma verdadeira tradição interpretativa que não cessará de ser retomada, vindo a alimentar a maneira como românticos e idealistas alemães lerão Espinosa e, a partir deles, instaurando um modelo de leitura consagrado até nossos dias: o verbete “Spinoza”, do *Dictionnaire* de Pierre Bayle, que inaugura a figura de Espi-

nosa como “ateu de sistema”. Não por acaso, Leibniz mencionará o verbete do *Dictionnaire*, Jacobi citará Bayle, Wienpahl considera Bayle como o primeiro a reconhecer o parentesco do espinosismo com o budismo (“a seita chinesa de Foe Kiao”, lemos no *Dictionnaire*), e, por seu turno, Kolakowski iniciará seu ensaio partindo da crítica bayliana ao espinosismo.

III. O Verbetes “Spinoza”

O verbete “Spinoza” inaugura a imagem de Espinosa como “ateu de sistema”. Face à longa tradição atéia, escreve Bayle, a posição espinosista é inovadora porque, agora, não mais estamos diante de um conjunto disperso e fragmentado de opiniões, mas perante “um corpo de doutrina ligado e tecido segundo a maneira dos geômetras”. Eis por que é tão difícil refutá-lo, e muitos dos que o tentaram terminaram seduzidos pela “máquina infernal” do *mos geometricus*, sucumbindo à obra ou incapazes de atacá-la nos pontos vulneráveis.

Todavia, prossegue Bayle, “*son sentiment n'est pas nouveau*”. Por inserir-se na longa tradição atéia, o espinosismo, diz Bayle, não faz senão transformar em doutrina matematicamente demonstrada uma “seita conhecida dos chineses”, opiniões de “certos maometanos conhecidos como homens da verdade”, a “Cabala dos sufis”, idéias de alguns “letrados persas”, certos “dogmas conhecidos dos hindus”, o hermetismo dos egípcios, também defendido por Fludd, mas, felizmente, refutado por Gassendi e a posição dos saduceus maometanos, para os quais “tudo o que se vê, tudo o que está no mundo, tudo o que foi criado é Deus”. O ateísmo espinosano é um orientalismo transcrito em linguagem cartesiana, e bem vira Leibniz que o germe ateu já se encontrava potencialmente em Descartes. Quais são as idéias e opiniões orientais? Com variantes, resumem-se a três afirmações: identidade entre Deus e o mundo, irrealidade dos indivíduos, meras aparências na superfície da matéria, e recusa da imortalidade individual da alma, com a conseqüente recusa de uma Providência divina que julga os homens segundo

o bem e o mal definidos por Sua lei. A este orientalismo devem-se acrescentar a Cabala judaica, o averroísmo maometano, a lista dos hereges cristãos, adeptos da idéia de uma Alma do Mundo, isto é, os neoplatônicos de várias tonalidades e, evidentemente, Abelardo, “acusado de haver dito que todas as coisas estavam em Deus e que Deus era todas as coisas”.

O que é o orientalismo? Bayle o apresenta sob duas formas, aquelas que, em sua opinião, encontram-se em Espinosa: a doutrina “dos pandetas hindus” e a “teologia da seita chinesa de Foe Kiao”, descrita pelos missionários jesuítas.

A doutrina hindu afirma a existência de um único Ser Soberano espiritual de cuja substância são produzidas ou arrancadas as coisas singulares espirituais, de sorte que não há no mundo coisas singulares corpóreas reais, mas simples aparências materiais ilusórias⁽²⁾ – “O mundo é uma espécie de sonho ou pura ilusão”. Duas imagens desenham a divindade: Deus é “como a aranha que produz a teia a partir de seu próprio umbigo”⁽³⁾, ou é “como um oceano imenso no qual se movem frasquinhos cheios d’água e que, onde quer que estejam e para onde quer que se dirijam, estão sempre mergulhados nesse oceano”⁽⁴⁾.

A doutrina de Foe Kiao “ensina o quietismo, porque todos os que buscam a salvação devem absorver-se em profundas meditações, sem usar o intelecto e em estado de total insensibilidade”, procedimento que permite “submergir no repouso e na inação do primeiro princípio”⁽⁵⁾.

Dessas duas doutrinas antigas, como das cinzas, nasce o espinosismo. Unidade substancial, irrealidade individual, imanência de Deus ao mundo, ausência de imortalidade individual e animismo universal constituem o ateísmo espinosano, uma vez que ateu não é aquele que não crê em Deus, mas quem não crê no *nosso Deus*, transcendente, pessoal, dotado de intelecto e vontade, providencial, separado das criaturas ou substâncias finitas individualizadas. O que é o espinosismo? Responde Bayle:

“A mais monstruosa hipótese que se possa imaginar, a mais absurda e a mais diametralmente oposta às noções mais evidentes de nosso espírito... Supõe que há apenas uma substância na Natureza e que

esta substância única é dotada de uma infinidade de atributos e, entre outros, a extensão e o pensamento. Na seqüência disto, assegura que todos os corpos que se encontram no universo são modificações desta substância enquanto extensa e que, por exemplo, as almas dos homens são modificações desta substância enquanto pensamento. De sorte que Deus, o ser necessário e infinitamente perfeito, é bem a causa de todas as coisas que existem, mas não difere delas. Não há senão um ser e uma natureza e esta natureza produz nela mesma e por uma ação imanente tudo o que ele chama de criaturas. Deus é, conjuntamente, agente e paciente, causa eficiente e sujeito e nada produz que não seja Sua modificação. Eis aí uma hipótese que ultrapassa toda extravagância que se possa proferir. O que os poetas pagãos ousaram cantar de mais infame contra Júpiter e contra Vênus não chega perto da idéia horrível que Espinosa nos dá de Deus, pois os poetas, pelo menos, não atribuíam aos deuses todos os crimes que se cometem nem todas as fraquezas do mundo, mas, segundo Espinosa, não há outro agente nem outro paciente senão Deus com relação a tudo o que chamamos de mal de pena e mal de culpa, mal físico e mal moral” (Bayle 1, p. 618).

“Uma hipótese que ultrapassa toda extravagância que se possa imaginar.” Extravagância, na linguagem do século XVII, significa loucura. No caso, trata-se do que Robert Burton, em *Anatomy of Melancholy*, designa como “melancolia religiosa”, doença da alma própria dos epicuristas, hereges, libertinos e ateus, isto é, de todos aqueles que “imaginam toda a realidade explicável apenas por causas naturais”. Espinosa, ultrapassando todas as extravagâncias, vai além do simples naturalismo, pois a unicidade substancial e sua seqüência, isto é, a identidade entre Deus e Natureza destroem o ser divino e desordenam os seres naturais. Ateísmo sistemático é insanidade absoluta.

Além de ser inaceitável a existência de uma única substância, impossibilitando a multiplicidade real dos seres individuais, também é inaceitável que a extensão (que Bayle chama de “matéria”) possa ser um

atributo da substância divina, pois a divisibilidade e a corruptibilidade, próprias da matéria, são incompatíveis com a essência una e incorruptível de Deus. Mais inaceitável ainda é que tal atributo possa modificar-se em corpos finitos ou “pedaços materiais”. Também é inadmissível que as almas dos homens sejam modificações do atributo pensamento ou, como escreve Bayle, “que todos os sentimentos de todos os homens estejam numa só cabeça”. Expressão retomada por Leibniz ao escrever que o Deus de Espinosa “pensa, crê e quer uma coisa em mim, mas pensa, crê e quer exatamente o oposto em um outro”.

Do ponto de vista físico, o espinosismo é um “prodigioso absurdo”, porque ou a extensão se divide e se compõe tornando-se, portanto, corruptível, ou teria que ser simples e indivisível, mas então não poderia haver corpos, pois a existência de corpos supõe divisão e composição da matéria e cada e todo corpo é composto e divisível. No primeiro caso, ou a corruptibilidade invade o ser de Deus, ou é preciso admitir que há duas substâncias extensas, a divina e a material, o que é contrário à hipótese espinosista da unicidade substancial. No segundo caso, o mundo físico dos corpos torna-se impossível ou porque a substância extensa é matemática (imaterial, simples, sem dimensões) e não poderia produzir a materialidade composta, ou porque, para admitir a existência dos corpos, seria preciso admitir uma distinção real entre a extensão atributo-divino e a extensão substância-matéria física. Ora, visto que os espinosistas afirmam que o mundo físico é real, e que há uma única substância, deve-se concluir que Deus é materialidade extensa, composta, divisível e corruptível.

Do ponto de vista moral, o espinosismo é “uma abominação execrável”, porque, antes de mais nada, Deus teria perdido a simplicidade e a imutabilidade, composto por um número infinito de partes, reduzido ao que há de mais vil, a matéria, “teatro de todas as mudanças, campo de batalha de causas contrárias, sujeito de todas as corrupções e gerações”. Absurdos “mais monstruosos”, porém, tornam-se patentes quando Deus é considerado “o sujeito de todas as modificações do pensamento”, pois, agora, Ele seria agente e paciente de todos os pensamentos e sentimentos humanos, de todas as nossas impurezas e imundícies, do mal físico e do mal moral, abismo de perversão. Deus seria oposto e contrário a si mesmo, pois sentiria, ao mes-

mo tempo, amor e ódio, alegria e tristeza, num mesmo momento afirmaria e negaria as mesmas coisas. No mundo espinosano, um alemão matando um turco deve ser traduzido por Deus matando Deus:

“No sistema de Espinosa, exprimem-se mal e falsamente os que disserem que os alemães mataram dez mil turcos, a menos que entendam por isso que Deus modificado em alemães matou Deus modificado em dez mil turcos ... Deus odeia-se a si mesmo, pede a si mesmo graças, e as recusa a si mesmo; persegue-se a si mesmo, mata-se, come-se, calunia-se, envia-se ao cadafalso” (Bayle 1, p. 619).

Por que ninguém conseguiu refutar Espinosa? Responde Bayle: porque ninguém examinou o centro vulnerável de sua doutrina, a unidade e unicidade da substância. As Proposições I,5 (“Na natureza não podem dar-se duas ou mais substâncias de mesma propriedade ou de mesmo atributo”), I,14 (“Afora Deus, não pode ser dada nem concebida nenhuma substância”) e I,15 (“Tudo o que existe, existe em Deus e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”) são “o calcanhar de Aquiles de Espinosa”. Bastará refutá-las rigorosamente para que todo o edifício do sistema venha abaixo. A refutação bayliana concentra-se em dois pontos principais: na Proposição I,5 (Bayle procura mostrar que “é impossível que o universo seja uma substância única”) e nas conseqüências do atributo extensão (Bayle procura mostrar que a extensão necessariamente possui partes reais e realmente distintas, de sorte que cada uma delas é substância). No centro da discussão encontram-se, portanto, os conceitos espinosanos de substância e modo, que, diz Bayle, foram definidos na “doutrina geral dos filósofos” – a escolástica – e na “doutrina dos novos filósofos” – Descartes, Hobbes e Gassendi.

A doutrina geral dos filósofos afirma que o ser contém duas espécies: a substância – o ser que subsiste por si (*ens per se subsistens*) – e o acidente – que subsiste em outro (*ens in alio*). Subsistir em si e por si, prossegue Bayle, significa “não depender de um sujeito de inerência”; subsistir em outro é “depender de seu sujeito de inerência”, sem o qual o acidente não pode subsistir. O sujeito de inerência é independente, o acidente, dependente. Como

a independência de um sujeito de inerência convém à matéria, aos anjos e à alma dos homens, admitem-se dois tipos de substância: a incriada, Deus, e as criadas. Disputas escolásticas “à la Romaine” em torno da Eucaristia transformaram a concepção aristotélica, pois os romanos são obrigados a admitir o mistério da transubstanciação, levando alguns a admitir dois tipos de acidentes: aqueles que podem subsistir sem o seu sujeito de inerência, distinguindo-se realmente dele (como os acidentes do pão e do vinho que permanecem quando seu sujeito desapareceu na transubstanciação), e aqueles que só podem subsistir na presença de seu sujeito de inerência. A este segundo tipo foi dado o nome de *modo* para indicar uma maneira de ser inseparável do sujeito e sem distinção real entre ambos.

Os novos filósofos, porém, negam a distinção real e a separabilidade entre substância e acidente e, para marcar sua posição, chamam os acidentes de *modos, modalidades e modificações*, afirmando que há apenas substâncias e modos. Modos não são partes de um sujeito ou de uma substância, mas maneiras de ser que se relacionam com a substância, como a figura e o movimento se relacionam com a matéria, o amor, o sofrimento, a afirmação e a negação se relacionam com a alma. Modo é o que não pode existir sem seu sujeito, mas este pode existir sem aquele e pode perder modos ou acidentes sem perder sua natureza.

Examinemos, escreve Bayle, se Espinosa é fiel aos escolásticos, que distinguem perfeitamente gênero, espécie e indivíduo. Deste ponto de vista, a “máquina espinosista” pode ser paralisada num só golpe, bastando escrever, no lugar da Proposição I,5: “Não podem dar-se na Natureza substâncias de mesmo número ou atributo, concedo; não podem dar-se na Natureza várias substâncias de mesma espécie ou atributos, nego”. Espinosa não poderia recusar essa distinção, pois ele a faz no que respeita aos modos. Todavia, Bayle sabe que Espinosa não segue os escolásticos e não opera com a identidade específica nem com a identidade numérica, os indivíduos sendo partes de um todo, e não espécies de um gênero.

Espinosa é um cartesiano: Assim sendo, espera-se que use os conceitos de substância e modo à maneira cartesiana. Ora, prossegue Bayle, tendo definido a substância como o que existe por si mesmo, independentemente de toda causa eficiente, de toda causa material e de todo sujeito de inerência,

evidentemente, para Espinosa matéria e almas humanas não poderiam ser substâncias em sentido estrito. Por outro lado, como afirma a existência de uma única substância (*Ética*, I, Proposições 5 e 14), nega a criação do mundo (*Ética*, I, Proposição 15), afirma a imanência de Deus ao mundo (*Ética*, I, Proposição 18), para ele não poderá haver o que os cartesianos chamam de substâncias criadas ou substâncias em sentido lato. Conseqüentemente, conclui Bayle, sob as designações de *modo*, *modalidade* e *modificação* Espinosa designa tanto o que os novos filósofos chamam de substâncias criadas quanto o que chamam de modos.

Um modo caracteriza-se não só por não poder existir sem seu sujeito de inerência, mas também por não se distinguir dele *in fieri*, *in esse* e *in operare*, isto é, depende de seu sujeito quanto à produção, ao ser e à operação. Em outras palavras, os modos não se distinguem realmente de Deus, não existem fora Dele nem subsistem sem Ele, não atuam fora Dele, pois fora de Deus nada há. Deus é o sujeito de inerência dos modos ou das modificações. Visto que Deus é simples e sem partes, cada modo ou modificação não poderá ser uma parte divina, mas cada um deles é Deus por inteiro e inteiramente Deus:

“O movimento dos corpos e os pensamentos dos homens estão em Deus como os acidentes dos peripatéticos estão na substância criada; são entidades inerentes ao seu sujeito, que não são compostas dele nem fazem parte dele. Com a diferença de que os acidentes dos peripatéticos são realmente distintos de seu sujeito de inerência, enquanto Espinosa não pode dizer o mesmo das modificações da substância divina; pois se fossem distintas dela sem serem compostas dela, seriam feitas de nada” (Bayle I, p. 618).

O sistema espinosista é construído sobre duas pilastras que, bem examinadas, revelam-se “sofismas que qualquer aluno que tenha estudado Lógica Menor ou as cinco vozes de Porfírio” reconhecerá: a unicidade substancial, o que significa admitir a contradição como princípio da realidade (um Deus espiritual, extenso, finito, infinito, agente, paciente); e a distinção

modal, o que significa abolir a identidade como condição da natureza e existência dos indivíduos. O melhor caminho para provar tais sofismas é examinar, como Bayle julga haver feito, as conseqüências extravagantes do atributo extensão e as abominações resultantes do atributo pensamento. Dentre essas conseqüências, Bayle se alonga a respeito das mudanças a que estão sujeitas as coisas naturais – corpos e almas. Os espinosistas afirmam que Deus é imutável por ser uma substância infinita e necessária. No entanto, negam que Deus seja causa transitiva, afirmando ser Ele causa imanente de todas as coisas e que estas são Seus modos. Neste caso, há duas e apenas duas alternativas: ou as mudanças que vemos nas coisas corporais e nas almas dos homens são ilusões e o mundo não existe, ou são reais e Deus sofre mudanças. Ora, os espinosistas não aceitam tais conseqüências lógicas, o que prova que não sabem raciocinar e que o sistema de Espinosa é um tecido de contradições. Eis por quê:

“Os que quiserem examinar as objeções que propus perceberão facilmente que tomei a palavra modalidade no sentido que deve ter e que as conseqüências que tirei, assim como os princípios que empreguei para combater tais conseqüências estão de acordo com as regras corretas do raciocínio... várias pessoas me asseguraram que sua doutrina, considerada mesmo independentemente dos interesses da religião, pareceu bem desprezível aos maiores matemáticos de nosso tempo (entre outros, os senhores Huygens, Leibniz, Newton, Bernouilli, Fatio)” (Bayle 1, p. 630).

Bayle vai mais longe. Por mais que façam, os espinosistas não podem impedir a verdade do princípio que declara que “dois termos contraditórios não podem convir ao mesmo sujeito ao mesmo tempo”. Poderiam, então, aproveitar-se da doutrina da Transubstanciação e das sutilezas dos escolásticos espanhóis para provar que uma coisa pode ser e não ser o que ela é. Isto, porém, os lançaria no mistério da Trindade, com o qual poderiam dizer que as modificações da substância divina são personalidades que, em-

bora identificadas com a mesma substância, possuem cada qual um princípio determinado, particular e distinto das outras. Não podem fazê-lo, porém, porque, como dizem os próprios escolásticos, ninguém pode pretender receber duas proposições contraditórias sem arruinar a filosofia, pretendendo transpor para as coisas naturais o que nos é ensinado pela revelação sobre a natureza de Deus, “pois seria abrir o caminho para provar que não há diferença real entre as criaturas”⁽⁶⁾.

Demonstrar que a unicidade e a imanência substanciais são contraditórias e que o espinosismo faz dessa contradição realidade, impossibilitando a idéia mais clara e distinta que possui o espírito humano, a de identidade, graças à qual estabelecemos diferenças, semelhanças, ordem e diversidade entre os seres da natureza e fazemos a distinção entre o natural e o sobrenatural, é demonstrar que Espinosa, matemático medíocre e metafísico inconsequente, está refutado.

A crítica bayliana delinea, a contrapelo, três exigências para a existência das coisas individuais. A primeira delas é, evidentemente, a pluralidade substancial (uma vez que para Bayle a distinção numérica é considerada distinção real) e a identificação entre substância e sujeito de inerência de predicados. A segunda é a imortalidade da alma, que exige não só a pluralidade substancial, a distinção real entre Deus e a alma e entre esta e o corpo, mas ainda que a alma não seja definida, à maneira espinosana, como *idea corporis* nem *idea ideae*, porque essas noções instauram o mortalismo e a inexistência de um princípio puramente espiritual de individuação. A terceira exigência deriva das anteriores, isto é, da existência de um princípio metafísico para a diferença entre bem e mal, virtude e vício de sorte que se garanta que a individualidade humana seja identificada com o sujeito da vontade.

Visto que a filosofia de Espinosa não atende a nenhuma dessas exigências, comprova-se a impossibilidade do indivíduo como ente real, o que, segundo Bayle, decorre da definição das coisas singulares como modos numa filosofia que afirma haver apenas duas maneiras de existir – como substância e como modo – e que há uma única substância, da qual todo o restante é apenas modificação.

IV. Substância e Modo

O descontentamento de Bayle com as idéias espinosanas de substância e modo reaparecem em outros contemporâneos, como Henry More e Leibniz. O primeiro escreve (Morus 20) uma *Confutatio Atheismi* contra “as duas colunas do espinosismo”: que a existência necessária pertença à substância (*Ética* I, 7) e que haja uma única substância no mundo (*Ética* I, 14). Contra a primeira, alega haver substâncias perecíveis, como a matéria, e substâncias cuja existência é apenas possível, como os anjos, os espíritos e as almas humanas. Contra a segunda, afirma que Espinosa torna impossível a existência dos indivíduos. Para nosso assunto, interessa um dos argumentos de More contra a unicidade substancial. Criticando a afirmação de Espinosa de que duas substâncias que tenham atributos diversos nada têm em comum entre si, More toma o triângulo e o círculo, que, escreve ele, têm em comum o predicado de “serem ambos figuras”. Da mesma maneira, duas substâncias diferentes têm em comum os predicados: em si, por si e não ser modo. Em suma, têm em comum seja o gênero (figuras), seja a espécie (em si, por si).

Leibniz anota duros comentários à *Ética*, particularmente ao Livro I.

Com relação à Definição 2⁽⁷⁾, escreve: o que é ser limitado por outro? Uma coisa (pensamento ou corpo) limita outra quando é maior do que ela? O que há de ser um pensamento maior do que outro? Quanto à Definição 3⁽⁸⁾, o comentário é mais áspero: o que é *ser em si*? Qual a relação entre ser em si e ser por si: é conjuntiva ou disjuntiva? Não parece demonstrável que uma substância seja sempre em si e por si, pois “há coisas que são em si, mas podem não ser concebidas por si”. Além disso, prossegue, há contradição entre a Definição 3 e a Definição 4⁽⁹⁾, pois se a substância é aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa para ser concebido e se o atributo é o que o entendimento percebe como constituindo a essência da substância, esta precisa do conceito de outra coisa, a menos que se demonstre que o atributo não é uma outra coisa. O que é o atributo? “Todo predicado recíproco ou todo predicado essencial, recíproco ou não, ou todo predicado essencial primeiro ou indemonstrável da substância?” Leibniz não

tem objeções à Definição 5⁽¹⁰⁾ e julga que com ela talvez seja possível esclarecer o conceito de atributo, que “é bem o que está numa substância, embora concebido por si”. As críticas mais duras estão reservadas à definição de Deus⁽¹¹⁾. Ao colocar um “isto é” no centro da definição, Espinosa indica que oferece duas definições de Deus sem demonstrar que sejam equivalentes, isto é, substituíveis reciprocamente, pois, para tanto, precisaria demonstrar que há na Natureza vários atributos ou predicados concebidos por si e compatíveis entre si. Além disso, a definição possui um defeito gravíssimo, porque, mesmo que seja verdadeira, seu enunciado é defeituoso, na medida em que deixa pairar dúvidas quanto à possibilidade da coisa coisa definida: em primeiro lugar, porque se pode duvidar da compatibilidade dos atributos e admitir uma contradição entre eles⁽¹²⁾; em segundo lugar, porque se pode duvidar que uma essência simples seja expressa por vários atributos diferentes, uma vez que a pluralidade de atributos é a marca da essência composta. Sabemos, pelo *Discours de Métaphysique*, que a definição que permite dúvida sobre a possibilidade do definido é, para Leibniz, uma simples definição nominal, contraposta por ele à definição real causal, que, além de garantir a possibilidade *a priori* do definido, “contém a geração possível da coisa”, e à definição real essencial, “que leva a análise até o limite das noções primitivas e não precisa de qualquer suposição que exija prova *a priori* de sua possibilidade” (Leibniz 18, pp. 62-63).

As críticas às definições repercutem sobre os axiomas: o primeiro é obscuro, porque não foi demonstrado o que é ser em si⁽¹³⁾; o sexto é inútil, pois é óbvio que uma idéia verdadeira corresponde ao seu objeto⁽¹⁴⁾; o terceiro, o quarto e o quinto podem ser demonstrados, não sendo axiomas, e sim proposições⁽¹⁵⁾.

A consequência dos defeitos apontados surge nas proposições cujo enunciado e cuja demonstração são obscuros e equivocados, a começar pela Proposição 1⁽¹⁶⁾, pois, indaga Leibniz, “o que é ser anterior por natureza”? No caso da Proposição 2⁽¹⁷⁾, o conteúdo só será admissível “se se entender por atributos os predicados concebidos por si e que sejam postas duas substâncias, A e B, nas quais o predicado *c* é o predicado de A, e *d*, o predicado de B. Mas não, se essas duas substâncias têm alguns predicados em comum e outros diferentes”.

As objeções de Leibniz concentram-se, portanto, nas expressões *in se, per se*, anterior por natureza e atributo. Se acompanharmos a história do conceito de substância, atributo e acidente, partindo da *Metafísica* e das *Categorias*, passando por Boécio, Tomás de Aquino, Ockham – a “doutrina geral dos filósofos” –, chegando à “doutrina dos novos filósofos” (nela incluindo Locke) e dela rumando para a *Crítica da Razão Pura* e para a *Ciência da Lógica*, notaremos que, com variantes importantes, o centro permanece o mesmo: a substância é definida pela relação sujeito-predicado. Seja para estabelecer que a substância é o que não pode ser predicado de outro (Aristóteles) até expô-la como efetividade pelo movimento de inversão dialética dos predicados do e no sujeito (Hegel), o conceito de substância (e, com ela, os de acidente, modo e afecção) é inseparável da noção de *hypokeimenon*, da inerência e da predicação. É por isso sintomático que Leibniz não tenha a menor hesitação em usar indiferenciadamente “atributo” e “predicado” quando comenta a *Ética* e não tenha reparos a fazer à definição do modo⁽¹⁸⁾.

Ora, o que torna Espinosa extravagante (Bayle), entusiasta melancólico (More), demonstrador medíocre (Leibniz) ou acosmista eleático-oriental (Hegel) é exatamente uma concepção da substância e do modo que rompe a continuidade da tradição metafísico-teológica. Se compararmos as definições e proposições da *Ética* com os *Principia Philosophiae*, as *Respostas às Objeções* e o *Discours de Métaphysique* essa diferença se mostrará com evidência.

Vinda sobretudo das *Categorias* (2 a 11), a idéia de substância encontra duas formulações escolásticas clássicas: a de Tomás de Aquino (*subsistere in se et per se, et non in alio existere*) e a de Suarez (*essendi in se et per se, et sustentandi accidentia*). Substância é o ente que existe em si ou é subsistente, isto é, não pode ser predicado de nada; e é o ente existente por si, diferentemente do acidente que, além de existir num sujeito, só existe pelo e no sujeito. Descartes partirá dessas formulações para transformá-las.

No Artigo 51 da primeira parte dos *Principia*, Descartes não menciona o *ens in se*, mas enfatiza o *ens per se* escrevendo:

“Quando concebemos a substância, concebemos somente uma coisa que existe de tal modo, que tem necessidade apenas de si mesma para existir. Pode haver obscuridade tocante à explicação dessa expressão ‘ter necessidade apenas de si mesma’ porque, falando propriamente, só há Deus que seja assim e não há uma única coisa criada que possa existir um só momento sem ser sustentada e conservada pela potência Dele. Por isso tem-se razão na escola ao dizer-se que o nome substância não é unívoco com relação a Deus e as criaturas, isto é, não há nenhuma significação dessa palavra que concebemos distintamente que convenha a Ele e a elas; mas, entre as coisas criadas, como algumas são de tal natureza, que não podem existir sem outras, para distingui-las daquelas que necessitam apenas do concurso ordinário de Deus, nomeamos estas como substâncias e aquelas, qualidades ou atributos dessas substâncias” (Descartes 6, I, 51).

No Artigo 52, porém, a definição pela auto-suficiência ou pela auto-subsistência (*per se*) é considerada insuficiente quando se trata não mais de saber o que é uma substância, mas de saber se uma substância existe verdadeiramente:

“Quando se trata, porém, de saber se alguma dessas substâncias existe verdadeiramente, isto é, se está presente no mundo, não basta dizer que ela existe dessa maneira para que dela nos apercebamos, porque isto não nos leva a descobrir nada que excite algum conhecimento particular em nosso pensamento. É preciso, além disso, que ela possua alguns atributos que possamos notar; e não há nenhum que não seja o bastante para isto, porque uma de nossas noções comuns é que o nada não pode ter atributos, nem propriedades, nem qualidades. Por isso assim que deparamos com algum, temos razão de concluir que é o atributo de alguma substância e que esta substância existe” (*id.*, *ibidem*, I, 52).

Finalmente, o Artigo 53 introduz a grande inovação cartesiana, isto é, a idéia de atributo principal como co-extensivo à substância de que é atributo, afastando, portanto, a definição por gênero e diferença específica:

“Ainda que cada atributo seja suficiente para dar a conhecer a substância, há, porém, em cada uma, um que constitui sua natureza e sua essência, e do qual todos os outros dependem” (Descartes 6, I, 53).

Na Exposição Geométrica das *Respostas às Segundas Objeções*, porém, voltamos a reencontrar a definição clássica da substância como sujeito de inerência de predicados, ainda que estes sejam, como nos *Principia*, os atributos principais, enquanto os modos são, aqui como lá, maneiras de ser das substâncias criadas e incompatíveis com a substância divina, uma vez que esta é imutável e não poderia ter modificações:

“Toda coisa em que reside imediatamente como em seu sujeito, ou pela qual existe, algo que concebemos, isto é, qualquer propriedade, qualidade ou atributo, de que temos em nós real idéia, chama-se Substância. Pois não possuímos outra idéia da substância precisamente tomada, salvo que é uma coisa na qual existe formal, ou eminentemente, aquilo que concebemos ou aquilo que está objetivamente em alguma de nossas idéias, posto que a luz natural nos ensina que o nada não pode ter nenhum atributo real” (*id.*, 5, p. 235).

A substância “na qual reside imediatamente o pensamento” é o espírito; aquela “que é o sujeito imediato da extensão e dos acidentes da extensão” chama-se corpo; e, finalmente, “a substância que entendemos ser soberanamente perfeita” chama-se Deus.

Face à escolástica, Descartes opera três mudanças profundas: em primeiro lugar, desliga a substância da lógica da extensão, isto é, do universal *esse*, motivo pelo qual, embora mantenha a fórmula “*ens per se subsistens*”,

não invoca a diferença entre *per se* e *per accidens*, mas trabalha com a distinção entre independência e dependência para existir; em segundo lugar, como conseqüência daquele desligamento, a concepção da substância não se faz mais por gênero e espécie, nem pelo *esse* como pressuposto de predicados, mas pelo conhecimento de sua essência, graças ao atributo principal, de tal maneira que a relação de inerência entre sujeito e predicado seja uma relação analítica entre substância e atributo, este sendo o instrumento para o conhecimento da essência e existência daquela (entre a substância e o atributo a distinção é apenas de razão); em terceiro lugar, e como conseqüência, altera as noções de *in se* e *per se* quando referidas à substância em sentido estrito ou absoluto, isto é, a Deus, que será definido nas *Respostas às Segundas e Quartas Objeções* como *causa sui*. Em outras palavras, Descartes identificará em Deus a causa formal (*ens in se et per se*) e a causa eficiente (*ens a se*) porque a substância divina é auto-subsistente por ser causa de si. No entanto, como o objetor Caterus não deixará de observar, uma causa eficiente é física e anterior ao efeito, de sorte que seria absurdo aplicá-la a Deus, motivo pelo qual Descartes afirma que Ele é causa de si em razão da “imensidão de sua essência ou de sua potência”, por superabundância de sua potência.

No *Discours de Métaphysique*, Leibniz oferece uma definição nominal e uma definição lógica da substância que serão seguidas de uma definição real essencial com a reintrodução modificada do conceito medieval de forma substancial:

“Quando vários predicados são atribuídos a um mesmo sujeito e este sujeito não é atribuído a nenhum outro, chama-se substância individual” (Leibniz 18, p. 43).

Oferecida a definição nominal clássica, imediatamente Leibniz a completa com a definição lógica, isto é, substância é aquilo que dá *a priori* a razão de todos os seus predicados, sendo por isso uma *noção completa* do sujeito:

“Isto [a definição anterior] não é o bastante e tal explicação é apenas nominal. É preciso considerar o que é ser atribuído verdadeiramente a um certo sujeito. Toda predicação verdadeira tem algum fundamento na natureza das coisas e quando uma proposição não é idêntica, isto é, quando o predicado é alguma coisa que não está compreendida expressamente no sujeito, é preciso que ele aí esteja compreendido virtualmente, e é isto que os filósofos chamam de *in esse*, dizendo que o predicado está no sujeito. Assim, é preciso que o termo sujeito englobe sempre o do predicado, de sorte que aquele que compreendesse perfeitamente a noção do sujeito, julgaria que o predicado lhe pertence. Assim sendo, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo é de ter uma noção tão cumprida (*accomplie*), que seja suficiente para compreender e para deduzir todos os predicados do sujeito ao qual essa noção é atribuída” (Leibniz 18, p. 43).

Na medida em que duas substâncias não diferem apenas *solo numero*, que uma substância só pode começar por criação e terminar por aniquilação, que uma substância é indivisível e não se forma por soma de outras, que toda substância é espelho de Deus ou de todo o universo e, finalmente, que cada substância se exprime e exprime todas as outras, a metafísica não pode dispensar o recurso à noção escolástica das formas substanciais, ainda que não devam ser empregadas à maneira escolástica como espécies e “para explicar os efeitos particulares das coisas”. As formas substanciais são individuais e necessárias para explicar: a atividade das substâncias (são as naturezas ativas das substâncias), a unidade e individualidade das substâncias como *entia per se*, a diferença entre os corpos, como agregados mortais, e as almas como substâncias individuais propriamente ditas, e, por fim, para explicar a individualidade do homem como unidade do agregado corporal e da alma. A forma substancial garante, portanto, a distinção real entre as substâncias, a completude da definição de uma substância e as razões internas de suas atividades e mudanças.

Substância, sujeito de inerência de seus predicados e que não pode ser predicado de nenhum outro ser, é o que subsiste em si mesmo e tem em si mesmo o princípio interno de sua ação e, graças à forma substancial, constitui-se sempre como uma noção completa *a priori* que dá a razão de sua essência e de sua ação. Donde a conclusão necessária, anunciada no *Discours* e explicitada por completo na *Monadologia*: há pluralidade de substâncias, as substâncias são individuais, toda substância é simples e uma substância é um ente espiritual. Ou, como lemos no *Système Nouveau*:

“Se não houvesse verdadeiras unidades nada haveria de substancial ou de real numa coleção... Mas os átomos de matéria são contrários à razão... Há apenas os átomos de substância, isto é, unidades reais e absolutamente destituídas de partes, fontes das ações e primeiros princípios absolutos da composição das coisas e como que os últimos elementos de análise das substâncias. Poderíamos chamá-los *pontos metafísicos*... e sem eles nada haveria de real” (Leibniz 17, p. 640).

Como para Descartes e Leibniz, também para Espinosa a substância não é gênero, os atributos não são espécies nem os modos, acidentes. Como para seus dois contemporâneos, também para ele a potência ou força interna para existir e agir é o centro da substância. Diferentemente de Descartes, porém, Espinosa considera a potência da substância plenamente inteligível porque idêntica à sua essência. Diferentemente de Leibniz, Espinosa não define a substância pela inerência dos predicados atuais e virtuais. Diferentemente de ambos, Espinosa demonstrará que a essência inteligível da substância exige que haja uma única substância infinitamente complexa e que os modos não são qualidades ou maneiras de ser, mas entes reais. Enfim, diferentemente de ambos, a substância é o *ens realissimum* que contém formalmente em si toda a realidade e, portanto, somente a ela pode ser atribuído univocamente o ser.

A definição da substância, na *Ética*, retoma e remaneja o que fora demonstrado na *Korte Verhandeling*. Ali, Espinosa partira diretamente da idéia de Deus, afirmando que Ele é porque à sua natureza pertence a existência, porque esta, sendo eterna, é Sua essência e porque Ele é causa de si. Prosseguia expondo o que Deus é – o ser do qual tudo ou atributos infinitos são afirmados – e que um verdadeiro atributo é o que permite conhecer Deus em si mesmo, e não extrinsecamente. Finalmente, afirmara que Deus, causa de tudo, podia ser conhecido porque Seus atributos são conhecidos por si mesmos e porque Sua existência podia ser demonstrada *a priori* (isto é, pela essência), porque Ele é *causa sui*.

Na *Ética*, porém, Espinosa começa pela substância e pelos atributos não só para poder afirmar, contra a escolástica (como já fizera no *Breve Tratado*), que Deus é substância, mas também porque o *mos geometricus* exige que a idéia de Deus seja geneticamente construída. A definição da substância, porém, situa-se entre duas outras: a da causa de si e a do atributo, enquanto a definição de Deus situa-se entre a da substância e a da eternidade. Essa disposição é necessária. A definição da *causa sui* afirma a existência necessária como envolvida pela essência, a definição da substância afirma a existência em si e concebida por si, e a definição do atributo afirma o que constitui a essência de uma substância. À luz da *Korte Verhandeling*, a disposição das definições torna-se clara: a da causa de si e a do atributo garantem que a substância é não apenas auto-subsistente, mas também inteligível imediatamente por sua essência (atributos) e por sua existência necessária (causa de si). Com isto, a posição ocupada pela definição de Deus também se esclarece: as definições anteriores garantem que Deus é a substância absoluta absolutamente inteligível e a definição da eternidade garante que a existência de Deus decorre imediatamente de sua essência. Essa cuidadosa disposição geométrica prepara o encadeamento das onze primeiras proposições do Livro I.

As seis primeiras definições da *Ética* I não são nominais, tornando-se reais e essenciais (no sentido leibniziano) ou adequadas (isto é, genéticas, no sentido espinosano) quando fossem retomadas pelas proposições, mas são definições reais ou genéticas, apesar de enunciadas com a fórmula “por...entendo”. Não se referem a verdades eternas (este é o papel dos axiomas),

não exigem demonstração (este é o papel das proposições), não são apenas designações ou nomes, mas são definições de entes reais, corretamente denominados e definidos de tal maneira, que sejam imediatamente conhecidos pelo intelecto. O motivo é simples: algo, por ser verdadeiro como idéia, acarreta, como consequência, ser conveniente ao ideado (por *Ética* I, Axioma 6), de sorte que a verdade intrínseca da idéia (ou essência objetiva) é inseparável da sua conveniência ao seu objeto (ou essência formal), uma vez que, como estabelecido pelo *De Emendatione*, “a boa definição é aquela que nos oferece a essência íntima da coisa”, isto é, sua causa ou razão interna e sua inteligibilidade plena. Eis por que as definições da *causa sui*, da substância e do modo introduzem a expressão “ser concebido”, estabelecem uma relação entre essência e existência (no caso da substância, isto é feito pela Definição 4), e diferem da tradição escolástica tanto quanto das definições oferecidas pelos “novos filósofos”.

A definição da causa de si não se refere, como em Descartes, à potência absoluta do ser que se causa a si mesmo, mas à essência de um ser cuja existência é necessária e só pode ser concebida como necessária – “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou, por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”. Desta maneira, Espinosa, que desde o *Breve Tratado* recusara a tradição escolástica de Deus como incausado ou sem causa, também se afasta da tradição e da primeira prova cartesiana da existência de Deus, isto é, da existência necessária de um ser decorrente da perfeição de sua natureza. Para que a existência, juntamente com a perfeição, não seja mera propriedade ou predicado de um sujeito, é preciso um vínculo interno necessário entre ela e a essência. Este vínculo é a *causa sui*. A causalidade de si e a existência necessária indicam, em primeiro lugar, que a substância não é substrato (*subjectum, hypokeimenon*) de predicados, mas atividade absoluta; em segundo lugar, que a essência do que é causa de si e existe necessariamente funda a inteligibilidade de sua própria ação e de seu existir, isto é, há um laço inteligível entre ser, ser causa de si e existir. De fato, pelo Axioma 3 – “De uma causa determinada segue-se necessariamente um efeito; se não existe qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito” – a *causa sui* identifica causa (eficiente) e razão (formal), *ens a se* e *ens in se*, causalidade

real e implicação lógica (segue-se, seguir-se – *sequitur*) numa aplicação radical do princípio de razão suficiente. Radical porque não só garante a universalidade da atividade causal, mas também porque afirma sua inteligibilidade (“só pode ser concebido como”).

As definições da substância, do atributo e do modo devem ser lidas em conjunto com os Axiomas 1 e 2. Estes afirmam como verdades eternas que só há duas maneiras de existir e de ser concebido: tudo o que existe, existe em si (*in se*) ou em outro (*in alio*), e tudo o que não pode ser concebido por outro (*per alium*) deve ser concebido por si (*per se*). A substância é, pois, o que existe em si (*in se*) e é concebido por si (*per se*), o atributo é o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela, e o modo é o que existe em outro (*in alio*) e é concebido por esse outro (*per alium*). No escólio da Proposição 8, Espinosa afirma que a Proposição 7 – “À natureza da substância pertence o existir” – deveria ser considerada um axioma, não carecendo de demonstração, se os que filosofam “dessem atenção à natureza da substância”.

Onde está a inovação espinosana? A tradição⁽¹⁹⁾ usava as expressões *in se* e *per se* para indicar “não estar num sujeito” (portanto, ser sujeito) e a diferença entre substância e predicados (Guérout 9, pp. 44-55; Curley 4, pp. 14-18). Ora, uma substância, por ser suporte de qualidades e propriedades, sempre foi o que não podia ser concebido por si, devendo ser concebida através dos predicados, motivo pelo qual Tomás de Aquino negara que Deus fosse substância, uma vez que esta pressupõe a essência como anterior ao ser, este só podendo ser conhecido por aquela, entendida como predicado.

Eis por que Descartes, definindo Deus como substância, fora obrigado a oferecer duas definições: uma, pela qual a potência divina superabundante O faz ser o ente absolutamente independente (*per se*), mas outra, pela qual Sua essência é concebida através de uma propriedade ou de um predicado, a perfeição. Pela primeira, Deus permanece incompreensível; pela segunda, é conhecido como sujeito de um predicado ou de um atributo principal. Pelo mesmo motivo, Leibniz indagara, lendo I Def. 3, o que significam, nela, *in se* e *per se*, indagação compreensível porque Espinosa afirma que a substância é em si e concebida por si. Em outras palavras, não é sujeito-suporte de predicados. A definição espinosana afirma que a substância é inteligível por

si mesma e, portanto, uma essência inteiramente conhecível pelo intelecto. Porque é causa de si e em si, só pode haver uma substância; porque é concedida por si, entre ela e os atributos a distinção é de razão.

De fato, a definição do atributo poderia levar a supor a retomada da perspectiva cartesiana em que a substância é conhecida pelo atributo principal. Não é, porém, o caso. Antes de mais nada, porque Descartes jamais disse que o atributo é *idêntico* à natureza de uma substância, e isto por dois motivos: em primeiro lugar, porque nos *Entrétiens avec Burman* afirma que “para além do atributo que especifica uma substância, é preciso conceber a própria substância que está sotoposta (*substernitur*) ao atributo” e, em segundo lugar, como vimos pelo texto dos *Principia*, porque o atributo é o que serve para garantir a existência diferenciada de uma substância, uma vez que substância é o que existe independentemente de outro. Ora, no caso de Espinosa, a substância é o ente cuja essência envolve a existência necessária (pois ela é causa de si) e, pela Definição 4, o atributo é o que sabemos que *constitui* a essência da substância, de sorte que ela não está sotoposta a ele, uma vez que o que constitui a essência da substância é ela nela mesma. Como observa Guérout, a Definição 4 garante a plena inteligibilidade da substância enquanto a Definição 3 impede supor qualquer subjetivismo ou idealismo do atributo (Guérout 9, p. 49). A Definição 3 nos dá “o critério da substancialidade” e a Definição 4, o ser real da substância, “aquilo pelo que uma substância é *uma* substância”⁽²⁰⁾.

As primeiras proposições do Livro I demonstram que o atributo não só constitui a essência da substância, mas que entre ele e ela a distinção é apenas de razão, de sorte que o atributo é *real*: não é qualidade ou propriedade da substância, mas seu ser. Além dessas demonstrações, as proposições se encaminham para assim construir geneticamente a idéia de uma única substância (na Proposição 5 pelo argumento ontológico, na Proposição 6 pelo argumento causal), à qual a existência pertence necessariamente (pela Proposição 7, em cuja demonstração a substância é dita causa de si) e que é necessariamente infinita (justamente pela Definição 3 e pela causalidade de si, como demonstra a Proposição 8), sendo constituída por infinitos atributos em seu gênero (porque, pela Proposição 9, uma essência é tanto mais real quanto mais atributos a constituam e porque cada atributo, pela Propo-

sição 10, sendo concebido por si como realmente distinto de outros realiza a exigência da Definição 6, isto é, que Deus é a substância absolutamente infinita que consta de infinitos atributos, cada qual exprimindo uma essência eterna e infinita). Essa construção leva, finalmente, à Proposição 11 que prova a existência de Deus como substância que consta de infinitos atributos cada qual exprimindo uma essência eterna e infinita, existência deduzida *a priori* da natureza desse mesmo ser cuja essência envolve a existência, isto é, é *causa sui*.

Os atributos são diversos, e não opostos – são essências reais distintas, e não predicados extremos de um mesmo gênero –, de sorte que a “herança renascentista” ou a relação uno-múltiplo como relação intrínseca entre unidade e infinidade encontra aqui seu ponto mais alto, não como intuição mística do absoluto, mas como demonstração da gênese do absoluto como infinito positivo constituído não por qualidades superlativas (onipotência, onisciência, bondade, justiça, misericórdia, beleza e perfeição), mas pela diversidade real de sua essência absolutamente inteligível.

Resta o modo. Definido classicamente pela existência dependente – *in alio* –, o modo espinosano é definido também como o que é concebido por outro – *per alium*. Distingue-se da “doutrina geral dos filósofos” porque não é o *ens per accidens*. Distingue-se da “doutrina dos novos filósofos” porque não é maneira de ser. Um modo é real (existe em outro) e é inteligível (é concebido por outro). Visto que há apenas duas maneiras de existir – em si e em outro –, visto que a substância não é sujeito de inerência de predicados essenciais e acidentais, o modo espinosano não é uma qualidade nem uma quantidade, mas um ente real.

Como só pode ser concebido por outro, e o único outro existente é a substância, para conhecermos como e por que existe e o que é, precisamos encontrá-lo a partir da substância sob o ponto de vista da potência: Deus é causa de si e de todas as coisas, tanto das essências quanto das existências delas. Porém, mais do que isto, como lemos no escólio da Proposição I,25, “no mesmo sentido em que se diz que Deus é causa de si deve-se dizer também que é causa de todas as coisas”, pois, como afirma o corolário dessa mesma proposição: “As coisas particulares não são mais do que afecções

dos atributos de Deus ou, por outras palavras, modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada”.

In alio refere-se, pois, à causalidade substancial, e a referência (em I,25) à *causa sui* significa:

1. que a substância infinitamente infinita é a causa eficiente da essência e da existência de um modo e, sendo causa eficiente substancial, é, por essência, anterior logicamente aos modos;

2. que a substância infinitamente infinita é a razão da essência e existência dos modos, isto é, que a causalidade eficiente é também a relação lógica de implicação entre um princípio e sua consequência, o que garante a inteligibilidade dos modos como propriedades dos atributos divinos;

3. que sendo causa eficiente e razão das essências e existências dos modos, a substância e ele são de natureza diferente (*in se, in alio*);

4. que sendo *causa sui* e infinitamente infinita, anterior logicamente às suas afecções, e causa absoluta dos modos, a substância é incomensurável a eles;

5. mas que, não sendo causa eficiente transitiva, e sim causa eficiente imanente, a substância é inseparável dos modos, que a exprimem de maneira certa e determinada porque neles “os atributos de Deus *se* exprimem de maneira certa e determinada”;

6. conseqüentemente, que um modo é *feito* da substância (a Natureza Naturante é, por sua potência, imanente à Natureza Naturada) e um efeito *na* substância (a Natureza Naturada é, por sua essência, imanente à Natureza Naturante). As coisas são *produzidas* pela potência de Deus e *resultam* da essência de Deus.

As definições de substância e modo não se referem apenas à existência – em si, em outro –, mas também à inteligibilidade – por si, por outro – e à razão ou causalidade – causa-princípio, efeito-consequência. Nos três casos, a substância não é sujeito de inerência e atributos e modos não são predicados, mas entes reais.

A realidade do atributo, afirmada na *Korte Verhandeling* (“os atributos, ou o que outros chamam de substâncias”, I,6), anuncia-se desde as *Cartas* 2 (de Espinosa a Oldenburg) e 9 (de Espinosa a Vries). A Oldenburg,

Espinosa afirma que atributo e substância são definidos da mesma maneira, isto é, como o que é concebido em si e por si. A Vries, Espinosa acrescenta o que viria a ser o núcleo de I Def. 4, isto é, que o atributo é o que o intelecto percebe como constituindo a essência da substância, ou a substância com relação ao nosso intelecto. Ora, como em I,10 Espinosa demonstra que o que é concebido em si e por si deve existir necessariamente, compreendemos a diferença entre definição e proposição: na primeira, trata-se de afirmar a verdade intrínseca do definido, na segunda, de demonstrar sua existência e, exatamente por isso, Espinosa declara que a Proposição I,7 não precisaria ser demonstrada, pois decorre imediata e naturalmente da definição da substância, enquanto no caso do modo (como no de Deus), a existência precisará ser demonstrada porque exigirá a relação entre essência e potência da substância. Em outras palavras, a definição do atributo põe sua existência; a definição do modo exige que sua existência seja demonstrada.

O caso dos modos, portanto, é exatamente inverso ao dos atributos. Como a substância, o modo é definido pela maneira como existe (em outro), mas diferentemente dela e do atributo, sua concepção ou inteligibilidade não é por si, mas depende de outro. Essa diferença possui um significado preciso: como essência, existência e inteligibilidade são inseparáveis, na substância e no atributo são imediatas, mas, no caso do modo, tudo deverá ser demonstrado, exatamente como no caso de Deus. Em outras palavras, a idéia do ente dependente – o finito – é levada ao limite, exatamente com a de independência – o infinitamente infinito – é levada ao limite, ou seja, à unicidade de uma substância absolutamente complexa cuja essência e existência exigem demonstração em seus dois pólos (Deus e modo). Nos dois casos, a passagem ao limite se faz pela introdução de um quarto termo, a potência do infinitamente infinito, idêntica à sua essência – causa de si, no caso de Deus; causa imanente, no caso do modo.

No centro das definições e das proposições do Livro I, as expressões “ser concebido por si”, “ser percebido por um intelecto” e “cair sob um intelecto infinito” acompanham o que se diz da substância, dos atributos e modos, indicando que a gênese geométrica dos conceitos se apóia nos Axiomas 4 – “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o

envolve” – e 6 – “A idéia verdadeira deve convir ao seu ideado” –, respectivamente garantia ontológica e gnoseológica da plena inteligibilidade da substância, do atributo, do modo e, evidentemente, de Deus. Estamos no universo das idéias adequadas, isto é, que oferecem a razão interna e completa de uma essência e de sua existência, oferecendo a gênese necessária delas.

V. Natureza Naturante

As primeiras proposições do Livro I da *Ética* podem ser agrupadas em três grandes conjuntos:

1. da Proposição 1 – “A substância é por natureza anterior às suas afecções” – até a Proposição 7 – “À natureza da substância pertence o existir” –, que nos levam da essência à existência necessária da substância, graças à unidade intrínseca entre a essência e a *causa sui*;

2. da Proposição 8 – “Toda substância é necessariamente infinita” (isto é, como afirmação absoluta da existência causada por si) – à Proposição 11 – “Deus, ou por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” –, que nos levam da existência infinita, posta pela potência infinita da causa de si, à essência absolutamente infinita. A demonstração é mediada pela Proposição 9, que reafirma os atributos como constituintes da realidade de uma substância cuja essência será tão mais real quanto mais constituintes diversos possuir, e pela Proposição 10, que reafirma a existência dos atributos como diversos entre si como condição da infinitude e da eternidade de uma substância absolutamente infinita. Deus é a unidade complexa de atributos que se distinguem realmente uns dos outros (são *realiter* e *formaliter* distintos), mas não se distinguem do ser de Deus porque são a expressão de uma causa única que os constitui;

3. da Proposição 12 – “Não se pode conceber, verdadeiramente, qualquer atributo da substância do qual resulte que a substância possa ser dividida” (isto é, logicamente – *sequatur* – e realmente – *vere* – os atributos não

são partes da substância, porque, sendo concebidos por si, se fossem partes separáveis, ou conservariam todas as qualidades da essência do todo, cada qual tornando-se uma substância que possuiria o mesmo atributo que o todo, o que é absurdo, ou perderiam a independência que os define essencialmente, e deixariam de ser atributos, o que é igualmente absurdo) – à Proposição 20 – “A existência de Deus e a sua essência são uma só e mesma coisa” –, que nos levam da essência infinita à potência infinita da *causa sui* como causa absoluta, livre, primeira e imanente de todas as coisas. As demonstrações são mediadas pela Proposição 14, que demonstra que há somente uma substância, Deus; pela Proposição 15, que demonstra que tudo o que existe, existe em Deus e fora de Deus nada pode existir nem ser concebido, Deus sendo a fonte da existência, essência e inteligibilidade de tudo o que existe; e pelas Proposições 16 a 19, que demonstram o que é e como opera a causalidade infinitamente infinita de Deus. A Proposição 15 deduz a imanência das coisas a Deus, segundo a essência divina; a Proposição 18 deduz a imanência de Deus às coisas, segundo a potência divina – “Deus é causa imanente e não transitiva de todas as coisas”.

Em outras palavras, esses três conjuntos de proposições deduzem a Natureza Naturante como existência necessária, como essência infinitamente complexa plenamente inteligível e como potência absoluta de agir que se causa a si mesma e é imanente à Natureza Naturada. Trata-se da dedução da *primeira forma do panteísmo* (os atributos são o ser de Deus e se exprimem de maneira certa e determinada em infinitos modos infinitos) a partir da essência e da potência divinas. Essa dedução tem em seu centro um desenvolvimento conceitual cuja presença é decisiva tanto para a idéia de Natureza Naturante quanto de Natureza Naturada: os atributos são o ser de Deus porque são causados por Ele (são a ação autoconstitutiva e autoconstituente da *causa sui*), mas sobretudo *são a potência de Deus*, ou melhor, são as *potências determinadas* da essência de Deus. Numa linguagem não espinosana deveríamos dizer que, em Deus, causar-se e ser causado são uma só e mesma coisa porque Nele a causalidade é *reflexionante*, desde que não se cometa o anacronismo de supor que toda reflexão exige “uma negação determinada”. Essa reflexão é o que permitirá, após a dedução da *segunda forma do panteísmo* (os modos estão em Deus, mas não são Deus) a chegada à Propo-

sição 34, ponto culminante do Livro I: “A potência de Deus é sua própria essência”. A primeira e a segunda dedução do panteísmo revolucionam a “herança renascentista” e afastam Espinosa do “eco das terras orientais”, justamente porque a substância não é sujeito dos atributos e dos modos.

Ora, a Proposição 15 é o alvo das críticas de Bayle, a 16, objeto das dúvidas de Tschirnaus, e a 17, criticada duramente por Leibniz, e são elas que preparam a Proposição 18, isto é, a imanência da potência de Deus a todas as coisas.

O escólio da Proposição 15 (proposição que trata da imanência de todas as coisas à essência de Deus) discute o atributo extensão como constituinte da essência de Deus. A demonstração de I,15 enfatiza que as coisas *estão* em Deus, mas *não são* Deus. O escólio enfrenta a primeira dificuldade que o panteísmo poderia criar: atribuir a extensão à essência divina. A tradição opunha infinitude e divisibilidade (passividade, dependência e decomposição ou corrupção), atribuída a Deus e Dele excluída a segunda, negando, assim, que a extensão ou a matéria pudesse pertencer à Sua essência. Espinosa mantém a oposição, mas por isso mesmo demonstra a infinitude e indivisibilidade do atributo extensão justamente por ser um atributo (em si, concebido por si e autoconstituído pela causa de si). Em outras palavras, a extensão só seria divisível se fosse pensada segundo o conceito da finitude, isto é, segundo a medida e o número (que os *Cogitata* afirmam ser auxílios para a imaginação). Os que assim pensam fariam como “alguém que forjasse um círculo com as propriedades do quadrado”. Em suma, confundem extensão (atributo) e corpo (modo). Não só isto. Tomando o exemplo da água, Espinosa propõe que a consideremos como se fosse uma substância cujas partes pudessem ser separadas; essa separação (química) faria com que cada partícula deixasse de ser água, e que a própria água deixasse de ser água, pois o que a faz ser o que ela é é a unidade determinada de suas propriedades, e não uma soma de partículas. A natureza da extensão (essência, existência e potência necessárias), as propriedades da extensão (eternidade, infinitude, indivisibilidade) e a unicidade da substância impedem de imaginá-la como passiva (afetada por outra substância e divisível), de sorte que, conclui Espinosa, “desconheço a razão pela qual a matéria seria indigna da natureza divina”. Seria indigna, se com isto se dissesse que os corpos são

Deus (na verdade, estão em Deus, mas não constituem Sua essência), ou se se dissesse que, por um ato misterioso, Deus cria uma substância extensa separada Dele e que não possui as características da essência e das propriedades de uma substância (pois, neste caso, Deus se tornaria uma potência obscura, incompreensível e contraditória).

Vimos que Tschirnaus não conseguia admitir o que julgava ser a consequência da Proposição 16, isto é, como, partindo apenas do conceito de extensão, seria possível deduzir *a priori* a existência da diversidade infinita dos corpos. A resposta de Espinosa parece decepcionante: de fato, escreve ele, não é possível e por este motivo Descartes enganou-se ao conceber a extensão como “massa inerte” da qual corpo algum poderá surgir. Tschirnaus retruca matematicamente: de uma figura geométrica pode-se deduzir apenas uma propriedade e para deduzir outras é necessário acrescentar outros conceitos, além do da figura em questão. Em outras palavras, deduzir propriedades não é o mesmo que produzir efeitos. Novamente, a resposta de Espinosa parece decepcionar: isto é verdade para os entes geométricos, que são entes de razão, mas não para os entes metafísicos, em geral, e muito menos para Deus, de cuja essência são deduzidas todas as suas propriedades, que são efeitos de sua natureza. Na realidade, Espinosa declara a Tschirnaus: 1) que não se deve confundir a extensão geométrica (que é um ente de razão) e a extensão atributo divino (que é um ente real); e 2) que a extensão atributo divino é uma essência infinita idêntica a uma potência infinita de ser e agir.

Em outras palavras: 1) a extensão atributo divino é causa eficiente imanente livre e infinita cuja essência é uma potência ativa que por sua própria natureza existe no ato mesmo em que produz infinitos corpos de infinitas maneiras exprimindo-se nos modos infinitos imediato e mediato e pela mediação das séries infinitas de causas finitas na duração (como veremos adiante), e não diretamente, como a figura geométrica da qual se deduz uma única propriedade. A figura geométrica é um modo finito determinado (um ente de razão que é uma idéia de nossa mente), e não um ser infinito como a extensão divina, atividade infinita; e 2) realidade e perfeição são a mesma coisa; a realidade e perfeição são uma função (no sentido matemático do termo) de uma essência, crescendo com o crescimento de sua potência para ser e agir, sendo, portanto, infinitas quando a essência e a potência são infi-

nitás. E é exatamente isto que significa o enunciado de I,16 – “Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é tudo quanto possa cair sob um intelecto infinito”. É da natureza do infinitamente infinito (Deus) e do infinito em seu gênero (atributo) ser uma atividade infinita de autoprodução e de produção infinita de tudo quanto exista. A extensão, como os demais atributos, é *complicatio* que se desdobra na infinita *explicatio* de seus efeitos imanentes que, sendo suas afecções (ontologicamente), são suas propriedades (logicamente), porque dela recebem a inteligibilidade de seu ser.

Finalmente, o escólio de I,17, no qual a necessidade da produção de todas as coisas pela potência eterna de Deus é assimilada à eternidade das propriedades do triângulo, como se, agora, a resposta a Tschirnaus houvesse sido esquecida ou invalidada. A objeção de Leibniz, vimos, parecia retomar a de Tschirnaus sobre a incompatibilidade de comparar a ação divina e a produção das verdades geométricas. Na verdade, a objeção leibniziana possui dois alvos: o primeiro é a assimilação entre efeitos (de Deus) e propriedades eternas (do triângulo); mas o outro alvo visa à polêmica do escólio contra as idéias de vontade e intelecto divinos criadores como atributos de Deus. Onde Leibniz haver dito que, diferentemente de Deus, o triângulo não pensa e não quer.

A primeira crítica leibniziana se dirige à assimilação, feita por Espinosa, entre necessidade lógico-matemática e necessidade metafísica. A segunda crítica volta-se para a consequência daquela assimilação. Se, para Hegel, o panteísmo espinosano era acosmismo, para Leibniz é *fatalismo*, que ignora a verdadeira natureza de Deus: entendimento infinito que calcula o melhor *possível* e inclina a livre vontade divina sem contudo necessitá-la. Nas Proposições I,30, I,31 e I,32 Espinosa demonstrará que o intelecto não é um atributo de Deus, mas um modo infinito (imediatamente e mediato) e que a vontade é “apenas um modo de pensar”, sendo sempre uma causa necessária e jamais causa livre. Essas proposições concluem o escólio de I,17 explicitando sua finalidade maior: a recusa da antropomorfização de Deus e sua consequência inevitável, isto é, a incompreensibilidade da essência e da potência divinas.

Aqui, interessa-nos a primeira crítica leibniziana (embora inseparável da segunda, como veremos), a assimilação da necessidade lógico-matemáti-

ca de implicação ou a relação do princípio com a conseqüência e a necessidade metafísica ou a relação entre a causa e o efeito, em suma, a identificação da relação entre essências com a relação entre existências, pois é ela o passo da Natureza Naturante à Natureza Naturada.

Na linguagem espinosana é o mesmo dizer que Deus produz as coisas e que essas resultam da natureza divina, da essência divina ou da potência de Deus. O problema é que “a anterioridade lógica não é anterioridade ontológica” (Guérout 9, p. 294). Ora, Espinosa possui predecessores nessa assimilação: a concepção dinâmica da causa como força natural e princípio lógico, nos estoicos. E possui uma teoria científica que lhe permite fazer aquela assimilação: a teoria matemática das curvas, de Huygens⁽²¹⁾.

Contra o platonismo (para o qual uma definição matemática é capaz de engendrar uma multiplicidade infinita de seres, a relação de causalidade sendo a do caso particular com a lei ou da cópia com o modelo), os estóicos buscam uma causa que seja uma força interna que opere como um princípio lógico e ontológico:

“A unidade da causa e do princípio se traduz na unidade do corpo que ela produz. Esse princípio é verdadeiro também para o mundo cuja unidade era provada pela unidade de seu princípio. Na própria matemática, que parecia ser o triunfo do platonismo, as figuras são consideradas não mais como provenientes de uma definição que permita construí-las, mas como a extensão no espaço de uma força interna que se desdobra... *A causa é verdadeiramente a essência do ser como causa produtora que age nele, vive nele e o faz viver, mais semelhante à essência particularis afirmativa de Espinosa do que à Idéia platônica.... os estóicos retornaram ao dinamismo... não recusaram reconhecer no universo um princípio espontâneo de atividade*” (Bréhier 3, p. 5).

Por que esse princípio espontâneo de atividade – em Espinosa, causa de si, causa livre, absoluta, primeira e imanente – poderia ser assimilado à geração das propriedades geométricas ou à relação princípio-conseqüência,

garantindo a universalidade da necessidade metafísica nos moldes da necessidade matemática?

Na terceira parte do *Horologium Oscillatorium*, após o estudo das oscilações das cicloidalas (feito na segunda parte), Huygens trabalha com uma nova teoria matemática que possa demonstrar por que, no movimento do pêndulo, uma das curvas é o envelope da relação entre as normais, designando a primeira como desenvolvida e a segunda como desenvolvente e mostrando que toda curva admite uma desenvolvida da qual ela é a desenvolvente e que certas curvas possuem desenvolvidas idênticas a elas mesmas:

“Várias observações se impõem: a) com a cicloide, tem-se, para falar sem rodeios, um objeto geométrico que é *causa sui*: esta curva, enquanto se “desenvolve”, engendra-se a si mesma à distância; b) com a teoria das desenvolvidas, tem-se uma geometria genética que generaliza a geometria euclidiana. Se olharmos a definição do círculo que Espinosa tanto gosta de citar – a figura descrita por uma linha da qual uma das extremidades é fixa e a outra móvel –, vê-se que ela não é senão um caso particular de uma definição mais geral, tornada possível pela teoria de Huygens. Assim como um ponto pode ser considerado como a desenvolvida de um círculo, um círculo pode, inversamente, ser considerado a desenvolvente de uma curva reduzida a um ponto. Esse gênero de definições é inteiramente conforme às exigências espinosistas do *Tratado da Reforma do Entendimento*; c) enfim, com a cicloide temos um objeto que realiza uma unidade na ordem da extensão, isto é, na ordem da figura e do movimento... Pode-se dizer que a cicloide é uma verdadeira constante da Natureza... Não deveríamos conceber a relação da Natureza Naturante com a Natureza Naturada à imagem da relação entre as desenvolventes e as desenvolvidas?” (Parrochia 22, pp. 62-63).

Qual a diferença entre o que fora demonstrado em I,16 (acarretando a dúvida de Tschirnaus) e o que é afirmado no escólio de I,17 (provocando a crítica de Leibniz)? Por que a resposta de Espinosa a Tschirnaus não invali-

da a comparação entre a produção divina e a relação do triângulo com suas propriedades?

O escólio recusa – após a demonstração de I,17, de que Deus age apenas pela necessidade de sua natureza – que Deus seja vontade livre (objeto da segunda crítica de Leibniz) e é sob este aspecto preciso que a referência ao triângulo é feita. Escreve Espinosa:

“Há quem julgue que Deus é causa livre porque, segundo pensam, pode fazer que as coisas que resultam de sua natureza, isto é, estão em seu poder, não se façam; ou, por outras palavras, não sejam produzidas por Ele. Ora, isto é como se dissessem que Deus pode fazer com que da natureza do triângulo não resulte que seus ângulos sejam iguais a dois retos, ou que de uma dada causa não resulte o efeito, o que é absurdo. Ademais, como mostrarei adiante, sem o auxílio desta proposição, o intelecto e a vontade não pertencem à natureza de Deus”.

O escólio, portanto, não identifica Deus e o triângulo (como a crítica leibniziana levaria a crer), e sim declara que:

1. a potência divina não é um poder para romper a necessidade de sua própria ação e a necessidade das coisas, mas para fundá-las (argumento semelhante ao usado no *Tratado Teológico-Político* contra a crença em milagres, que, espinosamente, é o verdadeiro ateísmo), pois o poder para *não* fazer algo não é igual nem superior ao poder para *fazer* alguma coisa, visto que “não fazer” é o mesmo que “não poder ser”, impotência em vez de onipotência;

2. do ponto de vista da potência, “agir segundo a necessidade de sua natureza” significa que a relação de causa e efeito é tão necessária quanto a relação do princípio com a consequência quando a causa não é transitiva, e sim imanente. E isto, como observamos há pouco, o pensamento estóico, de um lado, e a matemática de Huygens, de outro, evidenciam.

VI. Natureza Naturada: As Partes da Natureza

A Natureza Naturada, efeito infinito dos atributos infinitos, é deduzida na parte final do primeiro livro da *Ética*. Com ela, entramos na região da potência dos atributos como causas eternas, primeiras, infinitas, livres, necessárias e imanentes cujo efeito é o *Deus quatenus*, isto é, os modos infinitos imediatos e mediatos. A Natureza Naturada é efeito infinito, eterno e imutável pela natureza de sua causa, isto é, o atributo (em I,21) e o modo infinito imediato (em I,22); e por sua própria natureza de efeito imanente de uma causa infinita e eterna (em I,23). Em outras palavras, o atributo sendo infinito, eterno e imutável produz imediatamente, pela força espontânea de sua natureza, um efeito imanente imediato no qual se exprime e que por isso possui as mesmas propriedades que ele, embora não possua a mesma essência que ele, pois, neste caso, o efeito seria uma substância, e não um modo. Por seu turno, o modo infinito imediato produz imediatamente um efeito mediato do atributo, o modo infinito mediato, que possui as mesmas propriedades que sua causa mediata, isto é, o atributo, porém, não mais como sua expressão direta, e sim como resultante da ação causal do modo infinito imediato. Este desdobra o atributo e é desdobrado pelo modo infinito mediato. Na medida em que um modo é o que existe em outro e é concebido por outro, todo modo infinito e eterno (imediato ou mediato) deve necessariamente ter resultado imediata ou mediata da natureza de um atributo de Deus. Os modos infinitos imediatos e mediatos são, assim, o efeito total, necessário e eterno da ação dos atributos, segundo a natureza dos atributos (causa absoluta) e a dos próprios modos (ser em outro e ser concebido por outro).

A modalização infinita é o que, no *De Emendatione* (§ 101), Espinosa designara como *res fixae et aeternae*, que constituem a essência íntima das coisas singulares e são as leis “segundo as quais são feitas e ordenadas todas as coisas singulares”, que, por isso, não podem ser nem ser concebidas sem elas. Na qualidade de leis fixas e eternas, os modos infinitos são universais concretos. Universais, porque são os princípios gerais de constituição e

ordenamento de todas as coisas singulares; concretos, porque não são gêneros nem espécies (*entia imaginationis abstractos*), mas atividade infinita dos atributos. No plano do conhecimento, formam as *noções comuns* alcançadas adequadamente pelo segundo gênero de conhecimento, isto é, as relações necessárias entre um todo e suas partes.

O modo infinito imediato da extensão são as leis eternas e necessárias de movimento e repouso que *constituem* a essência singular dos modos finitos, isto é, dos corpos singulares, suas relações e a totalidade deles. O modo infinito imediato do pensamento são as leis eternas e necessárias do encadramento e conexão das idéias que *constituem* a essência singular dos modos finitos, isto é, das mentes singulares, suas relações e a totalidade delas.

Os modos infinitos mediatos, como bem observa Rousset, não são “mediadores” ou “mediações”, mas *resultados* na determinação dos seres. São a *concatenatio universalis* de todas as leis infinitas, eternas e necessárias (os modos infinitos imediatos) e dos modos finitos singulares produzidos por elas, assim como as séries causais infinitas dos seres finitos produzindo-se na duração. Formam a “figura total do universo” ou a Natureza como Indivíduo único, constituído por partes singulares finitas e pelas leis que as constituem e governam (Rousset 24).

Os modos infinitos imediatos constituem a totalidade das essências singulares finitas *sub specie aeternitatis* – o intelecto absolutamente infinito de Deus, ou a idéia de Deus, ou totalidade das idéias, no atributo pensamento, o movimento e o repouso, no atributo extensão –, enquanto os modos infinitos mediatos constituem a totalidade das séries causais infinitas das existências singulares *sub specie durationis* – o mundo histórico-social (ou o mundo da cultura), no atributo pensamento⁽²²⁾, e a *facies totius universi*, no atributo extensão. Formam o que Espinosa designa de “o todo da Natureza”, do qual os modos finitos são efeitos (dos modos infinitos imediatos) e partes (dos modos infinitos mediatos).

A dedução dos modos infinitos possui uma tríplice importância. Em primeiro lugar, porque garante a passagem contínua do absoluto ao finito, sem recorrer ao salto misterioso da criação que exige a invenção da idéia de causa eminente, transitiva e transcendente. Em segundo lugar, porque garante a comensurabilidade e a inmensurabilidade entre o absoluto e o fini-

to – são comensuráveis porque os modos finitos são de mesma essência que seus atributos, transmitida a eles pelos modos infinitos; são incomensuráveis porque Deus é causa de suas essências e de suas existências, isto é, não são substâncias. Em terceiro lugar, porque fará dos modos finitos partes dos modos infinitos mediatos e não do absoluto, pois deste eles são efeitos, e não partes (como resulta do escólio e do corolário de I,25). Este terceiro aspecto é decisivo para romper a tradição inaugurada com Bayle, que fizera dos modos finitos partes imediatas da essência de Deus, daí retirando as conseqüências que vimos: divisibilidade, passividade, mutabilidade, corruptibilidade e contradição da essência absoluta.

Graças a eles, os modos finitos surgem totalmente determinados, como exige I,33 – “As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que a que têm” –, pois são determinados quanto à essência pelos modos infinitos imediatos (I,24), quanto à existência, pelos modos infinitos mediatos (I,29) e pelas relações e séries causais determinadas entre os próprios modos finitos existentes (I,28 e I,36). Mais do que isto. Na medida em que os modos infinitos são leis de produção e concatenação dos modos finitos, são eles o fundamento ontológico das proposições II,7 – “A ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” – e V,1 – “Como os pensamentos e as idéias das coisas se ordenam e encadeiam na mente, exatamente da mesma maneira as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, se ordenam e encadeiam no corpo” –, que a tradição consagrou com o nome de “paralelismo”.

O que são os modos finitos?

Espinosa parece deles oferecer várias definições, pois em cada uma delas a essência singular é apanhada sob um ponto de vista diferente:

1. por essência, são em outro e concebidos por outro. São afecções da substância;

2. por essência, são entes finitos produzidos pelas leis dos modos infinitos imediatos e compõem totalidades que são os modos infinitos mediatos dos quais são partes determinadas. São as partes do todo da Natureza;

3. por essência, são entes reais, porque são efeitos reais da causalidade eficiente imanente dos atributos que os produzem mediatamente, ao produ-

zirem suas causas, isto é, os modos infinitos. São essenciais mediatamente produzidas por Deus e imanentes a Ele;

4. por serem modos finitos, é de sua natureza que suas existências na duração sejam duplamente determinadas: pela ordem necessária da Natureza e pela ordem comum da Natureza. Isto significa que, por essência, não envolvem a existência (senão seriam substâncias) e que esta tem Deus como causa através dos modos infinitos e da série infinita de entes finitos na ordem comum da Natureza. São existências mediatamente produzidas por Deus e imanentes a Ele;

5. como essências finitas existentes na duração, são coisas singulares que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus; essa expressão os determina como forças internas de perseveração na existência ou como *conatus* e como forças externas que agem umas sobre as outras. São efeitos da potência de Deus que lhes é imanente;

6. como efeitos, estão necessariamente determinados por Deus a serem o que são e como são; conseqüentemente, estão determinados por Deus a serem causas e a produzirem efeitos também de maneira certa e determinada. Enquanto causas externas, sua ação se realiza na ordem comum da Natureza ou como série infinita de causas e efeitos; enquanto causas internas, sua ação se realiza segundo a necessidade interna de suas próprias essências singulares e na ordem necessária da Natureza. São causas externas e internas de efeitos necessários e, como tais, entes completamente determinados;

7. sendo completamente determinados tanto na ordem comum quanto na ordem necessária da Natureza, podem ser adequadamente conhecidos (uma vez que o conhecimento adequado é o conhecimento das causas, o qual envolve o conhecimento dos efeitos e do qual este último depende) e o são tanto em suas relações com estas duas ordens (conhecimento do segundo gênero) quanto em suas relações com os atributos divinos (conhecimento do terceiro gênero);

8. sendo entes singulares, são indivíduos reais, isto é, são corpos e mentes. O corpo é “um modo que exprime, de uma maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa” (II, Def.1); a mente “é uma parte do intelecto infinito de Deus” (II, Corolário 11). O processo de individuação dos modos finitos corporais se faz pelas

leis universais do movimento e do repouso que determinam diferentes tipos de corpos simplíssimos, suas formas de composição (os corpos constam de partes) e sobretudo suas formas de integração pelas quais os componentes agem em comum e se apresentam como causa única de suas ações, isto é, como *conatus*, que é o indivíduo corporal propriamente dito, afetado, regenerado ou destruído por outros e afetando, regenerando ou destruindo outros. O processo de individuação dos modos finitos pensantes se efetua pelas leis universais de gênese necessária das idéias a partir do modo infinito imediato do pensamento, por suas conexões com as demais idéias que formam o modo infinito mediato do pensamento e pela relação certa e determinada de cada modo pensante ou mente com seu corpo próprio do qual é idéia. Assim como o indivíduo corporal é o *conatus* como causa interna de suas ações, assim também, a individuação psíquica é duplamente determinada: a mente é idéia atual de seu corpo atual e idéia de si ou reflexão.

O que é um modo finito *humano*?

Antes de mais nada, é modo, e não substância: “A essência do homem não envolve a existência necessária” (II, Axioma 1) e “À essência do homem não pertence o ser da substância; por outras palavras, a substância não constitui a forma do homem” (II,10). No escólio desta proposição, Espinosa retoma II, Def. 2 – “Pertence à essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que a coisa exista e que, sendo suprimido, faz necessariamente com que a coisa não exista; por outras palavras, aquilo sem o que a coisa não pode existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido” –, observando que, por essa definição, é evidente que a natureza de Deus *não pertence* à essência das coisas singulares finitas, pois, embora seja a causa de suas essências e existências, *não constitui* a essência de nenhuma delas. Em primeiro lugar, obviamente, porque elas não são substâncias, mas, em segundo lugar (e é disto que trata o escólio), porque a relação essência-existência é *recíproca*: a essência faz a coisa existir e ser concebida, mas a existência da coisa faz com que ela seja o que é e seja concebida tal como é. Essa reciprocidade faria com que Deus, se pertencesse à essência da coisa singular, dependesse da existência dela para ser e ser concebido, destruindo-se como substância. Donde duas conseqüências fundamentais para o que estamos tra-

tando aqui: por um lado, os modos finitos, em geral, e os humanos, em particular, não são Deus, são causados por Ele e estão Nele, mas não são o mesmo que Ele; por outro lado, sendo essências e existências finitas recíprocas, são plenamente reais.

Porque Deus não constitui a essência da coisa finita, o que constitui o ser atual da mente humana é a idéia de seu corpo atual (II, 11,12,13) e a consciência que ela possui de ser idéia dele (II, 20,21,22) – a essência atual da mente é ser *idea corporis* e *idea ideae*. Pela mesma razão, o que constitui o ser atual do corpo humano é uma composição de corpos convenientes entre si por suas relações constantes de movimento e repouso, formando um indivíduo complexo (II, Lema 2 e 3, Def. após Axioma 2).

Pelas Proposições II, 7 e V, 1 a mente e o corpo se relacionam pela correspondência entre a ordem e conexão das causalidades de seus respectivos modos infinitos e atributos, exprimindo-se reciprocamente, mas sem qualquer relação causal recíproca, uma vez que, por seus atributos, tal relação é impossível. Donde III, 2: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outra coisa, se outra coisa houver”. Como o que constitui o ser atual da mente é a idéia de seu corpo e a idéia dessa idéia, “resulta que o homem consta de uma mente e de um corpo” (II, Corolário 13) e que a alma está unida ao seu corpo. Este é um indivíduo complexo, e sua mente é tão complexa quanto ele. Ora, como o que constitui a essência do corpo é poder afetar e ser afetado por outros corpos, o que constitui a essência atual da mente são as idéias de tudo quanto se passa em seu corpo nas relações com os outros. Donde o Escólio de II, 13 afirmar que “quanto mais um corpo, comparativamente a outros, é apto para realizar o maior número de coisas ou para as suportar, tanto mais sua mente é apta, comparativamente às outras, para perceber simultaneamente um maior número de coisas; e quanto mais ações de um corpo dependerem apenas dele, quanto menos outros corpos concorram com ele na ação, tanto mais a mente desse corpo é apta a compreender distintamente”.

Assim, o corpo e a mente humanos são individualidades complexas cuja realidade varia a partir do aumento ou diminuição da força interna para ser e agir, força que o Livro III nomeará *conatus*. O *conatus* psíquico varia

duplamente: com o aumento ou diminuição do *conatus* de seu corpo, isto é, da capacidade deste último para afetar e ser afetado de múltiplas maneiras pelas coisas exteriores, e com o aumento ou diminuição de sua força para pensar ou agir reflexivamente como idéia da idéia. Corpo e mente são, portanto, potências de agir.

Na totalidade da *Ética*, os modos finitos humanos como entes singulares reais são deduzidos em cinco momentos diferentes. No Livro I, juntamente com os demais modos finitos, são deduzidos como modos certos e determinados dos atributos modificados nos modos infinitos. No Livro II, são deduzidos como corpo e mente sob a forma da relação, inadequada ou adequada, da mente com seu corpo. No terceiro livro, deduzidos como *conatus*, são apreendidos sob a forma de causas inadequadas e adequadas. No quarto livro, deduzidos como *appetitus* corporal e *cupiditas* psíquica, surgem como passividade e atividade, segundo a variação da intensidade da força do *conatus*. Finalmente, no Livro V, são essências singulares de coisas singulares que, graças à interioridade reflexiva da mente, são prometidos à individualidade *sub specie aeternitatis*.

Esses momentos correspondem a cinco perspectivas diferentes e simultâneas:

a. a perspectiva ontológica: os modos infinitos resultam da atividade dos atributos e engendram as essências e existências dos modos finitos no interior dos atributos modificados ou do *Deus quatenus*; o engendramento das existências se efetua pela ação simultânea dos modos finitos mediatos e das séries causais infinitas de entes finitos;

b. a perspectiva epistemológica: o corpo é deduzido como poder imaginante e a mente como poder pensante inadequado (na imaginação) e adequado (na razão e na ciência intuitiva);

c. a perspectiva física e psíquica: corpo e mente são deduzidos como *conatus* individual ou força interna de autoperseverança na existência cuja intensidade varia e determina o estado do indivíduo singular, sua realidade ou perfeição;

d. a perspectiva antropológica e política: os modos finitos *humanos* são deduzidos como direito natural de autoconservação que podem, como o

corpo, agir como causa única constituindo um indivíduo coletivo, a *multitudo*, cujo *conatus* determina as formas particulares do *imperium*;

e. a perspectiva ética: os modos finitos *humanos*, unidade de corpo e mente, são afecções com *afetos*, isto é, ações e paixões corporais com suas respectivas imagens e idéias da mente, e sua singularidade provém, no corpo, dos *ingenia* e *appetitus*, e na mente, da *cupiditas* e da *cogitatio*.

A individuação e individualidade dos modos finitos humanos se realizam sob duas formas diferentes e simultâneas. Em primeiro lugar, sob o sistema universal de relações no interior dos modos infinitos – indicada pela expressão “*modus certus et determinatus*” –, o indivíduo sendo um ente delimitado e determinado no interior das leis da Natureza e das séries causais infinitas de engendramento dos seres finitos. Mas, em segundo lugar, sob o conceito da força interna para existir, ser e agir, o indivíduo é um ente que se diferencia internamente pela intensidade de sua potência que define o grau de sua realidade ou perfeição.

Esta segunda maneira de individuação é desenvolvida por Espinosa desde os *Cogitata Metaphysica* (em II, 6), com a assimilação dos conceitos de *anima* e *vis* na definição da idéia de vida como “força pela qual as coisas perseveram em seu ser” (*vim per quam res in suo esse perseverare*). Essa força de autoperseverança que é a vida e a alma de um ser, *anima* e não *mens*.

É essa mesma idéia que ressurge no Livro II da *Ética* (II, 3) na afirmação de que “todas as coisas são animadas em graus diversos” (*omnia animata in diversibus gradibus*). Ora, a força para perseverar na existência é o que, trabalhada do ponto de vista da ciência física e da psicologia, o Livro III denomina *conatus* e, na Proposição 7, demonstra ser a essência atual de um ente singular.

Vita, anima, vis, conatus: a força interna que constitui a essência singular atual de um ser singular. No corpo, o *conatus* é apetite; na mente, desejo. E o Livro IV demonstra como e por que apetite e desejo constituem a essência do homem enquanto determinada a fazer alguma coisa; que os homens diferem individualmente segundo a potência maior ou menor de seu desejo; que a virtude é a potência mais forte e mais alta da mente humana e

que a virtude da mente é pensar, cabendo, enfim, ao Livro V demonstrar o que fora dito no escólio de II, 13, isto é, que o poder de pensar da mente aumenta quanto mais aumentar a potência de agir de seu corpo e que esse aumento produz a passagem da idéia do corpo atual à idéia da essência singular do corpo e da mente, *sub specie aeternatis*, isto é, como parte do intelecto infinito de Deus.

O que somos intrinsecamente? Efeitos singulares imanentes da atividade do absoluto e partes individuais do infinito, ou do todo da Natureza.

“A *Ética* tende a estabelecer que o ser infinito, em todas as ordens de existência e segundo seus modos correspondentes de determinações que são as leis da Natureza, é o próprio ser das coisas finitas que são suas partes, produzidas nele segundo estas leis, e não engendradas a partir dele por uma série ou uma seqüência contínua de seres produzidos um após o outro” (Rousset 24).

A vida ética propriamente dita só se realiza quando passamos do ser infinito ao nosso ser finito próprio e quando passamos das relações extrínsecas do encadeamento das séries causais na ordem comum da Natureza à nossa atividade própria na qual o infinito se realiza através de suas partes.

A idéia de *pars Naturae* é decisiva na e para a ética porque oferece as três maneiras de ser e existir do modo humano: como servidão e inadequação extremas, quando a parte, isolada do todo e separada das demais, infinitamente menos potente do que a força delas, lutando com elas e contra elas, é vencida por elas; como liberdade racional do cidadão e como adequação racional, quando a parte, não mais isolada, articula-se ao sistema interno de relações necessárias com as outras partes com as quais possui propriedades comuns, cada uma delas auxiliando a virtude ou força das outras porque são convenientes entre si, pois são partes de um todo comum; e como liberdade e beatitude do sábio e adequação intelectual ou reflexão, quando a parte singular experimenta-se a si mesma como essência singular eterna que toma parte na atividade infinita da qual é parte.

Servidão ou passividade: a parte humana, isolada das outras e vencida por elas, sob os efeitos dos encontros contingentes da ordem comum da Natureza, é *pars partialis et contraria*, mergulhada na vida imaginativa.

Liberdade racional ou atividade: a parte humana da Natureza, participando de uma estrutura de relações recíprocas necessárias entre partes dotadas de propriedades comuns que se encontram igualmente em cada uma delas e no todo, é *pars communis et conveniens*, capaz de vida racional.

Liberdade ética ou perfeição: autonomia da parte humana da Natureza que, por sua causalidade adequada e pela força interna de seu *conatus*, torna-se causa formal e eficiente imanente de suas idéias, de seu sentir e de seu agir, tomando parte na atividade infinita de que é e faz parte. Agora, somos *pars singularis et imanens*, capazes do amor intelectual de Deus que não é outra coisa senão “o amor de Deus para com os homens” (*Ética* V, Corolário 36).

Estamos longe do *páthos* místico. Virtude, liberdade, felicidade e intuição intelectual não são nem poderiam ser fusão, dissolução e aniquilamento no seio do absoluto, mas, ao contrário, são não só o ponto mais alto da individualidade como atividade interna, mas também a forma mais alta de relação entre os homens. O sábio, diz o último livro da *Ética*, é o que alcança o grau mais alto de consciência de si, de Deus e de todas coisas⁽²³⁾.

Abstract: An interpretative tradition has been created since the seventeenth century of Spinoza's work which affirms the unreality of finite beings in the manner of oriental pantheisms. We attempt to point out the errors of the old and recent versions of this supposed spinozian orientalism. To do so, we take Spinoza's innovations in the definition of the ideas of *substance* and *mode*, as well as the central role of the idea of *part of Nature*, for the understanding of finite modes as individual realities and their relations with the infinite substance.

Key-words: Spinoza – substance – mode – part of Nature – infinite – finite – relation part-whole – *Natura Naturans* – *Natura Naturata*

Notas

(1) *O parentesco entre Espinosa e a Cabala é retomado, como sugestão, por Alexandre Mathéron em Individu et Communauté chez Spinoza. Mathéron compara a estrutura do Estado em Espinosa e a Árvore Sefirótica, tal como Scholem a descreve a partir de Luria. Para este e para a Cabala mística, como observamos, o Logos ou Filho de Deus, Adão Kadmon, é o Intelecto Infinito de Deus. Mathéron escreve: "Ele [Espinosa] quer instaurar o comunismo dos espíritos: fazer existir a Humanidade inteira como uma totalidade consciente de si, microcosmo do Entendimento Infinito, no seio do qual cada alma, permanecendo si mesma, tornar-se-á ao mesmo tempo todas as outras. Perspectiva escatológica que seria análoga à de certos cabalistas, se termo final, em Espinosa, não fosse recuado ao infinito: jamais tal resultado será efetivamente atingido, mas, pelo menos, podemos dele nos aproximar sempre cada vez mais" (Mathéron 19, p.612). Grifos meus.*

(2) *Visto que Bayle atribui essa doutrina a Espinosa, compreende-se a necessidade de Leibniz de defender-se contra a acusação do "espinosismo" da Monadologia, na qual é demonstrada a mera fenomenalidade dos corpos ou agregados materiais.*

(3) *Reencontraremos exatamente esta mesma imagem numa das críticas de Nietzsche a Espinosa.*

(4) *Eis a origem da imagem tão usada por Hegel da substância espinosana como éter onde desaparecem as individualidades e como água de onde o finito emerge ensopado voltando a submergir porque essa água não é a nascente originante abrasada pelo fogo do Separator bohemiano.*

(5) *Novamente uma descrição que será retomada por Hegel ao criticar a substância petrificada e morta e a impossibilidade espinosana da liberdade.*

(6) *Essa observação de Bayle, aparentemente irônica e visando aos que pensam "à la romaine", será literalmente retomada e levada a sério por Hegel. O capítulo sobre Espinosa, da História da Filosofia, fará menção à Trindade como superação do orientalismo judaico, enfatizará a impossibilidade de Espinosa para expor o movimento da tríada una e contraporá ao espinosismo a teologia germânica de Jacob Boheme, a primeira a pensar, de "maneira bárbara", a*

espiritualidade de Deus. Escreve Hegel: "Não há vitalidade, espiritualidade, atividade [no Deus espinosano]. Sua filosofia tem apenas uma substância rígida e resistente; ainda não é espírito; nela ainda não estamos em casa. O motivo pelo qual esse Deus não é espírito é que Ele não é o Três em Um. A substância permanece rígida e petrificada, sem as fontes ou nascentes de Boheme, pois as determinações individuais na forma de determinações do entendimento não são os espíritos originantes de Boheme que se energizam e se expandem um no outro... O negativo é concebido como um momento evanescente... não é como o Separator de Boheme. A consciência de si nasce desse oceano, ensopada nessa água, isto é, nunca chegando ao absoluto para si; o coração, a independência está paralisada, o fogo vital está desfalecido" (Hegel II, pp. 288-289).

(7) *"Diz-se que uma coisa é finita em seu gênero quando pode ser limitada por outra de mesma natureza", I, Def. 2.*

(8) *"Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado", I, Def. 3.*

(9) *"Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela", I, Def. 4.*

(10) *"Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido", I, Def. 5.*

(11) *"Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita", I Def. 6.*

(12) *O argumento de Leibniz se refere à distinção aristotélica entre predicados diversos (pertencentes a gêneros diferentes) e predicados opostos (os extremos de um mesmo gênero, como quente e frio, extremos do gênero calor). A definição de Deus, tal como Espinosa a apresenta, não permite determinar se os atributos são diversa ou opposita.*

(13) *"Tudo o que existe, existe em si ou em outra coisa", I, Axioma 1.*

(14) *"A idéia verdadeira deve convir com seu ideado", I, Axioma 6.*

(15) *“De uma dada causa determinada segue-se necessariamente um efeito; se não existe qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito”, I Axioma 3; “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve”, I Axioma 4; “Coisas que nada tenham em comum entre si também não podem ser entendidas umas pelas outras; ou, em outras palavras, o conceito de uma não envolve o conceito de outra”, I, Axioma 5.*

(16) *“A substância é por natureza anterior às suas afecções”, I Proposição 1.*

(17) *“Duas substâncias que tenham atributos diversos nada têm em comum entre si”, I, Proposição 2.*

(18) *“Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido”, I, Def. 5.*

(19) *A esse respeito ver Guérout 9, pp. 44-55 e Curley 4, pp. 14-18. Há divergência entre Guérout e Curley: para o primeiro, a substância deve ser tomada pelo prisma do argumento ontológico (é a essência da substância que explica a causa sui); para o segundo, a substância deve ser tomada pelo prisma da causalidade eficiente imanente (é a causa sui que explica a essência da substância). Ambos, porém, enfatizam que a marca decisiva da substância espinosana é não ser sujeito de predicados.*

(20) *Para Guérout, a substância não é sujeito de inerência nem para Descartes nem para Espinosa, uma vez que para ambos ela é idêntica ao atributo principal, e não um substrato incognoscível. Discordamos dessa interpretação, porque Descartes oscila entre várias concepções de substância e sobretudo porque, para ele, a função maior do atributo principal não é a de oferecer a inteligibilidade da substância, mas garantir sua existência independente de outro. Além disso, como o próprio Guérout observa, o conceito de atributo também oscila em Descartes, significando ora perfeição e qualidades de Deus, ora modos e qualidades invariáveis de uma substância, ora o atributo principal pelo qual uma substância seria conhecida.*

(21) *Para Guérout, embora a posição de Espinosa não seja gratuita, porque “o movimento pelo qual a inteligência desenvolve em nós as propriedades imanentes de uma idéia é idêntica à força pela qual a essência se afirma e afirma suas propriedades, de tal maneira que a produção do verdadeiro em nós coincide com*

a das coisas por Deus”, a dificuldade da assimilação lógica à ontológica permanece insolúvel.

(22) *Sabe-se que, na Ética, Espinosa não designa o modo infinito mediato do atributo pensamento, mas apenas o da extensão, a facies totius universi. Este silêncio levou às mais variadas interpretações que pudessem determinar o que seria tal modo. Poderá parecer anacronismo imperdoável usarmos a expressão “mundo da cultura” para um filósofo do século XVII, mas ela nos parece não só melhor do que “mundo dos espíritos” como ainda possível se considerarmos a famosa passagem do Tratado da Reforma do Entendimento sobre o martelo de ferro forjado. Ali, Espinosa estabelece uma relação entre a atividade corporal que começa com um martelo de pedra para forjar o ferro, chegando ao martelo de ferro forjado, e a atividade do intelecto que começa com seus “instrumentos naturais” ou com sua vis nativa para chegar ao “cume da sabedoria” como autômato espiritual. Em outras palavras, espinosa estabelece uma correspondência entre o modo de agir das forças corporais e o modo de agir das forças intelectuais. Na medida em que o modo infinito mediato do pensamento pensa as idéias das coisas singulares existentes na duração e as pensa tanto em suas conexões imaginativas quanto racionais, tanto sob a forma de idéias inadequadas quanto adequadas, tais idéias correspondem a tudo quanto, em cada momento da existência, os humanos fazem, desejam, imaginam e pensam na ordem comum da Natureza que é, neste caso, a existência cultural.*

(23) *Estamos finalizando a segunda parte deste ensaio com uma análise do uso do conceito de pars por Espinosa em cada um dos livros da Ética, a fim de acompanhar seus vários sentidos e campos de aplicação, articulando internamente a dimensão ontológica, epistemológica, antropológico-política e ética.*

Referências Bibliográficas

1. BAYLE, P. *Dictionnaire Historique et Critique*. Roterdã, Leers, 1697.
2. BOUTROUX, É. *La Philosophie Allemande au XVII^e Siècle*. Paris, Vrin, 1948.
3. BRÉHIER, É. *La Théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoïcisme*. Paris, Vrin, 1962.
4. CURLEY, E.M. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1969.
5. DESCARTES, R. *Respostas às Segundas Objeções*. In: *Descartes, Obra Escolhida*. Tradução de Bento Prado Jr. e Jacó Guinsburg. São Paulo, Difel, 1962.
6. _____. *Principia Philosophiae*. AT, IX.
7. ESPINOSA, B. *Carta 80 e 82 de Tschirnaus a Espinosa*. Gebhardt T. IV.
8. _____. *Tractatus Theologico-Politicus*. "De Prophetia". Gebhardt T. III. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1988.
9. GUÉROULT, M. *Spinoza*. Paris, Aubier, T. I, 1967.
10. HEGEL, F. *La Science de la Logique*. Tradução de B. Bourgeois. Paris, Vrin, 1970.
11. _____. *Lectures on the History of Philosophy*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1968.
12. HESSING, S. "Proton Axioma kai Proton Pseudos". In: *Speculum Spinozanum*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977.
13. HÖLDERLIN, F. *Hipérion*. Petrópolis, Vozes, 1994.

14. HUBBELING, H.G. "The Logical and Experiential Roots of Spinoza's Mysticism". In: *Speculum Spinozanum*, op. cit.
15. KOLAKOWSKI, L. "The Two Eyes of Spinoza". In: *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. Indiana, University of Notre Dame Press, 1979.
16. LEIBNIZ, W. *Carta de Leibniz a Bourget*. In: *Opera Philosophica*. Ed. Erdmann.
17. _____. *Système Nouveau de la Nature et Communication des Substances*. In: *Oeuvres Philosophiques*. Ed. Janet. Paris, Alcan, 1900.
18. _____. *Discours de Métaphysique*. Ed. Le Roy. Paris, Vrin, 1957.
19. MATHÉRON, A. *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris, Minuit, 1969.
20. MORUS, H. *Demonstrationis Duarum Propositionis quae Præcipuae apud Spinozium Atheismi sunt Columnae, Brevis Solidaque Confutatio*. In: Mori, H. *Cantabrigiensis Opera Omnia*, Vol. II, *Opera Philosophica*, Londres, 1675-1679.
21. NEGRI, A. *A Anomalia Selvagem*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1993.
22. PARROCHIA, D. "Les Modèles Scientifiques de la Pensée de Spinoza". In: *Méthode et Métaphysique*. Groupe de Recherches Spinozistes. Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1989, n° 2.
23. PIGUET, J.C. *Le Dieu de Spinoza*. Genebra, Labor et Fides, 1987.
24. ROUSSET, B. "L'Être du Fini dans l'Infini selon l'Éthique de Spinoza". In: *Revue Philosophique*, 1986, n° 2.
25. SERRES, M. *Le Système de Leibniz et ses Modèles Mathématiques*. Paris, PUF, 1968.
26. SMITH, H. "Pathfinders Pointing the Rare Way for Pathseekers". In: *Speculum Spinozanum*, op. cit.

27. WACHTERO, J.G. *Elucidarius Cabalisticus sive Reconditae Haebraorum Philosophiae Brevis & Succinta Recensio*. Roma, Anno MDCCVI.
28. WETLESEN, J. "Body Awareness as a Gateway to Eternity: A Note on the Mysticism of Spinoza and its Affinity to Buddhist". In: *Speculum Spinozanum*, op. cit.
29. WIENPAHL, P. *The Radical Spinoza*. Nova York, New York University Press, 1979.