discurso (26), 1996: 113-130

Imanência e Luz: Espinosa, Vermeer e Rembrandt*

Marilena Chauí**

Resumo: Tradicionalmente, a filosofia de Espinosa é interpretada como acosmismo no qual o percurso intelectual consiste em ir de Deus a Deus, única realidade. Propomos tomar a concepção espinosana da imanência como movimento pelo qual o infinito se conhece através do intelecto finito e este se realiza através do pensamento divino. Julgamos que uma referência indispensável para compreender a refração da substância divina em infinitos intelectos finitos e sua reflexão neles seja a da óptica de Kepler e do olho kepleriano, tal como é exercitado pela pintura holandesa do século XVII.

Palavras-chave: Espinosa – Kepler – Vermeer – Rembrandt – substância – modo – infinito – finito – luz – imanência – Natureza Naturante – Natureza Naturada – olho kepleriano

Desde a famosa declaração de Leibniz sobre o *initio a Deo*[1], uma longa tradição de leitura, fundada particularmente numa certa concepção do panteísmo atribuída a Espinosa, criou um hábito arraigado fazendo com que cada novo leitor aproxime-se da obra com a predisposição para lê-la como se fora um discurso circular: o *Breve tratado* e a *Ética* caminhando de Deus a Deus, os *Tratados* políticos referidos ao encadeamento metafísico *a deo ad deum,* o *Tratado da correção do intelecto* como preparação para a filo-

* Este texto é uma passagem da introdução a um livro sobre Espinosa, em preparação.

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

sofia. Indo de Deus a Deus, o leitor tende a minimizar a passagem metafísica do infinito ao finito, isto é, da substância aos seres humanos, modificações dela. Corre o risco de perambular de déu em déu, deixando na sombra o duplo movimento constitutivo da obra: o da reflexão do intelecto finito para conhecer sua própria gênese e essência, conhecendo-a ao conhecer a gênese e o encadeamento de toda a realidade, da qual é parte, e o da reflexão do intelecto finito como autoconhecimento da própria substância, na qual ele toma parte. Dois percursos simultâneos e inseparáveis engendram o conhecimento da Natureza Naturada *por* um de seus modos e o da Natureza Naturante *através* de um de seus modos.

Porque a tradição de leitura circular prevaleceu, buscou-se ora na teologia negativa emanatista da Cabala judaica ora nos panteísmos da Renascença o modelo explicador da obra. Seria essa, porém, a referência mais adequada?

Espinosa é polidor de lentes, escreve um tratado sobre o *Cálculo algébrico do arco-íris* para reunir numa síntese inteligível a experiência perceptiva e a racionalidade da luz, discute com Oldenburg, Huygens e Tschirnaus os problemas da natureza dos fenômenos luminosos, particularmente os da refração, e faz da luz a referência privilegiada do conhecimento. Talvez seja aqui, no cuidado espinosano com a luz, que possamos encontrar uma das chaves para a filosofia da imanência de Deus ao mundo e de nós a Deus.

A pintura italiana, de Alberti a Michelangelo, instituíra o cânone pictórico enfatizando o lugar do pintor como ponto de vista preexistente, externo e como medida para a representação do mundo, determinara o lugar do mundo como quadro, isto é, como aquilo que é visto da janela retangular onde se situa o olhar de sobrevôo do pintor, e definira o corpo masculino como proporção e escala para representar todas as coisas. A pintura holandesa, herdeira da tradição do Norte europeu, recusa o paradigma italiano. Essa decisão é reforçada com a difusão da óptica e da dióptrica de Kepler que definira o olho como instrumento e mecanismo óptico e a visão como formação de uma pintura *(pictura)* que representa a imagem das coisas *(imago rerum)* na superfície côncava da retina, independentemente do observador:

> *"Visio igitur fit per picturam rei visibilis ad album retinae et cauum parietem"* (A visão é trazida pela pintura da coisa vista formada na parede côncava da retina) (Kepler 3, p. 153).

Na concepção italiana, "a pintura é considerada um objeto no mundo" (Alpers 1, p. 45), enquanto para os holandeses "a pintura tem lugar no olho e o nosso lugar permanece indefinido" *(id., ibid.)*. Ora, uma das descobertas fundamentais de Kepler refere-se à distorção visual como característica proeminente do olho, corrigida ou aumentada com o artifício das lentes, de tal maneira que o natural distorce e o artificial naturaliza, embaralhando a distinção clássica entre arte e natureza. A frágil diferença entre ambas, evidenciada matematicamente por Kepler, torna-se a matéria da própria pintura holandesa. Mais do que isto. Kepler é o primeiro a considerar o processo de formação da imagem óptica na retina como "uma pintura cuja existência é independente do observador, formada pela focalização de todos os raios de uma superfície" (Lindberg 4, p. 202), ou, como escreve na *Dioptrica:*

> *"Retiformis tunica pingitur a radiis colaratis rerum visibilium"* (A retina está pintada com os raios coloridos das coisas visíveis).

Porque o olho kepleriano não está fora do mundo, mas no meio dele, o pintor não preexiste às coisas nem possui um ponto de vista externo a elas que possa ser a medida da representação. E, sendo o mundo imediatamente pintura, não há janela de onde possa ser convertido em mundo pintado. Não se trata, na diferença entre italianos e holandeses, de modos diferentes de perceber o mundo, "mas de duas maneiras diferentes de pintar o mundo" (Alpers 1, p. 45). Numa delas, a pintura é um objeto no mundo, uma janela à qual trazemos o olho; na outra, a pintura toma o lugar do olho e nossa localização se torna indefinida. Leonardo recomendara o espelho como modelo de uma pintura que desejava ser o pleno reflexo do mundo. Com Kepler, o olho e o espírito *são* espelhos do mundo.

A distância com relação aos cânones italianos aumenta com o surgimento e uso das lentes, isto é, do telescópio e do microscópio que levam os holandeses a abandonar a oposição entre o "mecânico" e o "liberal", portanto, a separação entre artesanato e arte. Aumenta também com o papel conferido ao desenho na história natural, na geografia e na cartografia, reforçando a convicção de que ver, pintar e desenhar são maneiras de conhecer a realidade, descrevendo-a. Telescópio e microscópio multiplicam escalas e proporções supra e infra-humanas, e o corpo masculino já não pode servir de medida para o universo infinitamente grande e infinitamente pequeno. Imerso no mundo, o olho o pressupõe e o percorre em todas as direções, numa mobilidade ilocalizada e ilocalizável. Em Saerendam e Vermeer, o quadro manifesta um olho kepleriano móvel e ubíquo que multiplica os pontos de vista e as perspectivas, todos presentes simultaneamente na tela, onde se cruzam os olhares das personagens e os vários lugares por onde passa e passeia o olho do pintor. O sentimento de infinidade e profundidade, replicado por espelhos, arcos encaixados uns nos outros, salas abertas umas para as outras, reflexos em pérolas, metais, cristais, cetins, tafetás e veludos, portas e janelas entreabertas ou escancaradas, detalhado em objetos minúsculos lado a lado com colunas, árvores, paisagens e edifícios imensos, entoa um hino ao prazer de uma visibilidade ilimitada *more geometrico disposita.*

A diferença entre italianos e holandeses propõe uma tensão que percorre a pintura clássica. Quando Michel Foucault analisa *Las meninas*, essa tensão é ignorada por ele porque sua análise acentua o aspecto "italiano" do quadro de Velásquez para marcar a descontinuidade entre a *episteme* renascentista da semelhança e a moderna da representação: a ênfase, de reminiscência heideggeriana, recai sobre o lugar-do-rei que, ocupado na tela pelo pintor, é ocupado, na filosofia, pelo *cogito* cartesiano. No entanto, a estrutura espacial de *Las meninas* é mais complexa, nela surgindo a meditação pictórica "holandesa" de Velásquez, a presença de um olho kepleriano a garantir que o mundo existe antes de nós e sem nossa presença e que é por isso que o vemos. É exatamente a mesma tensão que encontramos em Espinosa quando expõe a filosofia de Descartes nos *Princípios da filosofia cartesiana* e quando dela se aproxima e se distancia no *Tratado da correção do intelecto:* não começar cartesianamente pela alma *in se sola considerata*

exige, simultaneamente, que a força do intelecto, posta por Descartes, seja mantida, mas que o pensamento se faça no meio do mundo.

Essa tensão, porém, não é a única. Uma outra, igualmente profunda, habita a própria pintura holandesa, como atesta a diferença entre Vermeer e Rembrandt. Vermeer descreve o mundo como representação de um olho pictórico devorador: o quadro é espelho de um mundo transparente. O que é explicitamente recusado por Rembrandt, que por isso submete a tela a um tratamento que a impeça de espelhar a transparência e usa o pincel de tal modo que "ofusca o mundo visto à medida que vai oferecendo uma rara entrada às invisíveis profundezas humanas" (Alpers 1, p. 225)[2]. No entanto, a diferença entre ambos posta nestes termos tenderia a distingui-los de um ponto de vista psicológico, quando, na verdade, o que os distingue é metafísico. A placidez de Vermeer e a dramaticidade de Rembrandt remetem a duas ordens de realidade distintas. O primeiro explora a potência do olho; o segundo, a da luz. O que torna única a luminosidade peculiar dos quadros de Rembrandt, particularmente os de sua maturidade e velhice, é o modo como a luz se irradia das próprias figuras humanas, dos objetos e dos lugares e, ao mesmo tempo, origina-se na própria atmosfera, vinda de toda e de nenhuma parte, condensando-se em fulgurações que desfazem os contornos do desenho, impondo regiões totalmente obscuras ou semi-obscuras como se estivessem à espera de iluminar-se e de iluminar, na iminência de uma visibilidade que não depende apenas do olho, mas da conjunção entre ele, como potência de ver, e uma força interna às coisas que as faça visíveis por si mesmas.

É essa tensão e essa diferença entre Vermeer e Rembrandt que Espinosa sintetiza, a partir da relação entre a força do olho, explorada pelo primeiro, e a luminosidade atmosférica das coisas, exposta na pintura do segundo. Como Vermeer, cujo olho kepleriano é desenhista e cartógrafo, Espinosa propõe, no *Teológico-político,* a referência à história natural para a exegese bíblica, e, na *Ética,* descreve a Natureza Naturada por meio do intelecto finito que capta as *notiones communis* ou as *res fixae et aeternae,* isto é, a estrutura universal inteligível do mundo do qual faz parte, traçando *more geometrico demonstrata* a cartografia do real como o desenho da paisagem proposto por Kepler *"non tanquam pictor, sed tanquam mathematicus"* (não

enquanto pintor, mas enquanto matemático). Como Rembrandt, dramatiza a força das paixões, deixa vir à visibilidade a profundeza dos sentimentos contrários e a serena potência do amor intelectual, iluminando a Natureza Naturante através do intelecto finito, *lumen naturale,* que conhece a atividade imanente da substância na qual toma parte. Como em Rembrandt, onde refração e reflexão da luz *são* o quadro, em Espinosa a substância, refratando-se em infinitos modos, reflete-se num deles cuja potência interna é uma força reflexiva e, portanto, como ensina a óptica moderna, capaz de iluminar a própria fonte luminosa.

Nada sintetiza melhor a distância espinosana da representação cartesiana e da pintura italiana, de um lado, e sua proximidade do olho de Vermeer e da dramaticidade luminosa de Rembrandt quando, polidor de lentes, assim fala da verdade:

> *"Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi"* (Certamente assim como a luz manifesta-se a si mesma e às trevas, assim também a verdade é norma de si mesma e do falso)(3).

O duplo percurso do intelecto finito, anunciado desde as primeiras páginas do *Tratado da correção do intelecto* e nos parágrafos dedicados à natureza de nosso intelecto, é retomado com clareza na abertura da *Ética,* quando ali são articulados o conhecimento e a gênese do real. O Axioma 4 do Livro I afirma que "o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve", enquanto o Axioma 6 do mesmo livro enuncia que "a idéia verdadeira deve concordar com seu ideado". Estes dois axiomas, referentes ao conhecimento, estão na dependência do Axioma 3, ontológico: "De uma dada causa determinada segue-se necessariamente um efeito; se, ao contrário, não houver nenhuma causa determinada é impossível seguir-se um efeito". Assim, só existe o que é causado de maneira determinada e só pode ser conhecido o que é causado desta maneira. Estabelecendo a conformidade interna entre a ordem das idéias e a das causas, esses axiomas explicitam o motivo pelo qual as definições do Livro I sempre afirmam a forma de existência de alguma coisa e a maneira pela qual pode e deve ser

concebida, ao mesmo tempo que antecipam e preparam a correspondência entre as duas ordens, cuja demonstração será realizada no Livro II, no qual a natureza humana é deduzida dos atributos da substância infinita. Os axiomas 3 e 4 fundam a possibilidade de nosso conhecimento como conhecimento verdadeiro, fazendo da causalidade substancial o princípio de produção das coisas e das idéias, de sorte que o encadeamento necessário das idéias, segundo o nexo de razões, e o encadeamento necessário das coisas, segundo o nexo das causas, fundam a conformidade entre as idéias e as coisas e, portanto, a verdade do conhecimento. O Axioma 6 define a idéia verdadeira por sua natureza, a adequação intrínseca, isto é, o conhecimento da gênese necessária de seu objeto e a coerência necessária de seus nexos internos, de tal maneira que nela sejam idênticas a necessidade interna de sua ordenação e a necessidade causal que produz o objeto ideado, como exige o Axioma 4. A correspondência interna entre as duas ordens funda a verdade, mas esta funda em nós e para nós a própria correspondência entre o pensar e o ser. É da natureza da substância infinitamente infinita ser inteligível e fundar a inteligibilidade do real, mas é da natureza do intelecto finito elevar-se a esse conhecimento, e é por intermédio desse modo finito que a substância infinitamente infinita sabe-se a si mesma. A conseqüência dos axiomas e das proposições do primeiro e segundo livros da *Ética,* embora espantosa, é necessária: o intelecto finito conhece não só o mesmo que o infinito, mas também da mesma maneira que ele.

Desde o *Breve tratado* Espinosa demonstra que o amor intelectual por Deus, isto é, a felicidade e a liberdade, consiste simplesmente no conhecimento do verdadeiro. Amar a Deus e ser por Ele amado são as duas faces da mesma moeda: o desejo do verdadeiro. O *Tratado da correção do intelecto* define a liberdade e a felicidade como conhecimento de um bem verdadeiro cuja fruição contínua pode ser compartilhada entre todos os homens. E, na *Ética,* essa fruição recebe o nome de glória, contentamento pleno, nascido do conhecimento de que nossa liberdade e felicidade consistem "no amor eterno por Deus, *isto é (sive),* no amor de Deus pelos homens". O discurso espinosano explicita a passagem do *Deus quatenus infinitus in infinito* ao *Deus quatenus finitus in infinito,* do Deus enquanto infinito no infinito ao Deus enquanto finito no infinito, expondo o sentido da imanência do infinito

no finito e deste no infinito ao demonstrar que o desejo de liberdade, felicidade e verdade são idênticos, que essa identidade constitui a essência humana como parte finita do infinito e que realizá-la é alcançar-se a si mesmo como singularidade individual, pois "quanto mais compreendemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos a Deus", como lemos na Proposição 24 do último livro da *Ética*.

A imanência, demonstrada no Livro I com a teoria da causalidade substancial (no mesmo sentido em que a substância é causa de si, é causa eficiente imanente de todas as coisas e, portanto, tudo o que existe, existe na e pela substância, sem ela não podendo ser nem ser conhecido), no Livro II com a determinação da essência e potência dos modos finitos pela atividade infinita dos atributos substanciais (nosso corpo é um modo finito da extensão infinita, nossa mente, um modo finito do pensamento infinito), no Livro III com a teoria do *conatus* como potência intrinsecamente indestrutível de perseveração na existência, engendrada pela potência infinita da extensão e do pensamento de que somos modificações, no Livro IV com a teoria da virtude como causa adequada ou força interna da potência de existir e agir, e no Livro V com a teoria da autonomia intelectual e afetiva que nos faz tomar parte na atividade do infinito, é a nervura do real, resposta espinosana à questão da origem.

O *Deus sive Natura* desdobra-se em Natureza Naturante (a substância infinitamente infinita, causa de si, constituída por infinitos atributos infinitos em seu gênero) e Natureza Naturada (os efeitos da potência dos atributos em modificações infinitas e finitas, constituindo o todo do universo), mas Espinosa toma todos os cuidados para impedir que os atributos, constituintes da essência da primeira, sejam confundidos com os modos, constituintes da essência da segunda. Esses cuidados visam não só a bloquear a tendência da imaginação de antropomorfizar a substância, imaginando Deus como pessoa transcendente, mas também a impedir a confusão do fundante (a Natureza Naturante, ou substância) com o fundado (a Natureza Naturada, ou modos).

Aparentemente, a crermos na tradição interpretativa adversária da filosofia espinosana, uma doutrina panteísta deveria fazer tal confusão, ou melhor, deveria ser essa confusão; pois, se Deus é a única substância existente e se todos os seres são meras modificações dela, existindo nela e por

ela, não haveria como distingui-los. No entanto, contrariando a tradição teológico-metafísica, Espinosa demonstra que justamente o esforço imaginário para distinguir o fundante e o fundado, separando-os, fará apelo a uma causalidade transcendente e transitiva que, em lugar da esperada distinção dos termos, desembocará em sua total confusão. Assim, o conceito de causa imanente exige intensa reelaboração dos conceitos de causa e efeito para que não deslizem rumo à causalidade transitiva, na qual causa e efeito tornam-se extrínsecos, nem à causalidade emanativa, na qual os termos tornam-se indistintos numa unidade de fusão.

A causalidade transitiva, pondo a transcendência da origem, impõe a heterogeneidade, a separação e a exterioridade entre causa e efeito, exige a distância intransponível entre a primeira e o segundo e, por conseguinte, seu corolário, a hierarquia. Separados, causa e efeito voltam a ser articulados sob a forma da subordinação entre um superior e um inferior, desenhando a realidade como cadeia de seres hierarquicamente vinculados segundo seu grau de perfeição.

Por seu turno, a causa emanativa, que funde em vez de separar, favorece a hierarquia, porém por motivo diverso. De fato, a perspectiva imaginária instaurada pela transcendência não exige que a causalidade divina seja exclusivamente transitiva, mas pode admitir que a causa transitiva venha combinar-se com a causa imanente, encarregada de restabelecer a interioridade entre os termos que a transitividade separara. Essa imanência, entretanto, é imaginada a partir da causa emanativa, na qual a interioridade entre a causa e o efeito é unidade de fusão que os torna indiscerníveis, porque nesse tipo de causalidade o efeito flui direta e imediatamente da causa identificando-se com ela. Para aceitar a emanação do princípio (da qual, no cristianismo, depende a idéia da Segunda Pessoa da Trindade como unigênita), mas conservar a diferença ontológica entre a origem criadora e o originado criado, evitando o risco do panteísmo, a tradição teológico-metafísica da transcendência transitiva exige uma distinção real entre ambos, como evidencia o uso, de proveniência neoplatônica, dos vocábulos *lux* e *lumen* para distinguir a luz emanadora (o princípio) e a luz emanada (o efeito), o iluminante e o iluminado. Essa distinção leva a afirmar que a causa primeira opera em dois momentos distintos: no primeiro, flui direta e imediatamente para seu

efeito unigênito; no segundo, produz diretamente um conjunto imediato de efeitos espirituais (as inteligências separadas) e destes, não dela, emana por graus todo o restante da realidade. Além disso, a tradição teológica emanatista exige que cada novo efeito, por sua distância maior da causa primeira, seja mais imperfeito do que o anterior, de tal maneira que o último seja uma pálida sombra do princípio. A hierarquia ontológica por graus de perfeição permite, agora, manter a separação necessária entre o absoluto e a cadeia descendente de seres cada vez mais condicionados e imperfeitos, garantindo o abismo intransponível entre a luz e a treva, o inefável e a matéria informe.

A transcendência divina, imaginada como existência separada de um princípio causal separado transitivo ou emanativo permite dar consistência teológico-metafísica ao núcleo do judaísmo e do cristianismo, ou seja, a imagem da criação do mundo por uma vontade onipotente guiada por um intelecto onisciente, ou, ao contrário, por um intelecto sábio inclinado por uma vontade boa[4]. A teologia criacionista coloca na essência divina duas determinações – o intelecto e a vontade – que, demonstra Espinosa, não são atributos da substância divina, mas modos engendrados por um de seus atributos, o pensamento. Dessa maneira, a imaginação teológico-metafísica faz com que o princípio incondicionado, Deus criador, surja com propriedades do condicionado, a criatura, e a distinção que se pretendia estabelecer entre fundante e fundado desaparece, o absoluto sendo apenas a imagem especular da criatura humana. No caso da tradição emanatista, acentua-se a diferença entre o primeiro princípio e as criaturas, de tal maneira que a imanência, agregada à transitividade, torna sua presença uma quase ausência nos seres mais inferiores da hierarquia.

Introduzida a imagem da criação *ex nihilo,* duas conseqüências tornam-se inevitáveis. Por um lado, causa e efeito são heterogêneos, e os segundos ganham a aparência de substâncias independentes que mantêm com a substância-causa apenas uma relação de analogia. Por outro lado, a causa passa a relacionar-se com os efeitos sob a forma do comando – o governo de Deus ou Providência –, encarregado de conservar a ordem e o ser do mundo cuja finitude e imperfeição os comprometem. Donde, escreve Espinosa no apêndice ao Livro I da *Ética,* o surgimento da divindade como *Rector Naturae,* dirigente da hierarquia universal. Esta, portanto, é menos uma ca-

deia de realidades ou perfeições e mais um ordenamento jurídico-político de poderes[5], ou melhor, o modelo jurídico-político determina a ontologia das perfeições e dos lugares, a realidade de um ser dependendo de sua fixação ao seu lugar próprio, e a perfeição lhe é atribuida conforme se subordine convenientemente ao grau superior. A má subordinação da alma aos apetites corporais sustenta a explicação da origem do pecado – submissão ao poder do demônio e da paixão – e a exigência moral de boa subordinação do corpo à alma e desta aos mandamentos divinos. A má subordinação do intelecto à vontade explica a origem do erro e do falso, enquanto a boa subordinação da vontade ao entendimento garante a possibilidade do conhecimento verdadeiro. A má subordinação da razão aos afetos explica a existência da paixão, enquanto a boa subordinação dos sentimentos à vontade submetida pelo intelecto oferece-se como imagem da liberdade. A má subordinação do governante à sedução do demônio é a causa da tirania, enquanto a boa subordinação do príncipe à *imago Dei* causa o bom governo. A boa subordinação da Natureza à inteligência divina explica a existência de leis naturais universais e necessárias, enquanto sua boa subordinação à vontade de Deus possibilita a existência dos milagres. No topo da cadeia dos seres, duas teologias disputam a explicação: aquela, voluntarista, segundo a qual o intelecto divino subordina-se à onipotência da vontade divina, e a outra, intelectualista, na qual o intelecto de Deus guia e orienta sua vontade.

Distinguindo Natureza Naturante e Natureza Naturada como causa e efeito, Espinosa pode, todavia, afirmar *Deus ou Natureza* porque essa expressão pressupõe que a causa não seja transitiva nem simplesmente emanativa, mas imanente ao efeito, embora diferente dele, pois ela é causa e ele, efeito. A causalidade imanente evidencia a permanência da origem no originado, sem que ambos se confundam: a substância é o ser em si e por si, concebido por si mesmo, enquanto o modo é o ser em outro e por outro, concebido por intermédio desse outro, e essa diferença real entre ela e eles não os separa porque eles existem nela e ela lhes dá o ser exatamente no mesmo sentido em que o dá a si mesma. Todos os modos exprimem, de maneira certa e determinada, o mesmo ser, isto é, a essência infinitamente infinita da substância, não havendo entre eles hierarquia por graus de perfeição ou de realidade. A substância se autoproduz produzindo, simultanea-

mente, seus infinitos atributos infinitos e todos os seus modos determinados. Isto significa que a identidade do *principium* manifesta-se como diferenciação interna à substância, tanto porque é constituída por infinitos atributos infinitos, cada qual exprimindo uma qualidade e uma potência infinitas, quanto porque constitui a infinita variedade e variação de entes finitos singulares, cada um deles exprimindo de maneira certa e determinada a essência e a potência do atributo que o produziu. Atributos e modos não são extrínsecos ao ser da substância, mas intrínsecos a ele, sem que nenhum deles possa confundir-se com ela, pois ela é o princípio de todos eles.

Se assim é, de onde vem a figura do espinosismo como panteísmo acosmista? Na Proposição 16 do Livro I da *Ética,* Espinosa demonstra que "da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas numa infinidade de modos" e, no Corolário 2 desta proposição, afirma que Deus é causa *per se* e não *per accidens* da essência e existência de todas coisas. Nesse corolário encontramos uma das razões que têm servido para reforçar[6] a interpretação da filosofia espinosana como panteísmo acosmista, no qual os entes singulares ou o mundo não são verdadeiramente reais, mas figuras evanescentes da substância única, sobretudo porque a Proposição 14 demonstra que somente Deus é substância e a Proposição 15, que "tudo o que é, é em Deus e sem Deus nada pode ser nem ser concebido". Tal interpretação pressupõe que a *causa per se* seja entendida no sentido escolástico-aristotélico da *causa similis per simile*[7] (cf. Guéroult 2, p. 288), isto é, uma causalidade na qual causa e efeito são iguais, uma vez que a filosofia espinosana afirma a univocidade do ser e nela o mundo é tão eterno e infinito quanto Deus.

Ora, Espinosa demonstra que a gênese dos modos depende de duas causalidades: a da substância, engendrando as essências de todos os entes pela potência dos atributos, e a da Natureza Naturada, engendrando a existência certa e determinada de cada um dos seres singulares, segundo séries e nexos causais infinitos. A Natureza Naturante seria idêntica à Natureza Naturada se a primeira produzisse diretamente as existências dos entes singulares ou se a segunda produzisse imediatamente as essências desses entes, em suma, se ambas produzissem essências e existências, ou seja, se ambas fossem substâncias. Não é o caso. Sendo *causa sui* e *causa per se,* a subs-

tância difere inteiramente de seus modos, embora seja imanente a eles. Em outras palavras, substância (Natureza Naturante) e modos (Natureza Naturada) são incomensuráveis.

O leitor de Espinosa poderia, no entanto, indagar se as expressões *Natura Naturans* e *Natura Naturata* não estariam a repor a distinção neoplatônica entre *lux* e *lumen,* entre um princípio ativo e um efeito passivo incomensuráveis. Poderia também argumentar que, no contexto escolástico, essas expressões foram cunhadas justamente para marcar a idéia de criação e que esta se torna indispensável para guardar a diferença entre a causa infinitamente infinita e o efeito finito.

Essas objeções, todavia, perdem sentido quando consideramos a referência kepleriana, isto é, a abolição da diferença entre *lux* e *lumen,* realizada pela obra de Kepler: a análise geométrica da luz é indiferente à distinção antiga entre luminoso e iluminado. Kepler dissera haver no mundo três luzes: Deus, o sol e a alma humana, "lâmpada escondida no coração", faculdade vital mantida pelo azeite (o sangue), pela ventilação (o sopro dos pulmões) e pela expulsão da fumaça (veias e artérias). A mesma geometria se realiza na *Natura Naturans* e na *Natura Naturata,* no pensamento divino e no intelecto finito, seu modo, na extensão divina e nos corpos, suas modificações.

Conseqüentemente, Espinosa demonstra ser justamente o abandono do criacionismo que é exigido, não havendo por que conservar a tradição criacionista imaginária, já que, como escreve no *Breve tratado,* onde as duas expressões aparecem, a Natureza Naturante "não é um ser exterior a todas as substâncias".

A chave da resposta espinosana encontra-se na demonstração de que a essência da substância é infinitamente complexa e idêntica à sua potência. Donde resulta, em primeiro lugar, que a existência dos entes finitos não decorre direta e imediatamente da substância, mas da potência dos modos infinitos imediatos e mediatos produzidos pela potência dos atributos substanciais. A substância infinitamente infinita e o finito estão vinculados internamente pela infinitude das primeiras modificações de Deus, os modos infinitos do atributo extensão e os do atributo pensamento, constituindo a estrutura do universo na qual são engendrados os entes finitos. Em segundo lugar, o vínculo entre as duas Naturezas é necessário, ao contrário do que

exige a imagem da criação que, além de antropomórfica, introduz a imagem da contingência do universo e confunde a *causa per se* com a *causa per accidens,* visto que Deus poderia ter criado um mundo diferente daquele que criou, se assim o tivesse desejado, tornando-se imprescindível supor ou que Deus usa uma potência especial para conservar sua obra, ou, como no caso do emanatismo, que crie a Alma do Mundo, encarregada de manter a coesão e a subsistência mundanas, porque a matéria, enquanto matéria, e as formas, enquanto criaturas contingentes, não possuem força própria para subsistir.

Se a causalidade imanente permite demonstrar a diferença e a incomensurabilidade entre a substância e os modos finitos, permite também demonstrar sob que aspecto são comensuráveis, embora distintos. Realmente distintas, *Natura Naturans* e *Natura Naturata* não são heterogêneas, mas realização da mesma potência infinitamente infinita ou o que o filósofo designa como *vida de Deus*. Espinosa demonstra que a essência dos atributos substanciais é idêntica à potência deles, cada atributo sendo a atividade infinita de automanifestação através de seus modos. Transmitindo aos modos infinitos e finitos sua essência e sua potência, de maneira certa e determinada, os atributos fazem com que seus modos sejam de mesma natureza que eles: os corpos são extensos e as mentes, pensantes. É este o núcleo da teoria do modo finito como *pars naturae,* parte da Natureza. Conseqüentemente, neles a essência e potência são uma só e mesma coisa – será este o núcleo da teoria do modo finito como *conatus* ou potência de autoperseveração na existência. Em outras palavras, na medida em que há uma única substância sem a qual nada pode ser nem ser concebido, é pela necessidade da essência infinitamente infinita da substância que a Natureza Naturada encontra-se originariamente em Deus e, inversamente, na medida em que a substância é causa única, total e imanente de todas as coisas, é pela necessidade livre de sua potência infinitamente infinita que Deus encontra-se originariamente na Natureza Naturada. Longe de impedir a distinção entre o fundante e o fundado, o incondicionado e o condicionado, as demonstrações espinosanas enfatizam a diferença de natureza de ambos (em si e por si; em outro e por outro), mas também a presença da origem no originado ou da causa no efeito, como conseqüência ou propriedade dela – é

este o sentido da afirmação sempre reiterada por Espinosa de que a relação de Deus com seus atributos e modos é de mesma natureza que aquela existente entre o triângulo e a soma de seus ângulos.

À questão teológica incessantemente repetida – por que Deus, autosuficiente e absoluto, perfeitamente feliz, cria o mundo? – ou à aflita pergunta de Santo Agostinho – por que Deus sai de si? –, que retoma a indagação de Plotino – por que o Um não permanece dentro de si?[8] –, Espinosa oferece uma resposta sem precedentes: Deus não "sai de si" porque jamais está "dentro de si". Nele, o estar consigo mesmo é estar nos entes determinados que produz ao se autoproduzir. Deus é sempre Deus manifesto, jamais o Deus escondido que nos apavora com "o silêncio dos espaços infinitos", e jamais aquele que se exporia na "ordem do tempo" pela mediação de suas manifestações parciais, percorrendo o "calvário do negativo" com a finalidade de reconciliar-se consigo mesmo, tornando-se, então, absoluto. Pressupor um começo do mundo, uma exteriorização da substância em algo oposto a ela pelo salto misterioso do infinito ao finito é temporalizar a eternidade, submetendo-a à imagem da dispersão, sucessão e concentração de instantes e pôr as conseqüências desse mistério: um passado irrevogável e um futuro contingente, para nós, mas contingente o primeiro e necessário o segundo, para Deus. Sobretudo, é recusar a presença do originário como infinito atual, infinidade e atualidade de uma diferenciação perene que produz e conserva o originado que as exprime. Deus não é ponto de partida nem de chegada, mas presença atual de si no outro. A substância produz efeitos no interior de si mesma, jamais separando-se deles como uma instância que os comandaria de fora. Os efeitos exprimem a causa não porque seriam emanações idênticas a ela, mas porque ela os produz de seu próprio interior, produzindo-se e diferenciando-se neles. Luz infinita que se refrata infinitamente, o absoluto nos contém, como o mundo contém o olho de Vermeer, e se difunde sobre si mesma como jogo infinito de luminosidade e sombra, como na pintura de Rembrandt.

Abstract: Traditionally, Spinoza's philosophy is interpreted as an acosmism in which the intellectual course of going from God to God, the only reality. We propose to take the Spinozian concept of immanence as the movement by which the infinite knows itself through the finite intellect and the latter realizes itself through divine thought. We consider that an indispensable reference to understanding the refraction of the divine substance in infinite finite intellects and its reflection in them to be Kepler's optics and the Keplerian eye, as practiced in Dutch painting of the seventeenth century.
Key-words: Spinoza – Kepler – Vermeer – Rembrandt – substance – mode – infinite – finite – light – immanence – *Natura Naturans* – *Natura Naturata* – Keplerian eye

Notas

(1) Leibniz atribui a Tschirnaus uma afirmação que teria sido feita por Espinosa, segundo a qual "os filósofos começam pelas criaturas, Descartes começa pela mente e ele [Espinosa] inicia por Deus".

(2) Não cremos, porém, que esta seja a diferença fundamental, como parece julgar Svetlana Alpers. Ou melhor, essa diferença indica algo mais profundo do que a recusa de Rembrandt de identificar arte e artesanato descritivo-representativo. Pensamos que o tratamento dado à luz é a chave dessa diferença e com ele podemos retornar a Espinosa.

(3) Ética, *Livro II, Proposição 43, demonstração. Costuma-se falar na precariedade do latim de Espinosa, que o teria aprendido muito tarde. O trecho acima (como, aliás, inúmeros outros) desmente tal costume: possui a beleza grave e límpida dos versos iâmbicos de Catulo, um dos poetas preferidos do filósofo.*

(4) A noção de causa emanativa não exclui a de criação, como poderia parecer à primeira vista, pois embora não haja criação do primeiro efeito, que flui direta e imediatamente do princípio, tal efeito poderá atuar como causa criadora, a exemplo da combinação realizada pelo cristianismo do demiurgo do Timeu *platônico e as inteligências separadas das* Enéadas *plotinianas.*

(5) Não nos esqueçamos da proveniência platônica dessa tradição e, portanto, da impossibilidade de separar a cosmologia e a metafísica de uma meditação sobre a justiça e sobre o bom poder. É assim que no De Libero Arbitrio, *II, e no* De Ordine, *I, II, III, Santo Agostinho afirmará que cada grau superior da hierarquia* julga *o inferior e atua sobre ele como um magistrado. No caso do conhecimento, a verdade é superior ao cognoscente porque este é mutável e aquela, imutável. No caso da relação entre a alma e o corpo, a alma deve governar o corpo, cuja substância foi racionalmente concebida para tal subordinação. No caso da sociabilidade, a Cidade de Deus é superior à dos Homens, e deve julgá-la e até mesmo desrespeitá-la quando necessário. No caso da solidariedade cristã, embora a fé e a caridade sejam causas gerais e ordenadoras da Igreja, esta se divide em dois graus ou duas ordens (no sentido romano do termo): a ordem inferior da* congregatio fidelium *e a superior,* congregatio justorum et bonorum, *a congregação dos justos e bons que forma o Povo de Deus propriamente dito.*

(6) Dizemos "reforçar" porque esse corolário não é (como parece julgar Guéroult) a fonte da interpretação panteísta acosmista. Essa fonte, pensamos, encontra-se na confusão feita pelos primeiros comentadores entre os conceitos tradicionais de substância e modo e os conceitos espinosanos. Voltaremos a isto nos capítulos I e II.

(7) Podemos avaliar a ausência da causa similis per simile *na metafísica espinosana acompanhando sua presença na filosofia de Giordano Bruno, considerado por muitos intérpretes um dos antecessores de Espinosa, para os quais o* natura est Deus in rebus (Spaccio della bestia trionfante) *bruniano, assim como a causa imanente, proposta no* De Causa *como* "casa divina e ottima parente genetice e madre di cose naturali angi la natura tutta in substanza", *seria a expressão preparatória do* Deus sive Natura *espinosano. Ora, a preocupação de Bruno centra-se na exigência de passar da finidade do mundo à infinitude do universo, motivo pelo qual precisa que o efeito (a natureza) seja semelhante à causa* "perché é infinito, e atto tutto intutto e tutto in ogni parte". *Essa semelhança faz com que causa e efeito sejam, ambos, substâncias e, além disso, que o infinito causa contenha em potência o que o infinito efeito conterá em ato para que a Natureza Naturante (mãe, geratriz, una e infinita) coincida com a Natureza Naturada (filha, gerada, diversificada e infinita). Mais do que isto. Tal semelhança exige uma diferença sem a qual as duas Naturezas não poderiam coincidir: a Natureza*

Naturante bruniana é indeterminada *enquanto a Natureza Naturada é* determinada. *Nada mais distante de Espinosa.*

(8) "Por que o Uno não permanece dentro de si?", Plotino, Enéadas, *V, 1, vi.*

Referências Bibliográficas

1. ALPERS, S. *The art of describing – Dutch art in the seventeenth century.* Chicago, 1984.

2. GUÉROULT, M. *Spinoza.* Paris, Aubier, 1967.

3. KEPLER, J. *Ad Vitellionem paralipomena.* In: *Gesammelte Werke.* Ed. W. van Dyck e M. Caspar, Munique, 1937.

4. LINDBERG, D.C. *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler.* Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1976.