

Cadernos Espinosanos



ESPECIAL MARILENA CHAUI

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 36 jan-jun 2017 ISSN 1413-6651

IMAGEM foto dos livros de Marilena Chaui por Henrique Piccinato Xavier

CHAUI: *PLURA SIMUL* NA *ÉTICA* DE ESPINOSA

Bárbara Lucchesi Ramacciotti

Professora, Universidade de Mogi das Cruzes, Mogi das Cruzes, Brasil

barb.lucrama@hotmail.com

RESUMO: Neste trabalho partimos da seguinte hipótese: o advérbio *simul* e a expressão *plura simul* (pluralidade simultânea) são chaves para compreender as principais teses inovadoras da ética de espinosa, assim como a leitura desta obra proposta por Marilena Chaui no livro *Nervura do Real II* (2016).

PALAVRAS-CHAVE: Pluralidade simultânea, mente, corpo, *conatus*, modo finito.

INTRODUÇÃO

O advérbio *simul* (traduzido por simultâneo ou simultaneidade) é empregado diversas vezes nos escólios, corolários e demonstrações na Parte I da *Ética* para designar seja a simultaneidade entre a substância única e seus infinitos atributos infinitos (Cf. ESPINOSA, 2015, EI, P 10 S.; EI, P 17, S e C), seja a simultaneidade entre a essência e a existência de Deus através de seus atributos (Cf. *idem*, EI, P 20, dem.). Já a expressão *plura simul* (traduzida por pluralidade simultânea) aparece relacionada à mente e ao corpo no escólio da proposição 13 da Parte II, na proposição 45 da Parte IV e na demonstração da proposição 9 da Parte V da *Ética*.

Não pretendemos examinar todos as ocorrências do advérbio *simul* e da expressão *plura simul* na *Ética*, mas circunscrever nossa análise ao capítulo dois da *Nervura do Real II* (2016), intitulado “A gênese do modo humano como ente singular”, que tem por objeto central a Parte II da *Ética* e está dividido em seis tópicos. No tópico um, Chaui examina como o método geométrico de Espinosa estabelece onexo necessário e causal entre as Partes I e II da *Ética*, pondo em relevo a lógica da simultaneidade entre essência e existência por meio da análise dos verbos *envolver* e *exprimir*. Pretendemos, portanto, verificar em cada tópico do capítulo dois como Chaui (2016) tece os fios do *Nervura do Real II* em torno da lógica da simultaneidade e os fios da gênese do modo humano em torno da aptidão para a pluralidade simultânea.

I. SIMULTANEIDADE ENTRE ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA DE DEUS

O primeiro tópico do capítulo dois da *Nervura do Real II*, “Da Natureza *Naturante* à Natureza *Naturada*”, tem por escopo demonstrar

a relação de causalidade e de continuidade entre a substância única infinita (Deus) e os modos finitos, ou seja, visa demonstrar a rede causal necessária entre aquilo que é causa de si e aquilo que é em outro (modo), pois a existência e a essência dos modos finitos são efeitos da substância única, a qual opera como causa eficiente e imanente de todas as coisas, ou, nas palavras de Espinosa: “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência” (ESPINOSA, 2015, EI, p. 25). Com a *Ética* II, observa Chaui, passamos da demonstração da ontologia do necessário¹ da substância única imanente à demonstração da gênese das coisas particulares ou das afecções dos atributos pensamento e extensão, como via para a demonstração da gênese do modo finito humano como coisa singular.

A unicidade substancial e a universalidade da causa eficiente imanente necessária definem a natureza de todas as coisas particulares como afecções ou modos finitos do ser absolutamente infinito porque efeitos por ele produzidos no mesmo sentido em que ele se autoproduz, isto é, quanto à essência e à existência (CHAUI, 2016, p.93).

O movimento de continuidade e de necessidade entre a causa imanente e seus efeitos, ou entre a substância infinita e os modos finitos é analisado por Chaui por meio da correlação entre as definições da Parte I e as definições da Parte II. Chaui põe em relevo a originalidade da definição I, pois nela Espinosa rompe com toda tradição filosófica precedente ao afirmar que ser causa de si implica a *identidade inteligível* e a *igualdade de realidade* entre a essência e a existência, posto que a essência *envolve* a existência (EI, DI). Neste viés, o emprego dos verbos *envolver*

1 Sobre a *Ontologia do Necessário*, Cf. CHAUI, 1999..

e *exprimir*, destaca Chauí, são fundamentais para compreender como Espinosa marca a diferença entre a substância infinita (Deus) e as coisas finitas. Enquanto em Deus a essência *envolve* a existência necessária, nas coisas finitas “a essência *exprime* a potência de um atributo divino e por isso sua existência depende de uma causa necessária que não é sua própria natureza” (CHAUI, 2016, p. 98).

Para demonstrar a teoria da substância única imanente, objeto central da Parte I da *Ética*, Espinosa parte do conceito clássico de substância como aquilo que é em si e causa de si, conforme a definição 3: “Por substância entendo isso que é em si e é concebido por si, isto é, isso cujo conceito não carece do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado” (ESPINOSA, 2015, EI, D3, p. 45). Na definição 1, contudo, Espinosa já havia marcado a especificidade de seu conceito de causa de si quando recusa a separação clássica entre essência e existência, pois esclarece que “por causa de si entendo isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (ESPINOSA, 2015, EI, D1, p. 45).

A definição 6 acrescenta que Deus ou o ente absolutamente infinito é a única substância, “que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (ESPINOSA, 2015, EI, D6, p. 45). Essa ideia é retomada e demonstrada na proposição EI, P11, que afirma: “Deus, ou seja, a substância que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (ESPINOSA, 2015, p. 59). O movimento demonstrativo se completa na proposição EI, P 20 que afirma: “A existência de Deus e sua essência são um e o mesmo” (ESPINOSA, 2015, p. 83). A demonstração da proposição EI, P 20 esclarece que os atributos de Deus nada mais são que a essência da substância única e eterna, e exprimem simultaneamente

(*simul*) sua essência e existência, já que estas “são um e o mesmo”.²

A compreensão da lógica da simultaneidade entre a essência da substância única imanente que envolve a existência e a expressividade dos atributos infinitos é, portanto, chave para compreender tanto o nexo de causalidade entre a Natureza *Naturante* e a Natureza *Naturada*, quanto a mesma ordem e conexão entre os atributos pensamento e extensão.

II. MESMA ORDEM E CONEXÃO: SIMULTANEIDADE DOS MODOS FINITOS

No segundo tópico do capítulo dois da *Nervura do Real II* (2016): “A gênese das coisas singulares”, Chaui analisa a proposição I a 9 da Parte II da *Ética*, mas o núcleo da argumentação gira em torno da célebre proposição EII, P 7 que trata da mesma ordem e conexão entre as ideias e as coisas. A leitura de Chaui destaca a lógica da simultaneidade entre pensamento e extensão por meio da análise do emprego espinosano dos verbos *pensar* e *agir*.

As proposições iniciais da Parte II demonstram que há uma *identidade* ou uma *igualdade* entre a essência e a potência de Deus, ou seja, que há uma rede de continuidade entre a substância única, o pensamento e a extensão. Deste modo, as proposições I a 6 preparam a base argumentativa que fundamenta a proposição EII, P 7, que afirma: “A or-

2 Deus (*pela prop. preced.*) e todos os seus atributos são eternos, isto é (*pela def. 8*), cada um de seus atributos exprime existência. Logo os mesmos atributos de Deus que (*pela def. 4*) explicam a essência eterna, dele simultaneamente (*simul*) explicam a existência eterna, isto é, aquilo mesmo que constitui a essência de Deus simultaneamente (*simul*) constitui sua existência, e por isso esta última e sua essência são um e o mesmo. (ESPINOSA, EI, P 20, dem., 2015, p. 83).

dem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (2015, p.135). Esta proposição costuma ser interpretada por importantes comentadores como a tese do *paralelismo* entre os atributos pensamento e extensão.³ Não obstante, Chauí (2016) observa que o termo “paralelismo”, tributário da filosofia de Leibniz, gera mais confusão do que esclarece a natureza da relação entre os atributos pensamento e extensão.⁴

Todavia, as controvérsias suscitadas pelo corolário da sétima proposição não se esgotam na equivocada suposição da potência “maior” do atributo pensamento em relação aos demais atributos. Na verdade, elas decorrem de uma outra controvérsia mais antiga, duradoura e tenaz, vinda da malfadada noção de “paralelismo” aplicada à filosofia de Espinosa, noção que é responsável, ao fim e ao cabo, pela imagem do desequilíbrio do sistema, provocado pela suposta potência “maior” do atributo pensamento. (CHAUI, 2016, p. 117).

A expressão latina usada no texto espinosano é “*idearum idem est*”. Portanto, a ordem e a conexão é a mesma ou idêntica, e não paralela. No corolário da proposição EII, P 7, Espinosa explica que a mesma ordem e conexão deve ser entendida como igualdade entre as potências de pensar e de agir: “Donde segue que a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir” (ESPINOSA, 2015, p. 135). Além da igualdade de potência há uma igualdade de realidade, pois pensar e agir são modos dos atributos pensamento e extensão que expressam a mesma substância,

3 Abordamos parte desse debate no artigo: RAMACCIOTTI, B. L. *Deleuze e Chauí: leituras paralelas sobre a Ética de Espinosa*. In *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 29, p. 11-25, jul-dez 2013.

4 Chantal Jaquet (2011), assim como Macherey (1997), também observam que o termo paralelismo, por ter sido utilizado pela primeira vez por Leibniz para referir-se à tese espinosana da “mesma ordem e conexão”, conduz mais a confusões do que a esclarecimentos em torno da Proposição 7 da Parte II.

como esclarece o escólio desta proposição: “a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob este, ora sob aquele atributo” (ESPINOSA, EII, P 7 S, 2015, p. 137).

Esta passagem atesta mais uma vez que a lógica da simultaneidade é chave para compreender que a mesma ordem e conexão exige a igualdade de potência e autonomia entre os modos que expressam atributos diferentes. Assim, a mesma ordem e conexão implica que mente e corpo estão sob as mesmas leis, não havendo possibilidade de uma relação hierárquica de comando nem de causalidade de um sobre o outro, pois ambos são efeitos *simultâneos* de dois atributos de igual força e realidade. Disto resulta a impossibilidade da causalidade recíproca, como atesta a proposição EIII, P 2: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o Corpo ao movimento ou ao repouso” (ESPINOSA, 2015, p. 241). Logo, a relação entre mente e corpo só pode ser concebida em termos de igualdade de realidade e de potência, jamais em termos da hierarquia ou do império da mente sobre o corpo, ou da razão sobre a natureza, como na lógica dualista cartesiana.

III. MENTE E CORPO: *PLURALIDADE SIMULTÂNEA* DE IDEIAS E AFECÇÕES

Sabemos que a união entre a mente e o corpo implica na relação de simultaneidade e de igualdade da potência entre modos finitos de atributos diferentes. Contudo, ainda não sabemos o que é a mente e o corpo para Espinosa. No tópico três: “A gênese do modo humano”, Chaui analisa as proposições 10 a 13 da Parte II da *Ética*, que demonstram, principalmente, o que é a mente humana e o corpo humano. Na definição 1 da Parte II, Espinosa apresenta o corpo enquanto modo fini-

to da extensão (EII, D 1), e a mente enquanto ideia, sendo esta um modo finito do atributo pensamento (EII, D 3).⁵

A demonstração do que é a mente só inicia com a proposição EII, P 11: “O que primeiramente constitui o ser atual da mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato” (ESPINOSA, 2015, p. 145). A proposição EII, P 13 esclarece finalmente que: “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo certo da extensão, existente em ato, e nada outro” (ESPINOSA, 2015, p. 149). Além do abandono da confusa e obscura definição do ser humano como um composto substancial, há uma espécie de *inversão* na ordem das razões do método cartesiano, pois o corpo é o ponto de partida para definir a mente como ideia do corpo e ideia de si mesma,⁶ e não como uma substância autônoma e mais fácil de conhecer, como em Descartes.

Partindo da definição do *corpo* como um modo finito ou determinado do atributo extensão (EII, D 1), Espinosa acrescenta que todos os corpos se movem ou repousam (axioma 1). Examinaremos aqui apenas a concepção espinosana de corpo humano. No conjunto de postulados da Proposição EII, P 13, o corpo humano é concebido como um ser “*composto de muitíssimos indivíduos*” também compostos (postulado 1). O

5 Chauí esclarece de início que Espinosa não apresenta para a mente uma definição como a do corpo, isto é, como modo do atributo pensamento, porque a contraparte do corpo enquanto modo finito e singular do atributo extensão é uma ideia e não uma mente. Todas as modificações finitas do atributo extensão são corpos, todas as modificações finitas do atributo pensamento são ideias, mas nem todas as ideias são mentes” (2016, p. 101).

6 “Disso não somente entendemos que a mente humana é unida ao corpo, mas também o que se há de entender por união da mente e do corpo. Na verdade, ninguém a poderá entender adequadamente, ou seja, distintamente, se primeiro não conhecer a natureza do nosso corpo adequadamente”. (ESPINOSA, EII, p 13 s, 2015, p. 149).

postulado 2 afirma que estes indivíduos podem ser corpúsculos duros, moles e fluidos. O postulado 3 ainda acrescenta que os indivíduos que compõem o corpo humano e o próprio corpo humano são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras. Disto conclui-se que o corpo humano é um *indivíduo dinâmico*, pois o equilíbrio interno resulta de mudanças contínuas nas relações internas e externas.

A Proposição EII, P 12 esclarece que há uma relação direta e imediata entre a mente e seu corpo, pois tudo que afeta o corpo é percebido pela mente: “O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, dessa coisa dar-se-á necessariamente na mente a ideia; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente” (ESPINOSA, 2015, p. 147). Tal relação deve ser entendida no sentido do axioma 4 da Parte II: “sentimos o corpo ser afetado de muitas maneiras”.

A definição da mente como ideia do corpo possui muitas implicações importantes: i) Significa que tudo que se passa no corpo enquanto indivíduo complexo e dinâmico, todas as afecções corporais são percebidas ou sentidas pela mente; ii) No escólio do corolário da EII, P 13 é explicada a particularidade da mente humana, ou seja, em que a mente humana, sendo uma ideia, difere de outras ideias, qual a sua particularidade e até superioridade:

[...] por essa razão, para determinar em que a mente humana difere das demais ideias e em que lhes é superior, nos é necessário, como dissemos, conhecer a natureza do seu objeto, isto é, do corpo humano. [...]. Contudo, digo de maneira geral que quanto mais um corpo é mais apto do que outros para fazer ou padecer muitas coisas simultaneamente (*plura simul*), tanto mais a sua

mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente (*plura simul*); e quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente. (ESPINOSA, 2015, p. 151).

Chaui destaca duas ideias importantes que surgem neste escólio (EII, p. 13). Em primeiro lugar: o *grau de realidade* de uma ideia e de seu objeto é determinado pela *pluralidade simultânea*, ou seja, pela aptidão de um corpo para fazer (agir) ou sofrer (padecer) em simultâneo muitas coisas e de uma mente para perceber muitas coisas em simultâneo. Portanto, “*plura simul* é” [...] “a aptidão de um corpo e de sua mente para a pluralidade simultânea de afecções e ideias, e a aptidão maior ou menor para essa pluralidade é o critério para determinar o grau de realidade de um corpo e de sua mente” (CHAUI, 2016, p. 157). Em segundo: a *superioridade* é determinada pelo “*critério da autonomia*” do corpo e da mente, ou seja, “pela aptidão de um corpo para agir dependendo apenas de si próprio” e “de uma mente para entender adequadamente por depender apenas de si própria como causa única e completa de suas ideias” (CHAUI, 2016, p. 157).

Se, de um lado, o corpo é uma união de corpos, de outro, a mente é uma conexão de ideias. Além de ser ideia do seu corpo, ou seja, ideia das afecções da pluralidade de indivíduos que constituem seu corpo, a mente é também ideia de si mesma, como estabelece a EII, p. 21: “Essa ideia da mente está unida à mente da mesma maneira que a própria mente está unida ao corpo” (ESPINOSA, 2015, p. 175). O escólio desta proposição esclarece que a mente enquanto ideia de si deve ser entendida como ideia da ideia e não como ideia de seu objeto: “Pois, em verdade, a ideia da mente, isto é, a ideia da ideia, nada outro é que a forma da ideia enquanto esta é considerada como modo de pensar sem

relação com o objeto” (*idem*, 2015, p. 175). Este ponto, destaca Chaui (2016), é fundamental para compreender a autonomia dos modos, pois, enquanto ideia do corpo, a mente está em uma relação indissolúvel com seu corpo, mas não é idêntica a ele, pois ambos são modos de atributos distintos. Enquanto ideia de si mesma, a mente não se distingue de si, não sendo para si um objeto, mas consciência de si ou saber de si.

Depois de enfatizar a autonomia e a diferença de cada modo, Espinosa chama novamente a atenção para a relação de *simultaneidade* entre a potência da mente e de seu corpo, pois o conhecimento que a mente tem de si não pode ser separado da percepção das ideias das afecções de seu corpo, pela proposição EII, P 23: “A mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (ESPINOSA, 2015, p. 177). Isto significa que o corpo não é um obstáculo para a mente chegar ao conhecimento de si, nem a fonte de todo erro, sofrimento e passividade, como afirmava a tradição; ao contrário, quanto mais a mente conhece seu corpo mais conhece a si mesma.

O importante aqui é compreender que o fato da mente ser ideia do corpo e ideia de si mesma não quer dizer que ela tenha um conhecimento adequado de seu corpo e de si mesma. Ao contrário, em geral, ela tem um conhecimento inadequado ou imaginativo de seu corpo e de si mesma. Como esclarece a proposição EII, P 27 que trata do corpo: “A ideia de qualquer afecção do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo humano” (ESPINOSA, 2015, p.181), e proposição EII, P 29 que trata da mente afirma: “A ideia da ideia de qualquer afecção do corpo humano não envolve o conhecimento adequado da mente humana” (ESPINOSA, 2015, p.183). O escólio da EII, P 29 esclarece mais sobre a distinção entre conhecimento adequado e inadequado tendo por critério as ideias de “externamente determinado” e

“internamente disposto”, que por sua vez se relacionam com a ideia de *plura simul*:

Digo expressamente que a mente não tem de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo; mas não toda vez que é determinada internamente, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo (*res plures simul contemplatur*), a entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas; com efeito, toda vez que é internamente disposta desta ou daquela maneira, então contempla as coisas clara e distintamente, como abaixo mostrarei (ESPINOSA, 2015, p. 185).

A Proposição EII, P 14 já havia afirmado que “a mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais o seu corpo pode ser disposto de múltiplas maneiras” (ESPINOSA, 2015, p. 163), concluindo que a potência de agir da mente é aumentada ou diminuída conforme aumente ou diminua a potência do corpo. O primeiro postulado da Parte III, por sua vez, introduz o conceito de potência corporal: “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída” (ESPINOSA, 2015, p. 237). O aumento e a diminuição da potência mental e corporal estão diretamente relacionados à aptidão da mente e do corpo para a pluralidade simultânea de ideias e de afecções. A lógica do *simul* opera novamente como chave para compreender a realidade da mente e do corpo como essências singulares, estabelecendo as bases para o próximo passo dedutivo da Ética, a saber: o conceito espinosano de *conatus*, tema da Parte III.

Em outras palavras, o *quantum* de realidade de uma essência singular que, na Parte II, foi apresentado como dependente da aptidão de uma coisa singular para uma pluralidade de afecções simultâneas (se for um corpo) e de ideias simultâneas dessas afecções (se for uma mente), é, agora, apresentado como intensidade variável conforme as maneiras como ela se relaciona com outras. A identidade entre potência e essência de uma coisa singular e o tecido de articulações e conexões entre coisas singulares formam o núcleo da dedução do *conatus* como essência atual de uma coisa singular, cuja exposição se realiza da proposição 4 à proposição 8 da Parte III (CHAUI, 2016, p. 174).

IV. CONATUS: POTÊNCIA SIMULTÂNEA NA MENTE E NO CORPO

Espinosa inaugura uma nova via para a filosofia e para a ciência, como afirma Deleuze (1988), sobretudo, com a formulação da ciência dos afetos na Parte III, a qual além de permitir compreender a força e a natureza dos afetos como coisas naturais, também possibilita compreender os mecanismos da variação da potência da mente e do corpo, ou seja, a variação do *conatus*. Concordamos com Jaquet (2011) quando afirma que a Parte III da *Ética* oferece um campo privilegiado para a investigação da questão da igualdade entre a potência do corpo e da mente por meio de *um tipo de discurso* que se refere ao mesmo tempo ao pensamento e à extensão. Jaquet ainda observa que a Parte III, por tratar da origem e da natureza dos afetos, “sistematiza esse novo tipo de aproximação mista, que implica na união do corpo e da mente através das modificações que os tocam conjuntamente” (JAQUET, 2011, p.39). Na Parte III, Espinosa desenvolve uma análise correlativa da realidade corporal e da realidade mental do homem, isto em função da primeira definição de afeto como: “as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida

e simultaneamente (*et simul*) as ideias destas afecções” (ESPINOSA, EIII, D 3, 2015, p. 237).

Os afetos se apresentam como realidades psicofisiológicas, de sorte que através do exame de sua natureza e de sua origem, Espinosa promove verdadeiramente um discurso misto e rompe com a lógica do ‘ora, ora’ que prevalece inicialmente para adotar a lógica do *simul* (JAQUET, 2011, p. 40).

De fato, a Parte III não traz apenas uma complexa teoria dos afetos, mas a relação entre a variação dos afetos e a teoria do *conatus* circunscritas à lógica do *simul* ou da simultaneidade. Como os afetos referem-se simultaneamente às mudanças na potência do corpo e da mente, isto é, ao aumento e à diminuição da força interna, eles dizem respeito ao *conatus*, visto que o *conatus* nada mais é do que a potência interna. As proposições EIII, P 6, P 7 e P 8 afirmam que o *conatus* é o esforço por tempo indefinido pelo qual cada coisa persevera em seu ser, sendo por isso a própria essência atual dessa coisa. A partir da proposição EIII, P 9 até a proposição EIII, P 14 Espinosa demonstra como ocorrem o aumento e a diminuição no *conatus*. Da proposição EIII, P 15 em diante, demonstra as várias situações em que ocorre a variação na potência interna, seja quando há alegria (aumento da potência ou da perfeição), seja quando há tristeza (diminuição da potência ou perfeição). No escólio da proposição EIII, P 11, encontra-se a definição dos afetos de alegria e de tristeza como respectivamente a passagem para uma perfeição maior e menor.⁷

7 “Vimos, assim, que a mente pode padecer grandes mutações e passar seja a uma perfeição maior, seja a uma menor, e certamente estas paixões nos explicam os afetos de Alegria e Tristeza. Assim, por *Alegria*, entenderei na sequência *a paixão pela qual a mente passa a uma maior perfeição*. Por *Tristeza*, *a paixão pela qual ela passa a uma menor perfeição*” (ESPINOSA, 2015, EIII, P 11, S).

A Parte III sistematiza, portanto, a teoria dos afetos em conexão com a teoria do *conatus* a partir dos três afetos primários, a saber: a alegria (aumento da potência), tristeza (diminuição da potência) e o desejo (a própria potência interna ou *conatus*). Ao conceber o corpo e a mente enquanto *conatus*, Espinosa traz inovações no vocabulário filosófico moderno, pois redefine o termo *conatus*, que em Descartes e Hobbes refere-se exclusivamente ao corpo. Como destaca Chauí: “No caso de Descartes, a distinção substancial exige que o *conatus*, sendo inclinação ao movimento, se localiza apenas no corpo; no de Hobbes, como só há corpos, o *conatus* é pensado o início infinitesimal do movimento vital, presente em todos os animais, e é acrescido do movimento voluntário nos humanos” (CHAUI, 2016, p. 621). Já em Espinosa, o termo *conatus* possui várias particularidades: i) Não é atribuído aos corpos simplíssimos, mas apenas aos corpos complexos, cujas relações internas e externas são múltiplas e diversificadas; ii) Também não é definido como o esforço de um ser para a conservação no seu estado, como em Descartes e Hobbes, mas como potência de existir e de agir, entendida como o perseverar no ser.

A proposição EIII, P 7 afirma: “o esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (ESPINOSA, 2015, p. 251). O *conatus* é a essência atual de todos os seres que perseveram na existência, inclusive do ser humano, que consiste em uma mente e um corpo. Essência atual quer dizer que o *conatus* não é uma potência entendida como possibilidade separada da existência em ato. O *conatus* por ser esforço não exprime, portanto, uma falta ou privação que uma essência se esforçaria para preencher.

Ora, tanto o possível quanto a carência, articulados à finalidade, sempre foram pressupostos metafísicos para definir o desejo e opô-lo à potência identificada com a vontade livre ou incondicionada. (...). Na Parte III, o *conatus*, identidade da potência e da essência atual de uma coisa singular, afasta a imagem da vontade como livre operação de escolha entre possíveis e movida pela finalidade. (CHAUI, 2016, p. 179).

A definição do *conatus* como o esforço pelo qual toda coisa persevera no seu ser significa, portanto, que o *conatus* é a força ou potência interna, cuja variação determina a realidade ou perfeição de uma coisa singular existente em ato. No ser humano, o *conatus* é a essência, pois esforço ou desejo de perseverar só pode ser destruído por causas externas mais poderosas que ele, nunca sendo destruído por si mesmo, já que ninguém age visando a autodestruição, como posto na proposição EIII, p 4: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa” (ESPINOSA, 2015, p. 249).

Outra novidade introduzida por Espinosa, apesar de todos os seres complexos possuírem *conatus*, apenas o ser humano possui *consciência* desse esforço de perseverar. A proposição EIII, p 9 não só afirma que a mente é um *conatus*, mas que ela tem consciência do seu esforço de perseverar seja por ideias adequadas ou inadequadas: “A mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônica deste seu esforço” (ESPINOSA, 2015, p. 253). Na sequência, o escólio da proposição EIII, p 9 esclarece a distinção entre as diferentes manifestações do *conatus* no homem: este esforço quando referido apenas à mente chama-se *vontade*, quando referido à mente e ao corpo ao mesmo tempo se chama *apetite* ou *paixão* e *desejo* quando se tem consciência do apetite. O escólio segue afirmando: “Em seguida, entre *apetite* e *desejo*

não há nenhuma diferença senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cômnicos de seu apetite, e por isso pode ser assim definido: *o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência*” (ESPINOSA, 2015, p. 255). Logo, a definição do *conatus* como vontade, apetite e desejo demonstram que as noções tradicionais de livre arbítrio ou vontade livre em oposição ao desejo são imagens desprovidas de sentido.

Tradicionalmente, a noção de possível envolve a imagem da essência como privação ou falta a ser preenchida pela consecução de fins e, por sua vez, a imagem da finalidade acarreta a da vontade livre que pode dirigir-se tanto ao bem quanto ao mal e a do desejo como carência ou falta em busca de preenchimento (CHAUI, 2016, p. 182).

Este conjunto de ideias é retomado na demonstração da proposição EIV, P 18, que articula os conceitos de desejo, essência e *conatus*, não deixando dúvidas sobre a inovação espinosana: “O desejo é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar no seu ser” (ESPINOSA, 2015, p. 403). A definição do desejo enquanto *conatus* ou essência do humano e como algo que se refere simultaneamente ao corpo e à mente não só recusa a hierarquia cartesiana entre *res cogitas* e *res extensa*, mas rompe também com a longa tradição que, desde Aristóteles, contrapõe a razão às paixões e define o desejo como falta ou carência. Assim, no lugar do império da razão dominar o império da natureza e das paixões da alma, Espinosa propõe que a razão, para se realizar, precisa reconhecer-se como potência desejante, já que ela não pode controlar nem anular as paixões, como demonstrado na proposição EIV, P 7: “Um afeto não pode ser coibido nem suprimido, a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido” (ESPINOSA, 2015, p. 389).

A mente e o corpo humano, sendo ambos *conatus*, expressam-se simultaneamente, não havendo uma relação de causalidade recíproca nem de hierarquia entre eles, mas uma *comunicação* e uma igualdade de potência, pois cada afecção do corpo deve ser percebida pela mente, que produz a partir desta relação ideias adequadas ou inadequadas do seu corpo, de si mesma e do mundo. Como demonstrado na Parte II da *Ética*: a mente é ideia do corpo e percebe as afecções de seu corpo, assim como se percebe como ideia da ideia do corpo. Portanto, a atividade da mente implica simultaneamente em atividade do corpo e não em passividade deste, como para a tradição.

Vimos que a relação de expressividade simultânea entre a mente e seu corpo possui duas chaves importantes: os *afetos* que operam como elo entre a ideia e a afecção e o *conatus*, conceito que expressa a potência interna (esforço de perseverar) e a simultaneidade da variação da potência da mente e do corpo, ou seja, o aumento ou a diminuição da potência de pensar e de agir. Deste modo, quanto mais um corpo é mais apto do que outros para agir ou padecer a pluralidade simultânea de afecções, tanto mais a sua mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente (*plura simul*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve por objetivo verificar em que medida a lógica da simultaneidade opera como chave tanto das inovações Ética quanto da leitura de Chauí no capítulo dois da *Nervura do Real* II. Vimos que na Parte I da Ética a lógica do *simul* ou da identidade entre a essência e a existência de Deus substitui a tese tradicional da distinção ontológica e hierárquica entre essência e existência, tal inovação implica na continuidade expressiva entre a substância infinita e os modos finitos. A mesma lógica da simultaneidade é retomada como núcleo da Parte II da Ética na célebre proposição 7, que estabelece a mesma ordem e conexão entre as ideias e as coisas, ou seja, entre os atributos pensamento e extensão. A lógica da *simultaneidade* permite também compreender que a união entre a mente e seu corpo é uma relação de igualdade de potência e de realidade, em vez de uma relação de hierarquia e império do pensamento sobre a extensão, tese defendida por Descartes e por toda a tradição da metafísica da transcendência desde Platão, temas abordados no tópico três do mesmo capítulo dois do *Nervura*.

Espinosa ensina com sua Ética a filosofar e a viver com a pluralidade simultânea de corpo e mente, rejeitando a tese clássica do *imperium* da mente sobre o corpo e as paixões, pois o grau de realidade, de perfeição ou de potência da mente e do corpo é determinado pela aptidão de ambos para a pluralidade simultânea (Cf. EII, P 13, S). Por conseguinte, para a Ética espinosana qualquer teoria que defenda o império da razão sobre as paixões não passa de ficção produzida por ideias imaginativas, pois visam assegurar a potência da mente por meio da ignorância da força dos afetos, recusando, com isto, a aptidão para a pluralidade simultânea de mente e corpo, mantendo, de fato, a impotência humana e a servidão às paixões tristes.

CHAUI: *PLURA SIMUL* IN SPINOZA'S *ETHICS*

ABSTRACT: In this work we start from the following hypothesis: the adverb *simul* and the expression *plura simul* (simultaneous plurality) are keys to understand the main innovative theses of Spinoza's *Ethics*, as well as the reading of this work proposed by Marilena Chaui in the book *Nervura do Real II* (2016).

KEYWORDS: simultaneous plurality, mind, body, *conatus*, finite mode.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, B. (1974), *Opera*. Herausgegeben Von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winterns Universitaetbuchhandlung, 4v.

_____. (2015), *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

CHAUI, M. (1999), *A Nervura do Real*. Vol. 1. São Paulo: Cia das Letras.

_____. (2016), *A Nervura do Real*. Vol. 2. São Paulo: Cia das Letras.

_____. (2011), *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras.

MACHEREY, P. (1997), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La seconde partie – la réalité mentale*. Paris: PUF.